Les fondements géographiques d'une identité

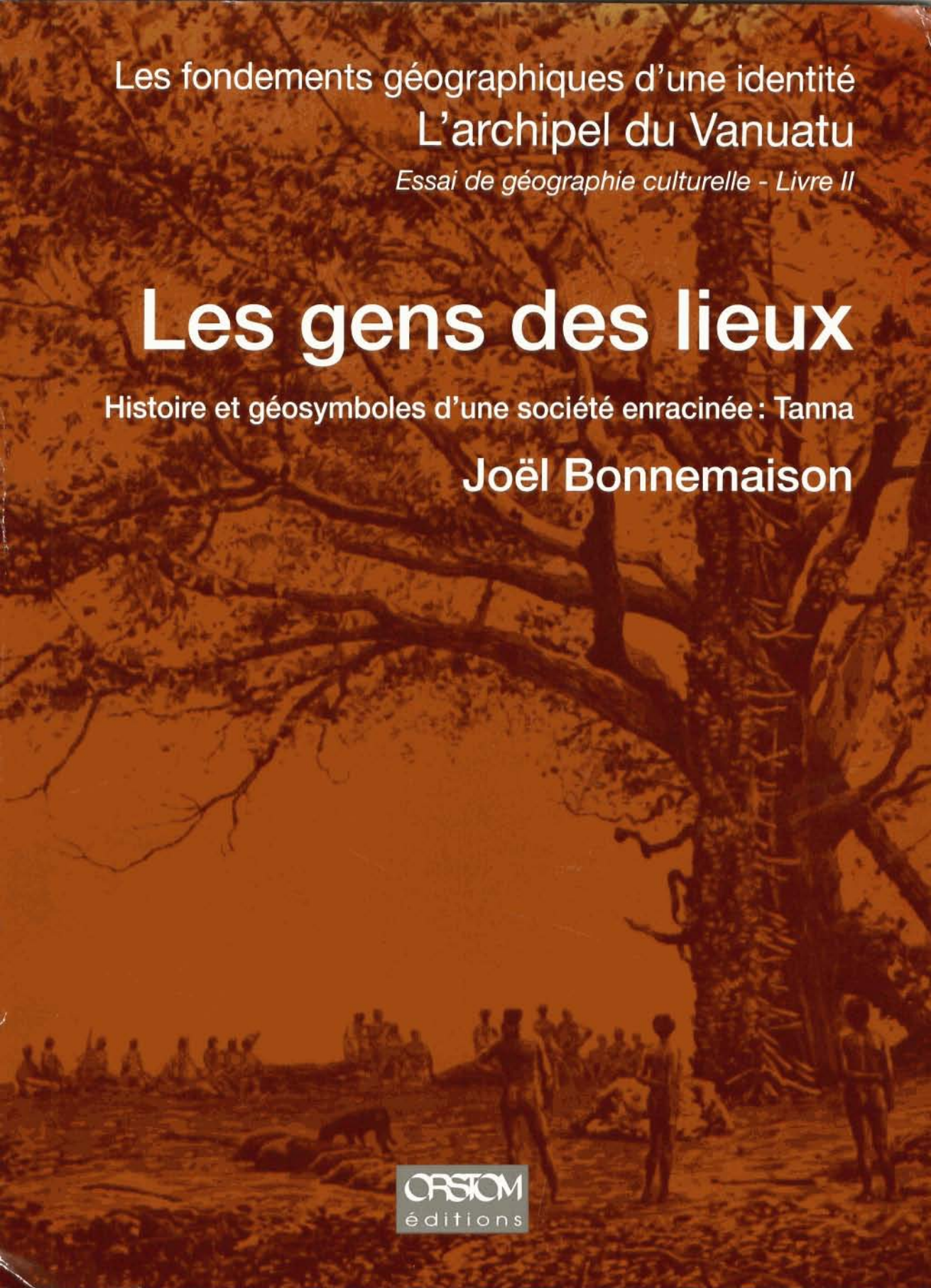
L'archipel du Vanuatu

Essai de géographie culturelle - Livre II

Les gens des lieux

Histoire et géosymboles d'une société enracinée : Tanna

Joël Bonnemaison



ORSTOM
éditions

Les gens des lieux

Histoire et géosymboles d'une société enracinée : Tanna

Cet ouvrage est la réédition
profondément remaniée de :
Les fondements d'une identité. Territoire, histoire
et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie).
Livre 2 : TANNA, LES HOMMES LIEUX, paru en 1987
(ISBN 2-7099-0821-2).
Il est publié grâce à une subvention du ministère
des Affaires étrangères.

Cartographie : Christine Chauviat,
Université de Paris IV et
Laboratoire de Cartographie appliquée de l'ORSTOM
avec la collaboration de Marie-Agnès Bray

Dessins : Georges Kihm (†)

Couverture : Fête de l'échange des nourritures à Tanna,
niel de bananes, observé par Boudier,
publié par Hagen dans
« Voyage aux Nouvelles-Hébrides et aux Iles Salomon »,
Paris, 1890.

Conception : Atelier Gérard Finel

Mise en page : Atelier Christian Millet

Alors qu'il venait de mettre au point les derniers détails de cet ouvrage, Joël Bonnemaison est décédé brutalement en Calédonie, région qu'il aimait tant.

© ORSTOM éditions, 1997
ISBN 2-7099-1281-3 (édition complète)
ISBN 2-7099-1283-X (volume 2)

La loi du 11 mas 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1er de l'article 40).
« Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal ».

Les fondements géographiques d'une identité

L'archipel du Vanuatu

Essai de géographie culturelle - Livre II

Les gens des lieux

Histoire et géosymboles d'une société enracinée : Tanna

Joël Bonnemaison

Éditions de l'ORSTOM
L'Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération
Paris 1997

SOMMAIRE

Introduction 11

PREMIÈRE PARTIE
LE PAYSAGE

CHAPITRE I. Le cadre des enjeux 17
CHAPITRE II. Un monde plein 37
CHAPITRE III. Moderne pauvreté ? 57

DEUXIÈME PARTIE
LA PAROLE

CHAPITRE IV. L'espace comme fondation 73
CHAPITRE V. Le temps de la fondation 79
CHAPITRE VI. La société des pirogues 101
CHAPITRE VII. La société de l'épervier 121
Chapitre VIII. La société divisée 135

TROISIÈME PARTIE
LE TERRITOIRE

Chapitre IX. L'ordre de la pirogue 145
Chapitre X. Un peuple de magiciens 175
Chapitre XI. Un peuple paysan 195
Chapitre XII. Les lieux 213
Chapitre XIII. La terre 233
Chapitre XIV. Les sentiers des guerres 257

QUATRIÈME PARTIE

LA VOLONTÉ D'ORDRE

Chapitre XV. La vision du passé 285
Chapitre XVI. Les pirogues éclatées 303
Chapitre XVII. Les hommes-lieux et les hommes-flottants 341
Chapitre XVIII. Le choc avec le monde blanc 363

CINQUIÈME PARTIE

LA PIROGUE ET LA NATION

Chapitre XIX. La longue marche du peuple de John Frum 395
Chapitre XX. L'état et la coutume 421
Chapitre XXI. Le combat dans l'île 441
Chapitre XXII. La métaphore John Frum 483

Conclusion. Le désir de coutume 519

Liste des cartes, figures, tableaux, illustrations 527

Principaux termes en bislama ou en langue vernaculaire utilisés dans le livre II 533

Bibliographie 537

Archives diverses et documents 549

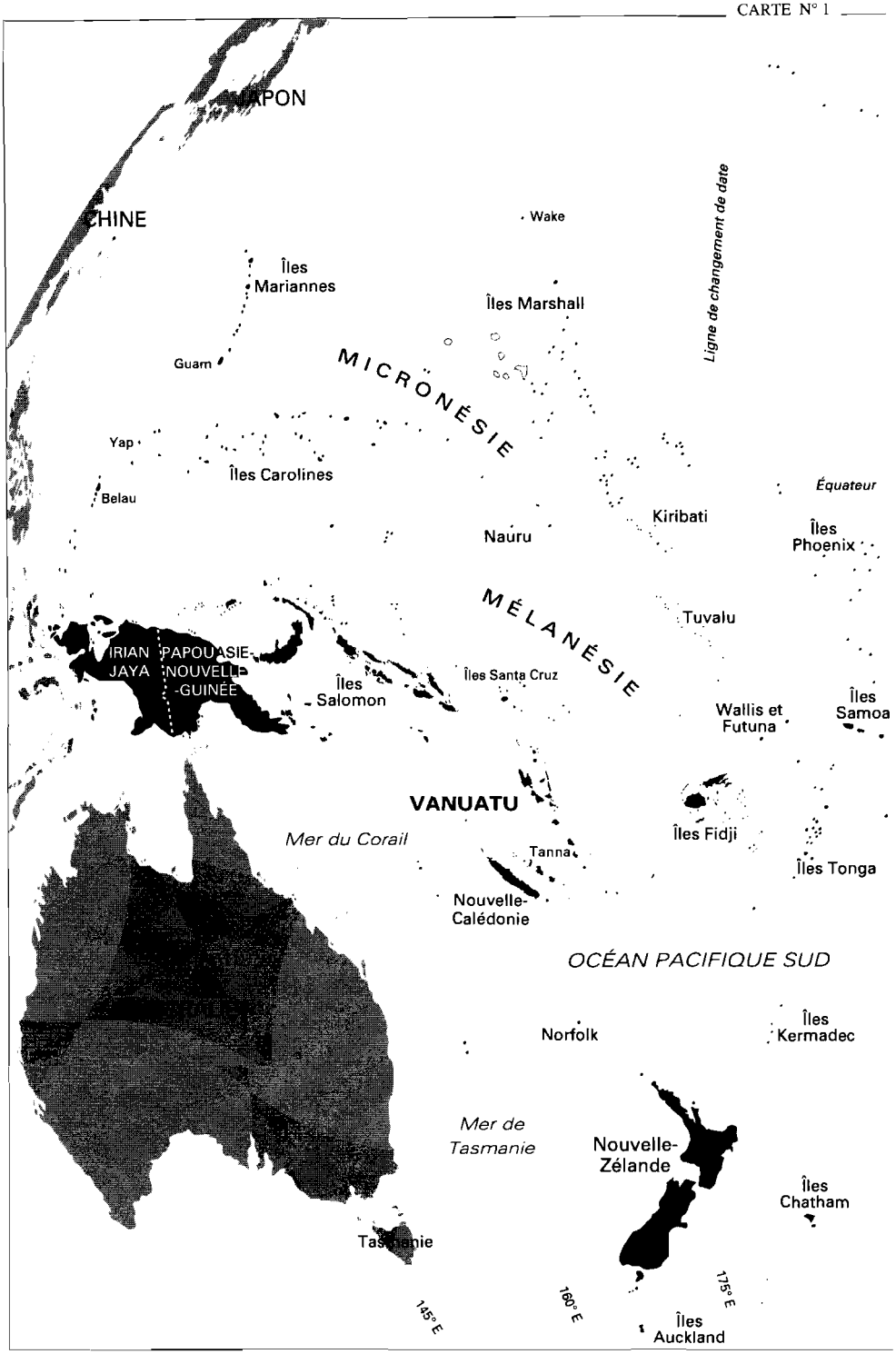
Table des matières 554

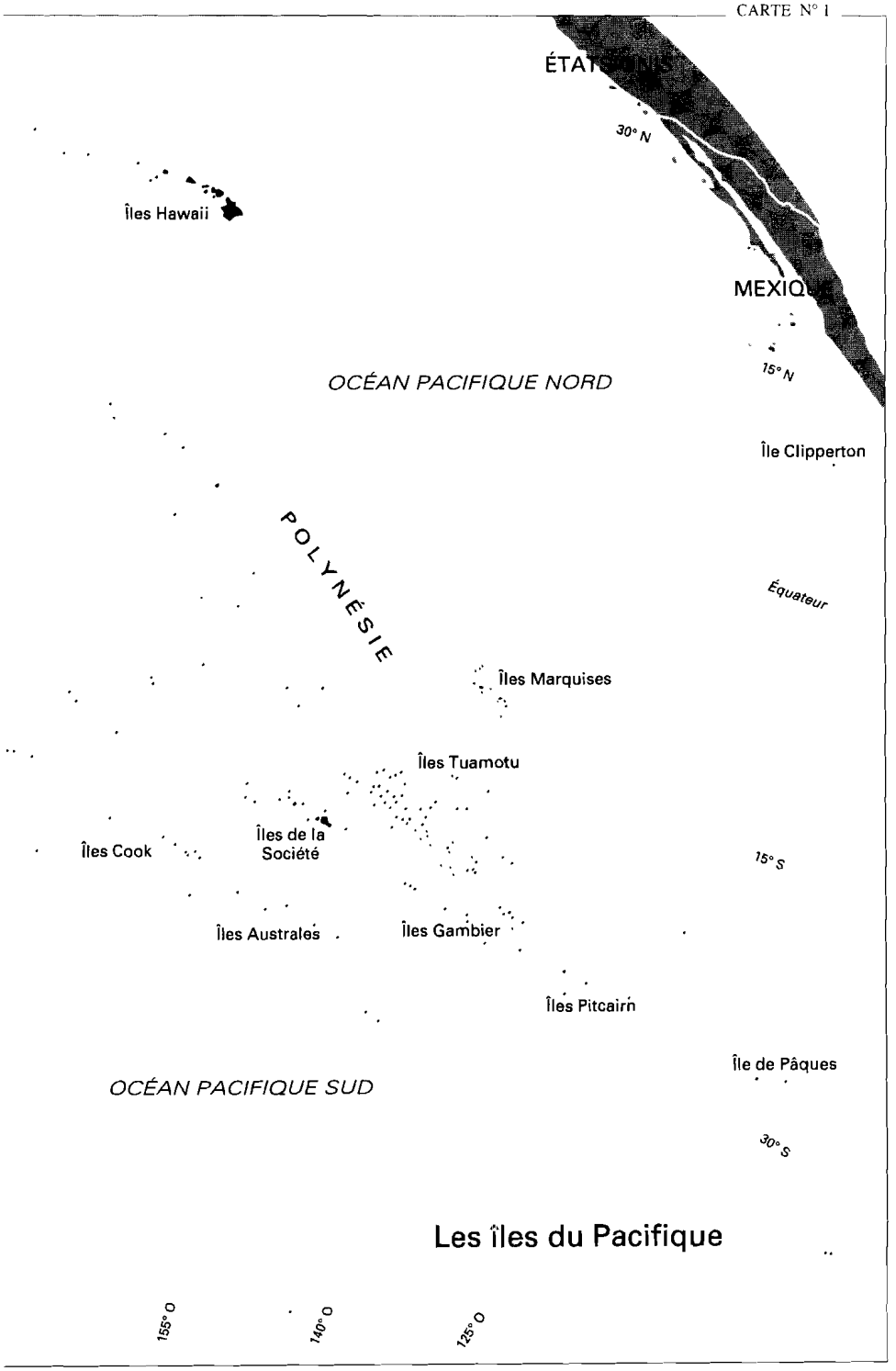
Index 557

Gonflé d'incertitude de fables et de hasards
Flotte l'archipel
Décousu et nul ne se trouve
Chaque île dérivant pour son compte
Certaines très loin au bout du passé
D'autres en lisière du monde blanc
Féérique et machinal
Et quelques unes perdues dans leur recherche aveugle d'une issue...

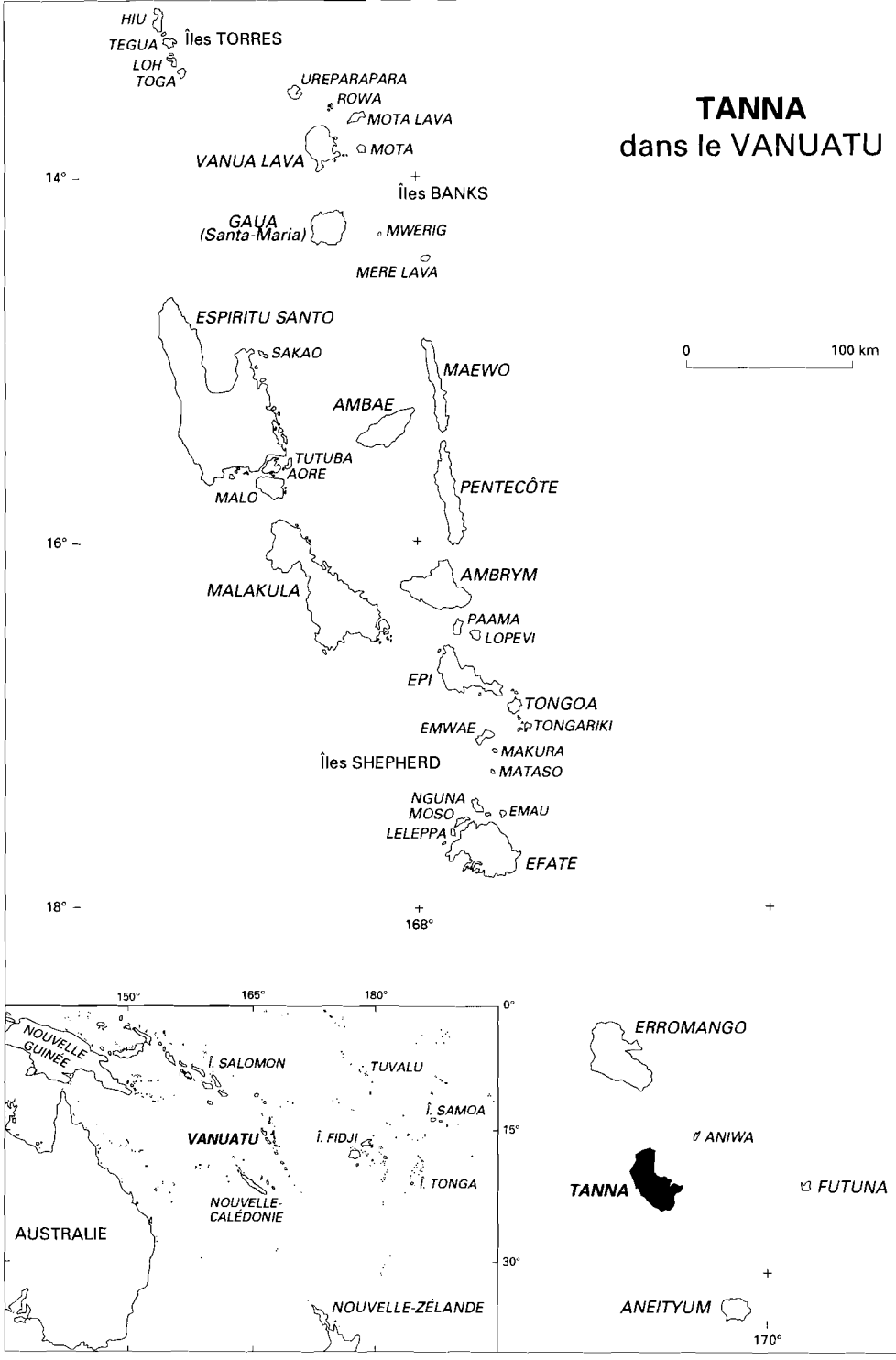
Roger Durand.
Poésies, « Le chant du kava », Port-Vila, 1971.

CARTE N° 1


JAPON
CHINE
Wake
Îles Mariannes
Îles Marshall
Ligne de changement de date
Guam
MICRONÉSIE
Yap
Îles Carolines
Belau
Équateur
Kiribati
Nauru
Îles Phoenix
MÉLANÉSIE
Tuvalu
IRIAN JAYA
PAPOUASIE-NOUVELLE-GUINÉE
Îles Salomon
Îles Santa Cruz
Wallis et Futuna
Îles Samoa
VANUATU
Mer du Corail
Îles Fidji
Tanna
Îles Tonga
Nouvelle-Calédonie
OCÉAN PACIFIQUE SUD
Norfolk
Îles Kermadec
Mer de Tasmanie
Nouvelle-Zélande
Îles Chatham
Tasmanie
145° E
160° E
175° E
Îles Auckland



Les îles du Pacifique


TANNA
dans le VANUATU
HIU
TEGUA
LOH
TOGA
Îles TORRES
UREPARAPARA
ROWA
MOTA LAVA
MOTA
VANUA LAVA
Îles BANKS
GAUA
(Santa-Maria)
MWERIG
MERE LAVA
ESPIRITU SANTO
SAKAO
MAEWO
AMBAE
TUTUBA
AORE
MALO
PENTECÔTE
AMBRYM
MALAKULA
PAAMA
LOPEVI
EPI
TONGOA
TONGARIKI
EMWAE
MAKURA
MATASO
Îles SHEPHERD
NGUNA
MOSO
EMAU
LELEPPA
EFATE
14°
16°
18°
168°
0
100 km
150°
165°
180°
0°
15°
30°
NOUVELLE GUINÉE
Î. SALOMON
TUVALU
Î. SAMOA
VANUATU
Î. FIDJI
Î. TONGA
NOUVELLE-CALÉDONIE
AUSTRALIE
NOUVELLE-ZÉLANDE
ERROMANGO
ANIWA
TANNA
FUTUNA
ANEITYUM
170°

*MAN PLES**

L'île était en plein tumulte. Le débat politique qui précéda l'indépendance allait tout droit à l'affrontement. Face à un parti nationaliste bien organisé, à l'idéologie moderne et conquérante, les groupes coutumiers et néo-coutumiers (1) tâchaient de refaire leur unité politique et spirituelle. Au maître mot « indépendance », ils opposèrent celui de « Coutume » ; leur allergie au type de pouvoir et à l'Etat que souhaitaient leurs adversaires fut leur motivation principale (2).

L'île se scinda en deux camps : ceux qui soutenaient ce qu'on appela alors « *la Politique* », c'est-à-dire les partisans et sympathisants du Vanuaaku Pati et ceux qui soutenaient « *la Coutume* », c'est-à-dire les membres des groupes locaux faisant partie de la coalition des partis modérés du Tan-Union. Pour ces derniers, il s'agissait, face à l'invention de la nation et à la découverte de la modernité politique de leurs adversaires chrétiens, de retrouver la coutume traditionnelle, voire de la réinventer. Les années 1978-1980 furent donc des années d'intense fermentation culturelle et une période marquée par les affrontements idéologiques et politiques.

Pour les groupes coutumiers, le départ du *pouvoir blanc* signifiait qu'il fallait revenir au *pouvoir noir* de la coutume qui précédait le choc colonial. Ils tâchèrent donc de retrouver l'héritage de leur mémoire et de leur culture ancestrale, devenant ainsi les «ethnologues» de leur popre société. Des meetings incessants et interminables rassemblèrent les sages, qui se souvenaient de la parole des anciens. On s'efforça dans chaque territoire de retrouver les lieux de fondation de la société traditionnelle et les « really man», *les hommes véritables,* qui avaient le droit de les occuper.

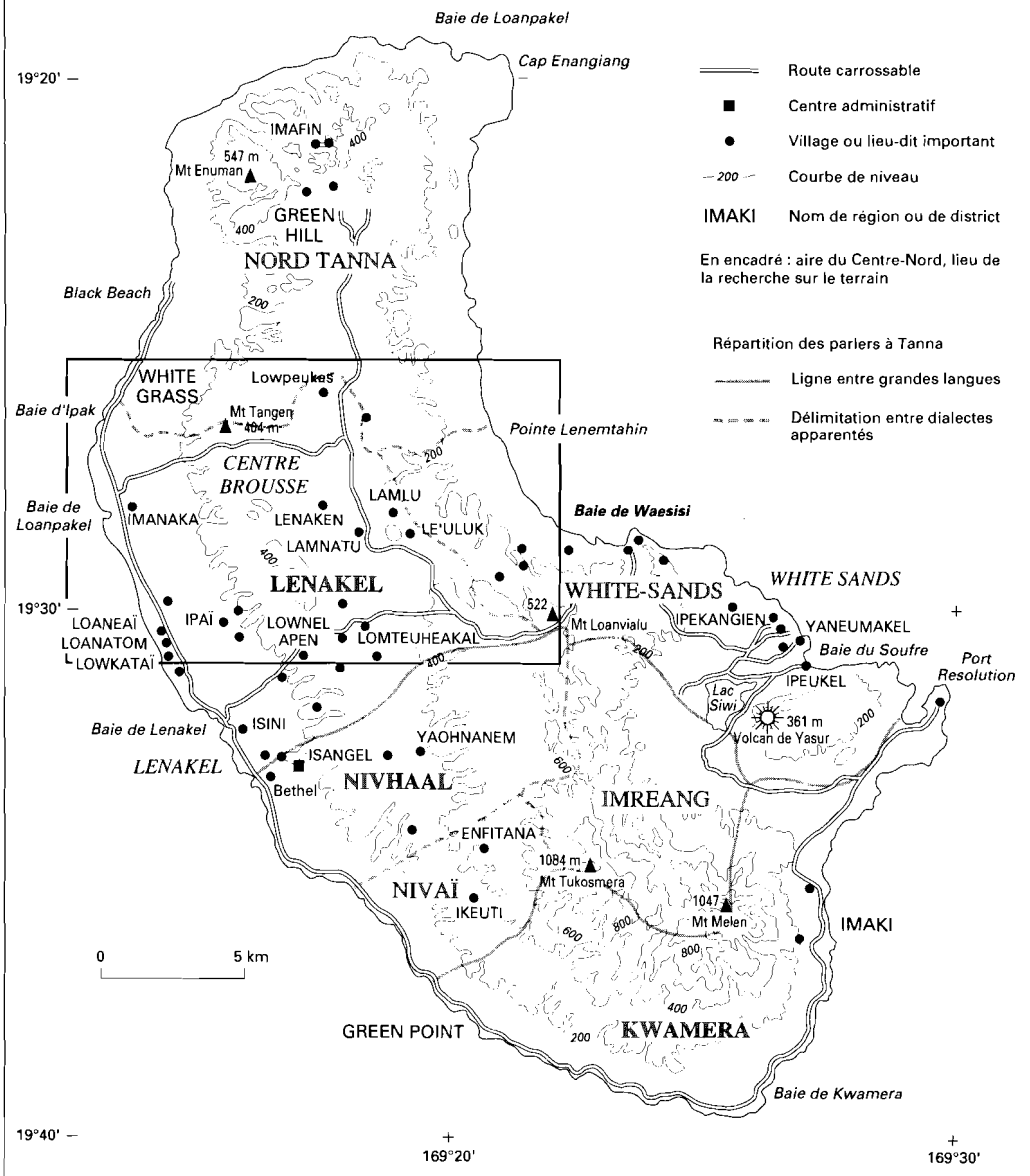
Une doctrine se dégagea de cet immense effort de mémoire collective pour retrouver un passé que de nombreux observateurs considéraient comme définitivement englouti. Ce fut

(*) Traduction en bislama du mot hommes-lieux, ce qui signifie les « autochtones », les vrais hommes du lieu.

1. J'entends ici par « néo-coutumiers » les adeptes du mouvement « John Frum », dont l'histoire et les croyances seront abordées plus loin. Ce mouvement d'essence millénariste, créé par d'anciens chrétiens revenus à la «Coutume», a toutefois conservé bien des traits du message chrétien. On peut donc les appeler au choix «néo-païens» ou «néo-chrétiens».

2. Les coutumiers de Tanna qui adhérèrent à la coalition des partis modérés reçurent des conseils politiques plus ou moins « intéressés », mais ils restèrent les maîtres de leur organisation interne et agirent en fonction de leurs mobiles propres.

TANNA



Les grandes aires linguistiques d'après J.D.Lynch (1978)

le doctrine des *hommes-lieux*, en bislama les « man-ples », ceux dont les racines plongent droit dans la terre qu'ils occupent et dont les banians de la place de danse portent le nom. À ceux-ci, affirma-ton, le pouvoir sur l'île devait revenir.

La métaphore des *hommes-lieux* engendra son contraire, celle des *hommes-flottants*, c'est-à-dire des hommes qui n'occupent plus leurs lieux et territoires de fondation. Les *hommes-flottants* se définissent en bislama surtout par la négative : « i no man ples », ou encore par « man i drip » (ceux qui sont à la dérive) (3). Ils n'ont plus de racines ou de terres véritables, ce sont des «modernes», installés dans l'errance physique et spirituelle des peuples de l'au-delà des mers.

Face à une société territoriale, désorganiée par plus d'un siècle et demi d'exodes intérieurs, les groupes coutumiers affirmèrent donc le droit au pouvoir de ceux qui n'avaient jamais physiquement ou culturellement « bougé » et avaient, envers et contre tout, gardé la coutume et ses lieux de fondation. Par là même, ils déniaient tout droit d'existence au champ politique moderne et ils opposaient au droit de la majorité, un droit fondé sur l'origine. Agissant de la sorte, ils faisaient bien de la « politique », mais, dirent-ils, pour mieux s'opposer à elle ; un peu comme des combattants font la guerre pour en finir définitivement avec elle.

Le discours de la coutume redevint alors public. Bien des choses jusque-là cachées ressurgirent, tout un passé que l'on croyait irrémédiablement disparu revint au grand jour. Le discours secret de la coutume fut, ces quelques années-là, un discours libre ; certains s'efforcèrent même de l'imposer comme une nouvelle vision du monde sur laquelle toute l'actuelle société de Tanna devait se réorganiser. Comme me le dit un jour un homme du Centre Brousse : « *La coutume autrefois se cachait dans la forêt, elle est aujourd'hui au milieu de la place de danse* ».

J'ai conscience du caractère contingent, géographiquement et culturellement situé, de la nouvelle parole de la coutume qui ressurgit à cette époque. Pour l'essentiel, ce fut un « discours de combat » qui fut recueilli dans la région du centre de l'île auprès des groupes coutumiers du Centre Brousse, des White-Grass et de Loanatom. Il ne doit que peu aux visions sans doute différentes du sud de l'île et même des groupes de la côte est où je n'ai que sporadiquement travaillé. En revanche le recueil de cette « parole » s'articule à égalité entre la tradition des groupes païens du centre nord et celle des groupes millénaristes « John Frum » des White-Grass et de Loanatom.

Cette coutume est-elle pure reproduction de la coutume ancestrale ou bien un discours réinventé pour les besoins de la cause ? Sans doute cette question n'a-t-elle pas grand sens. Ce qu'on appelle coutume repose à Tanna comme dans le reste de Vanuatu sur une tradition orale à la fois réifiée et constamment réactualisée, c'est-à-dire qu'elle s'appuie sur un héritage qu'elle recrée. Dans la mesure où la coutume vit, elle produit sans cesse de nouvelles métaphores, de nouveaux mythes, elle ajoute aux anciens lieux fondateurs de nouvelles configurations spatiales, de nouveaux réseaux. Mais si la coutume évolue, ce sont l'esprit, les attitudes mentales, les valeurs de la culture mélanésienne et la parole des anciens mythes qui continuent à l'animer.

On pourrait en dire du reste autant ou presque de la nouvelle vision des groupes chrétiens nationalistes : même engagés dans des directions opposées à celles des coutumiers, ils contribuent eux aussi, dans une certaine

Carte 3.
Les principaux pôles régionaux sont White Sands, sur la côte est, Lenakel sur la côte ouest et le plateau du Centre Brousse. Le « Nord » – Green Hill – et le « Sud » – Green Point – représentent des régions plus « marginales ». Entre Lenakel et White Sands, l'ancienne « route de France » constitue l'axe central de l'île.

3. Dans le bislama des francophones, on dit aussi « man i flot » (ceux qui flottent).

mesure, à forger une nouvelle tradition qui n'est pas si opposée à l'ancienne que les affrontements des années qui précédèrent l'indépendance peuvent le faire croire.

Les uns et les autres cherchèrent dans les racines les plus lointaines de leur culture et dans le passé de la christianisation les justifications à leur opposition. Tous, au fond, participaient aux mêmes cheminements culturels et au même complexe d'attitude mentale. Ce ne fut pas véritablement un conflit idéologique entre la tradition et la modernité qui sépara les habitants de Tanna, mais bien souvent des mobiles locaux : de nombreux groupes se décidèrent en faveur d'une alliance plutôt qu'une autre à cause de très anciennes querelles territoriales. On se targua souvent de la coutume ou bien à l'inverse d'une nouvelle société de modernité, non pas tant à cause de choix culturels différents, mais parce que les conflits internes rejetaient dans un camp plutôt que dans un autre. En revanche et c'est l'un des caractères de ce peuple qui aime les symboles et la logique intellectuelle, ces conflits furent « habillés » sous un vêtement idéologique et symbolique qui le radicalisa.

✷

Le plan de ce volume se calque sur la démarche de terrain et en exprime les étapes successives. Il commence avec l'espace géographique, se poursuit avec la parole de la coutume, puis revient à la territorialité, aux enjeux et aux conflits qui en découlent. La première partie traite donc des encadrements et des paysages géographiques, la seconde du discours mythologique et métaphorique, la troisième du territoire, c'est-à-dire des mailles concrètes de l'espace et de la société. Dans les quatrième et cinquième parties, je traite du *combat dans l'île* que se livrèrent les groupes opposés jusqu'à l'entrée en rébellion ouverte d'une partie de Tanna contre le gouvernement de la jeune nation du Vanuatu.



PREMIÈRE PARTIE

LE PAYSAGE

L'usage de l'espace et la répartition des hommes

PREMIER CHAPITRE

LE CADRE DES ENJEUX

« Tout contribue à faire de cette île (Tanna) la plus intéressante à parcourir du groupe. Les côtes sont sauvages, très belles et variées, les montagnes sont escarpées, entamées de profondes vallées et couvertes de forêts de fougères arborescentes. Son volcan, unique au monde à certains égards, manifeste une activité bruyante et spectaculaire ».

(Aubert de la Rüe, 1945)

LES PAYSAGES NATURELS

L'originalité de l'île de Tanna tient d'abord aux paysages. L'île résume à elle seule et dans une tonalité de lumière qui évoque déjà celle des « méditerrannées australes » à peu près toutes les nuances paysagères de l'archipel. Les paysages de forêt tropicale humide alternent avec des formations de forêt claire qui évoluent sur les versants les plus secs en savane arborée ; un paysage serein de plateau ou de collines faiblement ondulées butte sur les paysages aux reliefs tourmentés si caractéristiques des chaînes volcaniques récentes.

Les paysages de ce micro-monde se succèdent sur des distances courtes ; l'île qui s'étend sur 561 km² (chiffre officiel donné par le Service Topographique de Port-Vila) s'ordonne selon un axe grossièrement nord /sud, long de 39 km et sur une épaisseur médiane allant de 20 km au sud pour la partie la plus large à près de 10 au nord.

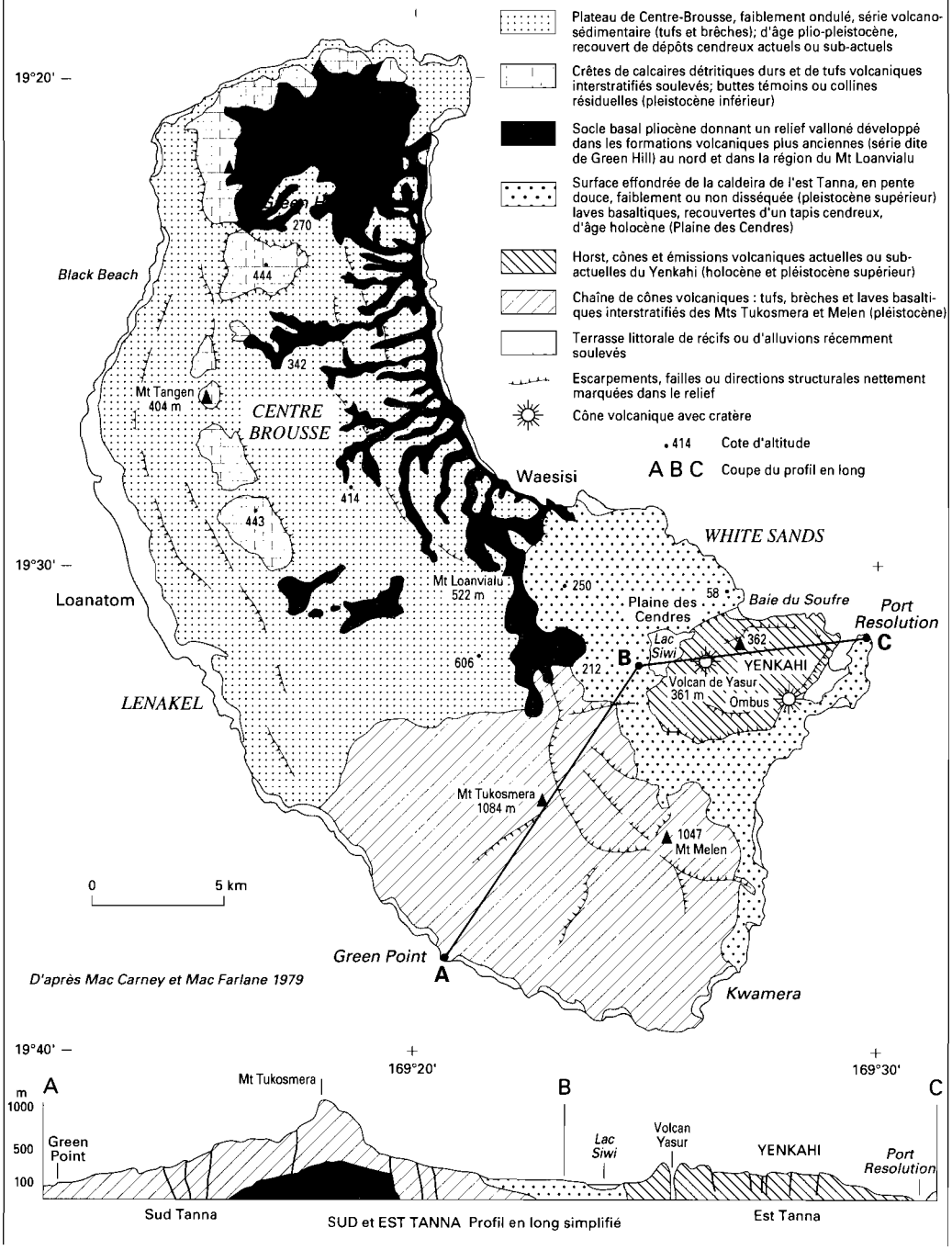
Le relief de Tanna peut à grands traits se décomposer en deux grandes unités géomorphologiques. Au centre un plateau basculé de 4 à 500 mètres d'altitude s'achève au nord par un amphithéâtre de collines plongeant dans la mer. Au sud une région montagneuse abrupte culmine avec les monts Melen et Tukosmera, respectivement à 1049 et 1086 mètres. À ces deux masses physiques correspondent des phases tectoniques d'âge et de nature différentes.

L'empreinte volcanique

Le plateau du centre et du nord correspond à l'ancien socle volcano-sédimentaire d'âge pliocène, basculé lors de la surrection volcanique générale qui eut lieu au début du pléistocène. Un complexe volcanique émergea au sud, articulé en trois grandes unités spatiales ; le complexe de Green Hill au nord, celui de Waesisi à l'est, tandis qu'un troisième, plus à l'est, s'engloutissait peu après dans les flots (Carney et Mac Farlane, 1975).

Ce socle ancien plio-pléistocène connut ensuite une longue période de subsidence et

Les grandes divisions morphologiques



SUD et EST TANNA Profil en long simplifié

d'érosion au cours de laquelle se développèrent des anneaux de récifs frangeants. Diverses phases tectoniques soulevèrent ces récifs, portant certains d'entre eux entre 3 et 500 mètres d'altitude, où ils forment aujourd'hui des crêtes résiduelles au-dessus du socle originel. La formation des récifs frangeants dura tout le pléistocène : on les retrouve par plaques sur l'ensemble du plateau interstratifiés avec des projections pyroclastiques (bombes, brèches et tufs) reposant en discordance sur le socle plus ancien.

À la fin du pléistocène, une seconde phase éruptive locale débuta au sud. On lui doit l'apparition du puissant complexe strato-volcanique des Monts Tukosmera et Melen. Cette surrection générale s'accompagna d'épanchements de laves aériennes et d'émissions pyroclastiques. Un rejeu général de la tectonique s'ensuivit.

À l'extrême fin du pléistocène et au début de l'holocène enfin, apparut la troisième phase volcanique qui se poursuit de nos jours dans la région du Siwi et du Yenkahi, caractérisée par l'abondance des projections pyroclastiques. Des mouvements tectoniques encore plus récents ont conduit à l'émergence d'une dernière couronne de récifs sur le pourtour de l'île, créant ainsi une terrasse littorale récente, surtout marquée sur le rivage ouest de l'île. A cette même période, des failles en mosaïque affectèrent la partie Est : le complexe volcanique du Siwi s'effondra, tandis que le horst du Yenkahi se soulevait. Ces ultimes mouvements ont abouti au relief actuel. Le cône du volcan Yasür, toujours en activité, s'est constitué à partir de dépôts cendreux accumulés au cours de ces 500 dernières années sur la bordure de la caldeira volcanique effondrée. Il voisine avec le cône du Ombus qui ne s'est assoupi que récemment (voir coupe de profil en long).

Carte 4.
Au nord et au centre, s'étend un plateau volcano-sédimentaire faiblement ondulé, d'âge pliocène, dominé par des crêtes de calcaires détritiques et ponctué dans la région de Green Hill par un relief de collines. Au sud, s'élève un complexe strato-volcanique datant de la fin du pléistocène et de l'holocène. Les volcans éteints du Melen et du Tukosmera dominent le bassin d'effondrement du Siwi. Des mouvements tectoniques récents ont surélevé le horst du Yenkahi, marqué par la présence du volcan actif du Yasür et du cône de Ombus qui ne s'est assoupi que récemment.

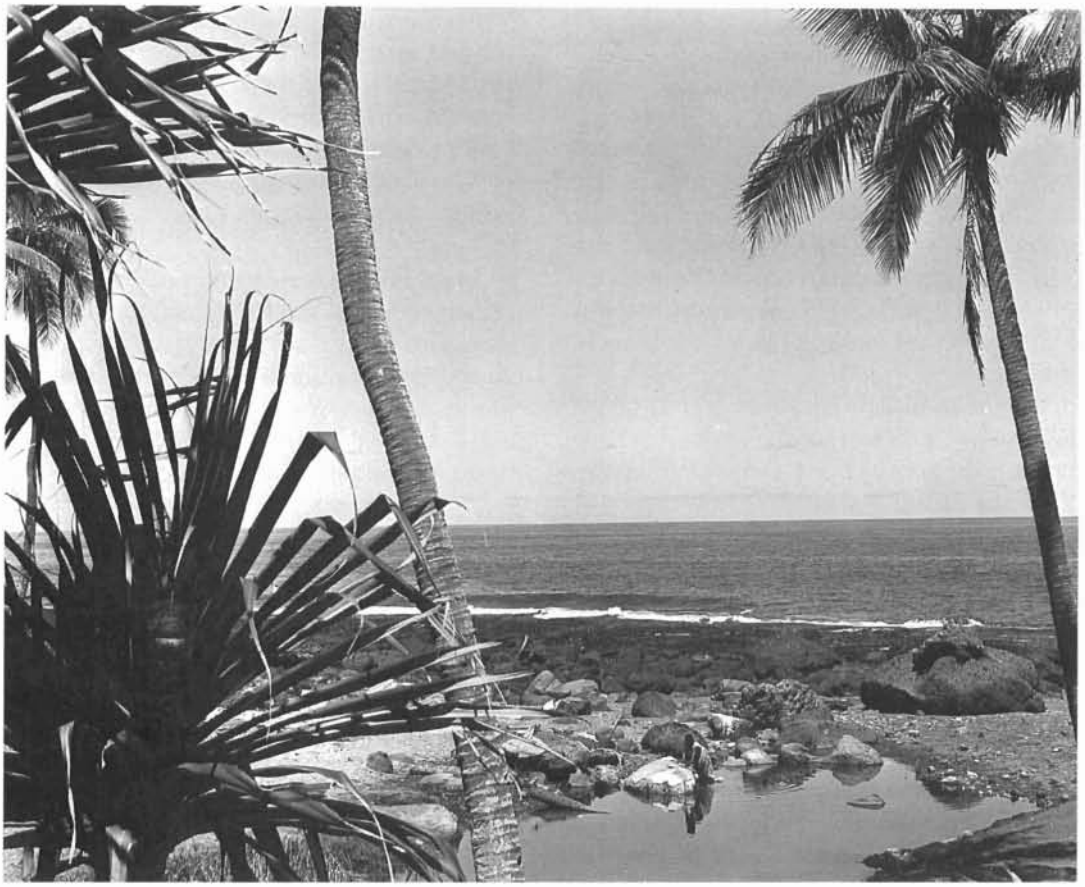
À la région du Nord tectoniquement stable et formée par un socle tertiaire volcano-sédimentaire remanié, se raccorde par conséquent au sud et à l'est une zone de jeunesse tectonique, marquée par le volcanisme récent ou actuel. Géologiquement, l'île de Tanna est faite de ces deux moitiés juxtaposées. A cette rupture originelle correspondent des unités géomorphologiques et des influences bioclimatiques différentes.

Les paysages de plateau et de collines

Le socle basal pliocène, constitué de tufs et de brèches basaltiques, n'affleure qu'au nord de l'île dans le paysage de collines arrondies de Green Hill et dans le Centre Brousse à la base des ravines affouillées par le réseau hydrographique. On le retrouve encore par plaques dans les reliefs plus marqués du Mont Loanvialu à la frange sud du plateau central. Ailleurs, le socle est recouvert de dépôts sédimentaires et récifaux interstratifiés de dépôts volcaniques. Les derniers dépôts constitués de cendres andésitiques proviennent de la phase volcanique actuelle et sont à l'origine de formations superficielles qui provoquent le rajeunissement constant des sols.

Une série de basculements ont affecté ce socle, provoquant des effondrements sur la côte Est et des soulèvements de récifs sur la côte Ouest. Ces basculements ont entraîné une décroissance générale de l'altitude au fur et à mesure que l'on se rapproche du nord.

Le cœur de l'île est occupé par le plateau dit du *Centre Brousse* ou **Ikbat** dans les langues de l'Ouest. L'épais manteau de cendres qui recouvre le sol lui donne une couleur grise ou brune. Hormis quelques ondulations en pente



Rivage de Tanna.
Un platier peu développé prolonge une plaine littorale.

douce et çà et là la brutale incision d'une ravine, on circule dans le Centre Brousse au milieu d'horizons plans, sur une vaste surface surélevée qui ne se déforme que sur les bordures.

À l'ouest un alignement de crêtes en calcaires détritiques durs de direction nord-sud marque le raccord avec le monde littoral. Au sud, le raccord avec la région montagneuse s'opère par une série de failles transversales qui ont créé des escarpements abrupts dont le plus spectaculaire commande, au seuil de Loanvialu la descente brutale sur la région des White Sands.

Au nord enfin, le plateau central du Centre Brousse laisse place dans la région dite de *Green Hill* à un paysage de collines de 4 à 500 mètres d'altitude que dissèquent des vallées qui s'encaissent avec d'autant plus de force que l'on se rapproche du littoral. Les collines versent dans la mer en falaises, sauf dans la région de la pointe Loanpakel où se développe une petite plaine littorale.

Ce paysage de plateau ou de collines aux horizons ouverts du centre et du nord de Tanna n'est brisé que par quelques arêtes correspondant à des reliefs résiduels, témoins d'une surface plus ancienne sur la bordure ouest ou encore aux réseaux de failles à l'approche de la région volcanique du sud et de l'est de Tanna.

Les paysages volcaniques

Le complexe d'effondrement de White Sands

L'est de l'île correspond à la caldeira pléistocène qui s'est effondrée sur le flanc oriental du plateau du Centre Brousse. Le centre de cette surface d'effondrement aux reliefs plans légèrement incurvés est occupé par les édifices volcaniques actuels ou subactuels qui correspondent à la réactivation de l'activité volcanique.

Le volcan *Yasür* dont l'activité est permanente domine d'environ 300 mètres le lac Siwi et la plaine de cendres qui s'est formée à son pied. Le cône est de type strombolien ; depuis mémoire d'homme, il n'a jamais cessé d'émettre des bombes, cendres et scories au cours d'explosions plus impressionnantes que dangereuses, qui se succèdent avec une violence inégale environ toutes les dix minutes. Les épais nuages de cendres qui ne cessent de retomber en pluie sur le paysage lui donnent une couleur bien particulière.

En s'élevant, le volcan a fermé l'écoulement des eaux vers Sulphur Bay, provoquant ainsi par barrage la constitution du lac Siwi et de ses contours marécageux. Tout autour, « la plaine de cendres » avec ses horizons ocres ou bruns constamment fouettés et remués par les vents donne un paysage de dunes aux masses fluides sur lesquelles règne une intense odeur de soufre. La végétation rejetée en bordure de la plaine est inexistante, ponctuée seulement de quelques pandanus tenaces et de roseaux périphériques. Ni hommes, ni animaux n'habitent autour du Siwi ; la plaine des cendres et son lac sont un micro-désert sous l'entière influence du volcan qui les domine. Les seules traces laissées par les hommes sont celles de leurs pieds ou des routes de voitures qui s'entrelacent sur la cendre.

Le Yasür se raccorde à l'est par la montagne de *Yenkahi*, qui est une sorte de « *strato-volcan, formé de tufs, de brèches et de fines coulées de laves interstratifiées* » (Quantin, 1980). Des mouvements tectoniques récents ont remodelé ce massif et provoqué des effondrements dans les plaines de Sulphur Bay et de Port-Résolution. Le cône strombolien du Ombus qui domine Port-Résolution peut être considéré comme une réplique du Yasür, mais dont l'activité s'est aujourd'hui éteinte. Les fumerolles et sources d'eau chaude qui sont nombreuses dans cette région révèlent d'ailleurs l'omniprésence de l'activité volcanique.

La baie de Port-Résolution, visitée par James Cook en 1772, vit son relief complètement transformé lors d'une série de violents tremblements de terre qui se produisirent en 1878 : des versants entiers s'effondrèrent et le fond de la baie se souleva d'une vingtaine de mètres la rendant impropre au mouillage des navires de gros et moyen tonnage.

« L'île haute » : la chaîne des monts Tukosmera et Melen

Le paysage « d'îles hautes » et d'îles-volcan si familier du nord de l'archipel se retrouve dans la partie sud-ouest de l'île. Les monts *Tukosmera* et *Melen* dominent de leurs cônes stromboliens aux formes pratiquement intactes un ensemble géographique de volcans secondaires et de monts enchevêtrés, vigoureusement disséqués par l'érosion linéaire et cassés à nouveau par des réseaux de failles aux directions orthogonales.

Une même grande faille circulaire court de Loanvialu jusqu'au Mont Melen provoquant un escarpement abrupt dont le commandement atteint plusieurs centaines de mètres. À l'est l'ensemble de la montagne volcanique retombe sur un littoral « au vent », découpé et battu par une mer agitée. Le liseré côtier ne s'élargit en mince terrasse que sur quelques points du littoral (Baie de Kwamera ou de Yenarpon). Pays de pentes et de montagne, tout oppose cette « île haute » du sud aux paysages ouverts et réguliers du plateau du centre ou de la cuvette d'effondrement du Siwi.

Les contrastes bio-climatiques est-ouest

À l'ouest de l'île, la partie « sous le vent » est marquée par un climat tropical à nuances

TANNA : courbe des précipitations à Lenakel (côte ouest)

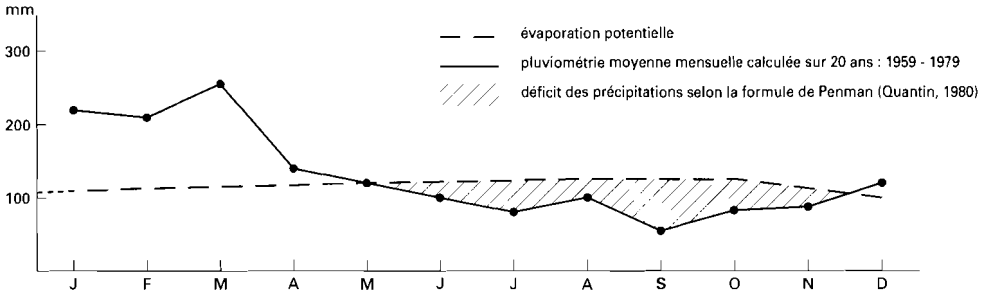


FIGURE 1

TANNA : courbe des précipitations comparées à Lenakel (côte ouest) et White Sands (côte est)

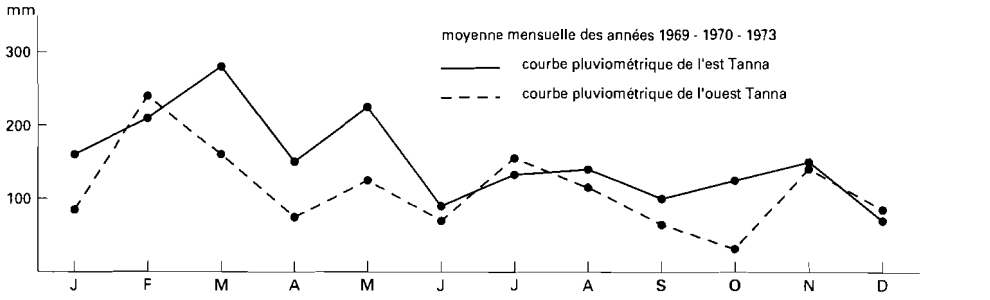


FIGURE 2

TANNA : précipitations annuelles 1959 -1978 à Lenakel (côte ouest)

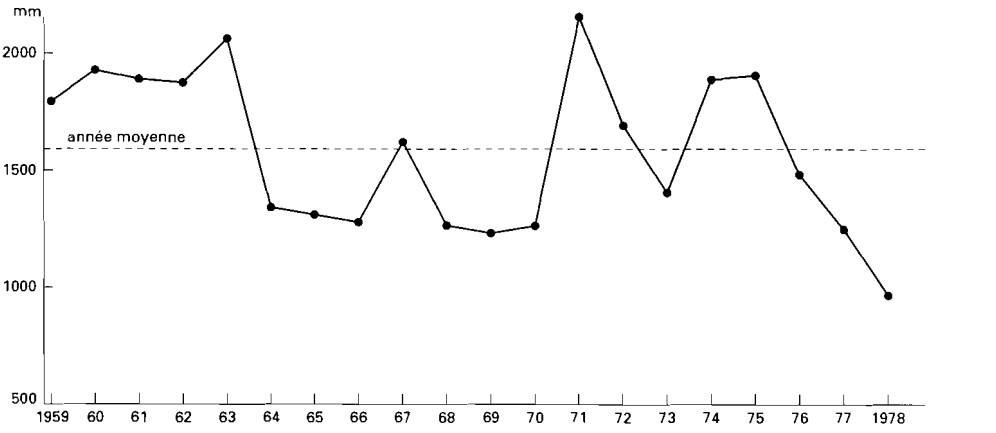


FIGURE 3



Pluies de cendres sur Tanna.
Les émissions de cendres volcaniques peuvent être nocives :
en 1987, elles ont ravagé les cocoteraies et les jardins de la côte Est.

sèches, dont les caractéristiques s'accentuent vers le nord. Les caractères généraux de ce climat sont connus grâce à la station météo de Lenakel, située à proximité du centre administratif. La température moyenne annuelle est de 23,7 °C à Lenakel avec des variations allant de 21,4 °C en juillet à 26,1 °C en février. L'amplitude diurne varie entre 6 et 7 °C. Les maxima moyens de température peuvent atteindre 30 °C en janvier ou février et descendre à 13 °C en juillet ou en août.

Calculé sur 20 ans, de 1959 à 1979, le volume moyen annuel des précipitations est de 1 598 mm, avec une variabilité interannuelle qui, dans les cas extrêmes, peut varier du simple au double, de 2000 à moins de 1000 mm (voir fig. 1).

D'après Quantin (1980), l'évapotranspiration potentielle calculée d'après la formule de Penman s'élève à 110 mm par mois en saison chaude et humide et 125 mm en saison sèche, ce qui provoque les années moyennes un déficit des précipitations de juin à novembre, avec des pointes de sécheresse pendant les mois de septembre ou d'octobre. Certaines années, la « période aride » peut s'étaler sur trois ou quatre mois.

L'exposition aux alizés, la présence de reliefs marqués rendent la partie est de Tanna beaucoup moins sensible aux risques de sécheresse, en particulier dans le sud montagneux. On ne possède de relevés réguliers dans cette partie de l'île que pour les trois années (1969, 1970, 1973), où une station météo fut installée à la

mission presbytérienne de White Sands. Il en ressort l'image d'un climat tropical sensiblement plus chaud et globalement plus humide que dans la partie ouest.

La température annuelle oscille autour de 23,4 °C, la pluviométrie s'élève à 2000 mm, avec des possibilités de pointe selon les années qui peuvent approcher 3 mètres. Sauf années sèches marquées, il n'existe donc pas à l'est ces pointes d'aridité qui dessèchent les jardins de la côte ouest et du nord de l'île.

Mais des anomalies restent toujours possibles : il ne tomba par exemple, les deux mois de juillet et d'août 1972, que 19 mm en tout et pour tout sur White Sands, contre 55 mm à Lenakel. Mais cette pointe de sécheresse dura peu : près de 400 mm tombaient le mois suivant à White Sands, dont 250 en 24 heures.

À partir de 500 mètres à l'est, et 6 ou 700 mètres au sud-ouest, le climat perhumide reprend ses droits, créant des conditions impropres à la vie humaine.

Le plafond nuageux apparaît toutefois plus élevé à Tanna que dans le reste de l'archipel. Le ciel est en général bien dégagé et la luminosité forte : les nuances subtropicales du climat annoncent déjà les caractères de « méditerranée australe » qui règnent à des latitudes plus méridionales, notamment en Nouvelle-Calédonie.

Les nuances plus sèches du climat subtropical à l'ouest et au nord de l'île contribuent à rendre la forêt océanienne de ces régions plus fragile. Elle a partout reculé devant l'action des défrichements et des brûlis allumés par l'homme ; il n'en subsiste plus que quelques grands arbres, notamment des banians volontairement épargnés et pour le reste une brousse claire souvent répandue en bosquets arbustifs. Les *Myrtacées* et *Euphorbiacées*, associées à des fougères arbustives extrêmement abondantes en sous-bois, constituent les formations principales. Cette brousse arbustive forme des galeries le long des chemins, donnant parfois l'image de chemins creux bordés de haies boisées. Elle se recrée également à la séparation des champs cultivés, notamment dans le Centre Brousse, où mêlée aux nombreuses fougères elle prend parfois l'allure de ce que le botaniste Philippe Morat appelle des « forêts-vergers ». Des arbres, souvent plantés, fournissent dans ces rideaux de forêt des fruits comestibles (*Mangifera*, *Inocarpus*, *Barringtonia*, *Citrus*).

Les tâches de végétation naturelle les mieux préservées se retrouvent sur les versants encaissés et dans le fond des ravines.

Au nord-ouest, s'étend ce paysage si caractéristique de Tanna appelé « *White-Grass* ». Les savanes arborées ont pris sur les versants les plus secs la place d'une végétation originelle fragile, disparue à la suite des feux de brousse répétés. Les arbres qui subsistent en bosquets sont surtout des gaïacs ou bois de fer (*Acacia spirorbis*) et des *Leucana* qui peuvent former des maquis, notamment sur les pentes.

La prairie des White-Grass est composée d'herbes *Imperata cylindrica*, *Chrysopogon culatus* et souvent de bosquets de *Lantana* ou « herbes bleues ». Ce paysage de savanes prédomine dans les collines du nord et sur le versant « sous le vent » de l'ouest. Les forêts sont réduites à des bosquets ou à des galeries dans les creux des vallées. Ces paysages, surtout au nord où la nuance sèche s'affirme, évoquent ceux de l'ouest de la Nouvelle-Calédonie.

Les formations végétales naturelles ont mieux résisté à l'est et au sud en raison des caractéristiques plus humides du climat, toutefois l'emprise humaine à White-Sands est telle que la forêt océanienne ne se réduit plus qu'à quelques lambeaux-galeries. C'est dans la montagne du Sud que règnent les espaces de végétation naturelle les plus étendus.

La composition floristique des hauts de Tanna reste toutefois inconnue ; les botanistes, tout comme les géologues, se sont régulièrement vu refuser l'accès de ces sommets qui, pour les habitants de Tanna, représentent des lieux sacrés que l'homme ne doit pas perturber.

Le rôle fertilisant des apports éoliens

Les sols de Tanna sont constamment rajeunis par les apports cendreux provenant du volcan Yasür. Dans les zones bien exposées aux vents dominants, comme le Centre Brousse, les dépôts peuvent atteindre plusieurs mètres d'épaisseur. Ils donnent naissance à des formations de type andosol d'autant plus fertiles qu'elles se développent sur un matériel fin, projeté à une certaine distance du volcan.

Ces andosols, qui ont trouvé un terrain d'élection dans le Centre Brousse et les versants en déclivité douce de la côte Ouest, sont en général polyphasés, c'est-à-dire constitués de plusieurs formations qui correspondent à des périodes éruptives différentes. De couleur brune et aux horizons bien différenciés, ils appartiennent, selon la classification française, à la catégorie des « andosols saturés mélaniques », caractéristiques des climats tropicaux à saison sèche bien marquée et contiennent de l'argile montmorillonite (Quantin, 1980).

« *Ces sols sont très fertiles, bien structurés et stables, bien drainés et assez profonds* » (Quantin, 1980). Leurs propriétés physiques, leur richesse en éléments facilement assimilables et en réserves minérales font d'eux les formations les plus fertiles de l'archipel. Ils peuvent faire l'objet d'une culture intensive répétée sans grands risques d'appauvrissement tout en donnant des rendements élevés.

À l'est, les conditions pédologiques sont différentes. La semi-caldeira d'effondrement du Siwi forme une sorte d'assiette topographique sur laquelle se déposent continuellement des amas cendreux abondants qui se constituent sur une épaisseur de plusieurs mètres. Mais le matériel cendreux plus grossier ne donne ici qu'un sol acide et peu argileux qui n'évolue guère ou lentement et tend à se lessiver continuellement sous l'effet des fortes pluies. Il s'agit là d'andosols à profil peu différencié, de type vitrique peu évolué.

Ces formations sont relativement pauvres en éléments assimilables et dans le cas des reliefs en pente forte, comme au-dessus de Green Point, ils sont facilement érodés. Ils offrent toutefois un certain nombre de conditions favorables en raison de la rapidité avec laquelle les cendres s'altèrent.

Ces sols sont de fertilité bonne ou moyenne, mais soumis à des rythmes intensifs de culture, ils s'épuisent assez rapidement. Sur les pentes, des aménagements anti-érosifs s'avèrent nécessaires en cas de culture.

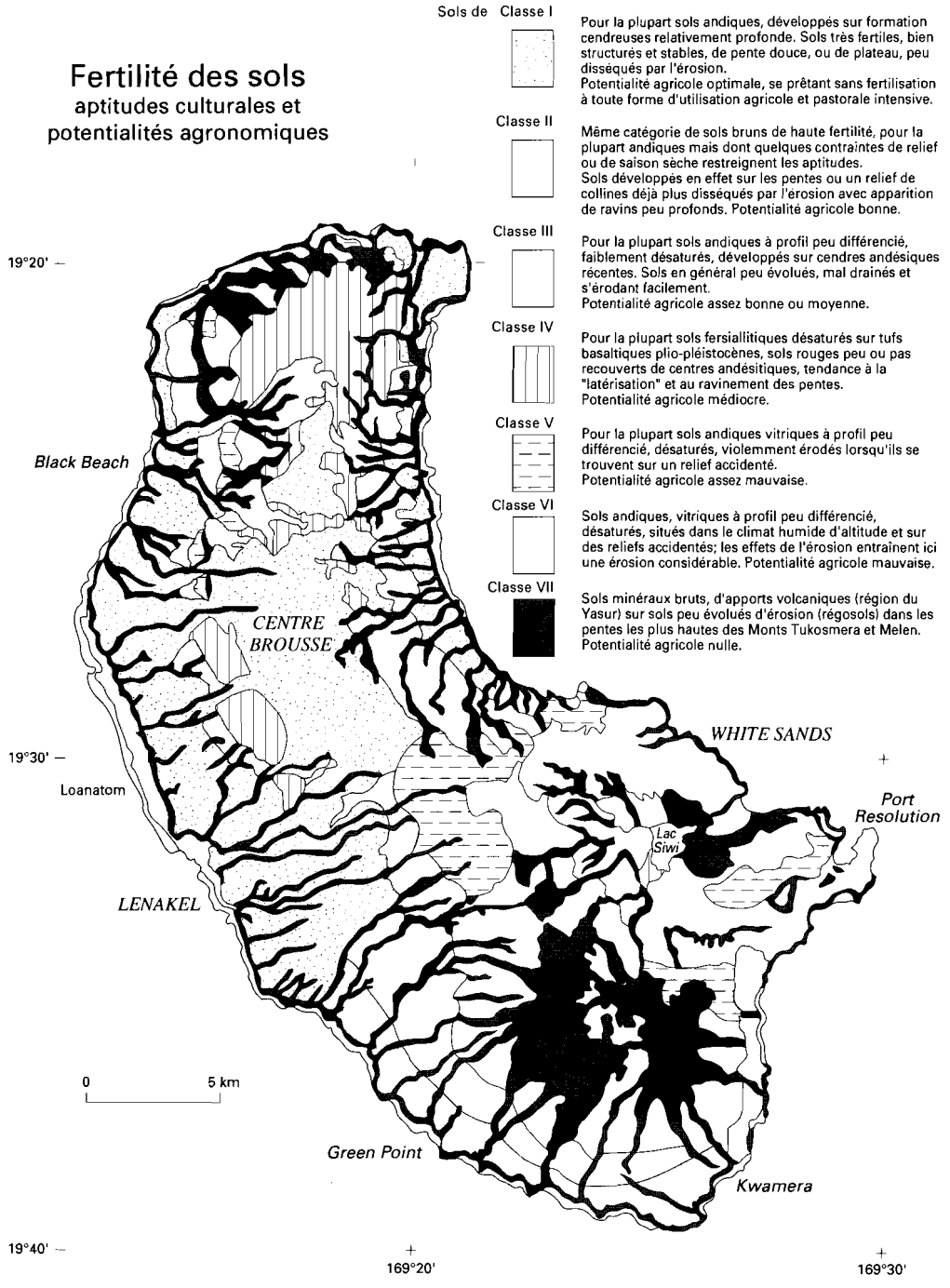
Le nord de l'île, dans la région des collines de Green Hill, connaît des sols de potentialités agronomiques médiocres. Pour l'essentiel, il s'agit de sols fersialitiques désaturés anciens, formés sur les tufs du plio-pléistocène et non rajeunis par les cendres andésitiques en raison de leur éloignement du volcan. Ils sont en général compacts, acides et souffrent fréquemment d'aridité de surface lors de la saison sèche. Leur vocation naturelle serait plutôt pastorale qu'agricole, et des rythmes de culture laissant place à une longue jachère sont nécessaires. Localement toutefois, certains des sols anciens du nord sont partiellement rajeunis, l'horizon A qui se forme assure alors une meilleure fertilité.

Au-dessus de 500 mètres d'altitude, sur les flancs ouest du Tukosmera et de 250 mètres sur les flancs est du Melen, là où les pentes en général deviennent abruptes et supérieures à 20 %, les sols, médiocres ou réellement mauvais, sont impropres à tout essai de mise en valeur agricole durable. La violence de l'érosion et l'extrême humidité du climat les désaturent rapidement ; ces sols andiques d'altitude, gorgés d'eau, ne contiennent plus ou très peu de minéraux assimilables. On trouve aussi de nouveaux sols vitriques à profil peu différencié (horizon A désaturé reposant directement sur des tufs du pléistocène) sur les pentes abruptes du Yenkahi ou dans la région de Loanvialu.

Toute la partie de Tanna d'altitude supérieure à 600 mètres, formée de sols minéraux bruts ou d'andosols d'altitude désaturés, représente un *autre monde*, vide d'hommes et de

Fertilité des sols

aptitudes culturales et potentialités agronomiques



Pour la plupart sols andiques, développés sur formation cendreuses relativement profonde. Sols très fertiles, bien structurés et stables, de pente douce, ou de plateau, peu disséqués par l'érosion.
Potentialité agricole optimale, se prêtant sans fertilisation à toute forme d'utilisation agricole et pastorale intensive.

Même catégorie de sols bruns de haute fertilité, pour la plupart andiques mais dont quelques contraintes de relief ou de saison sèche restreignent les aptitudes.
Sols développés en effet sur les pentes ou un relief de collines déjà plus disséqués par l'érosion avec apparition de ravins peu profonds. Potentialité agricole bonne.

Pour la plupart sols andiques à profil peu différencié, faiblement désaturés, développés sur cendres andésiques récentes. Sols en général peu évolués, mal drainés et s'érodant facilement.
Potentialité agricole assez bonne ou moyenne.

Pour la plupart sols fersiallitiques désaturés sur tufs basaltiques plio-pléistocènes, sols rouges peu ou pas recouverts de centres andésitiques, tendance à la "latérisation" et au ravinement des pentes.
Potentialité agricole médiocre.

Pour la plupart sols andiques vitriques à profil peu différencié, désaturés, violemment érodés lorsqu'ils se trouvent sur un relief accidenté.
Potentialité agricole assez mauvaise.

Sols andiques, vitriques à profil peu différencié, désaturés, situés dans le climat humide d'altitude et sur des reliefs accidentés; les effets de l'érosion entraînent ici une érosion considérable. Potentialité agricole mauvaise.

Sols minéraux bruts, d'apports volcaniques (région du Yasur) sur sols peu évolués d'érosion (régosols) dans les pentes les plus hautes des Monts Tukosmera et Melen.
Potentialité agricole nulle.

D'après P. Quantin : notice explicative de la carte des potentialités agronomiques et aptitudes culturales de l'archipel des Nouvelles-Hébrides (ORSTOM, 1980).

Tableau 1. Les zones d'aptitudes culturales à Tanna (1)

Type de sols	Classe d'aptitude	Fertilité et contraintes d'utilisation	Surface en km²	Pourcentage de surface totale
Andosols saturés mélaniques	I	Excellente fertilité Aucune contrainte d'utilisation	159	28
Andosols désaturés	II	Fertilité élevée, avec quelques contraintes d'utilisation	60	10,5
Andosols vitriques faiblement désaturés	III	Fertilité moyenne Grande sensibilité à l'érosion	94	16,5
Sols fersialitiques désaturés	IV	Fertilité médiocre	44	7,5
Andosols désaturés de versant abrupt ou d'altitude	V et VI	Fertilité mauvaise	171	30
Sols minéraux bruts et regosols	VII	Fertilité nulle	45	7,5

1. D'après P. Quantin : « Notice explicative de la carte des potentialités agronomiques et des aptitudes culturales de l'Archipel des Nouvelles-Hébrides », ORSTOM, 1980.

villages ; seules quelques clairières de champs de taros en brisent la solitude. Ce Tanna vide, laissé en forêts ou maquis, représente un peu plus d'un tiers de l'île.

La couronne fertile de l'île, celle des andosols mélaniques, s'étend en revanche sur pratiquement 313 km² (voir tableau 1), soit 55 % de l'île. Encore une bonne partie des sols désaturés de fertilité médiocre ou mauvaise pourraient-ils être mis en valeur par des cultures itinérantes ou par une exploitation de type élevage ou forestier. La part réellement non-exploitable de cette île, décidément fertile, ne représente que 7,5 % (Quantin, 1980).

Carte 5.
Rajeunis par les apports cendreux du volcan Yasür, les sols de Tanna sont en général fertiles, en particulier les andosols et les sols bruns profonds du Centre Brousse et des versants du nord-ouest de l'île.

Des régions naturelles ?

Au clivage bio-climatique est-ouest résultant de l'exposition aux vents, s'ajoute un clivage géomorphologique nord-sud ; une « île moyenne » en plateau et collines développés sur le vieux socle pliocène se raccorde à « l'île haute » caractérisée par le volcanisme et la jeunesse du relief. Enfin l'altitude crée une nouvelle ligne de discontinuité ; un monde de hautes pentes et de sommets s'oppose à partir de 500 mètres aux écosystèmes littoraux de plateau et de collines.

Ces lignes de clivage se recoupent et tendent à individualiser des régions naturelles aux caractéristiques diverses et aux contraintes inégales. À grands traits, on peut ainsi distinguer cinq grands espaces écologiquement homogènes :

1) La région des collines du « Nord » qui débute à Green Hill, dont les sols fersialitiques sont plutôt pauvres et la végétation dominée

par des formations de type White-Grass et savane arborée.

2) Le Centre Brousse qui forme le « cœur » de Tanna est un plateau fertile, aux horizons plans, à peine déformés par quelques crêtres résiduelles.

3) Le monde du rivage et des bas ou moyens versants de la côte ouest (région de Lenakel) est fait d'horizons ouverts, aux pentes relativement douces et fertiles se raccordant à une terrasse littorale pléistocène.

4) La région effondrée des White-Sands (côte est) est marquée par la présence des formes du volcanisme actuel ou sub-actuel ; les sols, bien que moins fertiles qu'au Centre Brousse, restent de bonne qualité.

5) Enfin la région du « Sud » se confond avec la montagne volcanique qui domine la ligne de crête des Monts Tukosmera et Melen.

Ces régions « naturelles » sont occupées par l'homme de façon discontinue.

LE PAYSAGE AGRAIRE

Tanna est de tout l'archipel l'île où les paysages agraires traditionnels se sont le mieux préservés. On le doit à l'extension relativement limitée de la cocoteraie et au maintien d'une horticulture vivrière qui reste dominante partout où les densités humaines sont élevées. L'impression visuelle qui se dégage dès la première visite est celle d'une « campagne » boisée et d'un paysage marqué par une empreinte humaine forte. Mais ce paysage agraire est aussi volontairement intimiste ; il s'écarte des routes pour mieux se déployer à l'abri des regards, dans le cœur secret des territoires.

Les paysages du rivage

Le paysage de la cocoteraie

Le monde littoral évoque le paysage classique des rivages de l'archipel. Dans un mélange de petites parcelles de cocoteraies, plus ou moins envahies par une végétation de brousse secondarisée, on circule par de vagues sentiers herbeux qui mènent à des groupes de maisons ou à des jardins. L'espace ici est entièrement humanisé : pas un endroit qui n'ait son utilisation, habitat, jardins, cocotiers, enclos pour les porcs, parfois parcelle d'élevage de bétail sous cocoteraie, réseau de sentiers, courtes jachères, places de danse (2) recueillies sous les frondaisons. Le tout se mêle sans ordre apparent dans un charmant désordre domestique. Cela n'est plus exactement un paysage traditionnel, mais cela reste un paysage à fortes consonnances mélanésiennes. La cocoteraie qui « prend » l'espace, bouleverse et comprime les anciennes structures d'occupation du sol.

Ce paysage de rivage s'organise autour de la route qui fait le tour de l'île, et des « stores » (magasins de brousse) qui par endroits s'y succèdent (3). Ces stores, qu'ils soient privés ou dépendant de coopératives, sont les nouveaux lieux de rencontre, attirant autour d'eux des groupes errants de flâneurs ou de fumeurs de pipe assis à l'ombre des arbres, qui observent les allées et venues sur la route et, en cas de tension, éventuellement en surveillent les mouvements. *L'espace-route* est ici le lieu véritable de la vie sociale ; il tend de plus en plus à se parsemer de maisons d'habitation construites en tôle ondulée et parfois aux murs de parpaings, auxquelles viennent encore s'ajouter les écoles et les temples. La route carrossable qui fait le tour de l'île devient ainsi tant à White-Sands qu'à Lenakel l'axe spatial de l'actuelle modernité.

2. Comme on l'a vu plus haut, les **nakamal** de Tanna ou **yimwayim** (langue de Lenakel) sont seulement des clairières au sol nu, situées à l'ombre des grands arbres où les hommes se réunissent le soir.

3. Il existait en 1980 trois grands stores de structure européenne à Tanna : l'un, tenu par Bob Paul, à Lenakel, les deux autres par la CFNH (Ballande), l'un à White-Sands, l'autre à Lenakel ; une trentaine de coopératives et un nombre indéterminé de petits stores de brousse à la vie souvent éphémère, au moins une centaine.

Les paysages de « White-Grass »

Au pied des monts Tangen et Towhlew, s'étend la région des Lenkowngen ou « White-Grass » – nom donné à toutes les formations végétales de « savane » que l'on retrouve plus au nord, mêlées de fourrés arbustifs et de forêts secondaires.

La vocation des White-Grass est celle de l'élevage extensif, mais il s'agit d'une virtualité distraitement exploitée. Le bétail sauvage ou demi-sauvage est le plus souvent laissé en liberté sur les collines herbeuses et abattu au fusil lorsque le besoin se fait sentir. Les chevaux sauvages qui se sont reconstitués en hors errantes au pied du Mont Tangen sont laissés dans la plus complète liberté. On ne chasse les troupeaux que pour obtenir des chevaux de monte. Les groupes riverains des White-Grass, cavaliers sauvages qui chevauchent « à l'indienne » sans selle, ni étriers s'en sont fait une spécialité.

Les « campagnes » boisées de plateau et de pente

À partir de 300 mètres d'altitude sur le plateau du Centre Brousse, apparaît un paysage de « campagne » mélanésienne, presqu'entièrement dévolue aux cultures vivrières.

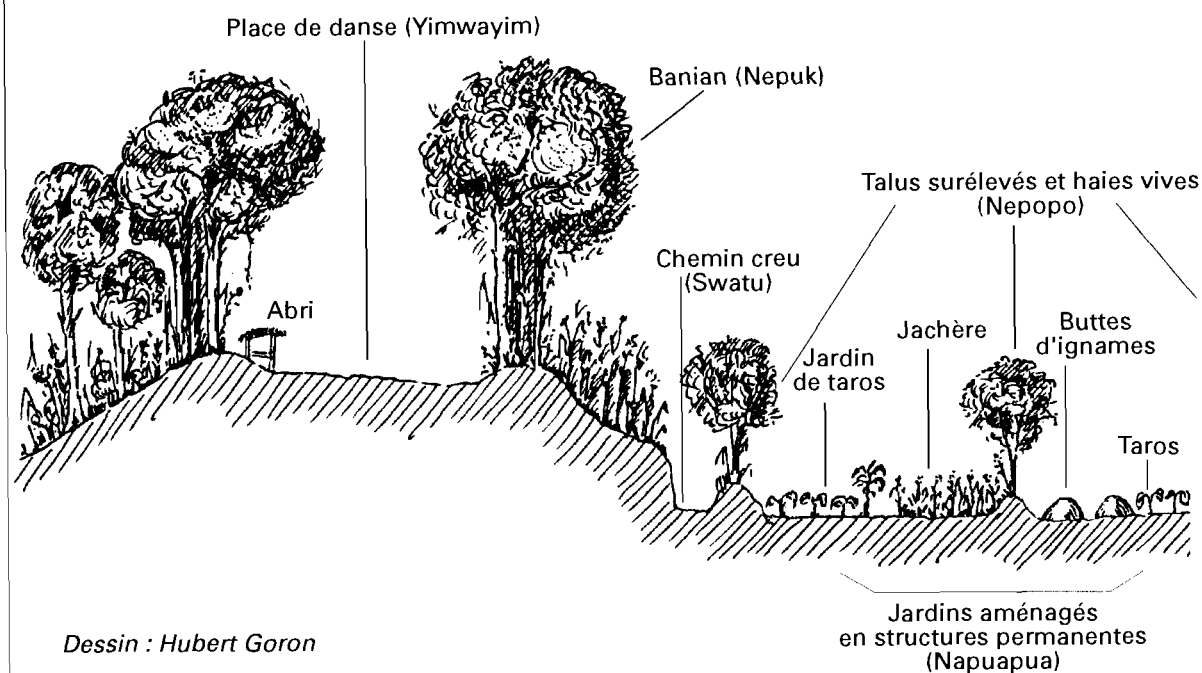
Cette « campagne » représente le paysage rural traditionnel à peine transformé qui naît à quelques mètres de la route de cendres qui traverse le Centre Brousse, dissimulée par une galerie de végétation. Là, les sentiers, les lieux d'habitat, les nakamal, les jardins vivriers foisonnent dans un paysage marqué de haies arbustives épaisses, entrecoupé de lambeaux de brousse secondarisée d'où jaillissent çà et là de grands arbres. Ce paysage rural boisé apparaît constitué d'ilôts de culture ou d'habitat répartis au sein d'une forêt de plus en plus « mangée » par l'extension des activités humaines.

L'impression de bocage naît dès le premier abord : chemin creux, bordés de haies épaisses que le regard ne peut percer mais qui dispensent une ombre fraîche, reposante aux yeux. Densité des jardins surtout, surcreusés et bordés de talus boisés qui hachent le paysage. Le réseau de sentiers mène à des groupes de cases en matériel végétal, dispersés en ordre lâche autour des nakamal (yimwayim), lieux centraux de la vie sociale. Autrefois, ces hameaux ou groupes de cases étaient protégés de palissades en roseaux tressés ou en bois qui pouvaient atteindre deux mètres de haut. Elles ont aujourd'hui disparu, mais les nakamal n'ont guère changé. Ceux du Centre Brousse sont toujours somptueux, bien situés dans des sites aérés ou sur un monticule permettant une vision à longue distance ; ils abritent à l'ombre des banians à large cîme, un espace central de terre battue, vaste et rigoureusement plan, souvent égalisé et creusé à main d'homme. Des arbres fruitiers, des kavas et des haies vives de plantes cérémonielles (croton en particulier) ou médicinales, délimitent ces aires de repos et de rencontre où se développe la vie sociale mélanésienne.

Bocager, ce paysage l'est au sens plein du terme. Dans le Centre Brousse, l'horticulture tend à la permanence en s'appuyant sur des parcelles fixes. Les champs sont de véritables parcelles aménagées, souvent surcreusées et aplanies, la terre rejetée en bordure ayant formé des talus.

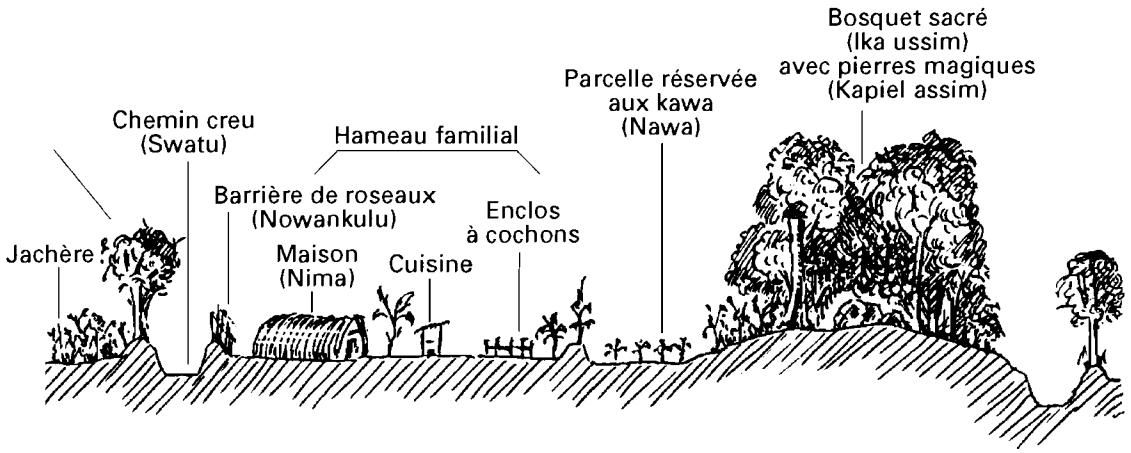
Les « padok » d'élevage pour bétail ne sont pas rares ; ils ont même tendu, ces dernières années, à se multiplier. On les trouve de préférence à la marge des terroirs vivriers, dans les zones de frontières intercalaires ou dans ce qu'on appelle les *dead land*, ces franges de territoire dont les héritiers directs ont disparu. Certains sont assez étendus, créant dans le

Figure 4. ►
Le Centre Brousse est un bocage ; les parcelles sont surcreusées, bordées de haies boisées, entre lesquelles circulent des chemins ombragés. Dans cette « campagne boisée », densément peuplée, les places de danse, bordées de grands banians, se trouvent souvent au sommet des collines.



Dessin : Hubert Goron

Figure 4. *Exemple d'organisation spatiale*



d'un terroir au Centre-Brousse : le bocage de Le'uluk.

paysage boisé du Centre Brousse des éclaircies de prairies bucoliques parsemées d'arbres.

Dans certaines régions au relief abrupt, voisines de zones d'habitat dense, comme par exemple celle de Yenkahi à l'est de Tanna, on remarque des formes d'aménagement des pentes en banquettes de culture (Bonnemaison, 1979 b).

L'alternance des paysages agraires reflète par conséquent deux modes d'occupation du sol dominants : le géosystème de la cocoteraie dans les milieux littoraux, le géosystème de l'horticulture traditionnelle, associé à un élevage en « padok » dans les milieux de plateau, de moyenne et de haute pente. Ces deux modèles paysagers laissent place, dès que l'emprise humaine se relâche, à un paysage dominant de type « White-Grass » ou de forêt claire.



Maison traditionnelle dans le nord de Tanna. Les maisons ressemblent à des « pirogues renversées » ; les sol autour est toujours nu, soigneusement désherbé. Les bambous appuyés sur le toit servent de réservoirs d'eau.

La répartition des modes d'occupation du sol

La cocoteraie de plantation

La cocoteraie de plantation à finalité commerciale ne règne à Tanna que sur un mince liseré côtier. Elle recouvre 1 220 ha, répartis pour l'essentiel entre le liseré côtier et certaines zones « creuses » de l'arrière-pays comme les fossés d'effondrements tectoniques au sud de Yenkahi et de Port-Résolution. C'est l'espace commercial par excellence ; il représente 2,5 % du total de la superficie de l'île ou encore 3,9 % de sa superficie cultivable (voir tableau 2). Tant par rapport à l'étendue de l'île que par rapport au nombre des habitants, cette plantation pure n'occupe qu'une place réduite : 15 habitants pour 1 ha de plantation commerciale à Tanna, alors qu'à titre de comparaison elle équivaut pratiquement à un habitant pour un hectare de plantation dans l'île d'Ambae et, d'une façon générale, dans les îles du nord de l'archipel (Bonnemaison, 1977 a).

Le complexe cocoteraies-jardins vivriers

Les espaces où se mélangent plantations et jardins vivriers recouvrent la plus grande partie des superficies du géosystème du rivage : 5 425 ha, soit 5,15 % de l'ensemble de l'île et 9,40 % de la surface utile (chiffres de P. Quantin, 1980).

La production commerciale est ici limitée : les cocotiers plantés trop près les uns des autres, sur un sol non entretenu, sont peu productifs. On estime les rendements moyens dans ce type de cocoteraie à moins de 0,5 tonne de coprah à l'hectare.

Ce type de plantation répond bien aux besoins de la petite exploitation familiale ; leurs propriétaires en tirent, bon an, mal an, quelques sacs de coprah représentant quelques centaines de kg, ce qui permet d'obtenir un peu de ressources en argent frais, sans pour autant se livrer à une activité très prenante. En outre, la noix de coco est ici abondamment utilisée par l'homme dans la préparation des plats traditionnels de lap-lap où le lait de coco forme une crème rajoutée à la pâte des tubercules. Elle intervient également dans l'alimentation des cochons ou encore pour répondre

au simple besoin de boire, les jours de chaleur, lorsqu'on est loin de tout point d'eau.

Les cultures vivrières se ressentent de cette extension anarchique de la cocoteraie. Là où les cocotiers forment la trame dominante de l'occupation du sol, les jardins ne doivent plus grand chose aux normes de l'horticulture traditionnelle. Ce sont des champs aux superficies fort variables allant de 400 à 1000 m², cultivés sans aménagement particulier et où poussent, au moyen de techniques de culture simplifiées, des plantes le plus souvent d'origine extérieure. L'igname est remplacée par le manioc et divers légumes d'origine européenne ou tropicale, comme les oignons, les tomates, les ananas, les taros **Xanthosoma**. La durée d'utilisation du jardin est souvent de deux ans, les jachères, courtes, durent 2 ou 3 années au maximum.

Les kavas sont plus uniformément répandus en bordure des jardins et disséminés au milieu des noyaux d'habitat. Il est vrai qu'ils font depuis peu l'objet d'une spéculation commerciale : on les vend aux coopératives.

Le complexe horticole

Tant sur le plateau du Centre Brousse que sur les pentes réapparaissent les jardins d'ignames traditionnels, plantés après creusement d'un trou plus ou moins profond et l'aménagement d'une butte sur laquelle s'ajustent des tuteurs de roseaux en structures allongées.

La grande igname traditionnelle reste dans ces jardins la culture prestigieuse. On en reconnaît les emplacements à la grandeur des buttes qui occupent le cœur des parcelles. Tout autour se développent en couronne des buttes de moindre importance dévolues aux ignames de consommation. Les champs de taro occupent au Centre Brousse et sur les hautes pentes des superficies plus étendues que celles de l'igname. On les cultive séparément.

La troisième grande culture des pentes et plateaux à faire l'objet de champs séparés était autrefois le kava, dont la plantation n'était effectuée que sur certains sites appelés **nawa**, où l'expérience agricole avait révélé qu'ils avaient une saveur particulière. Aujourd'hui les kavas sont plus fréquemment mélangés aux cultures de base dont ils occupent les espaces intercalaires entre les plantes ou à la bordure des parcelles.

La zone de cultures vivrières denses aménagée sur des parcelles stables sur pentes et plateaux représentait sur les photos aériennes de 1972 une superficie d'ensemble de 6 435 ha, soit un peu plus de 21 % de l'ensemble des superficies cultivées de l'île.

Les modes d'occupation itinérants

Dans les zones de pentes ou de rivage, où l'emprise humaine est faible, l'absence de points d'habitat stables ou de terroirs apparents ne signifie pas qu'il y ait des « déserts ». Ces aires plus ou moins vides restent sous le regard des populations ; elles ont des propriétaires – mais contestés – et aussi des propriétaires virtuels qui tentent partout où c'est possible de marquer leurs droits en créant des cocoteraies, des pâturages ou des jardins itinérants.

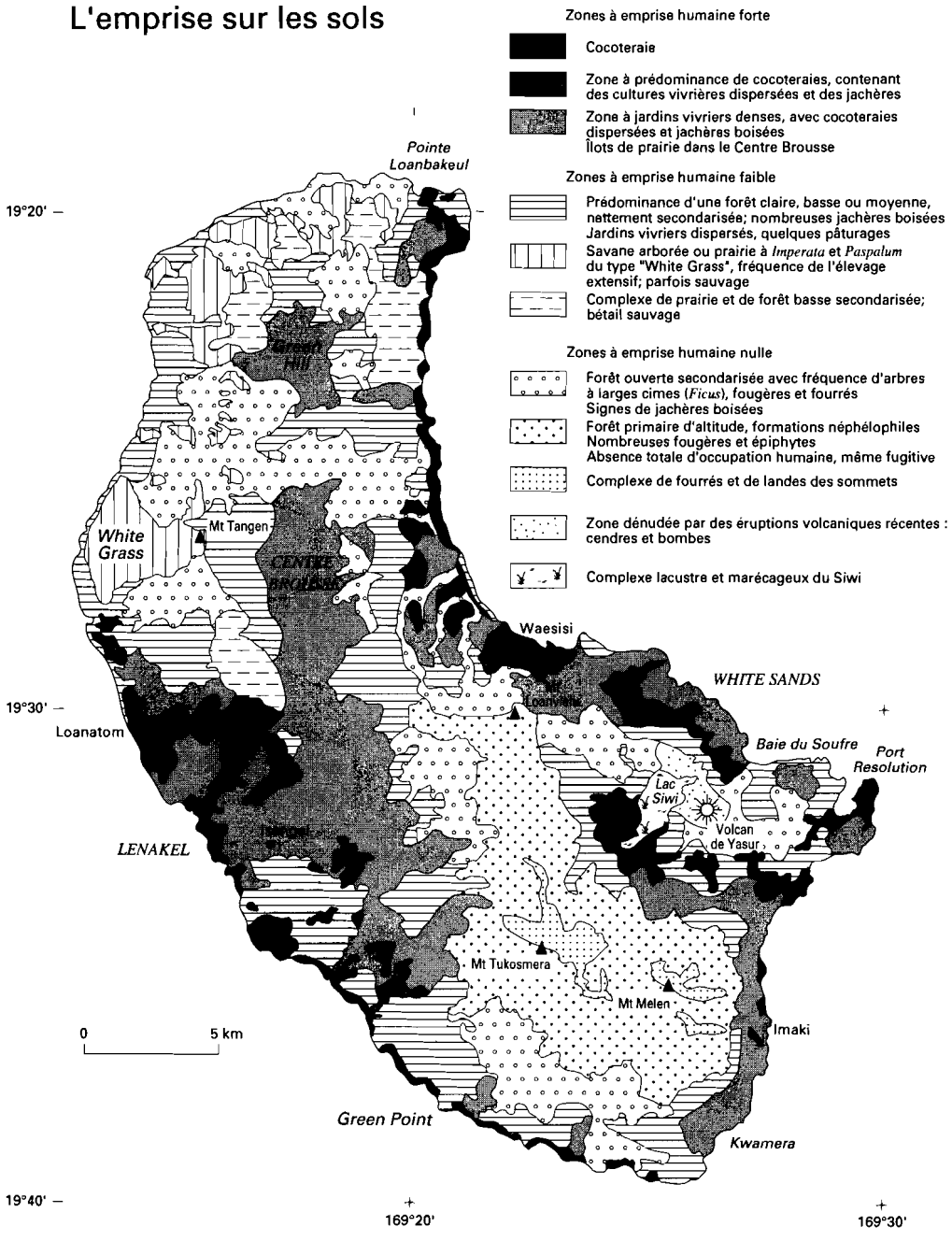
Ces espaces aux modes d'occupation du sol fugitifs ou itinérants représentaient en 1972, 7 100 ha, soit 12,4 % de la surface totale de l'île et 22,65 % de sa surface exploitée, soit presque le quart de celle-ci. On comprend dès lors l'importance de l'enjeu foncier représenté par ces zones.

L'usage de l'espace

Les deux géosystèmes

La grande originalité de Tanna tient sans doute dans le fait que l'intérieur de l'île est resté habité. Il n'y a pas eu ici ce glissement général vers le rivage qui, dans la plupart des autres îles, a provoqué le bouleversement du tissu de peuplement et l'abandon des modes traditionnels d'exploitation du sol. La population de Tanna est à peu près répartie à égalité entre le géosystème du littoral et celui de montagne ou de plateau : 7 887 habitants habitent en-

L'emprise sur les sols



D'après carte de végétation et notice de P. Quantin et M. Schmid (ORSTOM, 1980).

Tableau 2. Population et superficies utilisées selon les deux grands géosystèmes

		Géosystème du littoral	Géosystème des pentes et de plateaux	Total Tanna
		7 887 hab.	7 828 hab.	15 715 hab.
Complexe cocoteraies et jardins	Superficie en ha	4 155	–	4 155
	Rapport superficie/population	0,52	–	0,52
Aire de cultures vivrières denses	Superficie en ha	7 230	6 435	13 665
	Rapport superficie/population	0,91	0,82	0,87
Aire de cultures vivrières dispersées	Superficie en ha	4 425	7 090	12 525
	Rapport superficie/population	0,69	0,90	0,80
Total des superficies utilisées	Superficie en ha	16 810	13 525	30 345
	Rapport superficie/population	2,12	1,72	1,93

Source : Atlas des sols et de quelques données du milieu naturel. P. Quantin, 1980.

dessous de 300 mètres d'altitude et 7 828 dans des terroirs situés au-delà de cette altitude dans une écologie de pente ou de plateau (4).

Le géosystème du littoral est plus intensément utilisé par l'homme. La superficie moyenne des terres exploitées représente 2,12 ha par habitant (soit plus de 10 ha par famille), dont 0,52 ha en occupation mixte, cocoteraie et jardins vivriers, et 0,91 ha en cultures vivrières pures. Un complément de 0,69 ha reste disponible pour des cultures vivrières dispersées plus extensives. Sur les espaces de plateau et de pente, la moyenne des surfaces exploitées apparaît moins élevée : 1,7 ha par habitant, la différence s'expliquant par l'absence de cocoteraie dans les terroirs de l'intérieur.

On peut conclure à la lecture de ces chiffres que la population du rivage de Tanna, si elle est partiellement engagée dans l'économie moderne par la cocoteraie à finalités commerciales, n'a pas pour autant sacrifié ses cultures vivrières, en superficie largement supérieures à ce qu'elles représentent dans la plupart des autres îles de l'archipel.

Après une étude réalisée par photo-aérienne en 1972, Quantin (1980) a pu conclure que l'île était utilisée à des fins agricoles et sous des formes diverses (jachères boisées et « padok » d'élevage inclus) pour 53,1 % de sa superficie totale et pour 96,95 % de sa « superficie utile ».

Les surfaces utilisées par le complexe horticole vivrier se taillent la part royale puisqu'elles représentent, en tenant compte des jachères, près de 25 000 ha, soit pratiquement la moitié de la superficie de l'île et 80% de sa « superfi-

Carte 6.
Le géosystème de la cocoteraie et des jardins vivriers est particulièrement répandu sur les rivages est et ouest ; l'horticulture vivrière traditionnelle, le kava et l'élévage règnent au centre de l'île. Les régions où l'emprise humaine est faible ou nulle sont relativement étendues, ce qui est étonnant, si l'on considère les densités de population relativement élevées.

4. Il s'agit des chiffres du recensement de 1979.

cie utile » ; cocoteraie pure et enclos d'élevage ne représentant à l'inverse que 16 % de cette superficie.

La frontière intérieure

Le « terroir vivrier » de Tanna se répartit entre 13 655 ha utilisés de façon permanente et 12 525 de façon très extensive et temporaire. Un espace occupé en permanence s'oppose à un espace partiellement accaparé, où les jachères boisées l'emportent largement sur les zones de culture. Dans le premier cas se rencontrent les formes horticoles les plus intensives. Dans le second cas, les parcelles sont de simples clairières sur brûlis, aux procédés de culture rapides et simplifiés. En d'autres termes, à un terroir horticole de type paysan et « intensif », s'oppose ailleurs un terroir itinérant de type « ladang ».

C'est ce terroir extensif, dont les virtualités d'utilisation ne sont encore que faiblement développées, qui fait à l'heure actuelle l'objet de la dynamique d'extension des terroirs paysans. Il représente pour tous les hommes de Tanna une « nouvelle frontière ».

Comme on s'en doute, ce sont les zones les plus peuplées qui connaissent les modes d'occupation du sol les plus denses. L'espace est ici confiné, utilisé jusqu'à ses dernières limites et mis en valeur par des modes d'occupation du sol de plus en plus accaparants. Les réserves d'espace disponible sont en « dehors », là où précisément les densités humaines faibles n'ont engendré que des modes d'occupation mobiles ne modifiant pas fondamentalement le milieu forestier ou la savane arborée. Pour les paysans ou paysans-planteurs des aires densément occupées, l'espace à occupation clairsemée constitue une vaste réserve potentielle à portée de main, mais sur laquelle ils n'ont pas nécessairement de droits territoriaux légitimes. C'est la racine du drame foncier.

Les cultures vivrières plus ou moins itinérantes se développent partout. On les retrouve dans des endroits fort éloignés des lieux d'habitat, car une heure ou une heure et demie de marche pour se rendre à un jardin ne constitue pas un problème pour l'homme de Tanna. Marcher sur une longue distance est un geste naturel. En revanche, la possibilité d'extension des plantations pérennes et des modes d'occupation à finalité commerciale apparaît bien plus restrictive. Elle ne se réalise que fort lentement et dans une atmosphère générale de contestation, en raison des problèmes de « propriétés » des sols qui lui sont liés.

La simple vision du paysage et des modes d'occupation du sol fait donc apparaître dans l'île un problème de « frontière intérieure ». La population de Tanna apparaît aujourd'hui en pleine expansion démographique et spatiale. La population, jusqu'ici concentrée dans quelques régions, tend à étendre de plus en plus son espace. Ce processus dynamique, motivé par la croissance démographique et l'introduction de modes d'exploitation nouveaux (cocoteraie et élevage pour l'essentiel) crée un intense débat interne au sein de la société insulaire. Peut-être le plus essentiel...

DEUXIÈME CHAPITRE

UN MONDE PLEIN

LA REPARTITION DES HOMMES

Tanna a aujourd'hui retrouvé largement le chiffre de population probable qu'elle avait lors de l'arrivée du Capitaine Cook et l'a largement dépassé en bien des endroits.

La survie de Tanna

Le « choc microbien »

D'après les estimations du missionnaire Turner, la population de l'île comptait au milieu du XIXe siècle, entre 15 et 20 000 habitants, distribués en un semis fin de petits villages « *de 8 ou 10 familles* », soit une densité moyenne probable de 30 à 35 habitants au km2. Cette présence d'une population nombreuse ne tarda pas à attirer les navigateurs européens à la recherche de travailleurs pour les coupes de santal effectuées dans d'autres îles. Port-Résolution, mais également les mouillages de Black Beach et de Lenakel au nord-ouest de l'île, devinrent les points d'escale privilégiés pour les premiers bateaux européens qui sillonnaient l'archipel.

Tanna ne fut donc pas moins touchée par le contact européen dans la deuxième moitié du XIXe siècle que ne le furent à la même époque Anatom ou Erromango. Les missionnaires tinrent la chronique des épidémies qui frappaient l'île, car ils en subissaient chaque fois le contre-coup par une hostilité plus marquée des gens à leur égard.

Turner signale ainsi dès 1842 des épidémiesde grippe, puis de dysenterie, cette dernière obligeant le groupe des missionnaires et de leurs auxiliaires samoans à quitter l'île. D'avril 1845 à septembre 1846, les teachers samoans revenus signalent au moins trois épidémies graves : « *Beaucoup moururent, en particulier les enfants* » (Steel, 1880). En 1853, une épidémie de variole suivit la visite d'un trois-mât californien et se répandit tout autour de Port-Résolution. La maladie qui frappa le plus durement fut toutefois la rougeole introduite en 1860 dans le sud de l'île ; elle atteignit l'ensemble de la population et se répandit jusqu'à Anatom. À Port-Résolution, rapporte Paton « *beaucoup étaient morts et les gens meurent encore en grand nombre des séquelles. La maladie en fauche toujours des centaines à l'intérieur du pays* » (cité par Mac Arthur et Yaxley (1967) [1].

La traite de main-d'œuvre ajouta ses effets. Les recruteurs de la première époque – les plus nocifs et souvent les plus violents – étaient pour la plupart des navigateurs jusqu'ici enga-

FIGURE 5

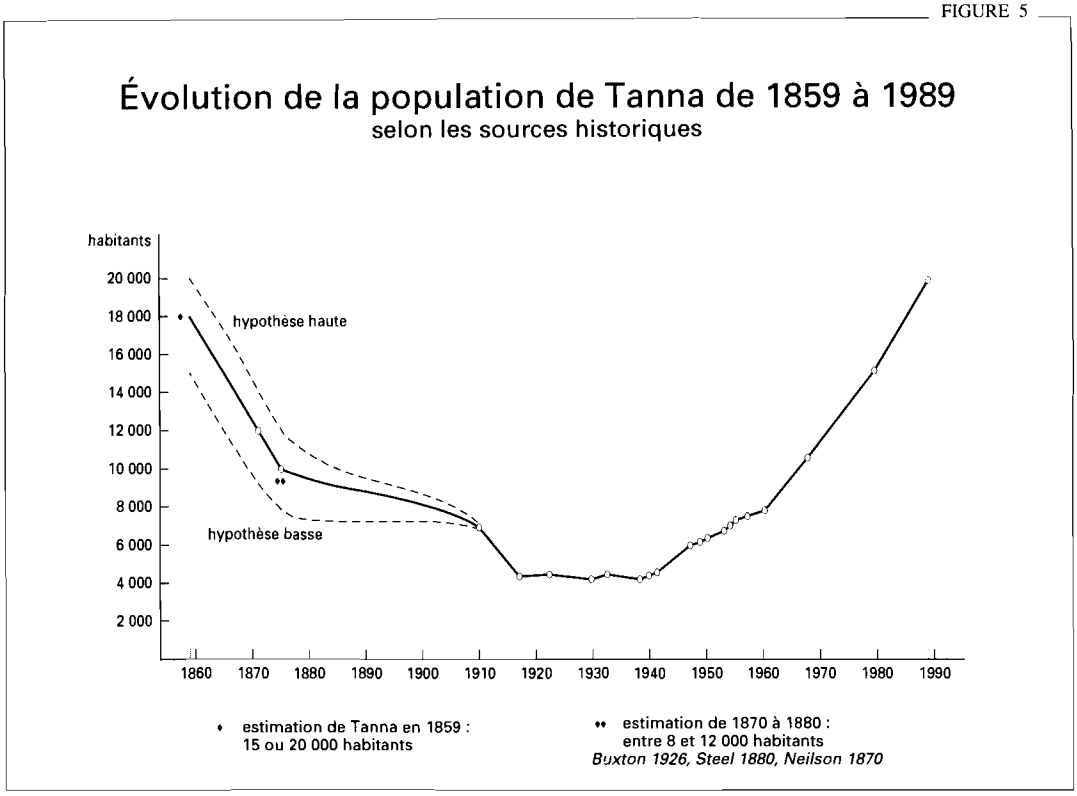


Figure 5.
Après être restée stable des années 1910 aux années 1940, la population a commencé à croître, à peu près à l'époque où le mouvement « John Frum » fit son apparition.

gés dans le commerce du santal. Les rivages de l'île leur étaient particulièrement connus, d'autant que la population était déjà habituée à des relations de troc et appréciait encore plus qu'ailleurs les articles de traite : armes, outils et surtout tabac ; plus tard l'alcool.

En 1872, les missionnaires estimaient à 1200 le nombre de ceux -pour la plupart « *hommes mariés et vigoureux* » – qui avaient été emmenés au Queensland ou à Fidji (Mac Arthur et Yaxley, 1967). En 1877, ce chiffre se serait élevé à 2 000 : Mac Arthur pense qu'à cette époque, les 2/5 des « kanaka » du Queensland provenaient de Tanna, d'où le surnom donné à cette époque aux travailleurs mélanésiens sur les plantations, « *Johnny Tanna* » (Holthouse, 1969). Ce n'est qu'après 1880 que cette proportion décrut, les blackbirders déplaçant leur aire de recrutement vers les grandes îles du nord.

En tout cas, l'érosion humaine causée par les maladies nouvelles – un quart de la population mourut, estime Mac Arthur – et les départs de longue durée de la population active masculine, dont environ un sur quatre ne revenait pas, ne peut être sous-estimée. Dès

1. Cette dernière épidémie fut la cause indirecte du départ en catastrophe des missionnaires Paton et Matheson en 1862 : la rougeole fut en outre suivie de cyclones qui détruisirent les jardins d'ignames. La disette chronique aggravant encore les effets de la maladie, il sembla cette fois aux habitants qu'« *il y en avait trop* » et que les missionnaires jugés responsables des cataclysmes par leurs magies secrètes devaient quitter l'île ou mourir.

1860/1870, les estimations font état d'une population réduite à 7 ou 10 000 personnes. Bien qu'établie en termes vagues, cette estimation se maintint ensuite, selon presque toutes les sources, jusqu'en 1910. À cette date, les nouveaux totaux enregistrés, soit par la mission, soit par des rapports administratifs, indiquent une nouvelle tendance à la décroissance ; de 1920 à 1940, les habitants de Tanna n'auraient pas été en nombre supérieurs à 6 000 (voir fig. 5).

Ces premiers chiffres de population sont tout au plus des « conjectures » pêchant probablement par sous-estimation (2). La dispersion de la population, sa propension à se dissimuler ont dû rendre hasardeux les premiers dénombrements, surtout à une époque où l'état de guerre endémique rendait les déplacements dangereux. Les missionnaires qui, jusqu'en 1910, furent les seuls Européens à habiter l'île en permanence, ne connaissaient en réalité que la population des rivages : toute la population du Centre Brousse et celle de la montagne du sud restaient à peu près inconnues. Il devait être bien difficile de se faire une idée exacte de son nombre que nous savons maintenant élevé.

Il semble que la stabilisation de la population ait commencé à se produire vers 1920, alors que dans les autres îles de l'archipel, elle n'intervint pas généralement avant 1930. La capacité de survie de Tanna à travers les vicissitudes démographiques induites par le *contact blanc* semble donc avoir été plus grande que dans les autres îles, en particulier ses deux voisines, Anatom et Erromango, dont le « vitalisme » s'effondra dès le premier contact.

Les causes de la survie démographique

En 1913, Anatom ne comptait plus que 130 habitants, alors qu'elle en comptait au moins 3 500 en 1860, Erromango comptait 250 habitants pour une population estimée à 5 000 en 1860. Aujourd'hui ces deux îles restent des espaces vides où la mince population résiduelle, concentrée en quelques points du littoral, se remet mal du traumatisme qui la décima, voilà maintenant plus d'un siècle. Or si le traumatisme fut le même pour Tanna, les effets en furent considérablement amoindris.

Des causes naturelles ont joué qui ont renforcé la capacité de résistance de la population. La majorité d'entre elle vivait (et pour l'essentiel vit toujours) sur des pentes moyennes, les lignes de crêtes ou les zones de plateau au sol perméable et sans écoulement d'eau permanent. À Tanna, comme dans l'ensemble de l'archipel, les ***Anophèles farauti***, vecteurs de malaria, sont d'une façon générale pratiquement inconnus au-delà de 300 à 350 mètres d'altitude. L'absence de sites humides et de points d'eau permanents les empêche-t-il de se reproduire ? Les moustiques en tout cas qui prolifèrent sur les rivages sont absents des intérieurs montagneux, ce qui met à l'abri la population « montagnarde » et celle du Centre Brousse de Tanna des atteintes du paludisme.

Les gens d'Anatom vivaient en revanche pour la plupart autour de leurs tarodières irriguées situées dans les zones marécageuses de basse vallée ou de plaine littorale (Spriggs, 1981), c'est-à-dire dans un milieu humide propice à une malaria chronique qui les affaiblissait. Ceux d'Erromango évitaient de la même façon une montagne aux sols pauvres et aux reliefs abrupts, beaucoup moins « riche » que celle de Tanna ; là encore ils tendaient à s'établir dans les vallées à fond marécageux ou sur le liseré du littoral.

À ces facteurs naturels s'ajoutèrent également des causes historiques et culturelles. Anatom ou encore Erromango furent des îles précocement gagnées par le christianisme, la première en raison de l'accueil favorable qu'elle fit dès 1846 aux missionnaires, la seconde en raison de son caractère symbolique, les meurtres commis sur les missionnaires européens déclenchant en retour un regain de l'ac-

2. Les gens de Tanna n'ont jamais aimé être « comptés » et les deux derniers dénombrements de la population, en 1967 et en 1979, se sont heurtés à un refus net dans toute une série de villages.

tivité évangélique. En 1880, alors qu'on ne comptait pas un seul chrétien sur Tanna, ces deux îles étaient nominalement des *terres de chrétienté*, sans plus de païens ou presque. Géographiquement, cela se traduisit par le gonflement des communautés littorales autour de l'église et des écoles du missionnaire. Ces villages chrétiens provoquèrent une véritable catastrophe démographique. Sur ces sites, proches de rivières ou de marécages infestés d'***Anophèles***, comme à Anatom, les nouveaux habitants n'avaient aucune chance d'offrir une résistance suffisante aux épidémies nouvelles qui venaient les faucher. La concentration des habitants et la visite régulière des bateaux accéléraient le risque de propagation des germes.

C'est au fond la « lenteur » des conversions au christianisme qui préserva la population de Tanna. Le maintien des populations sur leurs sites d'habitat traditionnel accorda un certain délai aux organismes pour qu'une accoutumance progressive s'effectue. En outre le cloisonnement géographique rigoureux et les interdits de circulation existant entre les différents groupes locaux alors en guerre les uns contre les autres constituaient la meilleure des prophylaxies. Ainsi le missionnaire Murray écrivait-il en 1863 que les maladies nouvelles, si elles existaient comme partout ailleurs, ne se répandaient pas de la même façon :

« Les habitants de Tanna, comme il est bien connu, sont si peu sociables et de mœurs si barbares que leurs relations sont très limitées. Les groupes vivant de part et d'autre de l'île savent aussi peu l'un sur l'autre et ont aussi peu de contacts entre eux que s'ils vivaient à l'antipode l'un de l'autre » (cité par Mac Arthur, 1967). De même Matheson, qui vécut sur l'île deux ans, de 1859 à 1861, remarquait avec mélancolie qu'il était aussi facile d'obtenir des lettres de Nova Scotia (Canada) que d'un poste de l'île à l'autre (cité par Mac Arthur, 1967).

À l'arrivée des Européens, Tanna était plongée dans une série de guerres intérieures, dont font état à la fois les récits des Européens et la propre tradition orale de l'île. Cette guerre, ou plutôt cette série d'actes guerriers périodiques au sein d'une atmosphère de tension et d'inquiétude générale, cloisonnait la population. Les Européens, sans se rendre compte que leur présence même empêchait que cette guerre ne se conclue naturellement, en tirèrent la conclusion que l'île était un lieu de *sauvagerie*. Mais ce climat intérieur limita par contre-coup les risques de propagation des épidémies qui n'affectèrent que des groupes ponctuels et rarement l'île entière. Les habitants de Tanna doivent en partie leur survie à ce fait. Les guerriers tués représentaient peu de chose comparés au danger des nouveaux microbes. Le malheur d'Anatom et d'Erromango vient de ce que leur population vivait en paix relative et qu'elle était bien disposée à l'égard des paroles de la mission : la liberté de circulation et le regroupement des gens qui s'ensuivit signèrent leur arrêt de mort.

L'explosion démographique (1960-1980)

En 1950, la population atteignait 6 703 habitants, mais 8 000 en 1960, 10 867 lors du recensement officiel de 1967, 15 715 lors du recensement de 1979 et avait atteint 19 825 ha au recensement de 1991. Elle est estimée à largement plus de 20 000 habitants en 1995.

Entre 1967 et 1979, l'accroissement de la population a été de 42,1 %, soit + 3,07 % par an, ce qui est pratiquement conforme à la moyenne générale de l'archipel (+ 3,19 % d'accroissement annuel). Toutefois, s'agissant ici d'une île déjà bien peuplée en 1967, cet accroissement a un sens différent. Il est rassurant de voir les taux de progression annuels de population d'Anatom (+ 4,19 %) ou d'Erromango (+ 3,87 %), si l'on tient compte de leur faible peuplement, mais un taux de 3% d'accroissement annuel à Tanna, alors que cette île manifeste, au moins dans certaines zones, des signes de « surpeuplement », n'a pas la même signi-

Figure 6.
La population singulièrement jeune continue de s'accroître à un rythme supérieur à 3% par an.

FIGURE 6

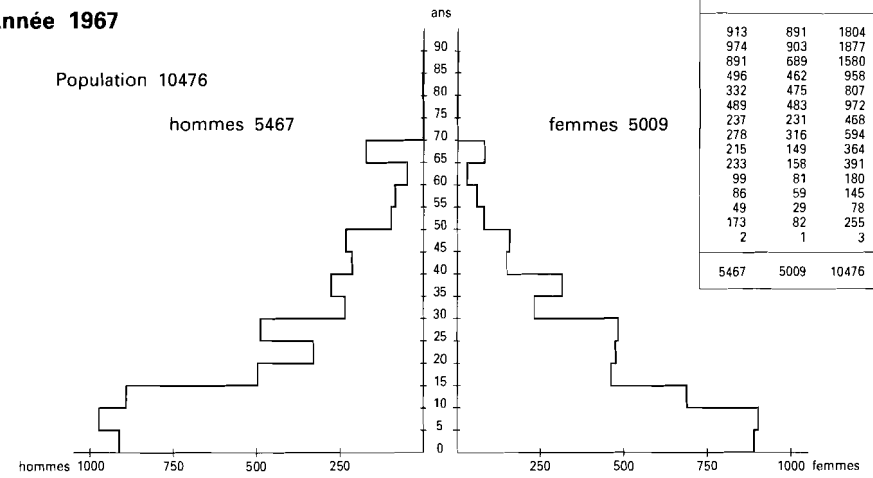
La population de Tanna

Année 1967

Population 10476

hommes 5467

femmes 5009



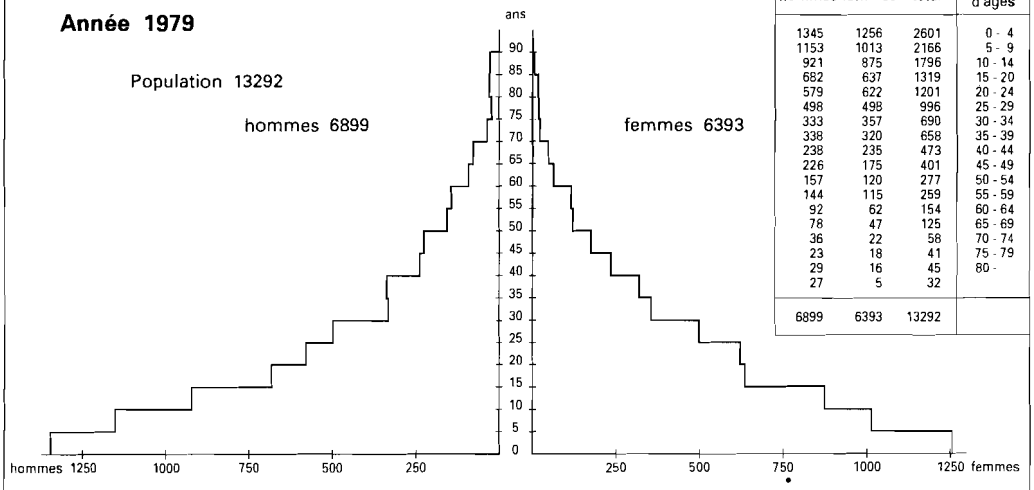
hommes	femmes	total	groupes d'âges
913	891	1804	0 - 4
974	903	1877	5 - 9
891	689	1580	10 - 14
496	462	958	15 - 20
332	475	807	20 - 24
489	483	972	25 - 29
237	231	468	30 - 34
278	316	594	35 - 39
215	149	364	40 - 44
233	158	391	45 - 49
99	81	180	50 - 54
86	59	145	55 - 59
49	29	78	60 - 64
173	82	255	65 -
2	1	3	
5467	5009	10476	

Année 1979

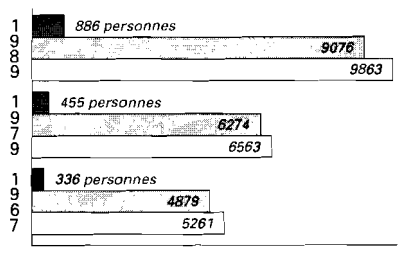
Population 13292

hommes 6899

femmes 6393



hommes	femmes	total	groupes d'âges
1345	1256	2601	0 - 4
1153	1013	2166	5 - 9
921	875	1796	10 - 14
682	637	1319	15 - 20
579	622	1201	20 - 24
498	498	996	25 - 29
333	357	690	30 - 34
338	320	658	35 - 39
238	235	473	40 - 44
226	175	401	45 - 49
157	120	277	50 - 54
144	115	259	55 - 59
92	62	154	60 - 64
78	47	125	65 - 69
36	22	58	70 - 74
23	18	41	75 - 79
29	16	45	80 -
27	5	32	
6899	6393	13292	



Les classes d'âges 1967, 1979, 1989

Population âgée de plus de 60 ans

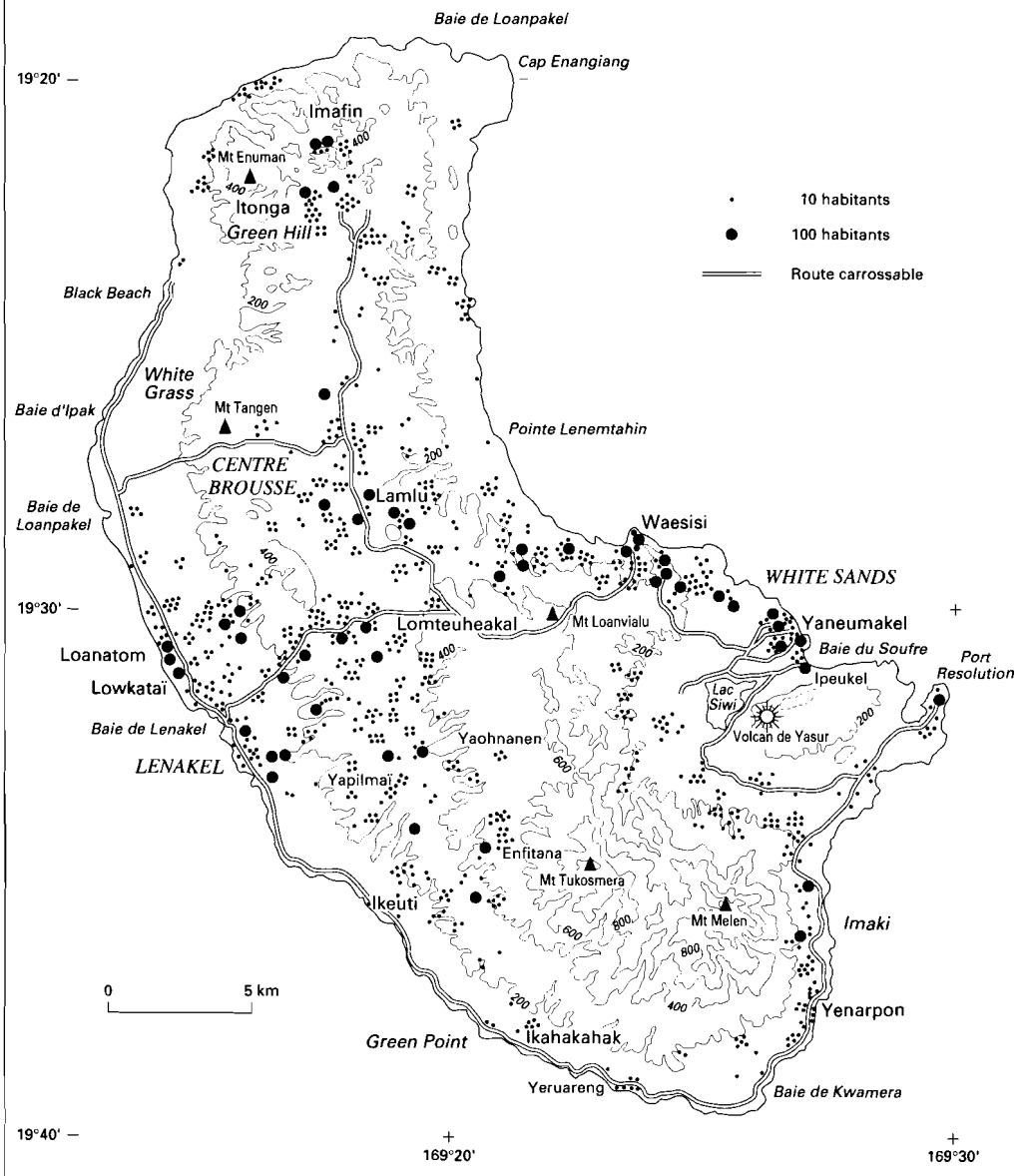
Population âgée de 15 à 59 ans

Population âgée de 0 à 14 ans

Source : Recensements de la population

Répartition de la population

Population de fait - 1979



Répartition de la population

Population de fait - 1989

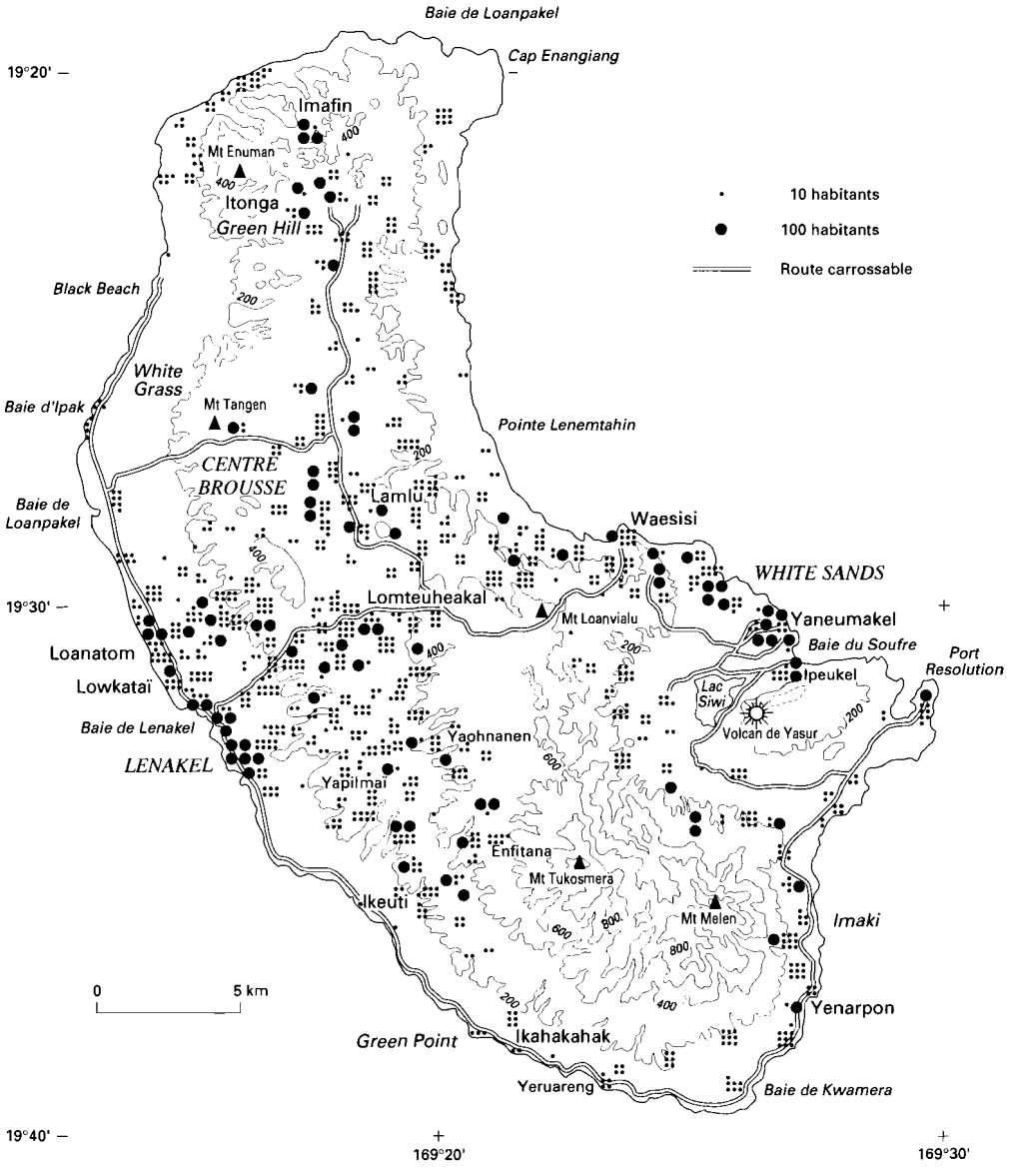


Tableau 3. La population de Tanna par classe d'âge en 1967 et 1979

Classes d'âge	1967	1979		
	Nombre	%	Nombre	%
0 - 4	1 804	17,2	2 601	19,6
5 - 14	3 457	33	3 962	29,8
15 - 29	2 737	26,1	3 516	26,5
30 - 44	1 426	13,7	1 821	13,7
45 - 59	716	6,8	937	7,1
60 et plus	336	3,2	455	3,4
Total	10 476	100	13 292	100

Sources : Mac Arthur et Yaxley (1967). Recensement de la population de 1979.

fication. Le rythme actuel d'accroissement de la population, s'il se maintenait, aboutira à un doublement de la population de l'île dans les vingt ans. La densité générale de population passerait alors à 56 hab./km^2, ce qui signifierait dans certaines régions déjà fortement peuplées des chiffres de densité rurale élevés, allant jusqu'à 150 ou 200 hab./km^2.

Cet accroissement rapide de 3 % par an est calculé par rapport aux résultats du recensement de 1967, ce qui correspond à un taux de natalité de 44 naissances pour 1 000 habitants. La jeunesse de la population s'étant encore accentuée en 1979, elle devrait en toute logique accélérer encore ses rythmes de croissance ou en tout cas les maintenir aux taux actuels, même si sa fécondité déclinait par la suite.

Le groupe des moins de 15 ans qui représentait 50,2 % de la population totale en 1967 en représente toujours 49,4 % en 1979 ; de même la population des classes d'âge situées entre 15 et 30 ans s'est encore accrue : 26,5 % en 1979 pour 26,1 % en 1967. La population de l'île présente donc toutes les caractéristiques d'une population jeune, dont la forte croissance démographique ne semble pas prête de se stabiliser.

◀ **Carte 7.**
Le peuplement ne se répartit pas en gros villages, sauf en quelques points du littoral, mais le plus souvent se disperse dans un semis de petits hameaux situés à proximité des places de danse et des routes coutumières.

Le peuplement en mailles discontinues

Surpeuplement et territoire

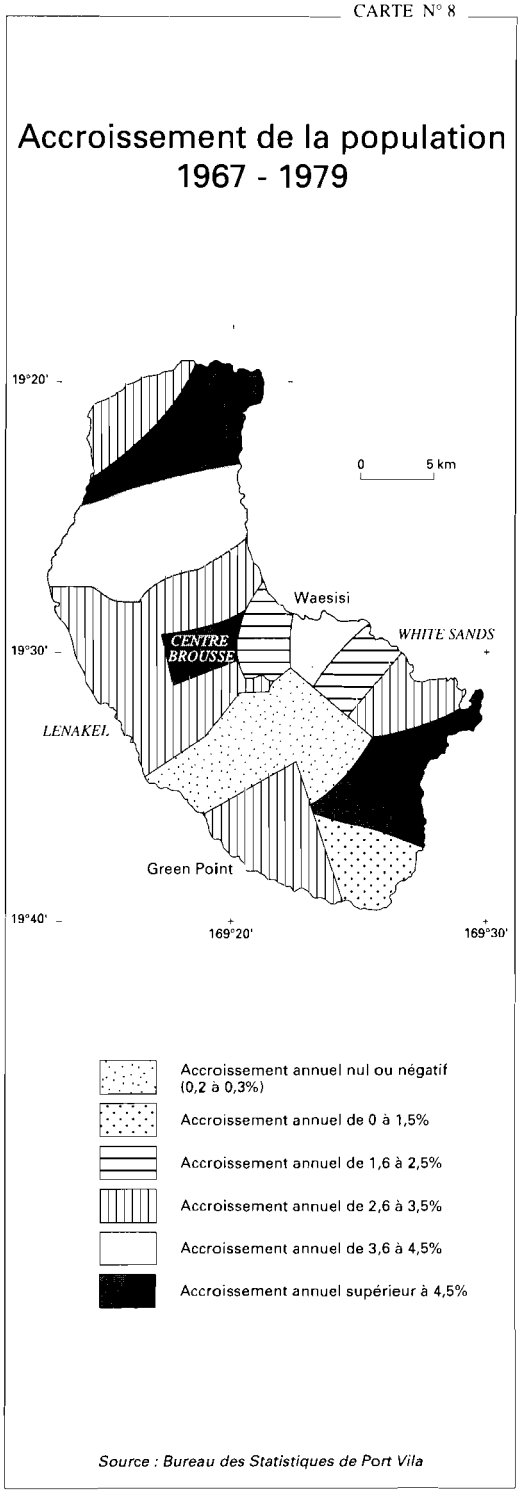
L'île de Tanna est-elle surpeuplée ? En se fiant aux chiffres connus de la population en 1979, la densité moyenne est de 28 hab./km^2 et de 35,3 en 1991. Si l'on exclut la partie inhabitable de l'île, elle atteint près de 40 hab./km^2. Ce sont des chiffres déjà élevés pour la Mélanésie mais, en termes quantitatifs stricts, ils ne révèlent pas un *surpeuplement réel.*

Cette appréciation optimiste doit pourtant être mieux cernée. Si la charge de population possible apparaît plus ou moins extensible à l'intérieur des limites globales de l'île, elle l'est moins par rapport à sa trame territoriale. Certains territoires continuent à se surpeupler, ce qui crée des zones de haute pression, alors que d'autres restent à des taux beaucoup plus mesurés, proches parfois du sous-peuplement.

Il importe donc dès le départ de ne pas restreindre le problème de la densité de population, excessive ou non, aux seules dimensions économiques et foncières, mais de le situer dans le contexte social des relations de territorialité. Oa a vu au préalable, tant à Tongoa qu'à Pentecôte, combien celles-ci pouvaient être déterminantes (voir Livre I).

Le surpeuplement peut être à la fois d'ordre

CARTE N° 8



Source : Bureau des Statistiques de Port Vila

économique et d'ordre culturel, comme il ne peut aussi n'être que l'un ou l'autre. En règle générale les deux aspects sont liés, mais ne se réduisent pas l'un à l'autre. Dans une société de contact culturel comme celle de Tanna, la nature composite de la société rend l'appréciation plus difficile, car les distances minimales, qui sont celles de la société traditionnelle, ne sont pas celles de la société modernisée.

On peut considérer d'une façon générale qu'un surpeuplement d'essence économique a toutes les chances de s'accompagner de troubles sociaux, voire d'une explosion ; en revanche, s'il est d'essence sociale et culturelle et porte sur les *distances* entre les groupes et les hommes, c'est un dysfonctionnement de la société qui apparaît. On est alors en situation de crise culturelle plus qu'en situation d'explosion sociale. C'est peut-être tout le problème de Tanna que d'être non pas réellement surpeuplée, mais de l'être dans certains territoires et pas du tout dans d'autres, de telle sorte que les deux types de problèmes coexistent simultanément dans des aires différentes et parfois pour des raisons inverses. Plus qu'un surpeuplement absolu dont les limites réelles sont difficiles à fixer, la croissance de la population risque, si elle continue aux rythmes actuels, de conduire à la fois à des explosions sociales ponctuelles et à une disharmonie fonctionnelle générale entre le nombre des habitants, l'espace et le type actuel de société. La crise sous-jacente qui en résulte préfigure dès lors une turbulence qui porte sur tous les aspects de la société.

Le système de la nébuleuse

La répartition du peuplement s'effectue selon une trame discontinue qui se concentre en certains lieux et se distend dans d'autres. Ce semis prend la forme d'une nébuleuse, sorte d'agrégat de points aux mailles inégales qui se

Carte 8.
Accroissement de la population (1967-1979)

dilue dans une structure de dispersion de petits hameaux ou de groupes de maisons dont la moyenne se situe autour de 30 habitants.

Dans certains sites, le semis de dispersion apparaît tellement dense que les noyaux d'habitat en viennent à se toucher les uns les autres, formant des sortes de *nexus*, des nœuds spatiaux où la nébuleuse se concentre sans pour autant s'ordonner en villages. Ailleurs, la nébuleuse se distend à l'inverse en un tissu aux mailles lâches, ponctuant seulement l'espace de quelques points épars. Vu de haut, Tanna apparaît comme une répartition de *mondes pleins*, séparés les uns des autres par des espaces intercalaires peu peuplés et parfois déserts.

Le monde des pentes, le plateau de l'intérieur de l'île restent densément peuplés, fidèles aux lignes d'étagement de l'organisation mélanésienne traditionnelle. Des noyaux de population dense se constituent autour de Yetan Meren, Yapilmaï, Lownel Apen, qui sont autant de lieux situés à une altitude supérieure à 300 mètres. Certains de ces points d'habitat, comme Yaohanem ou Enfitana, dépassent la courbe des 400 mètres d'altitude (voir carte 5).

Aucun « village » ne se situe en revanche au-dessus de 500 mètres : les pentes supérieures des Monts Tukosmera et Melen apparaissent comme des *mondes vides*. Il en va de même de la région de la plaine des cendres à proximité du volcan. Mais en dehors de ces deux « déserts », l'homme est partout présent.

Le triangle peuplé

Si l'on se fonde sur les limites des territoires, en calculant leur superficie et en y pointant le nombre des hommes, tel que le révèle le recensement de 1979 (3), il est possible de calculer des *densités territoriales*, qui montrent la charge réelle des hommes par rapport à l'espace dont ils ont l'usage de plein droit.

La carte 6, qui répartit ces densités, révèle les discontinuités du tissu du peuplement. Tout se passe comme si Tanna s'était d'abord peuplée par son milieu ; la nébuleuse du peuplement forme en effet une sorte de triangle central tandis que les espaces nord et sud de Tanna restent sous-peuplés.

Ce « triangle peuplé » traverse l'île en écharpe selon un axe est-ouest, appuie sa pointe nord sur le plateau du Centre Brousse et sa base sur une ligne en arc de cercle qui va de Lenakel (côte ouest) à White Sands (côte est) (voir cartes 6 et 7). Dans l'espace ainsi délimité se concentraient, en 1979, 9 448 habitants sur 155 km², soit 64 % de la population de l'île sur 27,6 % de sa superficie. La densité moyenne du peuplement s'élève ici à 60,9 habitants au km² ; mais des densités territoriales peuvent ponctuellement apparaître beaucoup plus élevées, en formant notamment des foyers à chacune des extrémités du triangle.

Un premier foyer se dessine sur la côte ouest et sur les bas et moyens versants littoraux, du sud de Lenakel jusqu'à Loanatom au nord : 2 196 habitants s'y répartissent. La densité moyenne atteint 87,6 hab./km².

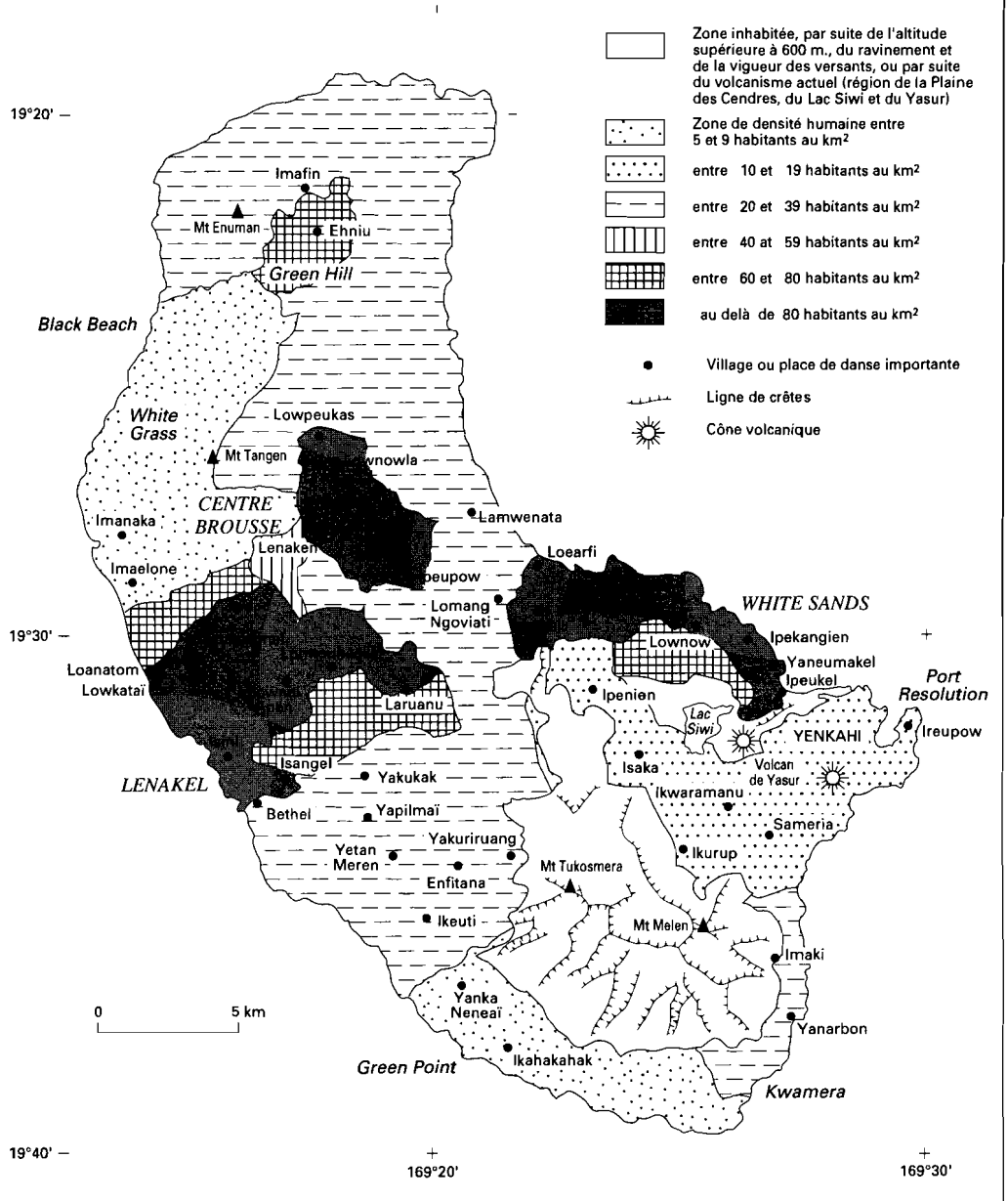
La région du Centre Brousse constitue un second foyer densément peuplé, soit 1 204 habitants avec une densité moyenne de 65 hab./km² (4).

Le troisième et le plus important foyer de peuplement dense se situe dans l'est de l'île avec 4 129 habitants répartis entre la demi-caldeira d'effondrement du Siwi et le littoral. Cette région aux paysages fortement humanisés commence au bas du col de Loanvialu et

Carte 9.
Tanna est une des île les plus peuplées de l'archipel : dans certaines régions littorales de Lenakel ou de Waesisi, les territoires sont « surpeuplés », mais le repeuplement des zones sous-peuplées n'est pas pour autant « facile » : les gens de Tanna ne s'aventurant « hors de leurs lieux » que dans la mesure où ils ont des droits coutumiers pour le faire.

3. Le découpage spatial qui a servi au recensement de 1979 a été établi à partir de la carte des territoires de « pirogues » (carte hors-texte n° 2) réalisée sur le terrain par H. Goron et moi-même.
4. Le tissu des densités territoriales différentielles et des problèmes fonciers qui en résultent sera étudié plus en détail dans la IIIème partie de l'étude.

Densités territoriales - 1989



se poursuit vers les mouillages de Waïsisi et de White Sands, avec localement des points forts et des densités extrêmement élevées comme à Waïsisi, Loonow, Ipekiangen, etc. La densité moyenne de l'Est Tanna est de 91 hab./km² à Waïsisi et 100 hab./km² dans la région de White Sands. La densité réelle est par endroits encore plus forte, car une partie des territoires qu'occupent ces groupes est dévolue à des bâtiments administratifs ou religieux, tandis que toute la frange Sud de la cuvette est occupée par la région volcanique du Yasür et de White Sands ; la densité territoriale véritable qui s'élève autour de 150 à 200 hab./km², dépasse les chiffres de Lenakel.

Ces trois noyaux de peuplement concentré forment les points forts du triangle peuplé avec des densités de l'ordre de 80 à 100 hab./km². Leur population ajoutée aboutit à un ensemble de 7 529 habitants, soit presque la moitié de la population de l'île (47 %) pour une bande de territoire (86 km²) qui ne recouvre que 15 % de sa surface, et 27 %, si l'on ne tient compte que des sols fertiles et aisément cultivables. À l'intérieur de ces noyaux à forte population, des discontinuités apparaissent, qui rehaussent encore les taux de densité ponctuelle. On peut considérer que la disponibilité en terre est inférieure à 5 000 m² par habitant et 2,5 ha par famille. Le trop plein d'hommes oblige très souvent à chercher un accès à des terrains situés en dehors des territoires traditionnels.

Ces points denses de l'île sont en même temps ses *points chauds*, ceux où les tensions sociales débouchent toujours sur des problèmes fonciers extrêmement sensibles. Riches en hommes et lourds en problèmes, ces foyers de population concentrée constituent en fait les centres géopolitiques de l'île : la compétition pour le leadership s'y révèle particulièrement intense.

Ces noyaux de peuplement dense sont les mailles fortes d'un *monde plein* plus étendu qui recouvre le milieu de Tanna et représente près des deux tiers de la population de l'île. Au problème du manque d'espace, s'ajoute également le problème des « distances sociales » qui ne sont plus respectées. Tout se conjugue ici pour créer une situation politique de *risque maximal*. Le nombre des hommes entretient une tension constante, l'explosion sociale coexiste avec le dysfonctionnement culturel.

Les espaces de densité moyenne ou faible

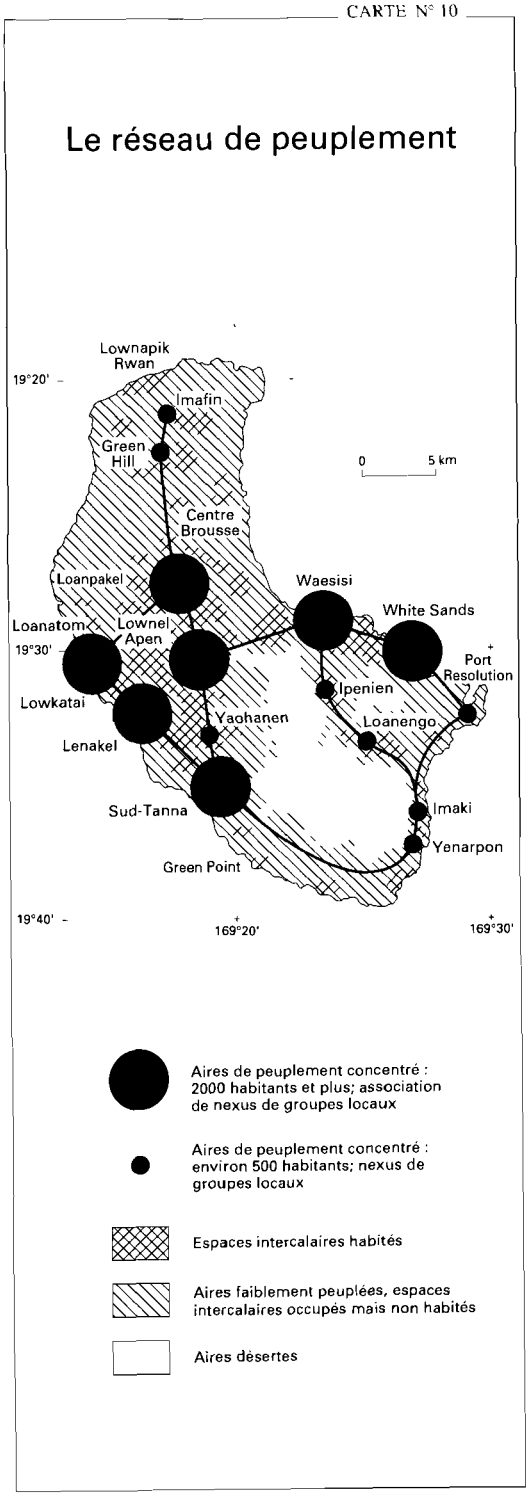
Si des foyers ponctuels de peuplement concentré se rencontrent çà et là hors des limites du triangle peuplé, ils n'atteignent pas des densités territoriales excessives et restent à des taux moyens oscillant autour de 30 à 35 hab./km².

Dans la région, dite du *Sud* Tanna, la répartition du peuplement semble être restée fidèle aux normes traditionnelles de l'occupation de l'espace. La ligne du rivage est constituée par une première ligne assez clairsemée de hameaux qui évitent une trop grande proximité avec le littoral. Une seconde ligne déjà plus fournie s'étire entre 150 et 200 mètres d'altitude, tandis qu'une dernière ligne apparaît entre 200 et 400 mètres d'altitude, la plus nombreuse. Cette région comprend 3 432 habitants, ce qui représente une densité territoriale moyenne de 36 hab./km². Là encore certains sites semblent jouer le rôle de pôle d'attraction : les zones de Lomteuheakal, Yakukak, Yapilmaï ou Enfitana peuvent être considérées comme les lieux de population les plus denses.

Une autre région de densité moyenne se découvre au sud-est de l'île sur les pentes plus abruptes des Monts Tukosmera et Melen. Dans cette région, dont les centres sont Imaki et Yenarpon, la densité s'élève à 31,5 hab./km². Plus au nord, la région de Port-Résolution avec des densités de 57 hab./km² constitue une autre couronne de peuplement à densité moyenne.

Une dernière grande région de densité moyenne se remarque au nord de l'île dans la région de Green Hill autour d'Imafin et d'Ehniu, soit un ensemble de 1 353 habitants. Dans cette zone, la densité moyenne est de 27 hab./km², mais des densités localement plus

CARTE N° 10



Carte 10.
Le réseau de peuplement se répartit comme dans un tissu de nexus : des noyaux de population dense alternent avec des noyaux de population clairsemée, qui constituent des sortes de chaînons intercalaires. Le modèle n'est pas celui du centre et de la périphérie, mais du réseau. L'espace social s'organise selon un modèle réticulaire.

élevées peuvent apparaître, ainsi sur le territoire d'Imafin proprement dit, où elles atteignent 53 hab./km². Cette région des collines du nord représente le dernier des mondes pleins de Tanna, mais dans une situation déjà marginale par rapport au reste de l'île.

Entre les régions peuplées s'intercalent des espaces vides ou sous-peuplés qui peuvent être dans certains cas considérablement étendus (voir carte 7). L'extrême nord de Tanna n'a qu'une densité inférieure à 8 hab./km². La population qui se regroupe autour de Lownapik-Ruan, laisse désert un pays de collines de formations herbeuses ou buissonnantes de type « White-Grass ». La vaste zone du centre nord qui s'étend entre le sud de Green-Hill et le nord du Centre Brousse, (240 habitants répartis sur 71 km², soit une densité moyenne de 3,4 hab./km²), est également peu peuplée.

D'autres zones de faible peuplement existent au nord-ouest. Les « White-Grass » qui s'étendent sur plus de 3 000 ha au pied des Monts Tangen et Towahlew sont vides de tout habitant. Le versant nord-est du Centre Brousse n'est guère plus peuplé.

On retrouve un même vide humain à la pointe sud de l'île, dans la région dite de Green Point, où les densités tombent au-dessous de 3 hab./km². Le peuplement se réduit à un mince liseré établi en quelques points du rivage ou de basse pente (Kwamera, Yeruareng, Ikahakahak).

L'OCCUPATION POLITIQUE DE L'ESPACE

Les malheurs de l'histoire

Les zones vides ou sous-peuplées qui recouvrent aujourd'hui une bonne moitié de l'espace utile (voir carte 7) l'ont-elles toujours été, parce que situées en position de frontière entre des groupes plus nombreux ou bien résultent-elles d'« accidents historiques » ?

La tradition orale de Tanna, lorsqu'on l'interroge, opte en général pour la seconde hypothèse : les régions actuellement vides auraient vu disparaître leurs habitants lors du « contact » avec le monde blanc ou bien avant, sous l'impact des guerres intérieures et des empoisonnements. Il s'agirait donc de ce que l'on appelle en bislama des « *dead land* », c'est-à-dire des *terres mortes*, dont la vie s'est éteinte à la suite de maladies ou d'actes guerriers. La toponymie locale traditionnelle qui désigne les nombreux emplacements de sites d'habitat et de **nakamal** disparus semble un argument allant dans ce sens.

On peut toutefois remarquer que les régions les premières affectées par le « choc microbien » s'étendent au voisinage des ports et des mouillages, essentiellement autour de Lenakel, White Sands, Waïsisi et Port-Résolution. Or dans ces quatre endroits, les densités sont aujourd'hui les plus élevées : la population qui y fut très affectée par les épidémies fut constamment renforcée par les apports de gens qui avaient des droits à le faire. Quant aux régions de Black Beach et des White-Grass, aujourd'hui sous-peuplées et que fréquentèrent également les navigateurs européens dès les premiers contacts, il ne semble pas qu'elles aient été jamais densément occupées par l'homme. La population qui y disparut ne fut pas remplacée, car contrairement à Lenakel ou à White Sands, il n'y avait pas d'arrière-pays à noyaux de population dense pour nourrir le mouvement de repeuplement.

Dès 1870, des colons européens cherchèrent à y développer une économie de plantation basée sur la culture du coton. S'ils essayèrent là et non pas à Lenakel ou à White Sands, c'est parce qu'ils y rencontrèrent de vastes espaces apparemment libres de formes d'occupation mélanésienne. Ce fut d'ailleurs le cas de toutes les régions où s'installèrent non pas des traders et des missionnaires – ceux-là cherchaient à l'inverse des zones fortement peuplées – mais des colons exploitant le sol.

L'argument reposant sur la tradition orale qui prête de nombreux habitants aujourd'hui disparus aux zones maintenant désertes doit

donc être reçu avec précaution. Les Mélanésiens appellent souvent « nombreux » des groupes humains fort réduits. Le critère d'appréciation n'est pas le même dans les systèmes linguistiques européen et mélanésien ; c'est une contradiction souvent relevée par les linguistiques et les démographes, en particulier par N. Mac Arthur (communication personnelle). En outre, la revendication d'un peuplement disparu sert d'argument central dans la tactique foncière mise en avant par les groupes riverains qui précisément revendiquent ces espaces ou commencent à les mettre en valeur. En proclamant l'existence d'un groupe local ancien dont ils connaissent les lieux d'habitat, ils fondent leur droit à occuper son espace. La connaissance de la toponymie d'un lieu implique nécessairement une relation de filiation avec lui. Elle permet à un groupe vivant de se substituer à un groupe disparu sur son territoire. Cet état de chose devient évident, lorsque deux groupes riverains qui revendiquent une même « terre morte » opposent, pour fonder leurs droits, des généalogies et surtout des toponymies différentes.

Tout concourt à faire penser que la répartition actuelle en zones peuplées alternant avec des espaces vides ou presque correspond à une certaine organisation géographique de l'espace traditionnel. La société mélanésienne ne connaissait pas de réel problème de manque de terre. La relation au territoire s'organisait autour de « lieux forts » fixes, mais l'usage de la terre était relativement souple. Le « choc microbien », les ravages imputables au contact blanc, des conflits plus anciens résultant des guerres mélanésiennes, en d'autres termes les évènements qui relèvent des *malheurs de l'histoire* ont perturbé la répartition territoriale des hommes. Les mailles les plus faibles du peuplement, les espaces interstitiels furent les premiers à en souffrir. La population de Tanna semble ainsi n'avoir jamais cessé de se rétracter ou au contraire de se dilater à partir des noyaux de peuplement dense qui constituaient les nœuds stables de l'occupation de l'espace. Le « choc blanc » joua avec des effets jamais encore égalés sur cette trame de peuplement discontinu aggravant les irrégularités originelles et multipliant les chutes ponctuelles de population qui sont à l'origine des *territoires morts*.

Les groupes numériquement faibles, notamment ceux de Black Beach, de la pointe nord et sud de l'île, disparurent sans que des noyaux denses proches aient pu les relever. Inversement, dans les régions de peuplement dense : les noyaux de peuplement se rétractèrent sur eux-mêmes, mais restèrent vivants. Lorsqu'à partir de 1940, la croissance démographique reprit sur un rythme rapide, elle fut beaucoup plus importante dans ces zones où les noyaux démographiques s'étaient maintenus, ce qui accentua encore les discontinuités originelles.

Le principe géopolitique

La crise démographique dûe au *contact blanc* ne peut bien se comprendre que dans la perspective du temps long de l'histoire de l'île. De telles crises avaient déjà frappé lors de l'histoire mouvementée de Tanna et de ses épisodes guerriers. L'espace interstitiel aux mailles lâches « sautait » et la population se concentrait en se réfugiant sur des mondes pleins isolés les uns des autres. Il semble même que, dès l'origine, l'espace interstitiel ait obéi à cette fonction essentielle : peuplé en période de paix et donc de contact et d'échange entre groupes, il se désertifiait en période de guerre où chacun s'isolait des autres pour revenir sur les lieux forts de l'organisation de l'espace. Le contact blanc correspondit à l'un de ces malheurs, la population se rétracta et s'isola, ce qui – on l'a vu – la sauva peut-être en dressant les cloisons intérieures qui brisèrent l'expansion des épidémies. Ce fut un phénomène inverse qui se produisit à Anatom où au contraire la population entièrement christianisée se regroupa dans des « villages-missions ».

Les discontinuités du système du peuplement de Tanna furent donc aggravées par le contact blanc, mais dans une certaine mesure

elles correspondaient en fait à la structure géographique originelle de l'occupation politique de l'espace. Les groupes locaux, lorsqu'ils s'allient, se rapprochent les uns des autres et forment des *espaces-nexus* qui se rejoignent dans des *espaces-frontières* plus ou moins vastes. La fonction de ces zones interstitielles est tout autant de faire tampon que de permettre un contact, leurs habitants sont des « médiateurs et des guetteurs » comme les dénomment A. Bensa et J.-C. Rivière en Nouvelle-Calédonie (cités par D. Guillaud, 1996). De l'histoire heureuse ou malheureuse de l'île, ils subissent toujours les contre-coups majeurs.

Cette structure d'encadrement territorial existe, comme on l'a vu, dans tout l'archipel, mais elle est particulièrement nette à Tanna où on la retrouve tant au niveau de la « région-territoire » – sorte de nexus agglomérant des territoires de pirogues continus – qu'à celui plus intime de la pirogue elle-même et du micro-groupe.

Un minimum de distance sociale doit en effet être respecté entre les entités sociales pour qu'elles puissent fonctionner avec le maximum d'autonomie. Plus la dimension de ces entités était vaste et plus la distance géographique qui les isolait se devait d'être bien marquée. Cette logique qui est à la base de toute la société de Tanna se lit dans l'espace d'hier comme dans celui d'aujourd'hui.

Ce principe géopolitique explique certaines des « bizarreries » de l'occupation humaine. Les régions désertes ou sous-peuplées ne sont pas des zones particulièrement défavorisées par le milieu naturel. Très souvent, les zones de faible peuplement sont tout autant habitables que celles qui portent un peuplement dense. Un même sol andique rajeuni recouvre les régions désertes du centre nord de l'île et celles plus au sud du Centre Brousse. De même, la région déserte des White-Grass est une région fertile à sols bruns contenant de l'argile montmorillonnite de même nature que celle des centres de peuplement à forte population de Lenakel et de Loanatom.

Des foyers de peuplement dense peuvent à l'inverse se développer dans des milieux où les conditions agro-pédologiques sont nettement moins favorables, qu'ils s'agisse de sols de fertilité moyenne ou carrément médiocre. Ainsi les foyers de population concentrée de l'est de Tanna se situent-ils dans un milieu aux aptitudes culturales moyennes, aux sols andiques vitriques bruns peu évolués, développés sur des cendres grossières (voir carte 3). Ces formations pédologiques se prêtent relativement bien aux cultures vivrières, mais s'épuisent rapidement en cas de cultures répétées. Plus étonnantes encore sont les concentrations de population dans le nord de Tanna (Imafin) sur des sols rouges fersialitiques à nette tendance latéritique. Ces sols médiocres, facilement érodés sur les pentes et non rajeunis, n'offrent que des possibilités agricoles médiocres, même dans le cadre d'une agriculture vivrière itinérante. Il est surprenant de constater que le cœur du peuplement de la région nord de Tanna se soit constitué dans ce milieu de collines ingrates, alors que, plus au sud, s'étendent, déserts ou presque, les espaces fertiles du nord du plateau du Centre Brousse.

Tout se passe par conséquent comme si le principe géopolitique se révélait bien plus pertinent dans l'explication des discontinuités géographiques que les facteurs d'adaptation aux potentialités naturelles du milieu écologique. La survie semblait de toutes façons assurée sur des sols aux aptitudes diverses, qui restaient dans l'ensemble fertiles ou moyennement fertiles ; la sécurité et la recherche de l'autonomie maximale par l'établissement d'une distance minimale entre grands groupes locaux représentait en revanche la préoccupation principale.

Espaces interstitiels, espaces de conquête

Le même principe géopolitique explique la nature des actuels problèmes fonciers qui sont le pain quotidien de la société mélanésienne d'aujourd'hui. Après sa phase de rétraction et

de survie, la population de Tanna, aujourd'hui en pleine croissance démographique, regarde vers ses espaces interstitiels. Mais la société, tout comme les modes d'occupation du sol ont changé ; ce qui était autrefois un processus fluide de répartition des hommes est devenu un processus heurté d'appropriation individuelle. L'émergence de la dimension économique nouvelle fait de chacun des espaces un *espace à prendre,* un lieu de contestation foncière et un enjeu territorial.

Ce sont les espaces intercalaires proches des lieux de peuplement dense qui apparaissent comme les premiers à conquérir. Il n'est pas aujourd'hui une seule région de Tanna où de telles revendications ne soient sous-jacentes. Lorsque la contestation est trop forte et quand trop de groupes élèvent des revendications sur une même terre, le conflit qui en résulte gèle les revendications des uns et des autres. La terre reste alors inoccupée, en attendant que, le temps aidant, la balance penche vers l'un ou l'autre des protagonistes.

Ces conflits territoriaux ont trouvé ces dernières années une occasion de s'exprimer dans les rivalités politiques à l'approche de l'indépendance. La face la plus concrète de l'enjeu tenait dans la maîtrise des espaces à peuplement lâche, qu'ils séparent des petits groupes locaux ou de véritables aires régionales, qu'ils portent sur quelques hectares ou sur des centaines, voire des milliers, comme c'est le cas aux White-Grass.

Le problème de la nouvelle répartition des hommes dans l'espace insulaire constitue donc le fond d'un débat auquel toute la société de l'île participe à un degré plus ou moins fort, qu'elle soit directement impliquée dans le conflit ou qu'elle y participe par le jeu en chaîne des relations d'alliance. Si le débat devait aboutir, on assisterait à l'émergence d'un nouvel espace géographique polarisé autour de nouveaux pôles de pouvoir. On comprend dès lors que les affrontements politiques et la tension régnante sur l'ensemble de l'île aient pris dans bien des endroits une forme exagérément émotionnelle où chacun des groupes concernés avait le sentiment de jouer son avenir économique tout autant que son destin politique.

Les problèmes de Tanna ne se ramènent donc pas à l'image d'une société mélanésienne statique attachée à la conservation de sa coutume face aux nouvelles contraintes et exigences de la modernité. Il importe bien au contraire de saisir le mouvement interne de cette société au travers du temps long de son histoire et de ses balancements dialectiques. Dans cette société, le traditionnel et le moderne se mêlent étroitement, des forces profondes, des dynamismes sociaux et culturels se font jour, qui ne sont jamais uniquement modernes ou seulement traditionnels. La société de Tanna ne cherche pas à s'adapter à la modernité car ce choix a déjà été fait dès les premiers instants du contact blanc. Elle cherche plus sûrement à se rééquilibrer dans un nouveau rapport de force et dans une répartition mieux maîtrisée à l'intérieur de son espace. Cet enjeu intègre à la fois des aspects sociaux, économiques et politiques, sa finalité profonde est territoriale. Il ne s'agit pas seulement d'un problème foncier, économique ou d'un espoir matériel, mais plus fondamentalement d'un enjeu global qui porte sur le destin, l'honneur des groupes locaux et les parcelles de pouvoir qu'ils se disputent. On en verra plus loin le cheminement concret dans les exemples du Centre Nord de l'île.

Espace de la coutume et espace moderne

L'idée de région ne renvoie à Tanna qu'aux grandes divisions naturelles de l'espace. On distingue bien dans le discours courant l'Ouest, l'Est, le Nord, le Sud et le Centre Brousse. Ces cinq entités naturelles forment dans une certaine mesure des espaces culturels et politiques qui ont leur vie propre, mais ce ne sont guère des espaces régionaux vécus en tant que tels. De même existe-t-il des districts administratifs qui sont pure création de l'esprit et de

simples traits de crayon tracés sur la carte par les anciens délégués de l'administration.

Les gens de l'île se représentent leur espace comme ils voient leur société, c'est-à-dire comme un ensemble de cheminements, parfois d'alliance et parfois d'affrontement, souvent alternativement l'un et l'autre. Pourtant, et le trait est à cet égard significatif, de nouvelles configurations « régionales » tendent ces dernières années à apparaître dans l'actuelle société de Tanna. Elles dessinent les lignes naissantes d'un « espace moderne » qui tend à se surimposer à l'espace traditionnel. Les gens définissent ainsi très souvent leur lieu de résidence par un lieu symbolique de modernité : une école, un hôpital ou un centre de soins, un centre missionnaire, un « store » de commerce. Ces nouveaux géosymboles, toujours liés à la route carrossable, qui fait le tour de l'île ou qui la traverse en son milieu, sont considérés comme des lieux de modernité : c'est par rapport à ces centres que l'on se situe face à des gens de l'extérieur.

On parle par exemple de la région de Lenakel, ce qui inclut à la fois le mouillage et le store du commerçant australien Bob Paul, de « l'Air Field » pour la région proche de l'aérodrome, de King Cross pour la zone voisine de l'école de King Cross, du « franis hospital » pour la région de l'hôpital français, de Waïsisi ou de White Sands pour les régions qui sont proches de ces mouillages ou encore des régions de Loanatom, de Green Hill, d'Imaki ou de Lowkataï, qui sont des centres missionnaires.

Les Mélanésiens de Tanna acceptent ainsi le concept de région, en le situant hors de leur cadre culturel : vision de l'espace importée, ils lient l'idée même de région à la route carrossable et aux signes de modernité qui s'y répartissent, mais jamais à des lieux symboliques de leur propre culture. Cette dichotomie entre les deux espaces exprime la surimposition des mondes. L'espace des pirogues, dont les territoires se resserrent en nœuds selon les cheminements d'alliance, se répartit selon des réseaux de territoires alliés et non pas selon des régions gouvernées par un pôle central.

Ces deux niveaux de réalité tendent aujourd'hui à coexister bien que sans interférer réellement : les nouvelles divisions régionales importées, centrées sur les lieux bien visibles de la modernité, se superposent à la trame, invisible aux yeux étrangers, des lieux chargés de la culture et du passé mélanésien. Selon leurs interlocuteurs, les gens de Tanna se réfèrent à l'un ou l'autre de ces espaces, tout comme ils s'y situent différemment selon le type de leur activité du moment. A l'espace moderne correspondent les activités nouvelles, à celui de la coutume les gestes et les comportements traditionnels. Toutefois, et le fait n'est pas sans signification, les jeunes gens parlent de plus en plus fréquemment en se référant à ces géosymboles modernes ; ils parlent alors en termes de région, de « centres » et non plus en termes de territoires.

Dans une certaine mesure, cette première approche a privilégié le bien commode découpage régional visible ; il faudra donc attendre l'étude plus intimiste des lieux et des réseaux culturel pour percevoir le regard véritable que portent sur leur espace les hommes de la société traditionnelle.

Espace serein et espace de turbulence

La règle coutumière de l'identité entre les hommes et leurs lieux fixe à chaque clan son territoire et en principe ne lui permet pas d'en sortir. Il s'ensuit que le trop plein des hommes est pour ainsi dire figé territorialement dans un cadre parfois exigu. Un malaise général en découle qui prend des aspects de revendication sociale, foncière et économique. Les jeunes scolarisés pour lesquels la société traditionnelle n'apparaît plus apte à résoudre les problèmes posés le ressentent le plus fortement. Les régions où les populations sont les plus denses apparaissent dès lors comme des espaces où les conflits sont nombreux. La turbulence qui y est sensible a, jusqu'à présent, été endiguée par la coutume, mais ces tensions

risquent de se libérer un jour sous des formes plus radicales, mettant en question à la fois le partage territorial traditionnel et l'organisation sociale qui le sous-tend.

Dans les zones de densité moyenne, lorsque la densité territoriale approche des 30 à 35 hab./km², il semble bien qu'une certaine harmonie se maintienne entre les structures territoriales mélanésienne et le nombre des hommes. La concentration des hommes n'est pas poussée au point où elle pourrait empêcher la société mélanésienne de se reproduire ou de cesser d'apparaître comme un cadre harmonieux. La turbulence sociale ou culturelle prend dès lors des formes mineures : les gens n'ont sans doute pas plus de ressources monétaires que ceux des zones de forte concentration territoriale, mais ils disposent d'un « espace serein » qui permet à leur société de fonctionner selon ses propres normes.

Les zones de peuplement faible, où les densités territoriales sont inférieures à 20 hab./km², ne semblent pas en revanche constituer nécessairement des zones de sérénité ou de calme. Tout se passe comme si l'absence des hommes était une cause d'inquiétude et de trouble tout aussi perturbante que leur trop plein. L'espace vide attire tout naturellement des mises en valeur sous forme de vastes pâturages extensifs, ce qui conduit à une remise en cause des structures foncières traditionnelles. De surcroît, ces espaces sous-peuplés sont des objets de convoitise pour les groupes riverains plus nombreux. Il en découle des attitudes de défense parmi les actuels habitants qui recherchent des alliances politiques plus ou moins lointaines qui seraient de nature à les conforter face à leurs voisins, mais qu'il faut bien « payer » par de nouveaux services, voire par de nouveaux risques.

La société de Tanna est atteinte de deux maux contradictoires : le surpeuplement de certains secteurs, le sous-peuplement dans d'autres. Dans les deux cas, elle fonctionne mal et ne se reproduit qu'au prix de tensions multiples : elle est ici bloquée par le trop-plein d'hommes, ailleurs par leur absence. La turbulence actuelle dans les points chauds de l'île, tout comme à l'inverse les espaces de relative sérénité dans les régions de densité moyenne, découlent de ce rapport entre les hommes et leur territoire.

Nul doute que les vicissitudes du contact entre le monde blanc et la société mélanésienne n'aient joué un rôle majeur particulièrement aggravant. Dans la société ancienne, la guerre traditionnelle, l'échange ou le rite offraient des régulateurs : un ordre spatial pouvait se maintenir et un certain consensus s'établir de gré ou de force entre les hommes – plus ou moins mobiles – et des territoires par essence permanents. Ces mécanismes régulateurs ont été pour l'essentiel bloqués par l'établissement de la *paix chrétienne*. Tout s'est passé comme si les zones autrefois peuplées l'étaient devenues encore plus, tandis que le peuplement des zones sous-peuplées stagnait ou disparaissait – d'où l'apparition de « dead land » ou *territoire morts* qui sont aujourd'hui au cœur de tous les problèmes fonciers de Tanna.



TROISIÈME CHAPITRE

MODERNE PAUVRETÉ ?

La situation économique de l'île peut se résumer en termes simples : abondance des ressources vivrières traditionnelles, faiblesse des ressources monétaires modernes. Tanna est riche et pauvre à la fois. Selon l'aspect que l'on privilégie, on peut parler d'un peuple vivant dans l'abondance dans son cadre traditionnel ou bien d'un peuple en voie de prolétarisation dans un « cadre moderne importé ». Tout est vrai et faux à la fois, car Tanna ne vit plus dans un cadre traditionnel et encore moins dans un cadre « moderne ».

En outre la situation varie fortement selon les différentes régions de l'île et la charge plus ou moins lourde des densités territoriales. C'est du reste moins l'état réel des ressources monétaires disponibles qui fait que certains groupes se sentent « riches » ou « pauvres », mais plus fondamentalement la représentation qu'ils se font des biens marchands et de leur nécessité.

L'éducation « occidentale », qu'elle vienne des écoles françaises ou britanniques, semble être en cela un facteur déterminant. En effet c'est dans les régions où l'offre d'éducation scolaire a été la mieux accueillie que la population ressent le plus mal le manque de ressources monétaires, ce qui aggrave le malaise social et culturel.

LE SYSTÈME SOCIO-ÉCONOMIQUE

L'abondance vivrière potentielle

La production actuelle en biens vivriers, malaisée à chiffrer, couvre largement les besoins alimentaires de l'île et permet même une exportation de tubercules vers la zone urbaine de Port-Vila.

L'aire d'extension des cultures vivrières recouvre (jachères comprises) près de 25 000 ha sur Tanna. L'horticulture associe jardins permanents cultivés à intervalles réguliers et parcelles de cultures itinérantes, cultivées sur brûlis selon des techniques extensives. En supposant que la population de Tanna ne se nourrisse que de tubercules et qu'une moyenne de 3 kg par jour soit consommé par habitant, hypothèse maximale car elle sous-entend que l'ensemble de la population soit constitué d'adultes ne consommant que des tubercules, on arrive à un besoin alimentaire global pour l'ensemble de l'île voisin de 17 000 tonnes de tubercules. Les rendements moyens obtenus par l'horticulture traditionnelle, soit en ignames, soit en taros, étant à Tanna plus proches de 20 tonnes à l'hectare que de 10 et atteignant dans de nombreux cas 25 tonnes à l'hectare, notamment dans les

zones du Centre Brousse, il suffirait pour atteindre ce chiffre que 5 à 6 000 ha soient mis en culture chaque année. L'agriculture vivrière répond donc largement aux besoins de l'île, d'autant que ses rendements, comme ses surfaces et rythmes d'utilisation, peuvent être accrus considérablement si le besoin se fait sentir.

Cette abondance vivrière potentielle fait partie des normes de l'économie mélanésienne. Un groupe local s'organise toujours pour disposer, au-delà de ses besoins vivriers, d'un potentiel productif considérablement supérieur, qui permet de répondre aux exigences de la production à finalité rituelle et socialisée, plus par une intensification des temps de travaux et par une pleine utilisation des parcelles de cultures existantes que par un réel accroissement des superficies cultivées.

Le terroir est calibré pour répondre à cette double exigence de consommation alimentaire quotidienne et de besoins sociaux périodiques découlant de l'alliance et des rituels d'échange coutumiers : il est dans sa nature d'aller au-delà de la subsistance pure.

Par là s'explique le décalage entre les superficies de la seule économie de subsistance et les superficies dévolues à l'horticulture. Les terroirs vivriers de Tanna répondent à une exigence d'abondance et c'est dans la mesure où cette exigence est respectée que la société traditionnelle peut fonctionner. Si tel n'était pas le cas, les échanges et les alliances deviendraient impossibles, la société se trouverait dans une situation de blocage.

Le fait que Tanna reste une société à dominante traditionnelle se lit précisément dans l'importance que conserve son espace vivrier. De tout l'archipel, c'est l'île où la surface de cultures vivrières par habitant est la plus élevée : 1,7 ha par habitant [1].



Préparation du repas.
Les tubercules vivriers (taros, ignames, manioc) sont récoltés au jour le jour dans les riches jardins de l'île, transportés dans les paniers traditionnels, et souvent cuits dans les « marmites » (made in China). Le sabre d'abattis est devenu un ustensile de cuisine.

Certains terroirs du rivage de Tanna, soumis à la double pression d'une population nombreuse et d'une cocoteraie pendant longtemps en extension, ont en revanche sacrifié leur économie vivrière et partant, le potentiel d'obtention de surplus vivriers. La christianisation y fut pour beaucoup dans la mesure où le cocotier symbolisait la « niu laef » (vie nouvelle) des convertis et l'igname l'attachement au paganisme. Pour les premiers, la rupture est devenue dès lors définitive, car même s'ils désiraient revenir à un type de société plus traditionnel, l'insuffisance de leur horticulture ne leur permettrait pas de satisfaire à ses exigences. Toute une génération de missionnaires presbytériens déconseilla d'ailleurs le maintien de l'horticulture sophistiquée à fondements magiques et des rituels d'offrande selon eux coûteux et sans bénéfice. Ils conseillaient en contrepartie de planter des cocoteraies et d'entrer dans l'économie commerciale.

1. Pentecôte partage également cette caractéristique, mais ailleurs les taux sont généralement beaucoup plus bas, inférieurs à 1 ha par habitant.

Cette situation, qui semble avoir été atteinte dans certains terroirs littoraux de Waïsisi (R. Bastin, 1985), de White Sands ou de la région de Lenakel, n'est toutefois pas générale. Tanna est peut-être la seule île de l'archipel où l'horticulture vivrière est restée globalement fidèle aux normes traditionnelles, tant dans ses aspects techniques que dans la permanence de ses espaces. Chaque fois que cela a été possible, les groupes littoraux ont d'ailleurs cherché à compenser l'extension de la cocoteraie par un accroissement de leurs superficies vivrières. Cela se vérifie au niveau des chiffres, les cultivateurs du littoral mettant plus de superficies en culture que ceux de la montagne ou du plateau : 2,12 ha par habitant sur le littoral, contre 1,93 pour ceux de l'intérieur.

Un système partiellement clos

Le système socio-économique global de Tanna peut être schématisé dans un modèle général, sans doute à nuancer selon les différentes régions de l'île, mais relativement pertinent au niveau des traits dominants (voir tableau 4). Ce système définit une sorte de boucle. La création de surplus vivriers permet la reproduction de la société traditionnelle. Réciproquement, l'existence de la culture traditionnelle permet la continuité de l'horticulture intensive à hauts rendements. Tout se passe comme si la production vivrière de l'île avait d'abord pour but de permettre des échanges sociaux internes à grande échelle. Le système économique de Tanna semble ainsi s'enfermer dans un espace clos ne laissant que peu d'ouverture sur l'économie commerciale.

Le faible revenu permis par cette économie, considérée selon des normes modernes de profit, ne permet guère la thésaurisation. Les entrepreneurs de type capitaliste, que l'on découvre souvent nombreux dans les îles du Nord, sont à Tanna en faible nombre. La plupart de ceux qui jouent ou tentent de jouer ce rôle ont acquis le capital, les idées et ce type de comportement lors des migrations extérieures à Port-Vila ou à Nouméa.

La société de Tanna ne représente pourtant pas un monde clos : les modèles culturels nouveaux, l'argent, les biens matériels, pénètrent dans l'île grâce à la migration. Beaucoup éprouvent alors un sentiment contradictoire : l'île est riche en termes de biens traditionnels, elle est pauvre en termes de biens modernes.

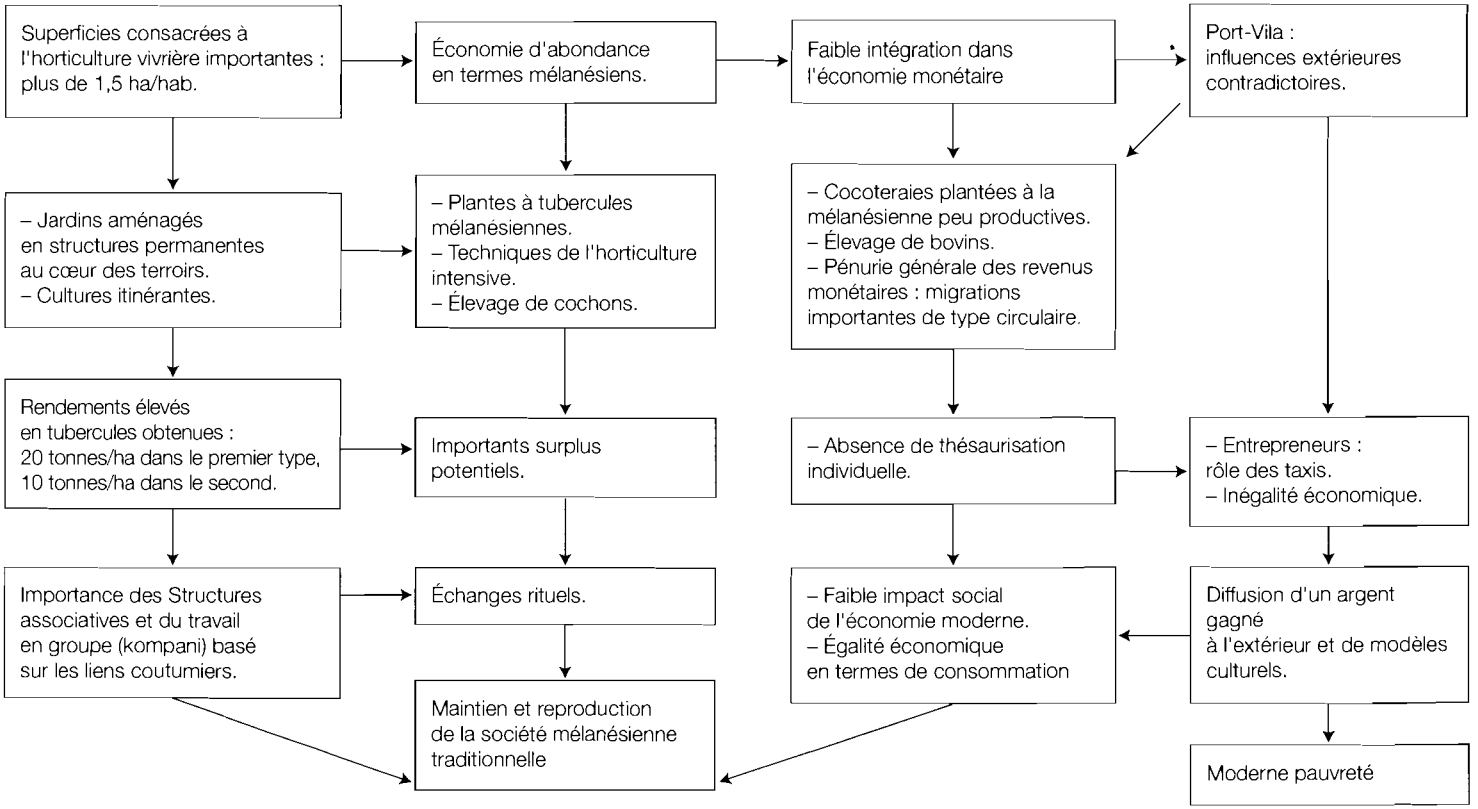
L'abondance d'un côté, la pénurie de l'autre, le contraste est grand entre la richesse de l'homme de Tanna dans son environnement traditionnel et sa pauvreté, si on cherche à le situer dans le cadre de l'économie extérieure et de ses biens marchands. Les hommes de la société de la coutume ont bien conscience de cette fragilité et de leur absence de prises sur un monde moderne qui pourtant les attire ; ils investissent alors d'autant dans la production traditionnelle -cochons, kavas et tubercules-, affirmant ainsi un choix local délibéré et revendiqué comme tel.

Ils sont pauvres face au monde extérieur, mais ils restent riches entre eux : c'est la force de leur horticulture vivrière qui dans un sens les « sauve » et permet tout à la fois le maintien des densités territoriales élevées et la permanence d'un certain type de société. Cette société qui reste fondée sur la générosité sociale et la production des surplus suppose pour exister la permanence des « jardins magiques » de la coutume (Bonnemaison, 1984).

C'est encore dans les jardins de cendres de Tanna, dans ces lieux de « *bonheur domestique* », comme les décrivait l'un des compagnons de Cook, et d'incontestable création esthétique, que les hommes de l'île continuent en effet à éprouver leur fierté culturelle et pour quelques uns au moins, le bonheur de vivre dans la coutume.

Lorsqu'il en est ainsi, le système partiellement clos filtre les influences extérieures ; il admet une composante dualiste qui ne le détruit pas mais apporte un « plus » qui diversifie le jeu social sans le corrompre. Lorsque, par contre, la finalité sociale de la production traditionnelle disparaît, c'est tout un monde qui s'écroule. La semi-ouverture du système

Tableau 4. Le système socio-économique de Tanna.



socio-économique représente alors la fêlure par laquelle la pauvreté moderne investit la richesse traditionnelle.

LA PAUVRETÉ DES RESSOURCES ÉCONOMIQUES MODERNES

Le monde extérieur, sa prodigieuse richesse en biens matériels, fascine malgré tout les uns et les autres. La société traditionnelle s'éprouve comme une société sous-développée dès qu'elle sort de son cadre coutumier, situation qu'elle partage d'ailleurs avec de nombreuses autres sociétés dites du Tiers Monde.

L'économie de plantation : coprah et café

Tanna exporte vers Vila, bon an, mal an, entre 700 et 900 tonnes de coprah (2) ; les chiffres varient d'une année à l'autre. Eu égard au complexe cocoteraies-jardins qui recouvre 4 155 hectares, il s'agit là d'un chiffre de production faible, même si l'on tient compte que les plantations réelles ne recouvrent que 1 210 hectares et que les trois quarts des cocoteraies entrent dans un complexe emmêlé de jardins vivriers et de jachères, sur lesquels cochons et rats assurent aussi leur subsistance.

L'exploitation de cette cocoteraie est peu rentable. En tablant sur environ 100 dollars australiens la tonne de coprah, payée aux producteurs, ce qui fut la moyenne ces dernières années, compte tenu des variations des cours, le volant de rentrées monétaires pour les habitants de l'île est environ de 90 000 dollars par an, soit un peu plus de 5 dollars par habitant (ou encore 25 $ par famille) et de 10 dollars annuels (50 par famille), si l'on ne retient que les habitants du littoral où poussent les cocotiers. Ces sommes sont à la limite du dérisoire. Elles fournissent à quelques uns des bénéfices épisodiques, mais on ne peut considérer le coprah comme une spéculation procurant un véritable revenu aux habitants des régions côtières.

On peut du reste se demander si les habitants du littoral considèrent le cocotier comme un culture de rente, car si l'arbre existe partout dans l'écosystème côtier, l'écart est considérable entre la production réelle et la production de coprah virtuelle. La cocoteraie sous-exploitée semble plutôt constituer ce qu'elle a toujours représenté dans le système agricole villageois : un élément naturel dont on tire de multiples avantages pour la vie domestique et seulement de façon très secondaire, des revenus monétaires.

Partant de ce constat, le service de l'agriculture condominial tenta, à la fin des années 60, de développer une autre culture de plantation qui semblait avoir bien réussi dans le milieu mélanésien de la Nouvelle-Calédonie : le café. Près de 100 000 pieds furent ainsi introduits dans le Centre Brousse et certains terroirs de pente. Un agent européen du condominium installé à demeure au centre de l'île fut chargé de la politique de vulgarisation. Cette action eut quelques résultats : les plants de café s'adaptaient bien, les gens du Centre Brousse manifestèrent un intérêt poli. L'agent du service de l'agriculture quitta l'île au bout de quelques années et il ne fut pas remplacé ; toutes les plantations de café ou presque revinrent alors à la brousse (3).

Les habitants de Tanna ne semblèrent guère disposés à continuer d'eux-mêmes l'effort entrepris. Étaient-ils réellement motivés par les cultures de rente, dont les profits apparaissaient lointains et dont les grains de café étaient, selon leurs critères, d'une taille trop dérisoire pour

2. En 1974, la production de l'île fut de 767,7 tonnes de coprah : 453,3 furent achetées par les C.F.N.H. (Ballande), 159,6 par le réseau des coopératives britanniques et enfin 154,75 par le commerçant australien Bob Paul (Service de l'Agriculture, Tanna, 1974).

3. Quelques producteurs seulement continuent l'exploitation ; l'île produit encore chaque année 4 tonnes de grains, d'ailleurs de qualité. Ce résultat minime reste sans proportion avec l'effort fourni et les buts que l'on s'était fixés.

être récoltés ? Ce demi-échec est d'autant plus regrettable que les caféiers avaient donné de beaux résultats et qu'une possibilité de diversification de l'économie locale fut ainsi perdue.

L'élevage

Les estimations du service de l'agriculture font état d'un cheptel bovin qui, selon les années, varie de 1 400 à 2 600 têtes. Pour imprécis que soient ces chiffres, ils sont bas, bien que probablement sous-estimés. L'élevage à Tanna reste une activité marginale n'entrant que de façon limitée dans les circuits commerciaux. Le seul troupeau à faire l'objet d'une exploitation commerciale rationnelle était ces dernières années celui du commerçant australien Bob Paul, avec près de 200 têtes pâturant sur les White-Grass. Ailleurs, les « boulouk » – comme on les appelle en bislama – sont élevés en semi-liberté dans des « padok » créés récemment sur les marges des terroirs vivriers ou sur les « dead land » du Centre Brousse et des hautes-pentes. Cet élevage en « padok » représente environ 800 à 1000 têtes [4] auxquelles il faut ajouter environ 150 à 200 bêtes dans les régions du sud de l'île. Un troupeau sauvage ou presque, difficile à estimer, existe enfin dans les White-Grass et dans les collines du Nord.

Selon les chiffres du service de l'agriculture, 150 bêtes sont abattues chaque année dans l'île, sous contrôle, pour alimenter les petites « boucheries » de brousse et celle du commerçant de Lenakel. Le nombre des bêtes abattues à la carabine ou tuées au sabre d'abattis pour agrémenter l'ordinaire des cérémonies coutumières est par contre difficile à connaître. Le principal débouché commercial est représenté par les collectivités locales, les écoles d'Isangel ou de White Sands qui ont un internat et les deux hôpitaux de l'île. Bob Paul fournit le marché de la petite communauté européenne de Lenakel : personnel de l'administration, enseignants et touristes. Ce marché est de toutes façon limité.

Faute de vrais débouchés commerciaux hors de l'île, l'élevage de Tanna ne peut donc, pour l'essentiel, que se concentrer vers la satisfaction de besoins locaux vite saturés. Le marché local reste important potentiellement, mais s'agissant d'une population qui, pour l'essentiel, est dénuée de ressources monétaires, les possibilités de rentrées monétaires que peuvent en tirer les éleveurs ne sont pas très grandes. La plupart des animaux sont abattus et consommés dans le cadre non commercial des nombreux « kakaï » [5] coutumiers qui ponctuent la vie traditionnelle. En outre, il semble que les gens de Tanna préfèrent la viande de cochon.

Le service de l'agriculture a pourtant introduit des taureaux de race charolaise et illawara, c'est-à-dire une race française et une race importée d'Australie, car il fallait bien veiller à l'équilibre culturel des sensibilités condominiales. Cet apport génétique nouveau a permis d'améliorer la race locale élevée dans les « padok ». Parallèlement, une cinquantaine d'hectares de pâturages améliorés avec introduction d'herbe de qualité supérieure ont été aménagés dans le Centre Brousse. Mais en dépit de ces efforts, l'élevage bovin sur Tanna ne peut, dans l'état actuel des choses, que représenter une activité marginale.

L'élevage de porcs, auquel les habitants de Tanna portent une attention beaucoup plus forte, se déroule dans le cadre non-monétaire de la coutume. Les estimations évaluent à 1 500 le nombre des cochons domestiques à Tanna, mais ce cheptel varie considérablement selon les années. Aucune cérémonie quelconque ou même un meeting important ne peut en effet se dérouler sans que ne soit offert un repas traditionnel – le « hot kakaï » – comportant de la viande de cochon cuite à l'étuvée au four de pierres chaudes. À la veille des rituels importants, les enclos regorgent de bêtes mais ils sont

4. Estimation du service de l'agriculture (1974).

5. « kakaï » est un terme mélanésien passé dans le bislama : on l'emploie pour désigner tout ce qui est nourriture, repas, festin rituel, etc.

désespérément vides une fois les rituels passés. Il faut alors plusieurs années d'élevage et de soins attentifs pour que le troupeau se reconstitue. Les cochons élevés pour la coutume font l'objet, comme partout au Vanuatu, de transactions complexes où ils sont soigneusement comptabilisés. On peut parfois les acheter avec de l'argent : le prix d'un gros cochon glabre est largement supérieur à celui d'un « boulouk ».

Sans le cochon, il ne peut y avoir de fonctionnement normal de la société mélanésienne. On le trouve donc quasiment partout, dans les terroirs de l'écosystème littoral comme dans ceux de l'écosystème montagnard. Ce rôle culturel joué par le cochon explique sans doute que l'élevage bovin ne se soit jamais très développé à Tanna. L'élevage du « boulouk » représente en effet une activité marginale consommatrice d'espace, alors que son rival, le cochon, s'intègre parfaitement dans le système social et agricole mélanésien.

Les cultures maraîchères

Un projet « cultures maraîchères » s'est développé à Tanna ces dernières années. S'agissant d'un mode d'occupation intensif de l'espace qui ne joue que sur des superficies limitées, il est apparu d'emblée beaucoup moins perturbant pour les modes d'occupation du sol mélanésiens que l'extension des plantations de cocotier et de café ou des « padok » d'élevage. Le projet, lancé au début des années 70, était de développer les cultures maraîchères et les légumes d'origine européenne, comme les pommes de terre, où elles réussissent fort bien en raison des nuances tempérées du climat, en particulier dans le Centre Brousse. Ce faisant, on espérait pouvoir subvenir aux besoins de l'archipel et répondre à la « demande urbaine », au moins pendant la période de production d'avril à octobre, ce qui aurait permis de se passer totalement ou en partie des importations provenant d'Australie ou de Nouvelle-Zélande. Le second avantage était de fournir une source régulière de revenus monétaires aux populations du Centre Brousse situées au-delà de la ceinture écologique du cocotier.

Ce « bon » projet répondait fort bien aux qualités horticoles de la paysannerie de l'île. Le service d'agriculture fournissait les semences, l'encadrement technique et assurait la commercialisation et l'acheminement de la production vers Port-Vila en liaison avec le Service des Coopératives Françaises (SCAF). Les résultats ne tardèrent pas : dès 1974, dix « Groupements Agricoles et Maraîchers » (GAM) se constituèrent dans l'île, en particulier dans la région de Lenakel et du Centre Brousse.

Ces groupements fonctionnaient sur le modèle des coopératives de production, mais leur organisation interne était laissée à l'initiative de leurs membres. En règle générale, ils se réunirent à partir de liens coutumiers et de co-résidence. Ils mirent en commun un terrain et formèrent des équipes pour le travailler à tour de rôle. Un petit salaire était donné pour la journée de travail de chacun, mais la plus grande partie des bénéfices était thésaurisée pour un achat d'intérêt collectif. La superficie moyenne cultivée par chacun de ces groupements était d'environ un hectare. D'autres sous-groupes vinrent en satellites se greffer sur les premiers. Au total les superficies mises en culture pour la production maraîchère ou de légumes pouvaient être estimées à une vingtaine d'hectares en 1978.

La station d'essai du service d'agriculture obtenait, sans engrais, plus de 30 tonnes de pommes de terre à l'hectare et sur les champs du Centre Brousse un rendement de 17 tonnes à l'hectare était vérifié. En 1974, le service de l'agriculture commercialisa 134 tonnes de légumes ou produits maraîchers dont 82 tonnes de pommes de terre. Les problèmes tenaient dans l'acheminement vers Port-Vila des denrées maraîchères périssables (tomates et salades en particulier), effectué au gré des espaces disponibles dans l'avion quotidien d'Air Mélanésie. Le coût du transport multipliait par deux le prix du produit qui, par ailleurs souffrait s'il ne pouvait être acheminé

en temps voulu. En outre, la plupart des jardins arrivant à maturité en même temps, on assistait à un engorgement du marché pendant un mois ou deux et à une sous-production ensuite. Malgré tout, de 1976 à 1980, le Vanuatu put interdire toute importation de produits maraîchers et de légumes pendant quatre mois et se satisfaire de la production locale.

Le projet-pilote lancé sur Tanna ne tarda pas à susciter des expériences similaires d'origine privée parmi des producteurs non-mélanésiens à Vate même, où les produits maraîchers avaient l'avantage de pouvoir être acheminés rapidement et à moindre frais vers la capitale. Malgré leur excellente qualité, les produits de l'île lointaine souffrirent de cette concurrence. L'expérience continua malgré tout, bien qu'elle apparaisse, vue de Port-Vila, de moins en moins comme une opération rentable. En revanche, les légumes européens pouvant se conserver plus longtemps comme les pommes de terre ou les oignons, apparaissaient économiquement plus fiables. À la veille de l'indépendance, les pommes de terre n'avaient donc cessé de se développer, la récolte s'élevait à un chiffre d'environ 200 tonnes par an, écoulées sur Port-Vila, auxquelles il faudrait ajouter la part des légumes de plus en plus largement consommés dans l'île et vendus dans le cadre des petits marchés locaux. Au moins pour cette culture, le projet « légumes » sur Tanna pouvait donc être considéré comme un succès.

Le tort de l'opération « maraîchage et légumes » fut d'apparaître dans le contexte du condominium comme une opération politique, lancée par le délégué français de l'époque, soutenue techniquement par un service d'agriculture localement francophone et commercialisée à 80 % par le SCAF – ou Service des Coopératives Françaises. Elle tendit dès lors à s'orienter de préférence vers la clientèle locale des partis politiques modérés, dits « francophones ». Les services à majorité « anglophones », dont les coopératives britanniques et plus tard le Vanuaaku Pati (VAP), en réaction, s'en désintéressèrent ou le combattirent. Le premier Gouvernement d'autonomie formé par les partis modérés relança l'opération en construisant en 1978 une chambre froide à Lenakel (Tannakol), dont le but était de résoudre le problème du stockage et de la conservation des produits frais. Mais, une fois l'indépendance acquise, le gouvernement du Vanuaaku Pati ferma le dock à peine ouvert et l'opération maraîchage et légumes fut interrompue. Le café fut en contrepartie déclaré comme la plante d'avenir pour les îles du Sud.

Le développement de Tanna et l'introduction de cultures présentant un intérêt commercial restent donc un problème non résolu. L'éternelle tentation est sans doute de voir trop grand et de tout attendre d'une seule culture dont les effets seraient miraculeux : l'intérêt agricole de l'île, bien compris, est d'aboutir à une production diversifiée au maximum qui ne mettrait pas en cause la permanence de ses modes d'occupation du sol et valoriserait les qualités horticoles de la paysannerie de l'île. Dans cette perspective, le café, tout comme les cultures maraîchères ou les pommes de terre, dont les rendements pratiqués sans engrais sont quasi-miraculeux, ont leur part dans le nouvel et nécessaire équilibre à construire entre l'agriculture de subsistance et l'agriculture de rente...

L'exploitation touristique

Le tourisme à Tanna devient une source importante de bénéfices. Le volcan – le plus accessible du monde, dit-on –, la beauté des paysages, les chevaux sauvages des White-Grass, le mythe de John Frum et le halo de mystère qui continue à l'entourer, tout cela contribue à drainer vers Tanna, au moins pour une brève visite, une partie des touristes de l'archipel. Une fois arrivés sur l'île, ces touristes doivent être pris en charge, logés, véhiculés, guidés et nourris. Il y aurait donc place pour un secteur lucratif à Tanna, que cette idée soit ou non agréable, l'impact touristique étant ce qu'il est dans toutes les régions du monde.

Des projets mirifiques ont vu le jour autour de cette idée. L'un des derniers en date fut de construire un aérodrome international sur les White-Grass, avec édification complémentaire d'un hôtel de standing international. Ce projet a rejoint la cohorte nombreuse au Vanuatu de projets mort-nés, ce qui en l'occurence fut plutôt une bonne chose (6).

Pourtant le potentiel touristique de Tanna reste considérable : sur les 20 000 touristes qui chaque année arrivent par avion à Port-Vila, le quart d'entre eux visite Tanna. Ces touristes sont à l'heure actuelle pris en charge par l'organisation « Tanna-Tours », qui met à leur disposition des bungalows et des « tours » à la carte, avec voiture, guide et fourniture d'un pique-nique champêtre sur les pentes du volcan ou le sable blanc de Port-Résolution. Cette organisation mise en place par l'industrieux commerçant australien de l'île Bob Paul (7) présente l'avantage de rester à une échelle artisanale, à la mesure des paysages de l'île. Les touristes canalisés, dosés par petits paquets, ont d'une part l'impression de se diluer dans un milieu humain qu'ils ne provoquent ni par leur nombre, ni par leur genre de vie, bref d'être des visiteurs individuels dans un circuit qui conserve sa dose d'imprévu. De l'autre, parfaitement banalisés sur le même itinéraire, ils passent sans interférer avec la vie d'une population sensible qui ne supporterait sans doute pas d'être « envahie » à de trop fortes doses, même pour argent comptant.

L'organisation touristique est donc bien faite, mais à part quelques salaires versés aux membres locaux du « staff » des « Tanna-Tours », auquel on reproche d'ailleurs dans l'île d'être surtout composé de gens originaires de la petite île voisine de Futuna, ou encore quelques pourboires et achats de peu de valeur, l'argent des touristes alimentait surtout en 1980 le chiffre d'affaires de celui qui les accueille et organise leurs déplacements.

L'absence de revenus monétaires sur l'île apparaît donc comme un fait général. Ni le coprah, ni les expériences avortées du café, des cultures maraîchères, la stagnation de l'élevage ou l'exploitation touristique ne procurent un revenu à la population. Quelques individualités en profitent çà et là, mais ce ne sont que des exceptions. En réalité, la seule source de gains monétaires réalisés par les habitants de Tanna se situe hors de l'île : c'est par la migration que les hommes de Tanna ont accès aux biens marchands.

LA PERMANENCE DES FLUX MIGRATOIRES

Un processus circulaire

La migration répond à Tanna à une vieille tradition. Dès les premiers contacts avec le monde européen, les gens de l'île furent nombreux à s'engager dans les équipages de bateau ou à former des équipes de coupeurs de santal. Les « blackbirders » firent de l'île, comme on l'a vu, un centre privilégié pour leurs activités de recrutement. La mission presbytérienne, qui chercha à endiguer ces mouvements de départ n'y réussit qu'en partie.

Cette propension des habitants de Tanna à quitter leur île semblait répondre à deux mobiles : le désir d'acquérir des biens matériels, mais aussi celui de connaître le « monde ». Une immense curiosité animait les candidats au départ. Le Queensland en particulier jouissait d'un grand prestige. Dans l'esprit des migrants, il ne pouvait s'agir d'une transplantation définitive : on ne partait que dans la perspective d'un retour. Visiter le monde, explorer des routes nouvelles, s'enrichir d'une nouvelle

6. En 1993, cette idée fut reprise, mais dans un projet plus modeste.

7. Bob Paul a quitté l'île après l'indépendance ; son commerce et l'organisation des « Tanna-Tours » ont été repris sur le même modèle par son fils. Lors de mon dernier passage en 1985, les circuits touristiques de l'île étaient entièrement aux mains des Mélanésiens. En revanche, il semble que le trafic touristique ait considérablement décru, notamment à cause du taux de plus en plus élevé du vatu. Il a repris depuis.

connaissance, acquérir un peu de cette puissance matérielle qui semblait être celle du pays des Blancs fascinaient les hommes de Tanna. Mais ce goût du voyage ne peut être séparé de sa face inverse : la force de l'enracinement. L'homme de Tanna, irréductiblement attaché à ses lieux et à sa terre, ne peut concevoir sa migration que comme un voyage d'une durée temporaire (Bonnemaison, 1979) : vivre chez lui, continuer la chaîne des ancêtres sur les mêmes lieux, mourir sur sa terre, sont les impératifs de sa morale et de sa philosophie. La migration des gens de Tanna ne pouvait donc être que « circulaire » [8] (Bedford, 1973, Bonnemaison, 1977).

Lors de la deuxième guerre mondiale, l'installation de l'armée américaine dans deux immenses bases logistiques à Port-Vila et à Santo créa une immense stupeur. Pratiquement tous les hommes de Tanna partirent vers ces camps où ils s'embauchèrent comme ils le purent, pour la plupart travaillant sur les nouvelles routes tracées par le génie américain ou dans les services d'entretien. Pour les hommes de Tanna, la migration vers les camps militaires américains fut vécue comme un millénarisme : ce fut une « fête » et un « miracle ». Les conséquences devaient en être profondes dans l'évolution ultérieure de la société mélanésienne (Geslin, 1956, Hours, 1976).

À l'heure actuelle, la migration reste un élément essentiel et sans doute l'une des conditions nécessaires à l'harmonie sociale et économique de l'île. Grâce à elle, les migrants peuvent acquérir des biens de consommation, fréquenter un autre milieu, connaître surtout cette société extérieure qui les fascine et les irrite à la fois. Ils échappent ainsi, l'espace d'un moment, à l'emprise de la coutume, même s'ils sont heureux de retrouver à leur retour sa sérénité. S'ils s'installent pour de longues durées hors de leur île, les gens de Tanna se regroupent entre eux.

Les nouvelles de l'île d'origine continuent de circuler, les visiteurs sont nombreux à faire l'aller et le retour, emmenant chaque fois ignames et pieds de kava. Le lien n'est jamais interrompu et le contrôle des groupes locaux sur les « jeunes » continue à s'exercer. En règle générale, ces migrations sont d'ailleurs assez courtes, les hommes de Tanna forment la masse des ouvriers journaliers à Port-Vila ou des ouvriers de plantation de la zone péri-urbaine. En 1972, ils étaient 665 à Port-Vila, plus de la moitié d'entre eux ayant moins de 30 ans (Bonnemaison, 1977, b) et pour la plupart occupant des postes non-qualifiés. Cette absence de qualification rend leur position fragile ; la moindre récession – notamment dans le bâtiment – les conduit au chômage et à un retour forcé sur l'île. Le débouché le plus sûr reste alors le monde sans grand attrait des quelques plantations européennes qui se distribuent autour de la capitale.

L'impact migratoire

L'immense majorité de la population masculine de l'île a participé à ces mouvements migratoires : à Vila et à Santo à l'époque américaine pour les plus anciens, sur les plantations de l'archipel, puis à Nouméa pendant la période du « boum calédonien » et à Port-Vila aujourd'hui. Le monde de la coutume n'est donc pas le seul à être connu : des influences nouvelles, des types de comportement différents pénètrent peu à peu la société insulaire.

Économiquement, la migration joue comme une soupape de sécurité. Sans elle l'absence de revenus monétaires apparaîtrait de plus en plus insupportable, notamment aux couches sociales les plus jeunes. Sortir de l'île permet d'échapper un temps aux contraintes d'une société riche en patrimoine culturel, mais apparemment sans avenir économique. Grâce à la migration, les habitants de Tanna réussissent

8. « *Circulation denotes a great variety of movement, usually short-term, repetitive or cyclical in nature, but all having in common the lack of any declared intention of permanent or long-lasting change of residence* » (Zelinsky, 1971). Voir aussi Chapman (1973).

à réaliser certaines améliorations de leur habitat, si du moins la maison de tôle ondulée est considérée comme un progrès par rapport à la case en matériel végétal. Ils peuvent acheter aussi des transistors japonais, des biens de consommation qui leur facilitent la vie et pour certains, en se regroupant en « compagnie », acheter une voiture.

Car acheter une « land-rover Toyota » constitue le « Bien Suprême ». Seule la migration permet cet achat luxueux. Outre le prestige qui lui est associé, la voiture peut faire « taxi ». Les chauffeurs et propriétaires de taxi sont un peu les rois modernes de l'île, ce sont presque tous des petits entrepreneurs locaux, réels ou potentiels. À travers eux, se dessinent déjà les amorces de transformations sociales que l'on retrouve sous des formes plus affirmées dans les autres îles de l'archipel. La voiture en est l'outil et le signe. Dans la plupart des cas, il s'agit d'un achat effectué dans le cadre de la famille étendue ou du groupe de résidence ; les efforts réunis de plusieurs migrants, ajoutés aux quelques ressources locales, permettant de rassembler la somme nécessaire. La voiture est alors possédée « en compagnie » et les bénéfices sont thésaurisés par le groupe. Comme très souvent au Vanuatu, ces associations locales servent de tremplin à celui qui a su regrouper ainsi un certain nombre de parents et d'associés. Le taxi permet d'affirmer une autorité et un prestige qui ne doit rien aux chemins du pouvoir traditionnel. Parallèlement le taxi-man ouvre également un petit magasin de brousse : on dit alors de lui qu'il est devenu « busnesman », terme qui peut être tout aussi élogieux que sarcastique.

LA SOCIÉTÉ ENTRE DEUX MONDES

Une société conflictuelle ?

Tanna apparaît particulièrement riche en contradictions. Ile peuplée, mais dont les deux tiers sont presque vides, riche de sa fabuleuse horticulture mais pauvre en biens « modernes » ; île de la coutume, mais en attente de modernité. D'elle encore, le visiteur qui s'attarde apprend qu'elle est fraternelle et xénophobe tout à la fois.

Cette société est en quête d'elle-même, ce qui s'exprime par le millénarisme, par la coutume et par la volonté de développement, aucun de ces aspects n'étant d'ailleurs contradictoire. Elle affirme un discours coutumier et conservateur, mais aussi un discours « progressiste » qui transparaît chez ses leaders politiques.

La réussite des coopératives et des groupements agricoles et maraîchers est du reste tout aussi forte dans les groupes païens et conservateurs que dans les groupes chrétiens « évolués ».

Ce dynamisme culturel et social de l'île se joue dans une atmosphère de rivalité permanente. Les symboles de la coutume et de la modernité suscitent des mouvements d'adhésion ou de rejet selon la personnalité des leaders qui s'en emparent et le jeu des réseaux d'alliance qui s'agrègent autour d'eux.

L'actuelle turbulence de l'île pose une interrogation. Tout se passe comme si les différents groupes ou partis politiques en présence cherchaient à prendre la tête d'un mouvement à partir duquel la société locale réinventerait « le modèle idéal », conciliant dans un même dépassement le respect des coutumes ancestrales et l'ouverture à la société moderne. C'est dire que l'enjeu que se fixent les fractions actuelles est de culture, tout autant que d'intérêt.

Pour les habitants de Tanna, tout est lié : il ne peut y avoir de pouvoir culturel sans une puissance matérielle ; les grands cycles et rituels de la coutume sont là pour le rappeler. L'enjeu culturel va donc toujours de pair avec un enjeu de puissance matérielle et réciproquement. Cette société en perpétuelle tension s'oppose dans des conflits où l'intérêt matériel et la revendication territoriale s'affrontent en termes de symboles culturels et politiques.

La nature des enjeux

L'espace

Dans la société traditionnelle, l'homme se définissait en référence à des lieux d'identité et de pouvoir. L'horticulture intensive se déroulait au cœur des territoires, exigeant un travail assidu sur de petites parcelles de terre. La contraction de la population en nexus bien peuplés, séparés par de vastes espaces sous-peuplés, était dès lors naturelle : ces espaces « vides » étaient réservés à la chasse, à la cueillette, à l'échange et ne faisaient l'objet que de droits fonciers relativement flous. Il ne serait venu à personne l'idée de se battre pour leur possession.

Le contrôle de ces espaces vides ou sous-peuplés se pose aujourd'hui en termes nouveaux. Ils représentent les deux-tiers de la superficie de l'île, soit un immense « espace à prendre », seulement occupé par des cultures itinérantes ou par de vagues « padok » d'élevage.

La stratégie générale est de réclamer le maximum pour obtenir au moins une partie minimale de cet espace. Il en découle un climat de tensions et d'affrontements, chacune des parties opposées s'offusquant du caractère prétendument extrême des revendications de ses adversaires.

Tant que ces problèmes n'auront pas été résolus par les intéressés eux-mêmes, car toute décision venue ou imposée de l'extérieur ne pourra être que contestée, il est assez vain d'attendre la réussite d'une action de développement quelconque sur l'île. Le problème des droits fonciers réels se dressera constamment en obstacle infranchissable, bloquant chacune des parties antagonistes.

Le fait que l'espace de l'île soit aujourd'hui devenu un enjeu majeur laisse supposer que la société locale, même si elle apparaît encore comme un société de coutume, se contente de moins en moins de son cadre économique et territorial traditionnel. En rêvant d'espaces nouveaux, de droits individuels, elle rêve à des cultures de rente et à un élevage prometteur, c'est-à-dire à des modes de production qui devraient lui permettre un accès aux biens marchands. Il n'y a pas aujourd'hui un homme de l'île, dont la tête ne soit peuplée d'un rêve d'espace ou d'un droit foncier à revendiquer contre ses voisins.

Le Développement

Dans l'île faiblement intégrée à l'économie commerciale, la plupart des gains monétaires viennent de l'extérieur, des migrations ou encore des salaires versés par l'administration. En somme la société de Tanna s'affronte pour un enjeu économique qui n'est que virtuel. À part le tourisme, il n'y a pas réellement de domaine lucratif à Tanna au sujet duquel les différents groupes pourraient s'opposer...

Pour les habitants de l'île, l'enjeu économique est un enjeu rêvé. Le nouvel espace que chaque groupe se donnera permettra, pense-t-on, le développement des activités productives nouvelles. La plantation, l'élevage, les cultures maraîchères, le kava, les « touristes » sont ici vécus comme des promesses de prospérité matérielle. Pour cette raison, l'enjeu-espace est lié de façon indissociable à l'enjeu économique : il ne correspond pas à une pression réelle sur les terres dans le cadre de l'économie vivrière, mais à une projection anticipatrice dans le cadre d'une économie moderne qui n'existe pas ou seulement partiellement.

Cette anticipation de l'avenir, qui nourrit la querelle territoriale, est surtout âpre dans les territoires littoraux à grande densité de population. Les distances prises avec les modèles de production traditionnels, les quelques gains tirés de l'élevage, du coprah et surtout de la migration, prédisposent en effet les hommes du rivage à accentuer cette fuite en avant vers l'accès à des espaces nouveaux. Si les anciens restent en ce domaine plus sereins, les jeunes, partiellement occidentalisés par l'éducation de type européen, sont les plus motivés.

C'est poser là le problème du développement économique possible de Tanna. Les habitants de l'île tendent à le concevoir en termes

millénaristes : « *Il ne peut pas ne pas venir* ». Peu sont conscients des conséquences qu'une transformation économique de l'île entraînerait au niveau de leur culture et de leur genre de vie.

Ces dernières années pourtant, des oppositions portant sur des enjeux bien concrets se sont révélées : le monopole du tourisme et l'accès du volcan au sujet duquel s'opposèrent les groupes « modérés » et les groupes du « Vanuaaku Pati » furent l'un des points de cristallisation. En outre, une revendication nouvelle s'est fait jour pour que les salaires versés par l'administration le soient en priorité à des hommes de Tanna. Les conflits portant sur des « padok » d'élevage dans le Centre Brousse ont reposé également des enjeux économiques.

L'Unité

L'ensemble de la société insulaire est marquée au présent comme au passé par une longue suite d'affrontements ; les enjeux fonciers et économiques doivent être situés dans un contexte culturel et politique plus large. L'enjeu du débat actuel dépasse en effet les vieux comptes à régler, il tient dans le problème de l'unité de la société de Tanna et dans la nature de son « leadership » culturel et politique. C'est sans doute à ce niveau que les oppositions sont les plus irréductibles et les craintes les plus vives.

La volonté d'unité dans cette île, qui semble pourtant avoir toujours été divisée, représente le thème majeur de tous les discours politiques et coutumiers. La société de Tanna se conçoit comme un tout : du sud au nord de l'île règne « une même coutume » et ce sont les mêmes héros mythiques qui parcourent son espace. Le drame de Tanna vient de ce que cette société, qui a toujours eu conscience de son unité culturelle, semble ne pouvoir fonctionner que dans le conflit et dans une rivalité qui l'oppose constamment à une partie d'elle-même.

Cette quête de l'unité impossible inspire la recherche d'une loi idéale qui permettrait le dépassement des conflits anciens et actuels. La société de Tanna, actuellement figée dans ses divisions, a le sentiment de se trouver dans une impasse, bloquée dans une sorte d'état transitoire entre le monde de la coutume et celui de la modernité. Pour certains, la solution est à rechercher dans la résurgence du passé, pour d'autres dans un millénarisme dont l'Amérique mythique est le cœur, pour les plus modernes enfin dans le « développement » et l'établissement d'une société « progressiste » fondée sur des rapports sociaux nouveaux.

Dans ce débat interne, l'une de ces forces devrait enfin l'emporter et forger autour d'elle l'unité de l'île. La situation actuelle de division n'est en effet vécue ni comme une situation de « coutume », ni comme une situation « moderne », mais comme un état qu'il faut dépasser pour recréer enfin un ordre stable qui rétablisse l'unité de l'île et la paix intérieure. Cette société turbulente rêve d'ordre, de pouvoir et de sérénité.

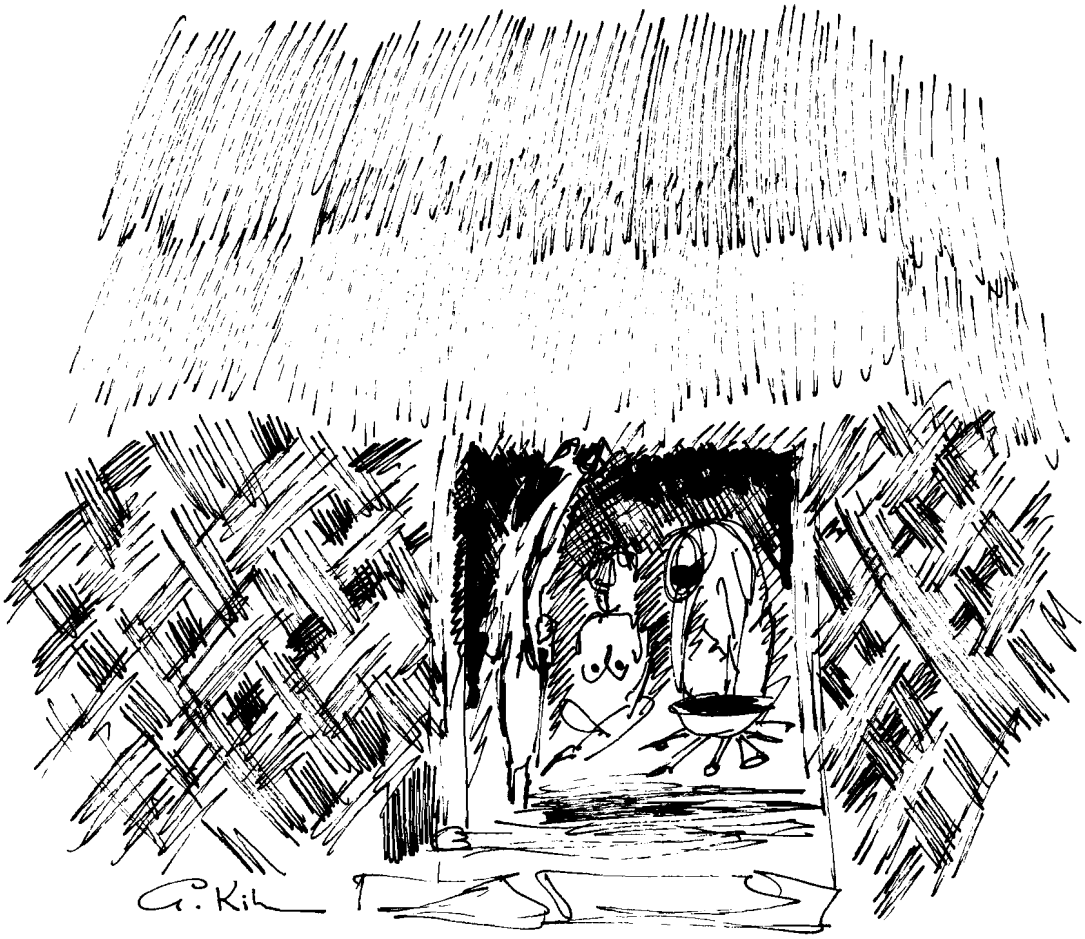
De là provient sans doute l'importance de l'enjeu culturel. L'île ne peut se concevoir qu'unifiée, mais l'unité réclamée par tous au niveau du discours est tout autant combattue au niveau des faits. Elle ne pourra survenir que par l'établissement d'un nouveau rapport de forces. Un des camps de l'île fera l'unité de l'île à son profit et imposera sa loi.

On sait la classique distinction établie par Levi-Strauss entre *sociétés froides* et *sociétés chaudes* : les premières non historiques et fixées dans la reproduction inamovible de leurs structures, les secondes à l'inverse historiques et engagées dans un processus de transformation permanent qui leur conférerait un « destin ». Il semble que Tanna n'ait jamais été une société froide. Le rêve d'unité est vécu dans la division, la volonté libertaire s'accompagne du désir contradictoire d'un pouvoir et d'un ordre qui s'imposerait enfin.

La phase actuelle de l'histoire de Tanna n'est au fond que l'un des moments, peut-être crucial, d'un temps long dont les phases ont été mémorisées par les mythes et qui se poursuit encore. Les affrontements et les problèmes

d'aujourd'hui ne peuvent être compris en dehors de ce long mouvement.

Face aux pressions exercées par le monde extérieur, toutes les forces géo-culturelles de l'île sont bien conscientes de leur nécessaire unité, mais leur désaccord porte sur les valeurs politiques qui permettraient cette réunion. Aura-t-elle lieu sur les fondements de la coutume mélanésienne renaissante ou au contraire sur une reconstruction de type moderne, orchestrée par les églises chrétiennes et les partis politiques ?



DEUXIÈME PARTIE

LA PAROLE

Mythes fondateurs, construction de l'espace et genèse culturelle

« Ces hiérophanies cosmiques
sont le vêtement d'un profond discours ».
Georges Dumezil (1953).

QUATRIÈME CHAPITRE

L'ESPACE COMME FONDATION

ou

l'hypothèse de la société géographique

« La géographie est la science des lieux et non des hommes ».

Vidal de la Blache (1913).

LA FONCTION GÉOGRAPHIQUE DU MYTHE

L'histoire de l'île, plonge dans un passé ancien qui remonte à la fondation mythique de la société et de l'espace insulaire. Toute une vision du monde en ressort.

Ces grands mythes d'origine s'ordonnent dans des cycles qui, au travers d'un récit à épisodes multiples, proposent une explication à l'existence des grandes forces cosmiques. Ce qui est particulier à la tradition orale de Tanna, c'est que ces mythes sont ordonnés dans le temps et offrent ainsi une vision diachronique de l'histoire de l'univers.

Dans ces mythes, l'homme est considéré comme un être magique parmi d'autres, espèce non pas singulière, mais espèce ordinaire dans un monde singulier dont l'essence même est magique. L'univers de la nature et l'univers des hommes naissent ensemble et s'expliquent l'un par l'autre, formant comme une harmonie préétablie. Le mythe mélanésien crée une totalité qui, comme on le verra, s'appréhende par l'espace : c'est dans la mesure où les forces cosmiques qui animent le monde se sont enracinées et sont devenues des lieux qu'un certain ordre est devenu possible. Tout se passe comme si la mise en forme du chaos initial supposait d'abord la mise en ordre de l'espace.

Si les mythes de Tanna qui se succèdent les uns les autres sont sensibles à la diachronie, ils se déroulent dans une temporalité irréelle qu'il est impossible de situer de façon précise. La profondeur généalogique sur laquelle on pourrait s'appuyer reste trop courte pour qu'on puisse remonter très loin, les noms répertoriés ne dépassent guère en général le grand-père. À en croire les sages de la coutume, le « temps du rêve », où se déroulent les épisodes mythiques de la fondation sont très proches, vieux de 5 ou 6 générations ou plus. Le temps reste une donnée vague.

L'espace retient par contre l'attention des conteurs. Autant les mythes sont irréels, si on essaie de les situer dans le temps, autant ils se révèlent exacts et minutieux dès qu'il s'agit de localisation. Le mythe justifie en effet une société qui ne se meut pas tant dans une conscience historique que dans une « conscience géographique ». L'espace surgit ici comme une donnée pérenne, la seule qui soit vraiment investie de sens par l'homme ; en se fondant sur une organisation de l'es-

pace, le mythe rejette la société dans un univers intemporel.

Tous les mythes fourmillent de précisions topographiques et de noms de lieux. Les hommes de Tanna voient dans l'espace la marque concrète de la gestuelle de leur héros et la preuve de leur existence. La toponymie, chargée de la dimension sacrée que lui confèrent les mythes-fondateurs, devient une écriture secrète, un véritable langage qui, en structurant l'espace, structure aussi la société.

Les mythes mélanésiens ont fait l'objet d'analyses qui, selon les cas, ont révélé sa fonction sociologique et selon d'autres sa fonction structurale ; par contre la fonction géographique du mythe reste souvent plus méconnue. Le mythe construit pourtant le territoire. Il répartit les hommes ; il crée les noms – ceux des ancêtres, des héros civilisateurs ou totémiques – et d'un même mouvement, il les lie à des lieux qui deviennent des entités spatiales, ou si l'on préfère des êtres géographiques. Comme l'écrit Guiart, qui a bien vu ce phénomène à propos de la société de Nouvelle-Calédonie : « *Les itinéraires des ancêtres, dits totémiques, sont jalonnés de lieux-dits, dont la liste correspond très exactement à la tenure foncière revendiquée par le clan se prévalant d'un lien avec le symbole* » (1968).

Le « temps du rêve », s'il est donc un temps irréel, est en revanche et très réellement un *temps géographique*, où l'univers chaotique prend forme et se structure en réseau de lieux et d'itinéraires. Toute une géographie sacrée découle ainsi du récit mythique et de la saga des héros. Le paysage tout entier devient une extraordinaire matrice d'enracinement ou encore, pour utiliser les expressions de Mircea Eliade (1972) parlant des Aborigènes d'Australie : « *l'image vivante et séculaire de leur arbre généalogique* ».

Les itinéraires parcourus par les héros, les lieux où ils ont vécu, les pouvoirs qu'ils ont fait surgir à tel ou tel endroit, constituent le patrimoine à partir duquel les hommes tirent leur identité, orientent leurs alliances traditionnelles et fixent les contours géographiques de leurs territoires. Hérités du temps des mythes fondateurs, les territoires constituent un cadre irréversible, une fondation qui ne saurait être changée. Ils baignent dans l'univers sacré des origines.

LES CYCLES MYTHOLOGIQUES DE TANNA

Les cycles mythologiques de Tanna ordonnent leur récit autour d'un héros, dont l'action se situe dans un espace géographique précis. Mais le récit peut connaître des variantes locales selon les lieux où on le raconte, comme il peut également faire l'objet de controverses locales sur les toponymes auxquels il se réfère. L'espace recouvert par le mythe varie aussi selon son importance : les grands mythes fondateurs embrassent l'île entière ou du moins une région suffisamment vaste pour qu'il soit connu en détail par plusieurs groupes et dans plusieurs places de danse. Par contre les mythes secondaires peuvent être localisés, réduits à un court épisode ne mettant en jeu qu'un ou deux lieux, une source, un arbre, une passe dans le récif, une pierre, un rocher.

Les grands mythes mettant en relation toute une chaîne de lieux sont accompagnés par une chanson, qui reprend le récit sous une forme poétique et allusive. Le texte est souvent composé dans une langue ancienne et archaïque : beaucoup de ceux qui chantent le poème ne comprennent d'ailleurs plus le sens des paroles qu'ils récitent de mémoire. Ce genre littéraire procède par symboles, métaphores ou procédés allusifs, ce qui ajoute encore aux difficultés de la compréhension. Dans ces chants, la trame du récit est à peine évoquée ; elle semble même volontairement destinée à rester semi-secrète ; par contre les noms des lieux ne sont jamais passés sous silence. Il semble même qu'il y ait là un procédé mnémotechnique permettant de mémoriser et d'affirmer sans contestation

possible une litanie de noms qui donne la clé des souverainetés territoriales.

La chanson qui accompagne le mythe donne également naissance à une danse. La trilogie « récit-chant-danse » est le signe des mythes-fondateurs dont les significations sont les plus essentielles. Alors que le récit peut varier dans le détail, le chant et la danse sont par contre inamovibles ; les mythes les plus riches de sens donnent d'ailleurs naissance à plusieurs chants et danses et ils continuent encore parfois à en faire naître. Il y a ainsi entre les mythes-fondateurs, la tradition orale et le patrimoine chorégraphique de l'île une relation féconde qui ne s'est nullement interrompue à l'heure moderne.

Les grands mythes se déroulent à la façon de cycles dont les épisodes se poursuivent dans l'espace, passant de groupe en groupe et de lieu en lieu. Dès lors chaque groupe local n'est gardien que de la part du mythe qui se situe sur son propre territoire et renvoie au groupe voisin pour connaître la suite du récit. Le cycle mythique chemine ainsi dans l'espace par épisodes successifs et de territoire en territoire. Il devient une sorte de discours segmenté entre les groupes qui se suivent en chaîne les uns les autres. En principe chacun n'a le droit de parler que de la part du récit qui gravite autour de ses propres lieux, car la connaissance de la toponymie contenue dans le mythe est perçue comme une sorte de « propriété » locale. Le fait qu'elle ait été mémorisée puis transmise de génération en génération à l'intérieur du même groupe représente la meilleure preuve de l'authenticité de ses droits sur le territoire qu'il occupe.

En cheminant dans l'espace, les traditions orales font surgir des grappes de noms qui sont à la base des relations de territorialité. Chaque grand mythe peut être considéré comme une « route » avec un point de départ, parfois un point d'arrivée 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 ». Le groupe ou le « chef » qui est à la « stamba », c'est-à-dire au lieu de fondation, en est aussi le « gardien » ; il peut se prévaloir d'une préséance sur les autres, il est à peu près seul à pouvoir raconter le mythe dans son entier et à pouvoir en revendiquer « l'esprit », c'est-à-dire la force de la signification morale ou magique qu'il apporte. En revanche, il ne semble pas que cette préséance implique des droits territoriaux ou politiques particuliers sur les toponymes cités dans les épisodes ultérieurs qui se déroulent dans les territoires voisins.

En formant ce qui apparaît bien comme un réseau, le cycle mythologique délimite ainsi une sorte d'espace culturel commun aux différents groupes qu'il traverse : les grandes régions de Tanna, caractérisées notamment par une certaine unité linguistique, partagent un patrimoine mythique commun. Les mythes « unificateurs » à vocation régionale transcendent les frontières des territoires. Ils constituent un cadre de référence commun et délivrent une parole créatrice qui se fond avec le paysage sacré qu'elle anime.

Ces mythes grands ou petits, connus ou secrets, sont la mémoire de Tanna, ils expriment à leur façon une certaine vision du monde. La transmission s'en fait des hommes âgés aux plus jeunes, le soir au kava ou sur les lieux mêmes évoqués par le récit, au hasard des itinéraires que l'on emprunte. La meilleure façon d'apprendre un mythe consiste sans doute 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 l'itinéraire renvoie à un temps irréel que personne ne met en doute : les lieux, les rochers sont là pour révéler l'authenticité du récit. Les mythes intemporels 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 ?

Mais tous les mythes, même fondateurs, ne se réfèrent pas nécessairement à un passé

lointain ou à l'explication des origines. La tradition orale continue dans une singulière richesse à se propager à l'heure actuelle, en mettant en scène les évènements d'un passé proche ou même carrément les évènements actuels. Elle reprend, pour mémoriser les faits qui lui paraissent les plus significatifs, les mêmes procédés que le mythe traditionnel, c'est-à-dire le récit, le chant, la danse. Les guerres d'autrefois et les migrations intérieures auxquelles elles ont donné lieu ont été ainsi soigneusement répertoriées dans des récits et des chants, d'autant mieux conservés qu'ils servent de base aux revendications territoriales de ceux qui ont dû fuir et veulent revenir.

Les évènements politiques ou religieux récents sont également entrés dans les mythes de Tanna ; les évènements liés à la *Tanna Law* et à la résistance qui s'est produite à son encontre ont donné naissance, comme on le verra plus loin, à un récit, à plusieurs chansons et à une danse, chez les païens du Centre Brousse qui luttèrent sourdement contre la loi missionnaire. Toute la vision des évènements de Tanna lors du « contact culturel », tel qu'il a été perçu par la civilisation mélanésienne, se lit dans cette nouvelle tradition orale.

L'histoire de « John Frum », les conflits politiques de ces dernières années ont également donné naissance à un foisonnement d'interprétations qui reprend pour s'exprimer les chemins classiques du mythe. De nouveaux lieux signifiants, des « mémorial » de pierre dressée ont surgi, liés à une création littéraire et artistique qui reste extraordinairement féconde. Les chants coutumiers surtout, dont la poésie hermétique et secrète n'est compréhensible que par les seuls initiés, continuent à se transmettre et à s'enrichir encore lors des rituels et des danses de nuit. Les groupes affiliés au mouvement John Frum sont particulièrement créatifs : de même qu'ils s'inventèrent une nouvelle tradition, ils ont créé des « chants John Frum » et une tradition chorégraphique propre.

Ces chants, ces danses, la tradition orale récente ou ancienne, constituent le grand livre de la coutume de Tanna. Les noms des hommes, des groupes, leurs actes essentiels, les pouvoirs des lieux sont mémorisés et inscrits dans une géographie de la fondation, où ils apparaissent comme autant de *géosymboles* ancrés dans la terre et par là, porteurs d'identité et de souveraineté (Bonnemaison, 1981). Chaque mythe crée ainsi, à partir d'un maillage de lieux, un territoire magique et géosymbolique qui, en retour, lui donne une réalité charnelle qui le rend proche et constamment présent.

Il n'y a donc guère de montagnes, de sources, de rochers à la forme quelque peu insolite qui pratiquement ne renvoient à un mythe et inversement pas de mythe qui n'entraîne sa propre géographie. Entre l'espace et la mythologie, les lieux et la culture, la symbiose est donc totale ; les lieux sont à Tanna la matrice naturelle de la culture.

L'HYPOTHÈSE DE LA « SOCIÉTÉ GÉOGRAPHIQUE »

De la fusion entre l'espace et le regard, naît un type de société que l'on peut qualifier de *géographique*. Jacques Richard-Molard, dans un article devenu classique (*Les terroirs tropicaux en Afrique*, publié par les *Annales de Géographie*, nov-déc. 1951, Paris), fut probablement le premier à définir ce qu'il appela un *patriotisme géographique* opposé à un *patriotisme biologique*. Plus récemment, Jean-Pierre Raison (1984) a défini la « société géographique ». Dans sa perspective, le groupe local se définit par la réunion de ceux qui partagent le même territoire : il est tout autant fondé sur le lien territorial que sur les liens du sang.

Mais certaines sociétés permettent d'aller plus loin : à Tanna, le fait de résider et de porter un titre authentifie l'appartenance au groupe local que l'on définit moins en termes de filiation que de territorialité. Si l'on pousse

le raisonnement à son terme, ce ne sont pas tant les hommes qui créent le territoire en traçant des clivages dérivés de leurs propres liens de parenté, c'est le territoire qui crée le groupe en agrégeant des hommes qui en principe sont des parents, mais qui de toutes façons le deviennent dans la mesure où ils vivent sur les mêmes lieux.

À Tanna, *l'essence des lieux précède et dépasse l'existence des hommes*. De l'identité entre le *sang* (la parenté) et la *terre* (le territoire), découle un groupe de résidence, composé d'un ou de plusieurs clans patrilocaux. La notion de clan souffre d'un certain « flou » et les règles de parenté ne semblent être posées en théorie que pour mieux être tournées dans la pratique. L'adoption extrêmement répandue permet de répartir les hommes entre les territoires d'une façon extrêmement souple, sans tenir compte de façon obligatoire des règles de filiation. L'adopté reçoit un nom qui le « titre » sur le territoire où il est adopté ; il devient dès lors un membre de ce groupe à part entière. On s'appelle « frère » ou « beau-frère » selon le lieu auquel on se rattache, sans l'être nécessairement en termes de parenté réelle. Ce qui importe n'est pas tant la filiation que le nom porté. Un peu comme à Tongoa, les « titres territoriaux » sont liés à un statut social et attachés de façon indissoluble à des lieux. Dans ce cas, adopter quelqu'un, c'est lui transmettre un nom et par là l'attacher à ses propres lieux.

La grande flexibilité du système permet donc tous les accomodements : la société se reproduit par des « noms » qui sont des *titres-lieux*. Les « frères » sont ceux qui au premier chef résident sur les mêmes lieux, qu'ils soient des frères réels, classificatoires ou des frères par adoption. C'est peut-être là l'une des premières caractéristiques de l'hypothèse de la société géographique : la filiation par les lieux prime dans la pratique la filiation par le sang.

Cette primauté découle directement de la fonction géographique du mythe ; le territoire est une entité mystique préexistante à l'homme, dotée d'un pouvoir et d'une personnalité propre. L'explication mythologique crée ce que Lacoste appelle (pour mieux le récuser) un « *géographisme* » : « *Par géographisme, j'entends l'effet de style, apparemment innocent, qui fait d'une portion de l'espace, délimitée de façon vague ou précise et désignée par un nom propre, un véritable personnage politique...* » (1981, p. 6).

Dans la société géographique de Tanna, le territoire est bien ce *personnage politique*. L'homme qui habite cet espace en reproduit l'essence ; sa marge de liberté personnelle est dès lors théoriquement faible, son destin consiste à assurer la pérennité du territoire.

Le groupe local ne « possède » donc pas le territoire, mais *s'identifie* à lui. Le principe d'identification l'emporte ici sur le principe d'appropriation. Il n'y a pas entre la société et son espace une simple relation de territorialité, mais bien une idéologie du territoire. C'est l'existence de cette idéologie qui constitue sans doute le principal caractère de la société de Tanna ; elle transparaît dans tous les conflits fonciers et géopolitiques, actuels ou passés, comme elle ressort dans sa mythologie : les hommes de l'île sont, comme ils le disent eux-mêmes, des « man-ples », des *hommes-lieux*.

L'ANTHROPOLOGIE DE L'ESPACE

L'idée de la société géographique nous entraîne à voir dans l'espace non plus le simple « produit » des rapports économiques et sociaux, mais bien une structure primordiale qui définit le système social. Cette démarche est généralement l'inverse de celle suivie par une certaine anthropologie classique. Bien des anthropologues ont fait depuis leur conversion, mais l'ethnologie traditionnelle nous avait habitués à saisir la société d'abord sous l'angle de la parenté, de l'analyse structurale, du mode de production, des rapports de pouvoir, mais rarement à partir

des réseaux de localisation et des formes de l'organisation spatiale. La relation à la terre était vue dans le meilleur des cas sous l'angle d'un juridisme banal : on examinait la tenure foncière comme un ensemble de règles ou un cadastre, mais non pas comme une relation de territorialité.

L'hypothèse d'une société géographique postule en revanche que la configuration spatiale fonde l'ordre social. La lecture des lieux conduit dès lors à lire au cœur même de la société. Cela ne signifie pas bien sûr que l'organisation sociale et la vie des hommes soient fixées une fois pour toute par l'ordre de leurs lieux – ce serait là naturellement une conception fort étroite – mais qu'ici l'ordonnance spatiale constitue un système d'encadrement préalable où se reproduit et se pense la société. Dans cette perspective, la géographie culturelle se confond avec « *l'anthropologie de l'espace* » (F. Paul-Levy et M. Segaud, 1983).

Cette idée nous fait sans doute rejoindre l'intuition fondamentale de Vidal de la Blache, lorsqu'il écrivait à l'orée de notre discipline : « *La géographie est la science des lieux et non des hommes* » (1913). Des critiques récentes et toniques (Y. Lacoste, 1976) ont renouvelé depuis le débat et mis à mal la conception vidalienne de la géographie, présentée comme un « géographisme » incapable de répondre aux problèmes des sciences sociales d'aujourd'hui. Pourtant et sans entrer dans le problème de fond, vouloir tuer l'esprit des lieux pour mieux affirmer le rôle déterminant des rapports de forces politiques ou économiques et ne saisir l'espace qu'en tant que support de l'historicité conduit en fin de compte à se fermer à tout un champ de la réalité que précisément les autres disciplines découvrent.

Dans un tel cadre en effet, l'homme n'a plus de valeur, de sentiment ou d'émotion envers ses lieux, il n'est plus qu'un agent historique, lui-même déterminé par des rapports de force extérieurs : il n'a ni localité, ni territoire, il est le reflet d'une relation globale qui le dépasse. Une telle perspective reflète plus le propre regard de nos sociétés modernes d'Occident, ou du moins de certaines de leurs tendances « utilitaristes », qu'elle ne reflète une « vision objective », à caractère universel, applicable à toutes les sociétés.

« *L'espace vécu* », comme l'a bien montré A. Fremont (1976) est fait du poids des lieux sur la vie des hommes. L'idée d'une géographie culturelle ou bien encore d'une anthropologie de l'espace participe de ce même mouvement de pensée, puisqu'elle suppose qu'il existe un effet des lieux sur la construction sociale et culturelle. Les sciences sociales modernes, comme l'a expliqué E. Morin (1973) ont isolé l'homme de la nature ; on peut ajouter que, ce faisant, elles l'ont aussi isolé de son espace. Tout un courant de pensée cherche aujourd'hui à retrouver ce lien perdu et la géographie culturelle, en redécouvrant les idées de territoire et du « local », peut enrichir ce débat comme elle peut enrichir la géographie.

Pour l'homme de Tanna en tout cas, le territoire n'est pas un produit de sa société, mais bien une entité qui précède et fonde la société. Son espace est vivant, c'est un « personnage politique », un lieu de médiation entre lui et le cosmos. Ce maillon le relie dans l'espace à ses alliés et dans le temps à ses ancêtres. Comme on va le voir, les hommes de la coutume croient à des mythes constructeurs d'espace et à des fondations magiques auxquelles ils s'identifient. Leur territoire est un espace enchanté.

CINQUIÈME CHAPITRE

LE TEMPS DE LA FONDATION

DE LA HORDE HURLANTE À LA SOCIÉTÉ DES PIERRES

La ronde des pierres

Les traditions orales de la région du centre-nord de Tanna et plus particulièrement du rivage ouest sont à la source d'une conception cohérente du monde qui se lit dans une succession de récits mythiques enchaînés les uns aux autres de façon diachronique. La place de danse (ou **yimwayim**) d'Ipaï est considérée comme l'un des lieux-clés où cette tradition culturelle s'organise et prend sens.

L'apparition de la Terre

Wuhngin (ou Wuhngen) est l'esprit qui créa la Terre : il ne s'agit pas 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 les 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, considérée comme une gigantesque pierre dressée, est la mère de toutes les autres et le premier des lieux sacrés de l'île [1].

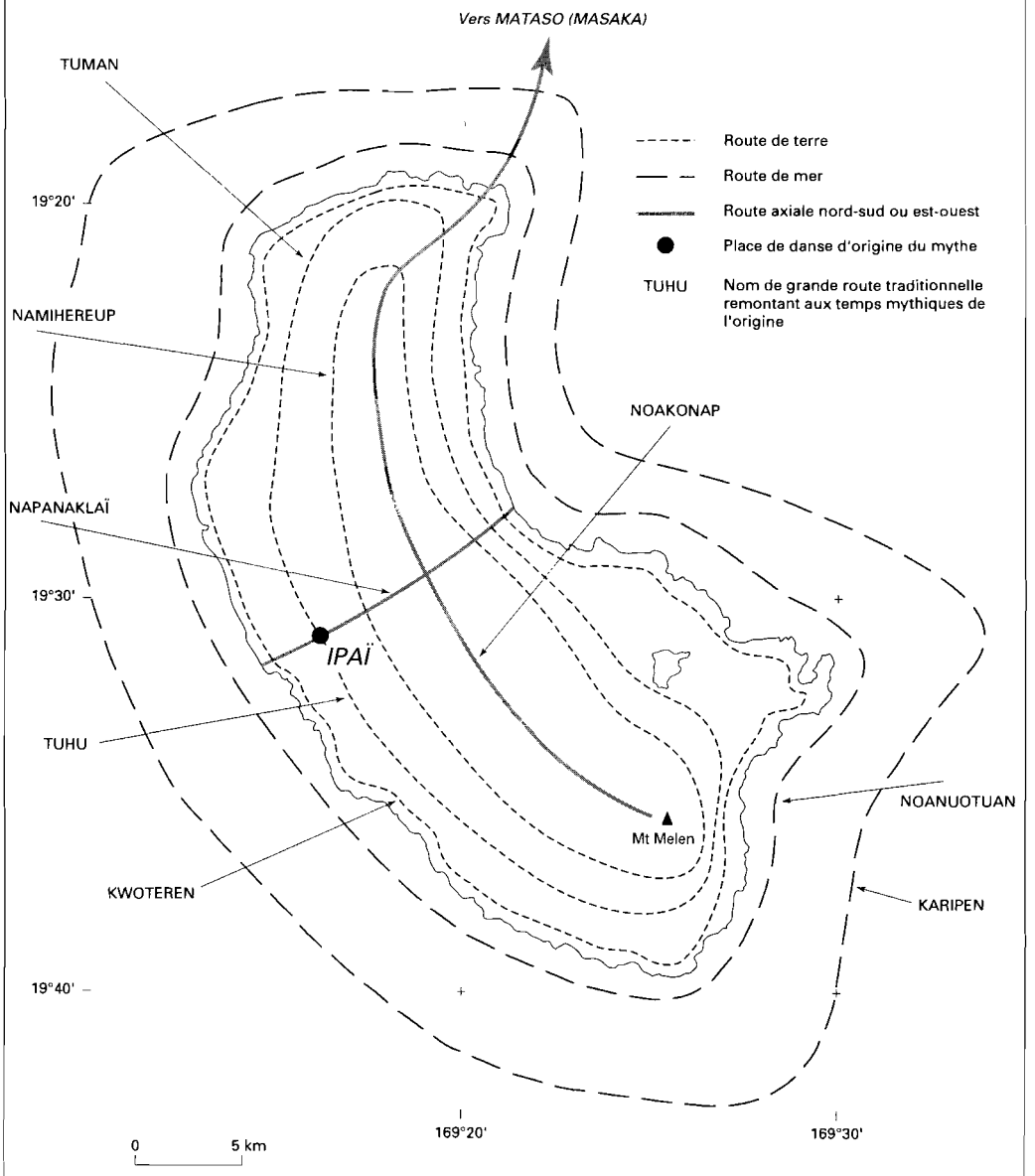
La terre commença son voyage à Loanpakel, à la pointe nord-est de Tanna, puis elle descendit vers le sud par l'ouest, en passant par Black Beach, Lenakel et Black Sands, et elle remonta enfin par l'est jusqu'à revenir à son point de départ. Tout au long du voyage de la terre, l'île émergea, prenant les contours et les dimensions qui sont aujourd'hui les siens. Cette Terre, qui créa des terres, est appelée **numapten** [2], ce 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. Ensuite, elle plongea dans la mer et disparut pour réapparaître au nord, où elle créa de la même façon l'île d'Erromango. Elle continua ensuite son voyage dans cette direction, créant sur son passage de nouvelles îles. Toutes ces îles sont considérées comme des filles de Tanna, puisqu'elles ont surgi après, dans le

1. Son sommet est interdit à la plupart des hommes de Tanna ; les Blancs notamment ne peuvent s'y rendre.
2. Tous les noms cités en langue vernaculaire proviennent des langues de 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.

Les routes créées par les "pierres" (tradition d'Ipaï)

les "NIKOKAPLALAO"



sillage créateur de **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 l'île. Au-delà, les conteurs considèrent que **numapten** créa de nouvelles îles qui leur sont inconnues, en particulier celles dont viennent les hommes blancs (3).

Lorsque la Terre émergea à Tanna, elle était molle et sans forme. Matrice souple et chaotique, elle ne connaissait pas de divisions géographiques. Sous l'action des pluies et des eaux de ruissellement, la Terre alors creusée par les **napinu**, ou cours d'eau encaissés à écoulement intermittent (« creeks »), se divisa peu à peu ; le chevelu des rivières isola les bassins-versants les uns des autres en incisant dans la Terre les premières limites naturelles. Les frontières de la Terre sont depuis orientées du bord de mer jusqu'aux lignes de crêtes, selon un axe radial.

La « horde hurlante »

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, 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 d'errance circulaire, où il n'existait ni repos, ni lieu d'escale, les pierres qui parlaient et se battaient s'épuisèrent d'elles-mêmes dans une compétition qui les opposait sans trêve possible. Mais ce faisant, elles créèrent le monde et fixèrent définitivement le paysage de l'île.

La première création des pierres magiques fut les routes (**suatu**). Trois grands itinéraires majeurs surgirent ainsi de la ronde magique : on les appelle dans l'Ouest Tanna, les **Niko-kaplalao**, « ce qui fait le tour de la pirogue » (4). La principale de ces routes porte le nom de **Kwoteren**, elle suit le bord de mer en faisant le tour (5) 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. À Ipaï, qui conserve la tradition des routes magiques, les noms des itinéraires de montagne changent à chaque grande place de danse qui se relaient sur le tracé. Ainsi la route du milieu est-elle appellée **Numan** au nord d'Ipaï, puis elle devient **Tuhu**, lorsqu'elle continue vers le sud. La route de montagne et de crêtes constitue un dispositif éclaté : elle contient aujourd'hui une multitude de noms et de petits segments de routes qui se relient les uns aux autres.

Les pierres créèrent également deux routes maritimes qui se développent en boucle autour de l'île : la première, ou **Noanuotan**, passe à la limite du récif, la seconde du nom de **Karipen** prend le grand large et décrit 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.

Carte 11.
La société des hommes résulte de l'aventure des pierres et de la « horde hurlante » : le long de leur parcours, les forces magiques se sont déposées dans des lieux aux pouvoirs redoutables.

3. La Terre venait du sud et son travail se propagea dans la direction du nord ; aussi l'île d'Anatom n'est-elle pas considérée comme une fille de Tanna, mais comme une île qui la précéda dans le processus de création magique.
4. Dès l'origine, la « maison de la Terre » (**numapten**) est ainsi assimilée à une pirogue (**niko**), c'est-à-dire un espace unifié, lié par des routes. La première pirogue de Tanna est un « territoire indivis ».
5. L'actuelle route littorale carrossable suit en partie le trajet magique de la **Kwoteren**.

Ces cinq routes circulaires sont les premiers chemins de la coutume créés par la ronde des **kapiel** autour de l'île. Toujours au « temps du rêve », mais plus tard, il s'en ajouta d'autres, ayant également valeur pour tout Tanna, notamment la route **Noakonap**, qui part des Monts Melen et Tukosmera et suit la crête axiale de l'île en suivant la ligne de partage des eaux. Son tracé est fait de telle sorte que la route **Noakonap**, orientée sud-nord, ne traverse jamais une vallée, mais qu'au contraire les cours d'eau naissent de part et d'autre de son itinéraire. Arrivée à la pointe de Loanpakel, au nord-est de l'île, elle plonge pour continuer sa route vers l'île de Mataso et les Shepherds.

À Ipaï, les **kapiel** créèrent également la grande route **Napanaklaï**, qui traverse l'île d'ouest en est. Toutes 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.

Ces pierres cheminèrent ainsi longtemps sur les routes, non pas en ordre paisible, mais dans un désordre querelleur : elles ne cessaient de parler, de s'invectiver et de se défier les unes les autres. Les pierres qui suivaient la route de montagne étaient particulièrement batailleuses ; elles formaient une horde hurlante et agressive, 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 du récif nommée Lasüm. Comme elle souffrait d'un abcès à la jambe qui l'empêchait de marcher, elle se retira de l'arène 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, attrapa un torticolis. Ce furent les pierres du rivage qui les premières se fixèrent 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**), sorte de bandes inégales qui ne cessaient de se battre et de se poursuivre (6).

Pourtant, peu à peu, la fatigue les saisit également. Le long des routes, elles se fixèrent par grappes échelonnées à distances régulières les uns des autres. Une première paix régna alors dans l'île : les pierres errantes devinrent des *pierres-lieux*.

L'espace des pierres-lieux

Le monde des esprits errants (yarimus)

En se fixant, la horde hurlante de la guerre devint une société paisible. Les pierres magiques perdirent progressivement leur don de parole, devenant de plus en plus silencieuses et immobiles. Cet univers sacré donna naissance alors à un réseau de lieux redoutables, dont les forces magiques restent vivantes et continuent à gouverner le monde. Dès que la nuit tombe, les 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 cet effet 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 hommes 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.

6. La tradition orale des pierres magiques n'est connue qu'à Ipaï. Elle m'a été racontée par le regretté Nemisa d'Ipaï et par ses fils, Yameu et Noklam.

Les **yarimus** sont considérés comme des êtres en dehors du cercle de l'humanité : on leur attribue la plupart des maladies que l'on n'arrive pas à guérir et les morts subites. Mais la magie qui tue peut être également celle qui guérit. Les hommes, en s'adressant aux **yarimus** et aux **kapiel**, qui en sont les réceptacles, cherchent à déjouer les mauvais sorts, à vaincre par des contre-magies les maladies dont ils sont atteints ou à l'inverse à les provoquer chez leurs ennemis.

La philosophie de la coutume de Tanna consiste à dire que tout ce qui existe à la surface de la terre tire son pouvoir des pierres-lieux qui parsèment la surface de l'île et, la nuit, donnent naissance au monde inquiétant des **yarimus**. Il en va ainsi des pouvoirs matériels, des pouvoirs de technologie, des pouvoirs cosmiques, des pouvoirs intellectuels et des forces de vie (7).

L'univers de la coutume repose sur l'ordre des pierres-lieux de l'origine, il n'est pas de force et donc de pouvoir qui n'ait quelque part un enracinement, une pierre de fondation.

Les **yarimus** continuent ainsi la vie ancienne de la horde originelle : ils errent, pouvoirs magiques à l'état pur, dans le feuillage des grands arbres et 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 de palissades. Sur leurs jardins parfois, ils laissent à mi-hauteur des portes battantes pour que les **yarimus** ne s'offusquent pas de voir leur route barrée et puissent y pénétrer. Ce monde des esprits errants, monde à la fois proche et inquiétant, constitue la face vivante des pierres ; il manifeste la prééminence des forces de la nature magique sur la société des hommes.

7. Lorsque je demandai par exemple aux habitants de Tanna et de Futuna s'ils avaient souvenir que leurs ancêtres faisaient autrefois des poteries, tous mes répondirent que non, car ils ne connaissaient pas dans leur île un lieu et une pierre d'où ce pouvoir de fabrication ait pu dériver.

Le monde des lieux sacrés

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**), qui ne sont pas dénommées et représentent des forces inertes, magiquement neutres. Seules les pierres blanches servent de réceptacles aux pouvoirs sacrés de Wuhngin et sont habitées par les **yarimus**. En règle générale, chaque montagne, chaque crête, chaque rocher, dont les formes apparaissent un peu insolites, sont des « pierres blanches », de même que certaines pierres sous-marines ou crêtes du récif frangeant. Tout ce qui à Tanna forme lieu et porte nom se relie à l'une des phases du temps sacré des origines et constitue une maille spécialisée dans le tissu magique qui entoure l'île.

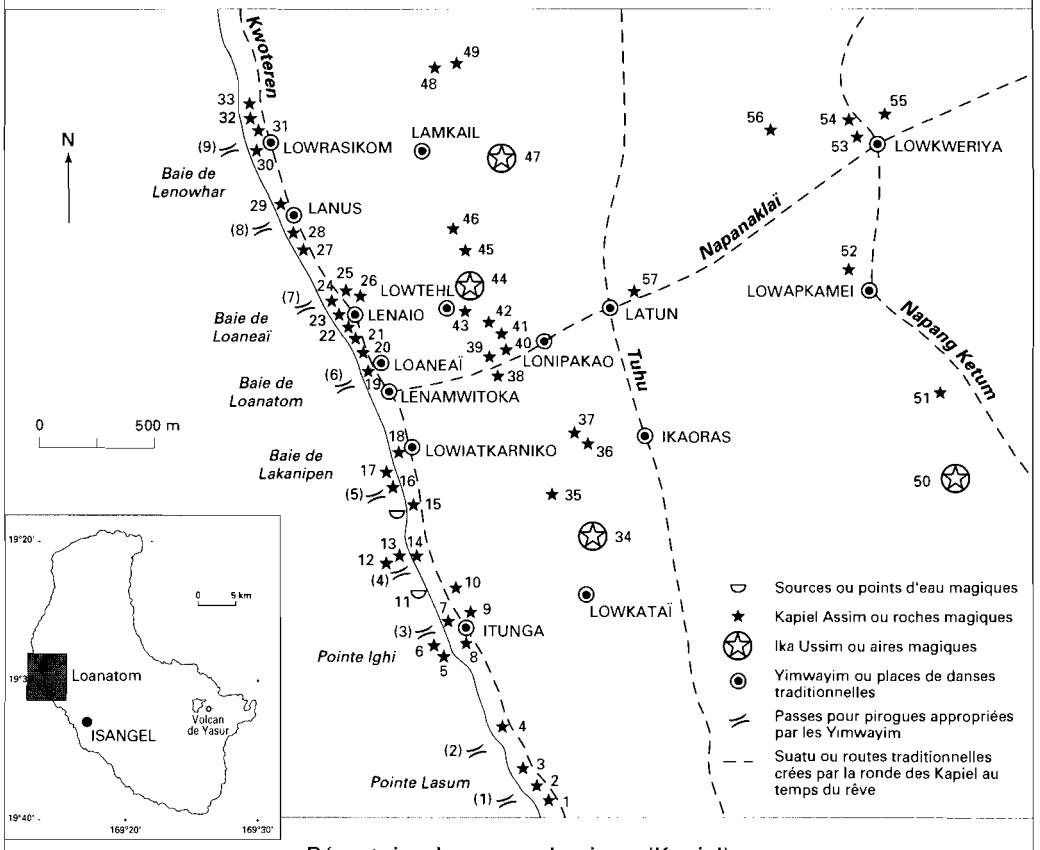
En se fixant dans la terre, les *pierres-lieux* devinrent des centres magiques. On distingue à Tanna les **kapiel assim**, qui sont de simples rochers investis d'un pouvoir spécialisé, entourés de tabu plus ou moins forts, et les **ika assim**, qui sont des aires sacrées, investies de pouvoirs multiples, entourées de « tabu » très forts que l'homme ordinaire redoute.

Les **kapiel assim** forment un réseau dense de lieux égrénés en grappes de part et d'autre de grandes routes de la coutume. 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 (**kapiel assuas** ou petites pierres) qui, emmenés avec soi et contenus dans un panier ou un **niko** (petite pirogue de bois), peuvent continuer à porter la puissance de la roche-mère. La force magique pourra ainsi continuer à agir, même loin du lieu où elle puise son pouvoir.

Les **kapiel assim** s'égrènent ainsi dans un réseau de lieux sacrés à pouvoir spécialisé, mailles magiques d'un espace entièrement investi par l'esprit sacré de Wuhngin. Telle pierre porte l'esprit qui provoque ou permet

Les pierres-lieux du rivage de Loanatom

lieux, sources et aires magiques



Répertoire des noms de pierre (Kapiel)

bord de mer

1 Wiwo
2 Yeviakel
3 Lanekem
4 Keleplepen
5 Lowanangné
6 Lowaiyamnapus
7 Nepenrwatiken
8 Nim
9 Nipayarmanum
10 Tangalua
11 Lowaputil
12 Napatu
13 Lemanikapiel Yakis
14 Naipis
15 Yuwaniko
16 Ukas
17 Kasawar
18 Kihi
19 Kaleu Kanmita
20 Wuretam
21 Letektenun
22 Brahinel
23 Kasipapeun
24 Tekeu
25 Lun
26 Tuku
27 Lowanangé
28 Nokuriawanimita
29 Lanus
30 Napangnisinalik
31 Lapangkumékumé
32 Nokurmatuamin
33 Nokurabomin

moyenne pente

34 Lenura
35 Yemeltoseng
36 Kaho Tuan
37 Kaho Apen
38 Kihi
39 Naparío
40 Wusmil Kao
41 Kutuhan
42 Yarimus
43 Wusmil Kwarwo
44 Lemenek
45 Lakur
46 Lowéyarow
47 Lenakam
48 Kaniani
49 Lahikom

haute pente

50 Leniakis
51 Nura
52 _
53 Kemama
54 Napiwörwör
55 Leuwalawuya
56 Wik
57 Buleng-Buleng

passes pour pirogues dans le récif

(1) Lennagne
(2) Lowanpatniko
(3) Niya'us
(4) Lowkanipen
(5) Lowaktu Apen
(6) _
(7) Lowanan
(8) _
(9) Lowagap

de guérir telle maladie, telle autre est liée à la magie de reproduction et de capture de tel ou tel animal (tortue, rat, poule, poissons, oiseaux, etc.). Certaines encore sont liées à des pouvoirs « moraux », ainsi trouve-t-on des pierres de l'intelligence, de la vérité, de la promesse, du courage, chacune d'entre elles portant en même temps son effet contraire : la bêtise, le mensonge, la fausse promesse, la lâcheté, etc. Enfin d'autres **kapiel** sont liées à des pouvoirs techniques, par exemple la construction des pirogues (**niko**), des maisons (**nima**), des aigrettes cérémonielles (**kweriya** et **merük**), des ceintures de « tapa » (**tut**), etc. D'autres encore permettent la maîtrise des pouvoirs cosmiques, leur déchaînement ou au contraire leur contrôle : les tremblements de terre, les éruptions volcaniques, le soleil, la pluie, les cyclones, les vents, etc.

Ces pierres, distribuées en réseau, forment une sorte de chaînage magique à mailles plus ou moins denses, qui s'ordonne autour de quelques grandes aires sacrées, ou **ika assim**, considérées comme des lieux de pouvoirs multiples. Selon la force des « tabu » qui les entourent, ces aires sacrées peuvent s'étendre sur deux ou trois hectares, formant des bois sacrés, où seul le magicien du groupe (**yata-massim**) peut entrer non sans s'être lui-même purifié par le jeûne et la continence. Certaines aires sacrées s'étendent même sur des superficies bien plus importantes, des montagnes, des collines entières. Les Monts Melen et Tukosmera sont les cas les plus connus, mais il en existe d'autres, la plupart des montagnes ou des reliefs de Tanna sont considérés comme des lieux habités, bien que tous ne le soient pas avec le même degré de puissance.

Ces lieux et ces roches de force magique inégale se relient les uns les autres par des routes mythiques réservées aux cheminements nocturnes des **yarimus**. Les grandes aires sacrées ont leur propre réseau : du pôle central dérivent des « mains » (**nalimüm**), c'est-à-dire des lieux « tabu » secondaires qui diffusent dans l'espace une partie des pouvoirs magiques contenus au lieu-souche. Ces chaînes mythiques invisibles quadrillent l'espace magique de Tanna et le nouent autour de ces nexus que représentent les grandes aires sacrées.

Carte 12.
« Pierres » et aires magiques sont particulièrement nombreuses sur le rivage de Tanna, le long de la route de la coutume, « kwoteren ». Mais des lieux-forts et redoutables, souvent répliques des lieux du littoral, existent également près des routes de l'intérieur.

Les pierres d'Ipaï

Les régions d'Ipaï et de Loanatom connaissent une densité de lieux et aires magiques particulièrement forte. Le rivage de Loanatom ne cesse d'aligner des chapelets de pierres magiques face aux passes du récif par lesquelles eurent lieu les atterrages mythiques. Pour la plupart, ces pierres se tiennent entre la route du rivage (**Kwoteren**) et la route qui passe en mer au ras des récifs (**Noanuaotuan**). Certaines du reste sont immergées, d'autres le sont seulement à marée haute.

Voici à titre d'exemple quelques-unes des significations et quelques-uns des pouvoirs de ces pierres.

Les pierres du rivage (route Kwoteren)

— *La pierre du furoncle* : **Wiwo** (pointe Lasüm) (pierre n. 1).

Cette pierre, comme nous l'avons vu, fut la première à s'immobiliser lors de la guerre des **kapiel**. Son pouvoir est lié à la diffusion et à la guérison des furoncles. Elle est tabu ; on ne peut la toucher sans attraper la maladie dont elle est à l'origine.

— *La pierre des nouveaux-nés* : **Yewiakel** (Pointe Lasüm, passe des pirogues : Lepenguo) (pierre n. 2).

Ce **kapiel** était un nouveau-né qui se perdit, pendant que les guerriers plus haut se battaient. Ses parents furent tués, mais l'enfant fut oublié sur le rivage.

Pouvoir : guérison des maladies des nouveaux-nés ; arrêt des pleurs des bébés.

— *La pierre du feu* : **Lanekem** (passe de Lenage) (pierre n. 3).

La pierre Lanekem est à l'origine du feu ; elle fut placée là par une compagnie de guerriers pour qu'elle donne du feu à ceux qui passaient sur la route. Il existe de nombreux **kapiel assim** liés au feu (**nakam**) dans tout Tanna.

Pouvoir : magie du feu et des incendies.

— *La pierre de l'adresse* : **Keleplepen** (passe Lowanpatniko) (pierre n. 4).

Ce petit oiseau jaune était une pierre si légère que le vent l'entraîna et le jeta au bord de mer.

Pouvoir : magie de l'adresse et de la chasse à l'arc.

— *La pierre du torticolis* : **Yuwaniko** (passe Lekanipen) (pierre n. 15).

La ronde autour de l'île donna à cette pierre le torticolis.

Pouvoir : diffusion et guérison du torticolis.

— *La pierre des pleurs* : **Kihi** (passe Lowanuwiu) (pierre n. 18).

Il s'agit de deux pierres, l'une est un petit garçon, l'autre une petite fille. Ces deux enfants ne cessaient de pleurer, tant et si bien que les guerriers qui se battaient en tournant autour de l'île s'en lassèrent et les abandonnèrent.

Pouvoir : magie de guérison des pleurs des enfants. A marée basse, une source d'eau douce ressort au pied de ces pierres. Cette eau est magique : elle provoque ou fait cesser les pleurs des enfants.

— La pierre des envoûtements : **Kaleu-Kanmita** (passe de Loanatom) (pierre n° 19).

Il s'agit là d'une des mains littorales des grands lieux-tabu (**ika assim**) qui se situent au Centre Brousse et dans la partie est de l'île. La pierre Kaleu-Kanmita a un pouvoir proche de celui de Towermul : le yarimus qui l'anime « vole » les femmes et provoque l'écoulement du sang.

Pouvoir : hémorragies et plaies de guerre.

— La pierre de la nourriture : **Wuretam** (passe Lowenane) (pierre n. 20).

Celle-ci fut laissée par les guerriers pour qu'elle distribue des nourritures ; il s'agissait encore de nourritures crues et déjà de la tortue marine.

Pouvoir : capture de la tortue et magies agricoles.

— La pierre du chargement : **Lun** (passe Lanavni) (pierre n.25).

Les guerriers la posèrent à cet endroit afin qu'elle aide ceux qui marchaient à porter les chargements de nourriture que leur avait donnés la pierre précédente, Wuretam.

Pouvoir : celui de la force qui permet de porter des chargements lourds.

— La pierre du courage et de l'effort : **Tuku** (passe Lanavni) (pierre n. 26).

Elle donne à ceux qui portent le chargement la vaillance nécessaire pour dépasser leur fatigue. Elle fut laissée là pour donner du courage à ceux qui portaient.

Pouvoir : Liée souvent à la guerre, elle permet aux plus faibles ou aux craintifs de se dépasser dans l'effort et la bravoure.

Les pierres du milieu (route **Tuhu**).

— *La pierre du repos* : **Nura** (pierre n. 34).

Cette pierre était fatiguée de tourner dans la ronde des **nahwüto**. Elle quitta la route **Tuhu** et se figea en contrebas. Cette pierre est à l'origine de la fatigue et du repos, mais elle est dangereuse, parce que les esprits des morts la choisissent souvent pour se reposer eux-mêmes. Il s'agit d'un **ika assim** (aire sacrée), dont les mains ressortent ailleurs sur les pentes de l'île : le lieu-tabu comprend environ un hectare.

Pouvoir : guérison de la fatigue, mais lieu de communication avec les morts. Magies d'envoûtements et contre-magies.

— *La pierre de l'obstacle* : **Yemeltoseng** (pierre n. 35).

Cette masse rocheuse en bordure de l'actuelle route littorale barrait l'accès du sud de l'île à ceux qui venaient du nord (Semo-Semo, l'ogre exterminateur y vit son passage bloqué).

Pouvoir : imposer un obstacle sur une route ou au contraire le lever. Importance particu-

lière lors des rituels où les messages transitent de groupe en groupe.

— *Les pierres du rat* : **Kaho tuan** et **Kaho apen** (pierres n. 36 et n. 37), **Ukas** et **Kasawar** (pierres n. 16 et n. 17).

Ces pierres sont de deux sortes : l'une blanche est à l'origine des rats blancs (Kaho tuan), l'autre noire à l'origine des rats sombres (Kaho apen). Ces pierres furent laissées par les guerriers pour fournir des nourritures de toutes sortes (même rôle que la pierre **Wuretam**) 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, avec notamment un pouvoir sur le soleil et la capture des poissons.

Au bord de mer, émergent en effet à marée basse deux pierres dans l'alignement des précédentes, nommées Ukas (pierre n. 16) et Kasawar (pierre n. 17). Elles enserrent une passe dans le récif de Lowkatu apen. Ces deux pierres représentent les jambes du rat, tandis que les deux pierres Kaho sont censées être ses testicules. La tradition orale rapporte que le rat avait l'habitude de forniquer avec les malheureux poissons engagés dans la passe, mais que les écailles de ceux-ci le blessaient, à l'exception du poisson bleu dont la peau douce est démunie d'écailles. De ce poisson, le rat est amoureux et réciproquement.

Pouvoir : limitation ou multiplication et capture du rat, capture du poisson bleu, magie des nourritures, magie du soleil.

— *La pierre des pleurs des enfants* : **Kihi** (pierre n. 38).

Même sens qu'au bord de mer.

— *La pierre du vieillissement et des tremblements* : **Katapnuman**.

A force de tourner sans fin autour de l'île, une pierre commença à vieillir. Atteinte de tremblements continuels, elle s'immobilisa, tandis que deux autres pierres guerrières s'arrêtaient pour prendre soin d'elle et la nourrir.

Pouvoir : diffusion ou guérison du vieillissement et particulièrement des tremblements du corps (maladie de Parkinson ?). Cette pierre est un **kapiel assim** particulièrement redouté.

— *Les pierres de la garde des anciens* : **Wusmil kao** (pierre n. 40).

Il s'agit des deux kapiel qui gardent Katapnuman. L'une est un rat (Kao), l'autre un naparío, du nom de l'un des deux clans de Loanatom. Aucun tabu n'est affecté à ces pierres, de mœurs plutôt débonnaires.

— *La pierre du panier et du sexe de la femme* : **Kutuhan** (pierre n. 41).

Au départ cette pierre est liée à un pouvoir technologique : celui de la fabrication du panier (**kutuhan** ou « basket » en bislama), tressé en fibres de pandanus. Elle représente 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.

Pouvoir : elle donne le talent nécessaire à la fabrication du panier, technologie détenue par les femmes. Mais si une 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 redoutée, car elle est à la source de nombreux désordres qui découlent de la perte du contrôle des relations sexuelles et entraînent généralement la guerre.

— *La pierre du sexe masculin* : **Yarimus** (pierre n. 42)

Cette pierre, sise en face de Kutuhan, représente le sexe mâle dont le rapprochement avec Kutuhan crée une frénésie sexuelle parmi les ennemis que l'on veut détruire.

Pouvoir : elle peut provoquer ou arrêter les rencontres sexuelles illégitimes.

— *Les pierres de la coiffure rituelle* : **Wusmil Kwarwo** (pierre n. 43).

Deux pierres guerrières, parmi les dernières à s'être immobilisées, existent tout près des pierres Menek : elles représentent deux hommes : l'un coiffe l'autre selon le procédé traditionnel qui consiste à enrouler les cheveux et à les laisser ensuite retomber en mèches épaisses. Les pierres **Wusmil Kwarwo** sont l'une des « stamba » de cette technique, qui fait partie du patrimoine de l'île entière. Les danseurs de nuit sont en principe parés de cette coiffure très esthétique qui est particulière à Tanna et demande plusieurs heures de travail.

Pouvoir : magie autrefois utilisée pour la réussite et la beauté de ces parures.

— *Les pierres des poules* : **Lemenek** (pierre n. 44).

Il s'agit d'une aire magique divisée en deux : la pierre du bas, Menek kalpapen, est à l'origine des poules noires, celle du haut, Menek tuan, à l'origine des poules blanches. De ces rochers surgirent de petites pierres en forme d'œufs d'où sortirent les poules. Il s'agit d'un lieu central à pouvoirs forts et ayant des pouvoirs multiples.

Pouvoir : prolifération et reproduction des poules. Diffusion ou guérison de la maladie dite « **menek** » qui peut atteindre les hommes. enfin magies tueuses par envoûtements.

— *Les pierres du poux* : **Lakur** (pierre n. 45).

Lors de la ronde de **nahwüto**, ce **kapiel** sentit sa tête se couvrir de poux. Il s'arrêta et se mit à arracher les poux de sa tête, geste qu'il continue d'effectuer à l'heure actuelle.

Pouvoir : magie de prolifération des poux.

Les pierres de montagne
(route de haute pente)

— *La pierre du message* : **Vueleng**.

Cette pierre signifie qu'un message a été donné, mais qu'on ne l'a pas fait suivre et qu'il s'est perdu. Le message non transmis est un manque grave au code de l'honneur et de la morale mélanésiens.

Pouvoir : celui de faire suivre les messages jusqu'à bon port ou au contraire de les bloquer. Magie de reproduction des pigeons.

— *La pierre de la fatigue et du repos* : **Nuro** (pierre n. 51).

La même que celle de moyenne pente.

— *La pierre des poules* : **Kemama** (pierre n. 53).

Même pierre et mêmes pouvoirs que la pierre Lemenek.

— La pierre de la crampe musculaire : **Wik** (pierre n. 56).

À force de monter et de redescendre d'un versant à l'autre, cette pierre attrapa une crampe qui l'immobilisa sur une pente rude où elle est depuis restée.

Pouvoir : transmet les crampes et paralysies musculaires.

Les pierres aux pouvoirs cosmiques

*Au temps où les **kapiel** tournaient autour de l'île en bandes guerrières, les guerres étaient continuelles, surtout parmi les pierres du haut, plus violentes que celles du littoral. L'un des motifs principaux de ces batailles venait du fait qu'aucun **kapiel** n'aimait que l'un d'entre eux ne s'élevât au-dessus des autres. Ceci attirait continuellement la jalousie et la vengeance. Après que les pierres de Tanna aient tué Semo-Semo (voir mythe du chapitre suivant), la pierre des roseaux, Nuhying, était partie à Erromango, où elle s'était fixée et avait acquis un grand pouvoir : les roseaux étaient les rois d'Erromango et recouvraient l'île entière. De telle sorte que les pierres-lieux de Tanna devinrent jalouses : elles se réunirent à Imaya'une, au cœur du Centre Brousse et décidèrent de punir Nuhying. Après avoir bu ensemble du kava à Loanpakel, six **kapiel** partirent pour Erromango : Nekam (le feu), Nematang (le vent), Nihin Ming (les tremblements de terre), Nihin (la pluie), Kalvalva (le tonnerre) et Nemangat (le soleil).*

Nihin Ming déclencha 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 qui brûla l'île

entière. Les roseaux, pris dans la fournaise et calcinés jusqu'à la racine, périrent jusqu'au dernier.

La pierre Nuhying, brûlée, fut ramassée par les ***kapiel*** *de Tanna, cuite à Luanumen (Lenakel) et partagée avec toutes les autres pierres-lieux de l'île.*

À Erromango, un seul ***kapiel*** *survécut au désastre. 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, « cette nuit-même des roseaux sortiront de ses yeux, de sa bouche et de ses oreilles ». La nuit-même, Kapun fut littéralement empalé par les roseaux qui sortaient de son corps et se fichaient dans le sol. Il est depuis resté fixé à l'endroit où il dormait, recouvert de roseaux.*

En fait Kapun n'était pas coupable, il ne faisait que porter la tête de Nuhying à une pierre plus élevée que lui, du nom de Naken, pour que celle-ci la mange.

Depuis, les roseaux ont presque disparu d'Erromango, mais ils ont envahi Tanna.

Pouvoir : — La pierre **Kapun** est celle de ceux qui craignent et qui se cachent (pouvoirs de dissimulation et de découverte des fugitifs).
— **Lukassanga** est la pierre de la dénonciation, de ceux qui ne savent pas se taire.
— **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**.

VERS LA SOCIÉTÉ DES HOMMES

L'apparition des hommes

La tradition des pierres-lieux apparaît comme la première mémoire de Tanna. Un espace structuré en découle : les grandes routes de la coutume sont parsemées de « pierres blanches » qui s'égrènent en grappes plus ou moins denses, porteuses de pouvoir spécialisés et multiples. Un paysage magique en résulte, formé de montagnes et de rochers qui s'harmonisent avec les forces cosmique.

Dans la première tradition de Tanna, l'idée de mobilité est associée à la guerre. Lorsque les pierres hurlantes tournaient autour de l'île en bandes querelleuses, elles n'avaient ni nom, ni pouvoir bien différencié, elles allaient et se battaient en tumulte. Lorsqu'elles se fixèrent, elles reçurent des noms propres et devinrent le réceptacle de pouvoirs précis. Les gens de l'ouest de Tanna pensent que les significations du monde viennent de la profondeur de la terre. En se fixant et en devenant des lieux, les **kapiel** « s'enfoncèrent » et communièrent avec les puissances souterraines de la terre.

L'antinomie entre le fixe et le mobile, entre le haut et le bas, entre le tumulte et le silence, entre l'enracinement et le voyage, est au cœur de toute la pensée mélanésienne de Tanna. La mobilité, c'est la horde turbulente et guerrière, anarchique et sans statut ; le fixe, c'est à l'inverse la société apaisée, les hommes qui se taisent, la division du territoire, la naissance des fonctions et des statuts sociaux, l'apparition du pouvoir. Le passage des pierres errantes, forces magiques à l'état pur, à un monde de lieux, silencieux et secrets, a donné progressivement naissance au monde mi-magique, mi-humain, des hommes-pierres.

J'ai cru longtemps que les hommes n'étaient que le produit de ces pierres, qu'ils représentaient dans la pensée magique de Tanna la face diurne du monde nocturne des esprits qui peuplent la forêt. Cela parce que les hommes de Tanna affirment que les pierres vivantes sont leurs « bubu », c'est-à-dire leurs grands-parents, leurs ancêtres. Mais en s'identifiant aux pierres de leur territoires, les hommes de la coutume ne se réclament pas nécessairement d'une filiation généalogique avec elles, ils entendent par là qu'ils sont habités par le même « esprit » que celles-ci.

Les hommes participent en effet au monde de la nature et à l'espace magique dont les

pierres sont le fondement. Il n'y a pas de rupture entre les êtres humains et l'être des pierres, toutes les pierres n'ont pas donné naissance à des hommes. Le phénomène humain résulte d'un effet magique localisé parmi d'autres : il est concomitant à l'apparition des autres êtres vivants. Certaines pierres ont donné naissance aux éperviers, aux requins, aux tortues, aux rats, aux oiseaux, etc. ; d'autres dans un même mouvement ont donné naissance aux hommes. Seul le pouvoir spécialisé de quelques grandes pierres est à l'origine du phénomène humain.

L'apparition de l'homme résulte d'une diaspora à partir de quelques pierres-lieux pour l'essentiel situées sur le rivage. Ces pierres-lieux qui s'humanisèrent progressivement se transformèrent en *hommes-pierres*. Ce pas décisif entre la nature magique et la nature humaine ne fut, selon les mythes, que très progressif. Le « temps magique » se poursuivit en effet longtemps encore : il dura tout le temps de la « fondation », celui où l'espace de la coutume prit ses formes définitives et la société son ordonnance d'aujourd'hui.

Durant toute cette période magique, les « premiers hommes » étaient tout autant des pierres que des hommes. Mais s'ils étaient riches en nature, ils étaient encore sans culture, c'est-à-dire sans « coutume ». Ils ne formaient pas une société, ils n'avaient pas de véritables nourritures, et donc pas de rite d'échange, surtout ils n'avaient pas de femmes. Leur monde, tout comme celui des **yarimus**, était un monde d'errance, froid et asexué ; eux-mêmes ne se dissociaient qu'à peine du monde des esprits qui les entourait.

Le processus de l'humanisation du monde se fit en plusieurs phases mythiques : l'apparition des arbres et de la végétation fut la première, l'apparition des femmes et des nourritures la seconde, enfin la création des « territoires de pirogues » réalisa l'étape ultime. L'homme cessa alors définitivement d'être une « pierre ».

L'apparition de l'arbre

Au commencement donc, le monde n'était que d'essence minérale : lorsque certaines pierres donnèrent naissance à des « hommes », ils apparurent dans un monde nu et sans végétation. Sortant de la pierre, ils erraient dans un monde hostile et froid, ils n'avaient pas de lieux propres, hormis l'abri de roche qu'ils partageaient avec les **yarimus**, ces êtres froids et de néant. Etant sans lieux, les hommes-pierres ne pouvaient avoir d'identité.

Parce qu'ils étaient sans pouvoir réel et donc sans secret, ces hommes-pierres parlaient beaucoup. Leur premier souci fut de se chercher des lieux bien à eux : les arbres les leur fournirent.

La tradition d'Ipaï rapporte que sur le sol noir et dénudé de l'origine, la première forme de végétation apparut comme une mousse sombre, sorte de petit lichen qui pousse sur les pierres après les pluies. Ce lichen (**neteng-ateng**), issue de la pierre, prépara la voie à l'arbre. Le premier d'entre eux poussa près du rivage du territoire Nemenëk,tout près de l'actuelle place de danse de Loaneaï : c'était un banian (**Ficus sp.**) ou **nepük** en langue de Tanna. À ce premier arbre, on donna un nom propre : **Nesis**.

Les premiers hommes s'assemblèrent près de l'arbre qui les protégeait, puis les banians se multiplièrent, les hommes-pierres les suivirent, peuplant le rivage d'abord, puis la montagne. Au pied des grands arbres, les hommes trouvèrent enfin leur territoire, ils devinrent des hommes-lieux, c'est-à-dire de vrais hommes ou presque.

Du banian surgirent ensuite les autres plantes : le palmier **nip** d'abord, dont le cœur est comestible, puis l'arbre **numan**, qui peuple les pentes et le plateau de l'intérieur, et enfin 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 également. Grâce à l'arbre, ils purent enfin faire des maison (**nima**

ou **nimwa**). Les lianes et des feuilles furent leurs premières nourritures : la liane **nepürum**, les feuilles de l'arbre **numan** (8) et de l'arbre **nip** (9). Ils partageaient cette nourriture froide avec les **yarimus**. L'herbe enfin poussa, la première fut l'herbe **kehapükow**.

Les premiers hommes-lieux existaient tout entier immergés dans cet espace magique issu des pouvoirs de la terre et de Wuhngin, mais où l'apparition du monde végétal avait apporté une nouvelle et essentielle dimension. Grâce à la connaissance des secrets des plantes, les hommes commencèrent à contrôler la puissance magique des pierres. Ils apprirent qu'à chaque **kapiel** correspondent des plantes particulières ; en les associant, en frottant la « pierre blanche » avec les plantes qui lui sont apparentées, l'homme maîtrise les cycles qui permettent la reproduction de la nature.

Mais pour que l'homme devienne pleinement homme, il lui manquait encore la nourriture chaude – le « hot kakaï » – et surtout la présence de la femme. L'apparition en fut concomitante.

LE CYCLE MYTHIQUE DES NOURRITURES ET L'APPARITION DE LA FEMME

L'arrivée des nourritures chaudes constitua le pas décisif. Le rivage des White-Grass détient la tradition mythique de l'arrivée des nourritures chaudes ou **naunum**. Ce mythe a valeur pour toute la côte ouest de l'île, du rivage de Black Beach jusqu'au Sud de Lenakel (10).

La femme apporte la nourriture à l'homme — *Le mythe des White-Grass*

*Au début, seuls les **kapiel** peuplaient le monde 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 mer, la pierre Kamtuwe, qui est un homme (voir carte 10).*

*Ces deux **kapiel** sont la souche du peuplement des White-Grass. Kamtuwe « vola » (11) Noburbunemel et de leur liaison 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.*

À cette époque, les hommes-pierres ne connaissaient pas le feu. Ils faisaient sécher et chauffer leur nourriture au soleil. Ils se nourrissaient de racines de roseaux, de fougères et de fruits sauvages. Un jour, Kooman prit son arc et ses flèches pour partir à la chasse aux pigeons verts. Il monta au sommet du grand arbre Nasas (12) et se construisit une cachette avec des feuilles et des branches, puis il attendit qu'un pigeon vienne se poser.

Aucun pigeon ne venait. Il attendit longtemps. Enfin un pigeon approcha. Kooman brandit son arc et s'apprêtait à tirer lorsque le pigeon allant droit sur lui, se posa à l'extrémité de la flèche. Son apparence se transforma, il devint une femme. Kooman se mit à trembler et faillit tomber à terre d'émotion. Mais la femme parlait :

— « Ne tire pas. Ne me fais pas de mal. Je viens d'un autre pays. Je m'appelle Penoa (13). Avec qui habites-tu ?

8. L'arbre **numan** est un arbrisseau d'environ 2 mètres de haut à fleurs jaunes qui pousse sur les sols coralliens du rivage, rarement en altitude. Il s'agit du ***Wedelia biglora***. La plante est très connue partout à Tanna : *«On attend les mois de juin et de septembre, quant la mer est agitée et que soufflent les alizés, pour consommer les feuilles de **Numan**, salées par les embruns»* (Cabalion, 1984, fiche d'herbier).

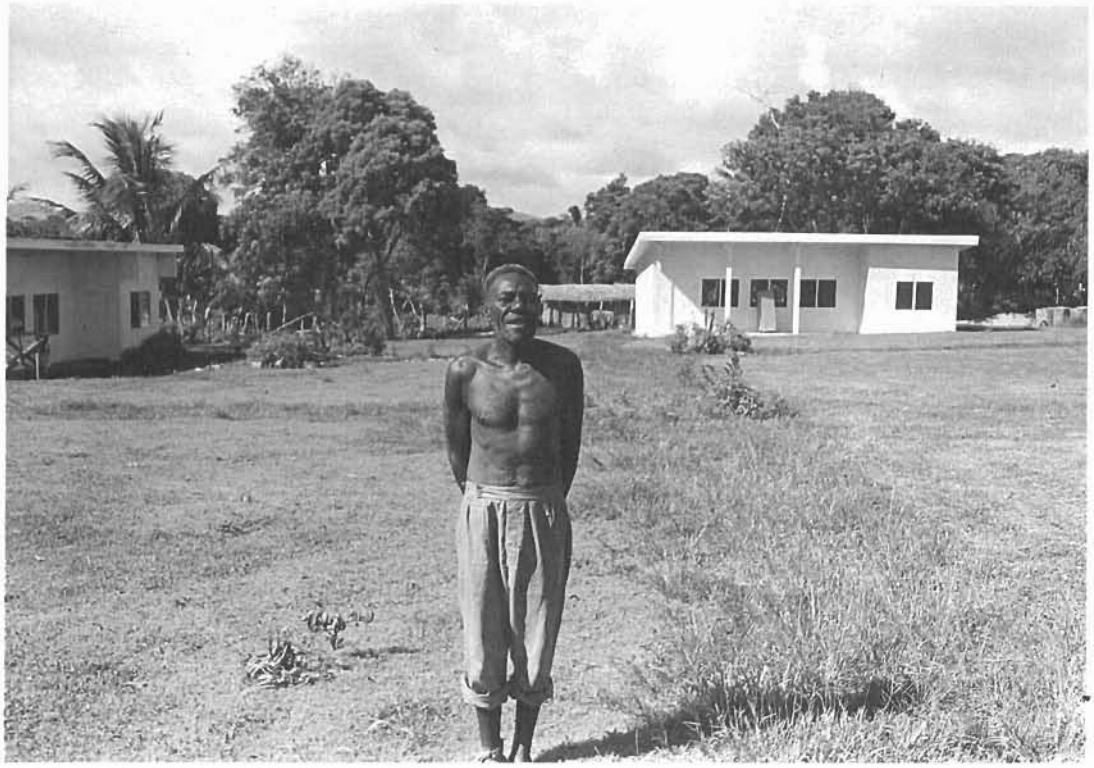
9. L'arbre **Nip** est une ***Protiacée*** : il s'agit du ***Bleasdalea lutea***. C'est un arbre de forêt (Cabalion, 1984, fiche d'herbier).

10. Ce mythe m'a été raconté par Kooman, gardien de ce mythe et de la place de danse de Lowkürus (White-Grass). Il n'avait pas été raconté à des étrangers à ce groupe depuis la période sombre de la Tanna Law. Ce mythe lie l'apparition des nourritures sur le versant ouest à l'origine des lignages Namip Lomatua et Naïnakmatak, qui occupent les deux côtés de la place de danse de Lowkürus.

11. Pour une union amoureuse spontanée, on utilise souvent en bislama le mot « voler » ou « stealim », ce qui signifie qu'il y a eu liaison sexuelle, sans que des cochons aient été payés dans le cadre des rituels de mariage, d'où la notion de « vol ».

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

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



Willy Kooman (1980).
Kooman (+), voix de la pirogue naïne, conteur du mythe de l'apparition des nourritures sur le rivage de l'ouest de Tanna. Au fond, l'école francophone de Lowkurus.

— J'habite seul avec ma mère », répondit Kooman.
— « Qui est ton père ? » demanda encore Penoa.
— « Mon père est Kamtuwe. Il ne vit pas avec nous.
— Combien avez-vous de maisons ?
— Deux. Une pour ma mère et une pour moi.
— Emmène-moi dans ta maison ».

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 vit que son fils tremblait encore. Kooman lui raconta ce qui lui était arrivé.

— « Cette femme n'est sans doute qu'un ***yarimus****... »*

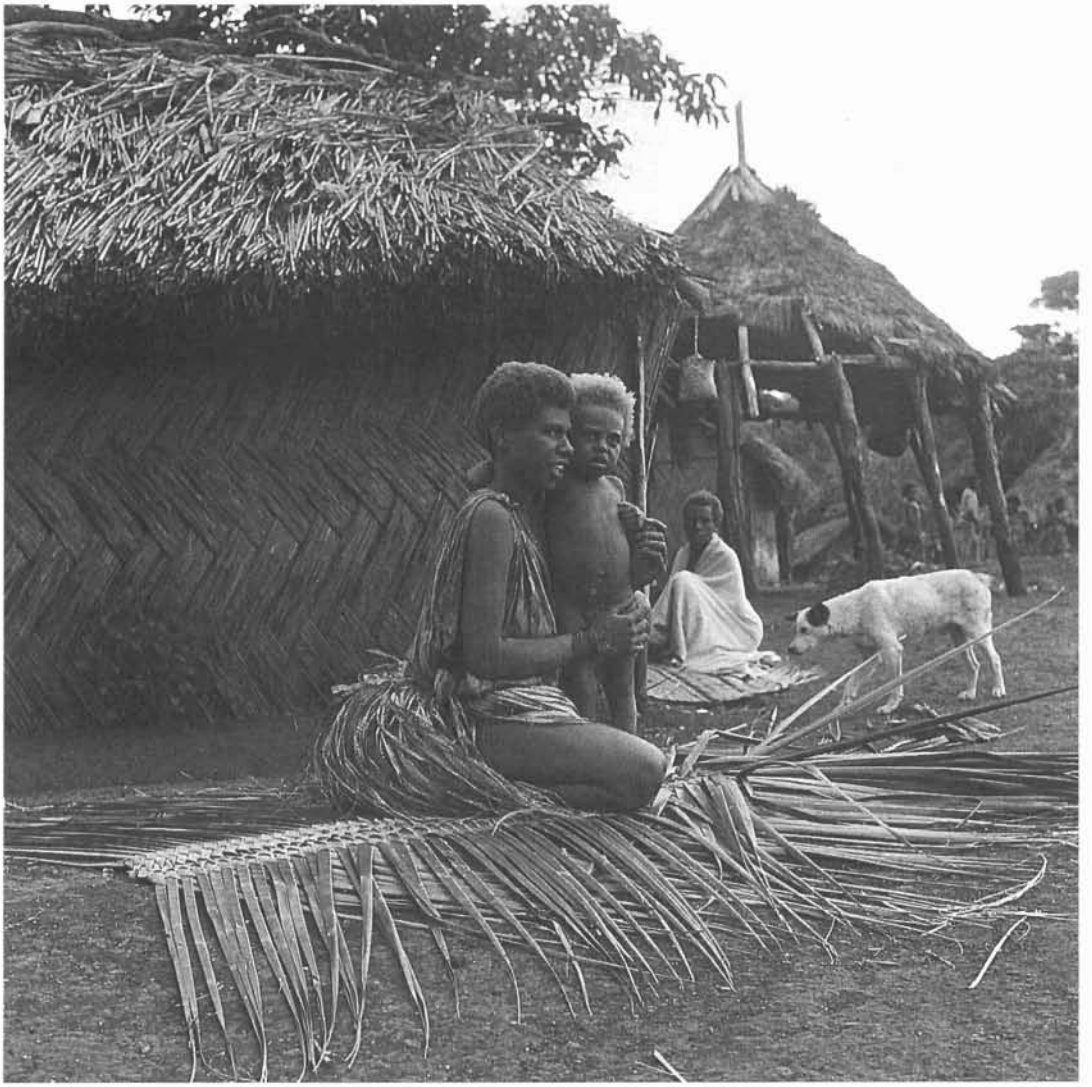
Noburbunemel se méfiait, mais lorsqu'elle aperçut Penoa, son doute disparut et elle en fut heureuse pour son fils. Penoa en effet était bien une femme, car elle avait mis des peintures rituelles sur son visage – ce que ne font jamais les ***yarimus*** *– et elle était belle.*

— « Tu as de la chance, mon fils, car tu viens de rencontrer une vraie femme ».

Noburbunemel apprêta une couche commune pour Kooman et l'inconnue, puis elle prépara le repas du soir. Elle offrit des racines de fougère séchées à Penoa, mais celle-ci refusa de manger et restait silencieuse. Lorsque la mère partit se coucher, Penoa dit à Kooman.

— « Je ne mange pas vos nourritures ».

Kooman essaya une nouvelle fois, il partit chercher la racine de la plante ***Napatum****, dont le goût est le meilleur et l'offrit à Penoa qui refusa encore.*



La femme, mère des nourritures.
Les femmes de Tanna ont apporté aux hommes la magie
des nourritures « chaudes » et la coutume de leur partage.
Elles sont à la source des grands rituels d'alliance du niel et du toka.

— « J'ai un autre nom, je m'appelle aussi Naunum (14)*, dit encore Penoa. Demain j'irai vous chercher d'autres nourritures ».*

Au matin, lorsque la mère présenta à nouveau des racines de fougère à Penoa, elle ne les prit pas.

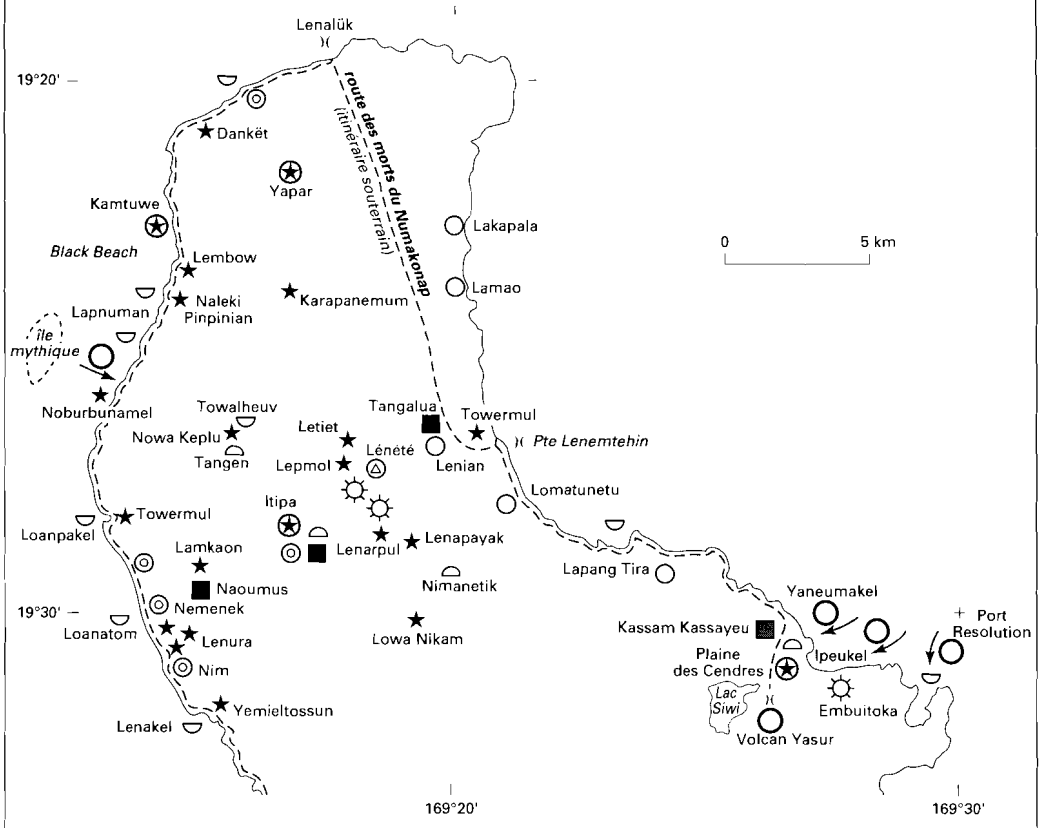
— « Je vais partir de l'autre côté de la mer, là où sont mes nourritures. Je vous les ramènerai. Ne vous inquiétez pas, je serai de retour demain ».

Penoa s'en fut au bord de mer et pénétra dans

14. **Naunum**, dans la langue des White-Grass, signifie nourriture (« kakaï » en bislama, ou encore repas cuit).

L'espace magique

Quelques grands lieux de prime apparition des pouvoirs magiques et cosmologiques dans la moitié nord de Tanna



Répertoire de quelques grands lieux sacrés d'apparitions de pouvoirs magiques multiples liés aux premiers cycles mythiques : apparition de pierres (Kapiel), des hommes de mythe de Semo Semo

- Lieu de magies primordiales et multiples, notamment d'apparition des êtres humains et des esprits errants (Yarimus)
- ★ Lieu de magies multiples : pouvoirs très diversifiés et spécialisés, notamment de réussite sociale, d'envoûtement, de maladies et de guérison. Lieu de surgissement des esprits errants (Yarimus)

Grands lieux sacrés d'apparitions des magies agraires et climatiques liées au cycle de l'arrivée de Mwatiktiki

- Lieu de prime apparition de toutes les magies de nourriture, puis de leur redistribution; ainsi que de la magie du feu
- Lieu lié au cheminement et à la redistribution des pierres de magie de l'igname NUSUA et de la magie du soleil (côte est)
- Lieu d'apparition des pierres de magie de l'igname MILU et de l'igname KA'UYÉ (côte ouest)
- Lieu d'apparition des pierres de magies des taros (Centre Brousse)
- Lieu d'apparition des pierres de magies d'élevage du cochon, des poules et des pierres de chasse (rats, roussettes, éperviers, pigeons, etc...)
- Lieu primordial des magies de pêche, notamment pour la capture de la tortue marine
- Lieu primordial des magies de beauté, poésie ou d'amour : arbres et sources magiques

Grands lieux sacrés d'apparitions des magies maléfiques

- ■ Lieu d'apparition des magies agraires maléfiques : NAOUMUS
- ■ Lieu d'apparition des magies noires d'empoisonnement : NETUK

Le chemin des morts

- – – – Itinéraire suivi par l'âme des trépassés
- Entrée et lieu de plongement conduisant au séjour des morts
- ⟶ Arrivée des pierres magiques et des nourritures

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 **nete** *(taros), les* **nu** *(ignames), les* **neram** *(bananes), les* **niu** *(noix de coco), les* **taviru** *(arbre à pain), les* **menek** *(poules). Elle portait toutes ces nourritures sur son dos, nouées ensemble et s'appuyait pour marcher sur un* **kassiken tapensa** *(bâton de canne à sucre) qui lui servait de canne. Son front était orné de feuilles de* **nukuskus** *(choux canaques) qui retombaient en désordre, à la main droite, elle portait un tison de braises : le feu (***nikam***).*

A cette vue, Kooman et Noburbunemel prirent peur, ils voulurent s'enfuir, mais Penoa les retint. C'était le feu surtout et son rougeoiement qui les effrayait.

Penoa 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'osaient y goûter, mais lorsqu'ils finirent par se décider, ils furent émerveillés.

— « Kooman, mon fils », s'écria Noburbunemel, « ta chance est grande. Tu viens de trouver une vraie femme et tu possèdes la vraie nourriture ».

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 tous les hommes-pierres qui habitaient Tanna. A Iken, il fit trois grands « **niel** »* (15) *qu'il distribua selon les routes par lesquelles ses invités étaient venus. Par la route* **Kwoteren**, *il distribua un* **niel** *vers le sud, et un autre vers le nord. Par la route* **Tulupus**, *qui remonte vers l'intérieur de l'île, il distribua le dernier* **niel**.

Les **niel** *passant ainsi de main en main se diffusèrent dans tout Tanna. Les deux qui partirent par la route* **Kwoteren** *firent le tour de l'île et se rejoignirent à Yenarpon, au sud-est de Tanna. Le* **niel** *du Centre Brousse fut d'abord donné à un autre homme-pierre du nom de Meluk à Lewuilian Leswatu, qui « garde » depuis toutes les pierres de Kooman. Meluk distribua ensuite les nourritures vers les autres pays du Centre Brousse.*

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 (***taviru***). Sur le chemin du retour, Kooman marchait devant, Penoa suivait portant le panier rempli de fruits de l'arbre à pain, attaché à son front.*

À 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.

À ce moment-même Penoa sentit une douleur monter dans ses seins. Elle comprit ce qui se passait et pleura. Inquiet, Kooman la questionna, mais elle ne répondit pas. Soudain, elle détacha 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 (16).

— « Ta mère insulte ma fille », dit Penoa (17). *« J'ai été bonne avec vous, mais vous, vous êtes mauvais avec moi ».*

Carte 13.

L'espace magique est parsemé de lieux sacrés, à la fois mémoires et réceptacles des pouvoirs cosmiques. Plusieurs cycles mythiques y sont discernables, chacun ayant laissé sa propre trame de lieux ordonnés les uns par rapport aux autres, selon leur ordre d'apparition.

15. Le **niel**, littéralement, est un « tas », une pile de nourritures, ordonnées selon leur valeur hiérarchique et offertes à un allié. Faire un **niel** signifie donc offrir. La fête du **niel** est à Tanna la fête de l'échange et de l'alliance. 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» (Gowers, 1976).

16. Raison pour laquelle les arbres à pain poussent mieux et donnent des fruits plus volumineux dans l'est de Tanna.

17. 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 au départ par l'insulte : l'injure n'est jamais oubliée et doit être réparée. L'homme de Tanna n'aime guère celui qui « parle fort ».

Revenue à Iken, Penoa reprit Nemeï et s'en fut au bord de mer, où 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. On ne connaît que le nom de l'île où Penoa se rendit : Lapnuman. Cette île est le pays du dieu Mwatiktiki, père de toutes les nourritures.

Plus tard, Kamtuwe (le père de Kooman) vola une autre pierre-femme : un autre fils naquit, 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 retenait :

— « Nous sommes tous sortis de la mer. Mais ce temps est fini. Maintenant nous appartenons pour toujours à la terre. Penoa et Nemeï sont reparties, mais Nemeï reviendra un jour, car elle est née sur l'île, elle appartient à une race de notre terre. Elle reviendra un jour là où sont les lieux où elle doit vivre... »

Comme Yepmol l'avait annoncé, Nemeï revint plus tard sur Tanna. Kooman la « paya » en renvoyant à sa mère un cochon, une grande igname ***taviru*** *et un pied de kava. Grâce à Nemeï, la lignée de Kooman (Namiplopmatua) s'est perpétuée jusqu'à nos jours à Lamassak (groupe des Neuhne) et à Lowkurus (groupe des Naïne). Ces groupes se partagent tous deux la région des White-Grass et l'ensemble des lieux où s'est déroulé le cycle mythique de l'arrivée des nourritures. La pierre de Kooman existe sur le rivage des White-Grass, tandis que Noburbunemel gît un peu plus loin : c'est une pierre immergée.*

Les fondements de la coutume

Dans ce mythe particulièrement riche, le premier homme « s'humanise » au contact de la femme qui lui apporte les nourritures. Grâce à elle, les hommes passent de l'état de *nature* à l'état de *culture* : la femme est ce qui a permis de sauter d'un stade à l'autre, car elle a permis à l'homme-pierre d'entrer dans un univers d'échange rituel.

Le mythe de l'arrivée des nourritures fonde également le **niel**, c'est-à-dire l'échange égalitaire. Celui qui reçoit la nourriture doit la redonner à d'autres ; ce faisant, il agit en homme, car ce que fit Kooman au « temps de l'origine », avec les premières nourritures, les hommes doivent le refaire tout au long de leur vie.

L'homme se distingue des pierres parce qu'il mange une nourriture cuite qu'il partage avec ses alliés. Les esprits **yarimus** ne partagent rien et mangent de la nourriture crue : ce sont des êtres infra-humains, riches en magie, mais pauvres en culture. Et sans doute est-ce bien pour cette raison que Cook et ses compagnons ne reçurent jamais de vrai **niel** (18) durant tout leur séjour à Tanna. Comme ils ne donnaient rien d'intéressant, on ne leur donna non plus rien d'essentiel ; en fait on les considéra comme des **yarimus** et non pas comme de vrais hommes avec qui l'on partage en égaux les choses importantes.

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

« *Tout vient de la mer* », dit enfin Yepmol à son fère. « *Tout vient de la mer, mais notre destin est d'appartenir à la terre* ». Ce peuple venu de l'au-delà des mers ne pouvait mieux synthétiser à la fois son origine et son destin.

Yepmol annonce en même temps deux autres grandes lois de la coutume. Les hommes

18. À l'exception du tout premier moment du contact, où l'on offrit à Cook un cochon et quelques ignames, mais comme on l'a vu, ce geste ne se reproduisit pas par la suite, comme si l'espérrance de l'échange des gens de Tanna avait été décue.

sont des « man-ples », des « hommes-lieux », qui doivent vivre là où leurs pères et leurs grands-pères ont vécu. Quant à Nemeï, elle devra revenir, car la femme qui est partie doit être rendue : telle est la grande loi de l'échange de mariage. La femme, ou l'une de ses filles, doit revenir se marier sur le territoire d'où sa « mère » est partie. La route de la parenté revient toujours à son point de départ ; elle forme une boucle d'alliance.

La pirogue de Mwatiktiki
(mythes de la côte Est)

Chacune des grandes aires culturelles de l'île possède sa propre tradition quant à l'origine du « phénomène humain » et de l'arrivée des nourritures. Les mythes du versant Est de l'île apportent des versions complémentaires de celles de l'Ouest. Les places de danse d'Ipeukel et de Yaneumwakel sont les gardiennes de cette tradition.

C'est bien lors de cette période nébuleuse, où les pierres magiques étaient des hommes sans pour autant cesser d'être des pierres qu'arrivèrent les nourritures. Elles atteignirent le rivage par des pirogues qui abordèrent à Sulphur Bay (place de danse d'Imwaï, près d'Ipeukel) et à Port-Résolution (place de danse d'Ensefa). Le dieu, Mwatiktiki lui-même, se tenait à l'avant de la pirogue ; l'équipage était composé de pierres mâles appelées **yani niko**, ce qui signifie littéralement « les voix de la pirogue ». Ces pierres mâles se tenaient à l'arrière et dirigeaient l'embarcation, tandis que des pierres de sexe féminin, les **naotupunus**, se tenaient au milieu, juste après Mwatiktiki. La pirogue contenait les pierres des nourritures : les taros, les ignames, les arbres fruitiers, les poissons et les coquillages, etc. (19).

19. Certains autres mythes de la côte Est font venir les pierres des nourritures du volcan Yasür, où un homme qui chassait fut attiré par une femme-pigeon. Il en ramena les paniers de pierres magiques qui sont à l'origine de la nourriture et des magies climatiques. Cet homme du nom de Yowareng distribua ensuite ces pierres tout autour de la région du Siwi (Guiart, 1956).

Le soir de l'arrivée dans la baie d'Ipeukel, Mwatiktiki était fatigué de son long voyage. Il s'endormit sur la plage, tandis que les pierres de sexe mâle se coiffaient les unes les autres pour s'apprêter pour la fête du partage des nourritures du lendemain. Profitant de ce sommeil et de cette inattention, les pierres-femelles (**naotupunus**) volèrent les nourritures et s'enfuirent. Mwatiktiki entra en grande colère, lorsqu'au matin il voulut procéder à un **niel** et découvrit le vol ; s'adressant aux **naotupunus**, il leur lança cet anathème : « *Vous avez volé les nourritures, gardez-les. Mais à partir de ce jour, vous serez les seuls à vous en servir, les seuls à travailler, vous serez ceux qui nourrissent les autres* ».

Avant de se disperser, les pierres **naotupunus** avaient tenu un conciliabule. Aucune ne voulait s'enfoncer dans le centre de l'île car les nourritures préféraient la chaleur et la lumière du littoral. Les taros se décidèrent enfin : « *Bien, nous irons au cœur de la montagne* ». Les ignames décidèrent de les accompagner : « *Nous irons avec vous dans la montagne, mais nous redescendrons ensuite au bord de mer* ». Ainsi se fit le partage géographique des plantes. Chacune choisit entre le rivage et la forêt de l'intérieur, certaines choisissant les deux.

Les pierres **naotupunus** se dispersèrent avec les nourritures. 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 d'origine **naotupunus** qui répartirent les nourritures dans l'île. Quant à Mwatiktiki, il resta sur le territoire d'Ipeukel, au lieu-dit Ensefa, une aire sacrée à pouvoirs multiples située dans le horst montagneux de Yenkahi, 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, créant un réseau culturel porteur de la magie des nourritures. Les lieux de ce réseau sont appelés **lowmwatiktiki** ou « lieux de Mwatiktiki » ; il sont reliés entre eux par une

chaîne invisible qui les renvoie aux lieux fondateurs, où elles débarquèrent en premier [20].

Les **lowmwatiktiki** sont considérés comme bénéfiques, animés par l'esprit de Mwatiktiki, que bien des traditions considèrent à l'égal de l'Esprit créateur, Wuhngin. Pourtant, Mwatiktiki porte une face sombre : Naomus, son propre esprit maléfique. Si les hommes ne respectent pas les lois et les interdits rituels énoncés par Mwatiktiki, Naomus les frappe. Il est le gardien de la loi de Mwatiktiki, sa « police », comme disent les gens de Tanna.

De même qu'il existe des lieux magiques bénéfiques liés à la diffusion des nourritures, il existe donc des lieux maléfiques, liés au pouvoir redouté de Naomus. Par lui les récoltes périclitent, les intempéries climatiques se répandent, les hommes meurent de faim. Tout le travail des magiciens **naotupunus** consiste à agir en accord avec les lois de l'univers magique pour que la puissance maléfique de Naomus soit contrebattue par celle bienfaitrice de Mwatiktiki. Certains clans et hommes-lieux sont attachés à la garde des lieux bénéfiques, mais d'autres ont pour mission de garder les lieux de malédiction. Ils peuvent en principe contrôler le pouvoir magique qui en émane : arrêter une famine, sauver une récolte. Mais leur position est inconfortable.

Le clan attaché à la garde du lieu Tangalua, dans le territoire de la pirogue Busaïne sur le versant est du nord du Centre Brousse (voir carte 10) fut ainsi exterminé lors d'un raid vengeur décidé par les autres clans Busaïne à la suite d'un cycle de cultures particulièrement catastrophique. Des alliés venus de Lowkataï se chargèrent d'une basse besogne, que les Busaïne eux-mêmes 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, mais ses pouvoirs sont toujours là, enracinés sur le territoire de cette pirogue dominée par les clans **naotupunus** [21].

Ces deux traditions dessinent un premier grand clivage culturel : le rivage de l'ouest se fonde essentiellement sur la tradition des pierres-lieux (**kapiel**), le rivage de l'est sur celle de la pirogue de Mwatiktiki. Ces deux traditions se mêlent et se retrouvent avec des inflexions et des traits culturels différents dans toute l'île. Entre ces deux mondes, le Centre Brousse apparaît comme un lieu de transition : par sa langue, il apparaît proche de la côte de l'ouest, mais par ses traditions orales, ils se relie à la côte de l'est. Le lieu central d'Itipa à Imaya'une (le pays de Ya'une) apparaît notamment comme un cœur de redistribution des pouvoirs et des traditions culturelles surgis sur les deux rivages de l'île.

LA RECHERCHE DES PREMIERS HOMMES

Le pouvoir des voix (yani niko) et des magiciens (naotupunus)

En 1977 et 1978, de multiples conflits fonciers et politiques embrasèrent le Centre Brousse. Ils obligèrent les groupes coutumiers à se créer une structure d'autorité politique. Face aux leaders chrétiens du parti nationaliste du Vanuaaku, les « païens » désignèrent ceux qui, à leurs yeux, avaient le droit de parler au nom de la coutume. Une interminable série de réunions secrètes se tint alors sur les places de danse mettant à contribution le savoir des anciens pour savoir quels étaient vraiment les « chefs ».

20. Ipeukel est à l'origine des arbres fruitiers, des cocotiers, des bananiers, des ignames et de diverses sortes de poissons et de coquillages. Les taros, quant à eux, et d'autres ignames débarquèrent un peu plus au nord à Lenepieri (Yaneumwakel).

21. La tradition affirme que les nourritures qui remontèrent vers le Centre Brousse, se redistribuèrent ensuite ves le nord et le sud de l'île. L'aire centrale de Lenete, en territoire Busaïne, sert de lieu de redistribution des taros pour tout le Centre Brousse ; celle de Lenian, toujours en pays Busaïne, tient lieu de centre de redistribution de la grande igname **Nusua**, à laquelle sont associées les magies climatiques de pluie et d'ensoleillement (voir carte 10), etc.

À ma grande surprise, les sages de la coutume ne partirent pas des « chefs » actuels, mais recherchèrent ceux qui les avaient faits tels. Ils recherchèrent les « fondateurs », s'efforçant de découvrir les descendants des premiers hommes surgis sur le sol de l'île, ceux qu'ils appellaient les « really man », autrement dit « les hommes véritables », qui avaient accueilli ou fait surgir les pouvoirs de la coutume et les avaient ensuite répartis dans l'espace de l'île.

Si l'on suit la logique du raisonnement, les hommes de la coutume, remontaient jusqu'à la fondation du monde, à la « stamba ». Ce faisant, leur raisonnement ne procédait pas par la filiation généalogique ou par une remontée dans le temps, mais par un mouvement dans l'espace. On chercha d'abord à nommer les lieux sacrés primordiaux par lesquels les hommes d'abord, puis les nourritures étaient apparus sur l'île, et à partir de là on désigna les « hommes véritables » qui étaient attachés à ces lieux. A ces hommes revenait le pouvoir réel. Ils étaient les premiers dans l'ordre d'apparition de la chaîne magique.

Les **yani niko**, ou « voix de la pirogue », furent investis de l'autorité politique. Pour toute la société de la coutume, les pierres mâles sont en effet les « premiers hommes », les maîtres de la parole et partant les maîtres du champ politique. Ils gardent le territoire sur lequel ils ont surgi les premiers. On les reconnaît au fait qu'ils sont attachés aux lieux de fondation de l'espace magique originel créé par Wuhngin et gardent les grandes places de danse.

Après les **yani niko** viennent les **naotupunus**, autrement dit les groupes locaux associés aux réseaux de lieux culturels porteurs des magies des nourritures. Ces clans sont mythiquement associés au monde féminin ; on dit dans l'île que les **naotupunus** sont des « *femmes* ». La vie entière de Tanna repose sur leur activité magique : « *Les hommes mangent dans leur main* ». Ce lien avec le monde sacré des nourritures les exclut du champ politique : ils n'ont pas de « voix », mais 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 entr les principes masculins et les principes féminins, la société est elle-même partagée entre les clans masculins, maîtres du territoire politique et les clans féminins, maîtres du territoire magique. C'est de cette première division des statuts que naît la « pirogue » de la coutume, la première à avoir surgi du sol de Tanna. Cette société porte un nom : la « **nepro** »[22] ; il évoque pour toute l'île le temps primordial de la fondation.

Les fils de Wuhngin

Sur la côte de l'ouest de l'île, les premières « voix » (**yani niko**) surgirent, comme on l'a vu, des pierres du rivage. Au Centre Brousse, le premier homme du nom de Nokut surgit à Itipa, près de la place de danse de Lownakiam Apen, puis de là répartit ses « enfants » selon cinq directions : le premier, Nakow, partit à Ipaï, le second Noakaï à Loomia, le troisième Nayu à Kokawite Iken, le quatrième, Noklam à Lamlu, le cinquième enfin, Yaput, partit à Lowiya'utu.

Nokut venait lui-même d'Ipeukel, sur le rivage de l'est. Selon la tradition de cette dernière place de danse, le dieu Wuhngin, ou Kumsel, comme on l'appelle à White Sands, eut deux fils, Marao et Rapaï, qu'il envoya sur la place de danse d'Embuitoka, lieu fondateur de la pirogue actuelle d'Ipeukel (Yenkahi). Les deux frères occupèrent chacun l'un des côtés de la place de danse, mais ils se querellèrent et divisèrent l'île entre leurs propres enfants. Nokut notamment, premier homme-pierre du

22. Le terme de **nepro** (ou **niprow**, selon les aires linguistiques) est également associé à l'arbre ***Bleasdalea lutea*** (Gowers, 1976, Cabalion, 1984). Il s'agit de l'arbre appelé, dans la région des White-Grass, **Nip**, l'un des premiers à avoir surgi du sol après le banian.

Centre Brousse, est né de la division [23] qui suivit leur querelle.

Tous ces hommes-pierres, fils directs ou indirects du dieu Wuhngin, sont considérés comme les premiers hommes, les premiers **yani niko** de l'île. La recherche des *premiers hommes*, à laquelle toute l'île s'adonna au plus fort de ses querelles fratricides, fit donc ressortir deux traditions culturelles différentes. Le Centre Brousse, dont la tradition se raccorde plutôt à celle du rivage de l'est, voit dans l'homme un phénomène magique propre, apparu avec la pirogue de Mwatiktiki. Ces fils du dieu Wuhngin ne sont pas issus des pierres **kapiel**, mais sont apparus avec des *héros culturels*. Inversement dans l'ouest de l'île, les hommes, expression parmi d'autres des pierres de la fondation, sont issus du tissu magique originel. Si ces deux traditions aujourd'hui s'enchevêtrent, leur origine différente est clairement affirmée.

La plus grande inflexion mise sur l'univers magique des pierres se lit dans l'espace du rivage de l'ouest : les **kapiel** foisonnent sur le littoral, entre Lenakel et Black Beach, chaque fois porteurs de pouvoirs et de significations différentes. On les retrouve encore, mais déjà moins nombreux dans le Centre Brousse. Le rivage de l'est en revanche semble apparemment moins riche : tout se passe ici comme si ce monde n'avait réellement commencé qu'*après* : avec l'arrivée de la pirogue de Mwatiktiki et de ses nourritures.

L'opposition entre la mémoire culturelle des deux rivages de l'est et de l'ouest fait ainsi état d'un balancement entre les différents lieux forts de l'île, chacun revendiquant pour son propre compte le monde des origines sacrées de la société.

23. Cette tradition est toutefois à recevoir avec prudence dans la mesure où la tradition d'Ipeukel, chef-lieu actuel du mouvement John Frum, tend souvent à réinterpréter la coutume de Tanna à la lumière de l'enseignement biblique et dans un sens qui lui est toujours favorable. Dans ce cas, Wuhngin et ses deux fils ne sont peut-être qu'une version réinterprétée du Dieu de la Bible et de la lutte fratricide d'Abel et de Caïn. Lorsqu'on leur fait remarquer cette éventualité, les gens d'Ipeukel s'en défendent toutefois avec énergie. « *Nous connaissions cette histoire bien avant que les missionnaires ne viennent nous l'enseigner* » disent-ils et par ailleurs les païens du Centre Brousse, qui ne sont pas des fidèles de John Frum, admettent cette version : Nokut, leur ancêtre, venait bien, selon eux, d'Ipeukel. Il se fixa à Itipa, créant ainsi une route d'alliance entre White Sands et le Centre Brousse, par laquelle passèrent plus tard les nourritures et les pouvoirs coutumiers.



SIXIÈME CHAPITRE

LA SOCIÉTÉ DES PIROGUES

La création du territoire et les fondements de la société égalitaire

LE MYTHE DE SEMO-SEMO ET LA FONDATION DE L'ESPACE POLITIQUE

Lorsque les dieux Wuhngin et Mwatiktiki régnaient sur Tanna, les hommes ne formaient qu'une seule et même pirogue unie par leurs relations de **niel** (l'échange des nourritures). L'espace de l'île était ponctué de lieux de magie et d'arbres sacrés, au pied desquels les hommes s'enracinaient. L'espace fluide sans frontières internes ressemblait somme toute à cet espace réticulaire aux mailles ouvertes que l'on retrouve souvent dans le nord de l'archipel, au sein des régions-territoires. Les routes déjà tracées par la ronde des pierres vivantes, les limites naturelles des creeks étaient les seules marques visibles d'un espace qui restait politiquement indivis.

La partition de l'espace politique en « territoires » est au cœur d'un second cycle mythique fondamental relatant le meurtre d'un héros maléfique, du nom de Semo-Semo. À ce point précis, le processus culturel bascule à nouveau vers le versant de l'ouest. Le mythe de Semo-Semo et de la fondation des territoires est détenu par Ipaï ; je donne ici la version complète du mythe, tel qu'elle me fut racontée par Nemisa et par son fils Yameu, tous deux de la place de danse d'Ipaï et par Niluan, de la place de danse de Lenamuitoka qui, par sa lignée, se rattache également à Ipaï [1].

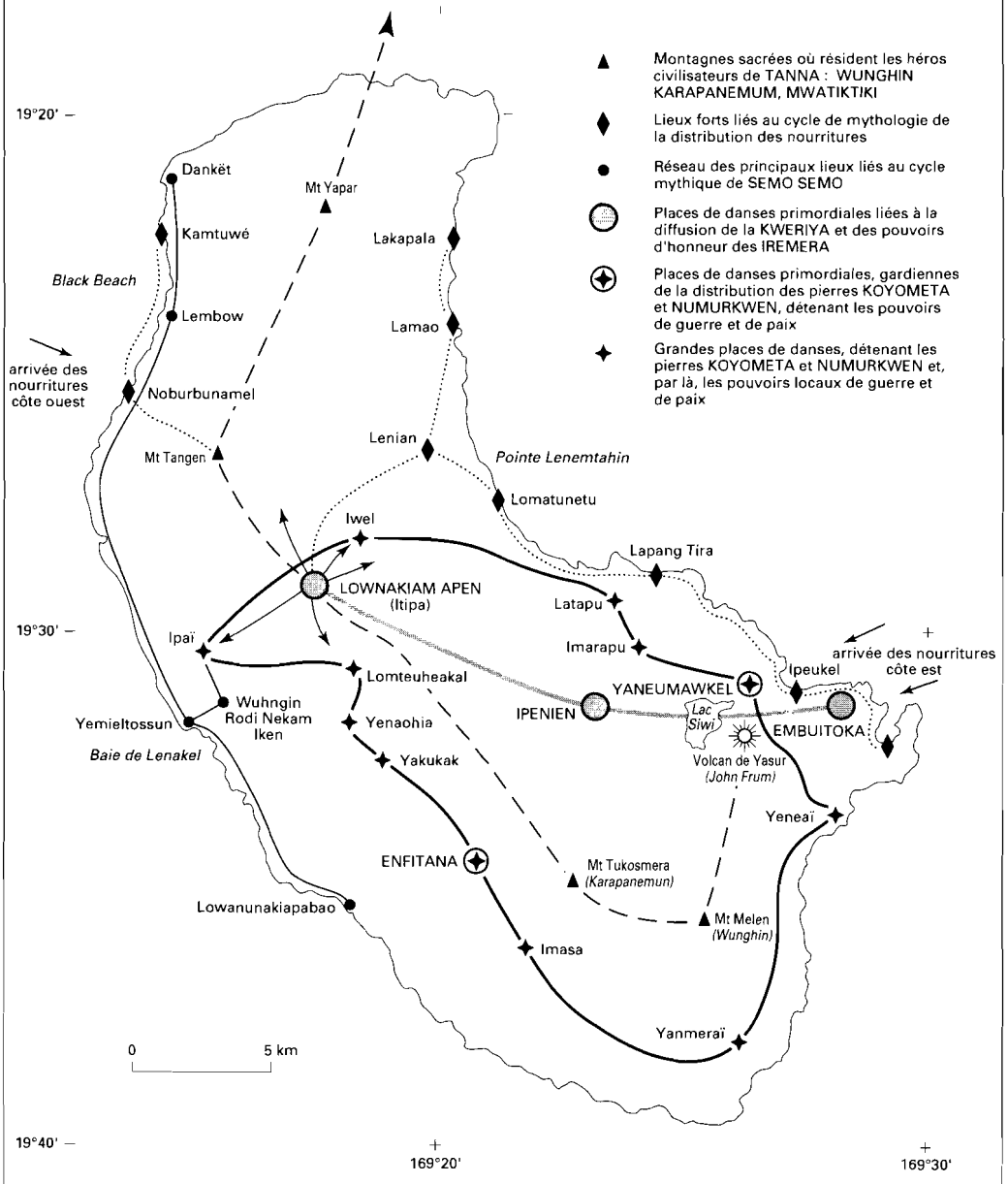
Le défi de la femme

Semo-Semo habitait Anatom. Il était très grand, comme un banian, et il dévorait les hommes. Lorsqu'il eut mangé tous les hommes 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 ces îles, mangeant les derniers habitants un à un, puis revenant chez lui à Anatom où il se reposait.

À Tanna, tous avaient été dévorés, sauf une femme et son enfant. Semo-Semo finit par s'en emparer. Il les porta à Yemieltossun (voir carte 14), 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. Laissée seule, elle déterra la racine de l'arbre, ***namum mihien****, qu'elle têta comme s'il s'était agi du sein de sa mère, puis*

1. Des versions de ce mythes furent également relevées par Humphreys (1926) et Guiart (1956). Certains détails diffèrent parfois de l'actuelle version d'Ipaï qui garde ce mythe, mais le fond du récit est identique.

Réseaux et grands lieux de la mythologie



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 en têtant les racines de l'arbre, dont elle ne s'éloignait jamais. Les dents lui poussèrent et bientôt les cheveux. Elle alla alors jusqu'aux herbes ***nia*** *(kangourou-grass) qui poussent à proximité de cet endroit 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, elle élargissait le cercle de ses déplacements. Lorsqu'elle entendit le bruit de la mer, elle se dirigea vers elle. Au début, elle eut très peur, mais elle alla jusqu'à toucher l'eau, puis à se laver le visage. Elle se baigna, elle vit des poissons qu'elle ne put attraper ; par contre elle captura deux crabes.

Elle aperçut alors près du rivage deux pierres : elle frappa sur l'une d'entre elles qui était ocre et de la fumée jaillit. Il s'agissait de la pierre Nekam, qui a le pouvoir de donner du feu. La fille souffla sur la fumée, prit des herbes sèches du bord de mer ***(namanowo sihen)*** *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 l'usage du feu, ce qui lui permit de faire cuire les crabes.*

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 s'aperçoive pas de sa présence. Elle pêchait des poissons dans les trous du récif en profitant de la marée basse et capturait des crabes ; elle les faisait alors cuire, enveloppés dans des feuilles, en particulier des feuilles de l'arbre ***numan-nihim*** *que l'on utilise pour les lap-lap.*

Elle commença alors à faire des promenades plus longues et découvrit les jardins des hommes que Semo-Semo avait dévorés et sur lesquels les ignames continuaient à se reproduire. Elle suivit les lianes de l'igname jusqu'à un trou et déterra le tubercule, puis elle ramassa des choux ***(nuwa)*** *qui poussaient tout autour et fit cuire son premier lap-lap.*

La fille grandit, en se nourrissant des jardins abandonnés, des poissons et des crabes du récif. Elle devint femme et chaque jour se baignait au bord de mer.

Elle aperçut une fois dans la mer la liane ***nolu****, dont elle se saisit et avec laquelle elle s'amusa. La liane* ***nolu*** *pénétra son sexe et 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 (2)*. Elle reprit pour cela des racines de l'arbre* ***numan nihim*** *dont elle avait têté les racines et en gratta l'écorce avec un coquillage* ***(kahuras)****. D'une feuille elle fit une tasse et but une boisson imprégnée des écorces de racine.*

Plus tard deux garçons lui naquirent qu'elle nourrit avec son lait. 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 circoncit ensuite ses deux fils ***(kawür)*** *et pour cela elle construisit une barrière de roseaux* ***(nowankulu)*** *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 leur mère confectionna un grand lap-lap d'ignames.*

La mère fabriqua une sagaie et apprit aux garçons à s'en servir. Elle coupa un arbre et creusa une pirogue et leur apprit l'art et la technique de la navigation. Les deux garçons s'amusaient dans la passe du récif de Lowanapimumeu, qui se situe dans le prolongement de Yemieltossun, là où leur mère avait têté les racines de l'arbre ***numan-nihim****.*

La mère leur apprit à pêcher : avec la liane ***nimetao****, ils firent des fils auxquels ils accrochèrent un petit hameçon de bois dur. 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 et planter des ignames* (3)*.*

---

2. On considère à Tanna qu'une grossesse idéale implique que le ventre ne devienne pas trop gros. Des « médecines » traditionnelles sont appliquées pour réduire la taille des femmes enceintes.

Un soir, ils demandèrent à leur mère :
— « L'île est grande, mais nous sommes seuls : y a-t-il d'autres hommes et d'autres femmes ?
— Un géant est venu ici pour dévorer ceux qui autrefois vivaient sur l'île. Ce géant s'appelle Semo-Semo ; il vit sur Anatom... Si je l'appelle, aurez-vous le courage de vous battre et 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, Nimia, le cadet, enfin répondit :
— « Mère, j'aurai ce courage, je tuerai Semo-Semo ».

La mère prépara un grand repas pour le soir, qu'elle voulut partager avec ses fils :
— « Demain, je vais appeler Semo-Semo, si nous mourons, nous aurons ainsi pris ensemble le repas de notre mort ».

La mère prépara les sagaie pour la bataille et les planta une à une dans le sol régulièrement espacées, de Yemieltossun jusqu'à Lowanunakiapabao (4), *au sud, en suivant la route du rivage,* ***Kwoteren*** *(voir carte 11).*

Puis la mère et ses garçons montèrent au-dessus de la colline qui domine Yemieltossun et allumèrent un grand feu de telle façon que Semo-Semo ne puisse pas ne pas le voir.

Elle prépara ses deux fils pour la guerre ; elle leur enduisit le visage et les cheveux d'huile de coco ***(kaluk)****, 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* ***(nakopoum)****. La colline, où elle apprêta ses fils et où le feu était allumé s'appelle « **Wuhngin rodi nekam ken** », c'est-à-dire « l'endroit où Wuhngin fit le feu »* (5).

Le combat et la mort de Semo-Semo

Tous trois se rendirent à Lowanunakiapabao, là où les premières sagaies avaient été préparées. Ils attendirent Semo-Semo. La mère portait une jupe de fibres neuve (6) *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 Nimia 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 et qui soufflait avec de plus en plus de violence : le souffle du géant se rapprochait d'eux. La mer elle-même 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 a peur » et Kaniapnin au cadet « celui qui tue le danger ».
— « Kasasow, Kaniapnin, ***kiyaho*** *Semo-Semo »... chantait la mère, « Kasasow, Kaniapnin, vous allez*

3. 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.
4. Endroit situé au sud de l'île, le long de la route littorale **Kwoteren**, à la verticale d'Ikiti. La route que devait prendre Semo-Semo était ainsi jalonnée sur plusieurs kilomètres de sagaies fichées dans le sol (voir carte 11).
5. Ce nom signifie que la mère est associée à l'esprit de Wuhngin : par son intermédiaire, c'est Wuhngin lui-même qui agit et qui provoque Semo-Semo.
6. La jupe de fibres traditionnelle ou « gras ket » en bislama (grass-kirt) sert de parure aux femmes lors des danses rituelles de nuit. La « grass ket » « *se compose de deux brins extraits soit du dos des feuilles de bananier, soit de l'écorce de burao* (***Cordia subcordata***) *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, 1982, p. 169).

tuer Semo-Semo... mes enfants, toi qui trembles et toi qui tue, vous allez tuer Semo-Semo...»

Lorsque Semo-Semo fut tout près, ils 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 de plus en plus fou, de plus en plus enragé.

Au lieu-dit, au-dessus du mouillage de Lenakel, une sagaie en bois dur du nom de **napen** *atteignit Semo-Semo au ventre. Il tomba à genoux, cracha son foie (**namwapen**), mais il se releva et reprit la poursuite* (7).

— «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'essoufler. Arrivant au sommet de la colline « ***Wuhngin rodi nekam iken*** *», qui surplombe Lenakel, Kasasow et Kaniapnin parviennent à l'endroit où ils ont planté leurs deux dernières sagaies. L'une s'appelle* **nepina**, *l'autre* **niseko**, *toutes deux taillées dans les bois les plus durs de l'île.*

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 dodeline, 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 cette fois, le géant s'écroule et tombe mort au sommet de la colline, au lieu-dit Issua.*

Le partage du cadavre

*La mère et ses deux fils ne s'approchèrent qu'avec méfiance, craignant une ruse ou un réveil de Semo-Semo. Ils appelèrent la fourmi rouge (mweya-mweya) 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 ses sourcils ne cillent. La fourmi noire (**kasik**), dont les morsures sont plus cruelles parcourut également le cadavre qui ne bougea pas.*

*La mère et ses fils appelèrent tous les pigeons et oiseaux de l'île (**nemenek ilis**) 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. Cet oiseau vert est le symbole de la phratrie des Numurukwen* (8).

Le frère de cet oiseau, plus gros que le précédent et à la couleur rouge, symbole des Koyometa, 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 est mort» demandèrent les deux frères.

— «Oui, il est bien mort» répondit l'oiseau Koyometa.

7. Le foie est toujours au lieu dit Leminuh, selon une autre version du mythe relevé par E. Rice (1974), 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 dans la tradition de Tanna comme un symbole de puissance. C'est une force de guerre.

8. Les Numurukwen et les Koyometa sont les deux phratries politiques de l'île qui vont partager l'île. On en verra bientôt toute l'importance.

Mais les pigeons autour n'étaient pas encore convaincus :

— « Tu mens » dirent-ils.

Koyometa revint alors dans le corps de Semo-Semo, entrant cette fois-ci par la bouche et en ressortant par l'anus :

— « Je vous dis qu'il est mort ».

Les pigeons cette fois le crurent enfin et tous s'approchèrent : la perruche, ***sul,*** *dont les couleurs sont rouges, vertes et jaunes, le pigeon vert,* ***bunuhaleu,*** *enfin le rouge-gorge, noir et rouge,* ***bulengbuleng,*** *firent le tour du corps et s'y perchèrent.*

— « Qu'allons-nous en faire ? » se demandèrent les deux frères.

C'est alors que du corps, ils entendirent les cris de toutes les poules ***(nemenek lao)*** *que l'ogre avait mangées et qui étaient encore dans son corps. Kasasow et Kaniapnin taillèrent des bambous aiguisés* ***(nahöw wuol)*** *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 en tas devant eux. Dans un autre tas, ils posèrent les intestins fumants de Semo-Semo ; tout ce qu'ils avaient contenu en sortit en criant : 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 coprs de Semo-Semo pour tous les êtres vivants qui se trouvaient autour de lui (9). *À chacun il donnait un nom et un lieu destiné à devenir son territoire, puis il y jetait un morceau du cadavre. Mais tous ces êtres étaient trop nombreux. Kanapnin intervint et conseilla à son aîné d'agir autrement :*

— « C'est un trop long travail, 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 formèrent des paires et rejoignirent ainsi les lieux qui leur avaient été attribués.

La vie reprit sur Tanna. Tous ces êtres magiques sont les ancêtres des groupes territoriaux d'aujourd'hui.

La grotte de Dankët

Lorsque le ***niel*** *gigantesque opéré à partir du cadavre de Semo-Semo fut terminé, Kasasow et Kaniapnin jetèrent en dernier les gros intestins du géant à Ipaï, sur un lieu qu'ils dénommèrent « Semo-Semo ». Le bambou acéré qui leur avait servi à couper le corps fut jeté un peu plus haut à Lowkweriya. Les deux frères et leur mère partirent ensuite vers le nord de l'île* (10).

Ils détruisirent avant leurs jardins et leur maison, puis il atteignirent le pays du groupe Yowurninamate et le territoire du clan Namiptulap. Là, ils décidèrent de se fixer dans une grotte peu accessible du rivage que la mer envahit à marée haute : Dankët.

Tout homme de l'ouest de l'île se doit d'avoir rendu visite à cet endroit, au moins une fois dans sa vie. L'entrée de la grotte est gardée par une pierre dressée qui représente un guerrier du nom de Yapum, veillant sur la sécurité de Kasasow et Kaniapnin. À l'intérieur , deux hautes pierres dressées représentent les héros du cycle mythique. Leur mère est située plus haut dans la grotte, dans un endroit que l'on considère comme sacré.

Lorsqu'elle arriva au bout de sa route à Dankët, elle avait dit à ses deux fils :

— « Je suis trop vieille et devenue laide. Laissez-moi me cacher, je ne veux plus que personne ne me voie ».

La pierre de la mère est au-dessus de celle de ses fils, dans un endroit secret et humide, d'où l'eau tombe goutte après 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.

9. 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.

10. Depuis, Lowkweriya est considéré comme le lieu-souche à partir duquel se sont distribués les bambous dans le reste de l'île. Ce groupe fournit également les chirurgiens de la coutume, en particulier ceux qui opèrent pendant les cérémonies de circoncision.

On remarque au pied des deux statues des arêtes de poissons, vestiges des repas pris par Kasasow et Kaniapnin. La nuit, ils sortent toujours 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. Il est le maître de toutes les magies de guerre ; il peut, en officiant, réveiller les pouvoirs de guerre qui sont condensés 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 en faveur de leurs alliés américains.

LE MEURTRE FONDATEUR

Le mythe de Semo-Semo est sans doute l'un des plus beaux et l'un des plus riches de Tanna. On peut le considérer comme le mythe fondateur par excellence : ce meurtre rituel fonde en effet l'organisation sociale et la division territoriale de l'île.

Les cycles mythiques précédents avaient déjà donné les premiers traits de l'armature sociale, mais ces mythes initiaux sont le plus souvent 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, on a au contraire une vision totale de l'espace politique de l'île, en même temps que l'explication cohérente de ses divisions.

Selon cette même tradition, c'est après le meurtre de Semo-Semo qu'apparurent les hommes tels qu'ils existent à l'heure actuelle. Jusqu'alors ils faisaient partie des êtres magiques, à la fois pierres, oiseaux ou habitants des mers, passant indifféremment d'une apparence à l'autre et se déplaçant librement dans l'espace. Avec la création des *territoires*, tous ces êtres devinrent des hommes ; ils héritent d'une identité symbolique et de racines géographiques. Ils ne peuvent plus changer d'apparence physique, pas plus qu'ils ne peuvent évoluer librement dans l'espace. L'identité va de pair avec la localisation : *être homme, c'est être de quelque part, c'est habiter un lieu.*

Littérairement, le mythe de Semo-Semo se décompose en trois parties : la renaissance de la société grâce à la femme qui, en secret, réinvente le monde et prépare ses enfants à la guerre ; le combat dramatique avec le géant, sorte de conte épique où le courage et l'intelligence de Kasasow et Kaniapnin arrivent à abattre la force brutale de Semo-Semo ; enfin, le partage terminal du cadavre de Semo-Semo qui engendre les hommes, leurs territoires et leurs noms. Tout au long de ce récit, la poésie et l'émotion transparaissent ; les conteurs qui ont le droit de le livrer le font en ménageant leurs effet : la mère et ses deux fils sont considérés sur le rivage de l'ouest comme les protecteurs du peuple de Tanna et leur ultime recours contre tout danger extérieur qui viendrait à nouveau le 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 – ; le rôle principal est tenu ici par une femme. Cette tradition « féministe » est rare au Vanuatu, particulièrement dans les sociétés du Centre et du Sud à forte inflexion patrilocale.

Le rôle de la femme

Pour les conteurs d'Ipaï, la mère de Kasasow et Kaniapnin n'a pas de nom propre. Elle apparaît comme le symbole de la féminité et la substance de la fonction maternelle (11). Par la femme, la société des hommes, non seulement revient à la vie, mais encore elle est reconstruite.

11. Guiart (1956), dans la version qu'il a recueillie du même mythe, fait état du nom de la mère des deux garçons : Naleya. Mais à Ipaï même, la mère reste un terme générique.

Le mythe raconte les gestes créateurs de la mère. Abandonnée au milieu des herbes, elle retrouve d'elle-même les gestes qui assurent la survie en cas de famine. Elle fait jaillir le feu, apprend à pêcher, invente les procédés culinaires traditionnels comme celui du lap-lap. Bref par son génie propre, elle découvre les chemins de la survie, de la civilisation et des jardins d'ignames.

Le lieu où habite la femme est proche du littoral. Elle vit en symbiose avec la mer. Cela n'est pas non plus un trait sans importance : dans les traditions orales du rivage de l'ouest, la mer est considérée comme la matrice vivante d'où les pierres ont surgi. C'est en jouant avec une liane qu'elle trouve en se baignant qu'elle est fécondée : les hommes de Tanna, venus de la mer, vont renaître de la mer.

Mais c'est surtout en élevant ses deux fils que la femme se conduit en véritable « héros civilisateur », car en éduquant ses fils, elle fonde la société future. Son premier geste est de leur apprendre à chasser et à pêcher, puis de les circoncire. Des hommes de Tanna, elle fait d'abord des guerriers. La seule justification connue à la pratique de la circoncision dans Tanna est cette référence au mythe : la mère marque dans la chair de ses fils le signe de leur condition virile et les initie à leur rôle social. La période de claustration au sein d'un **nowankulu** (barrière de roseaux), puis le repas d'igname à la sortie de cette période d'isolement sont, toujours aujourd'hui, les moments forts du rituel de circoncision.

En dehors de cette fonction initiatique, la mère enseigne à ses fils la fabrication de la pirogue et l'art de la navigation, la construction des maisons, la culture des jardins, elle fonde avec eux des rituels sociaux, notamment les repas funéraire, les parures rituelles et les pratiques magiques qui précèdent la guerre. Bref elle donne à ses fils les premiers termes du patrimoine culturel et leur dévoile la connaissance des pouvoirs secrets fondamentaux.

La mère reste encore essentielle dans cette partie du récit qui raconte la mise à mort de Semo-Semo. 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, encourageant ses fils, insultant le géant que la colère aveugle et agitant des roseaux en signe de mort. La femme apparaît bien ici la compagne et l'inspiratrice des guerriers ; dans le combat qu'elle a osé engager, c'est elle qui donne aux hommes le courage de l'action et l'intelligence de la ruse ; la victoire de ses fils sera la sienne.

Les guerriers

Les guerriers, en appliquant la tactique que leur a indiquée la femme, n'engagent pas un combat de front qui leur serait fatal. Face à la force brutale, ils jouent la ruse. De multiples coups seront nécessaires pour abattre le géant et ils ne sont que deux à pouvoir les porter. Dès lors la ruse de guerre s'apparente un peu à celle du dernier des Horace affronté aux Curiace : il s'agit d'étirer le théâtre des opérations, pour qu'au cours de la longue poursuite qui va s'ensuivre, les coups qui ne pouvaient être assénés en une seule fois puissent l'être successivement. Semo-Semo, percé de coups multiples, rendu fou par les insultes de la femme, essouflé par sa course, finira par succomber.

La nature de la guerre mélanésienne se dévoile ainsi : il s'agit moins d'affrontements frontaux que de tactique et de ruse. Dans ces combats, où la connaissance préalable du terrain joue un rôle essentiel, ce n'est pas nécessairement le plus fort qui l'emporte, mais le plus intelligent.

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 conduit. 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 est en avant et par principe le chef, mais celui qui le pousse à agir se trouve derrière, dissimulé par l'ombre de son aîné. Cette dialectique se retrouve dans bien des aspects de la « chefferie » de la société traditionnelle où l'homme qui représente le pouvoir en public agit pour le compte d'un autre qui le pousse en avant. Les « chefs » réels de Tanna sont rarement ceux que l'on désigne en tant que tels ; le vrai pouvoir est caché.

Cet acte de mise à mort, dont va surgir la société, illustre dans une certaine mesure l'hypothèse du « meurtre fondateur » développée par René Girard (1972). Ce geste initial de violence donne un fondement sacré à l'organisation sociale. Semo-Semo apparaît comme la victime, malfaisante sans doute, mais victime quand même, dont la mise à mort permet la construction sociale, puisque c'est de son cadavre même que jaillissent les « pirogues » de Tanna, c'est-à-dire ses différents groupes « tribaux ». L'île entière est divisée, mais elle est réunie en une communauté organique par l'acte de violence fondatrice qui se trouve à son origine.

Les hommes de l'île participent à l'esprit de la victime qu'ils se sont partagée et qu'ils ont mangée. Ils en sont même les héritiers, leur vie a jailli d'une mise à mort nécessaire.

Le niel fondateur

La création des territoires

Le récit et la chanson de Semo-Semo se concluent par la litanie de noms de groupes locaux nés du partage du corps du géant. À chacun de ces noms, les premiers étant cités seuls, les suivants deux par deux, est associé un groupe de résidence désigné par un nom générique et par un lieu central à partir duquel se dessine un territoire. Ainsi surgirent les différentes pirogues de Tanna et la vision territoriale qui est à la base de l'organisation sociale de l'espace. La pirogue unique est devenue multiple : chaque nom « levé » par Kasasow et Kaniapnin correspond à un territoire. L'espace n'est plus dès lors une structure ouverte, mais un monde compartimenté et contrôlé par un système de territorialité.

La tradition relevée à Ipaï donne le nom d'une vingtaine de groupes locaux associés deux par deux, on renvoie ensuite aux autres grandes places de danse pour connaître la suite de l'énumération. Les **niko** ou pirogues mémorisées par Ipaï sont les suivantes :

Bukyemlalen : Nom contracté des groupes Bukya et Laline, qui reçurent le morceau de chair, **buklem**, partie musculaire située entre les deux omoplates. Ces deux groupes font à l'heure actuelle partie du groupe plus large des Taniru (Lowkataï).

Kahonaporio : Nom contracté des groupes locaux : Kaho (rat) qui reçurent le rat mangé par Semo-Semo et des Naporio, qui reçurent le cou de Semo-Semo. Ces deux groupes font à l'heure actuelle partie du groupe des Lewinu.

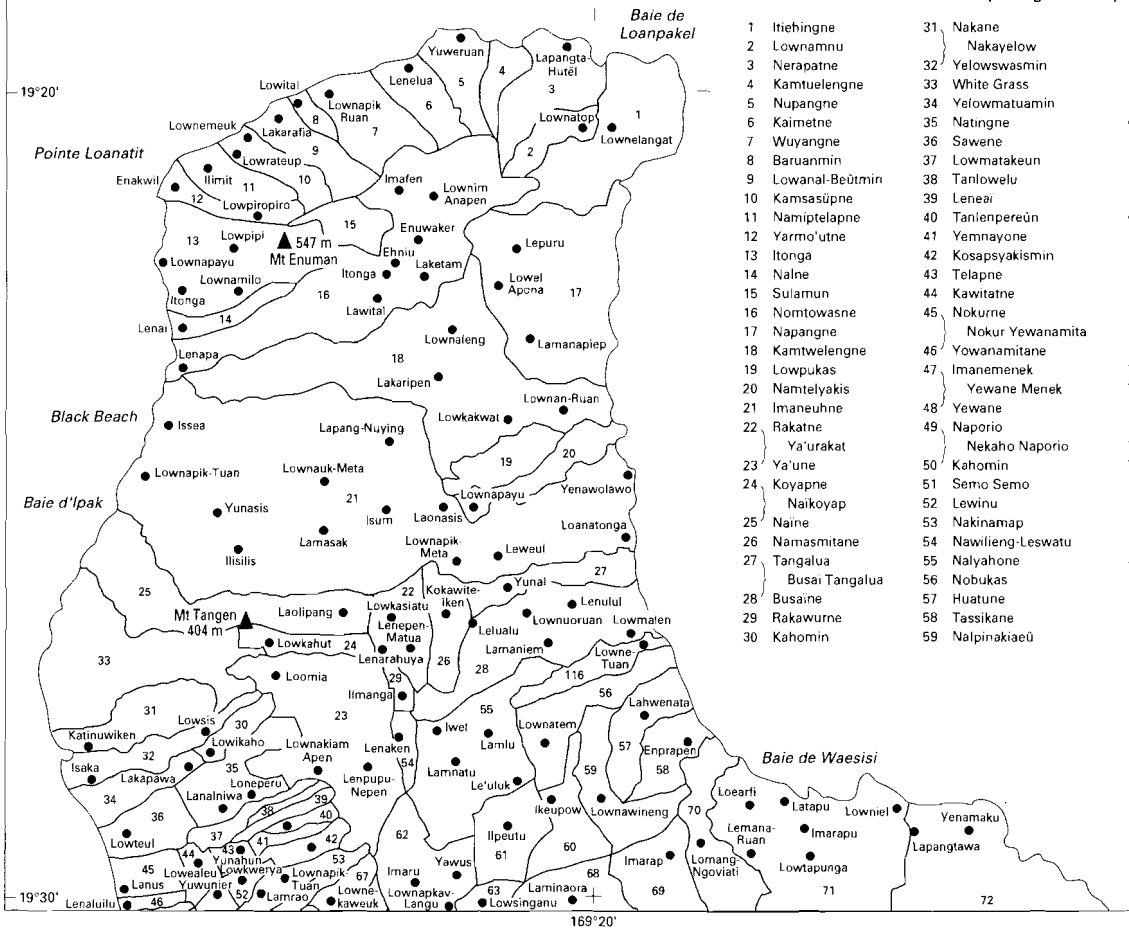
Yewanemenek : Nom contracté désignant le groupe de Yewane (Itunga) qui reçut la cuisse de Semo-Semo et celui de Nemenek (Loaneaï) qui reçut la poule contenue dans les boyaux de l'ogre.

Carte 15. ▶
L'île est une image du corps du géant Semo-Semo, tué et partagé par les guerriers de Tanna. Chaque « pirogue » ou niko, correspond à un morceau du cadavre de la victime.

12. Une autre tradition attribue aux Nokürne, les **kür**, c'est-à-dire les poux que l'on retrouva sur la tête de Semo-Semo ; mais il semble qu'il y ait là confusion avec la pierre Kür, qui s'est immobilisée sur le territoire Nokürne lors de l'errance des **kapiel** et qui signifie « poux » et **nekür** qui signifie la nuque.

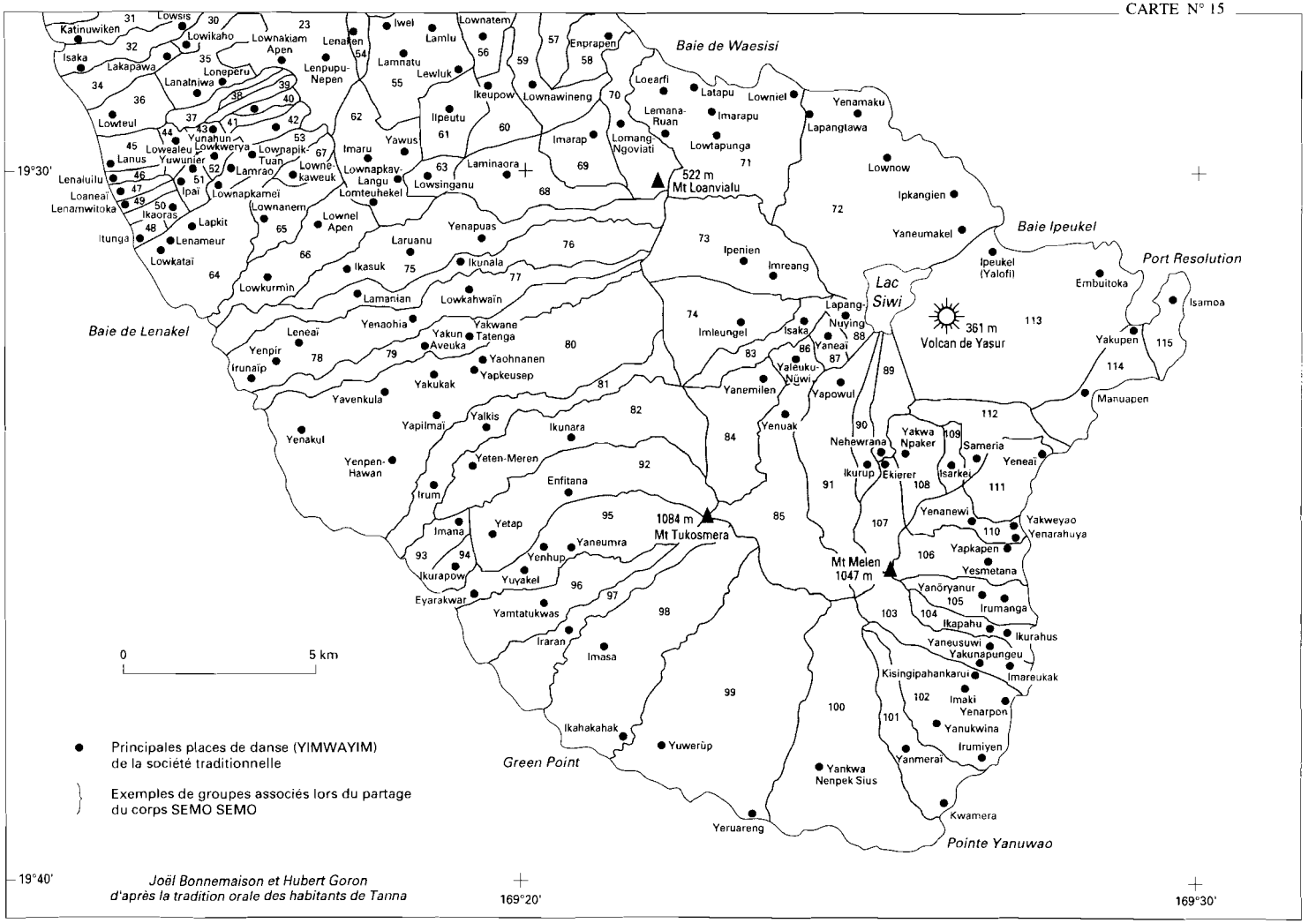
Les pirogues de terre

Grands groupes et territoires traditionnels de Tanna



Les grands groupes et territoires traditionnels (Niko) nés du partage du corps de Semo Semo

1 Itiehingne
2 Lownamnu
3 Nerapatne
4 Kamtuelengne
5 Nupangne
6 Kaimetne
7 Wuyangne
8 Baruanmin
9 Lowanal-Beûtmin
10 Kamsasüpne
11 Namiptelapne
12 Yarmo'utne
13 Itonga
14 Nalne
15 Sulamun
16 Nomtowasne
17 Napangne
18 Kamtwelengne
19 Lowpukas
20 Namtelyakis
21 Imaneuhne
22 Rakatne / Ya'urakat
23 Ya'une
24 Koyapne / Naikoyap
25 Naine
26 Namasmitane
27 Tangalua / Busai Tangalua
28 Busaine
29 Rakawurne
30 Kahomin
31 Nakane / Nakayelow
32 Yelowswasmin
33 White Grass
34 Yelowmatuamin
35 Natingne
36 Sawene
37 Lowmatakeun
38 Tanlowelu
39 Leneai
40 Tanienpereün
41 Yemnayone
42 Kosapsyakismin
43 Telapne
44 Kawitatne
45 Nokurne / Nokur Yewanamita
46 Yowanamitane
47 Imanemenek / Yewane Menek
48 Yewane
49 Naporio / Nekaho Naporio
50 Kahomin
51 Semo Semo
52 Lewinu
53 Nakinamap
54 Nawilieng-Leswatu
55 Nalyahone
56 Nobukas
57 Huatune
58 Tassikane
59 Nalpinakiaeü
60 Kiliakitne / Numaikiliak
61 Numahine
62 Nauiliangne / Numatawui Liang
63 Numatane
64 Taniru
65 Koanmhane
66 Nariakne
67 Yamsine
68 Noanaknaumin
69 Namiplehaï
70 Tumane
71 Nakushne / Nakushkasaru
72 Kasarune
73 Nelpahimine / Nelpahinakwiya
74 Nakwiyamine
75 Rakawerne
76 Namruermine
77 Isila
78 Nikimeruamine
79 Nematahutumine
80 Nakuramine
81 Nasipmine
82 Karuasmine
83 Nemwipiyermok
84 Lutanamene / Kiepeuplutana
85 Kiepeupmene
86 Yasurwimene / Naraiyasurwi
87 Naraimene
88 Yowipen
89 Naweumene
90 Numanakimene / Warumanaki
91 Warumene
92 Kipanumene
93 Yarismine
94 Namratmine
95 Newahanmine
96 Yakamnamine
97 Tanikmine
98 Yasurmine
99 Nahapahumene
100 Yarismene / Yarisnaruk / Narukmene
101 Rarikermene
102 Yahownehaï
103 Kasipemene
104 Sahomene
105 Kaheuramene
106 Yenawasumene
107 Imwaikarimene
108 Nororarimene / Nienorari
109 Niemine
110 Kavumene
111 Kayumene
112 Nasipmene
113 Yanekahi
114 Imaenaraimene
115 Ireupuowmene
116 Lowakhal



Joël Bonnemaison et Hubert Goron
d'après la tradition orale des habitants de Tanna



Niel.
Offrandes de cochons et de pieds de kava.

Neküryowanemita : Nom contracté désignant les Nokurne, qui reçurent la nuque (**nekür**) (12) de Semo-Semo et les Yowanamitane, qui reçurent le sang de la tortue que l'on retrouva dans le corps du géant.

Nakayelow : Nom contracté désignant les Nakane (Imanaka) et les Yalone (Imayelow). Le sens de ces noms de groupe a été perdu par la mémoire de l'île.

Naïkoyap : Nom contracté désignant les Naïne et les Koyapne, groupes riverains des White-Grass. Ceux-ci auraient reçu ensemble une partie de l'estomac de Semo-Semo, sans doute en référence au rôle de distributeur des nourritures que leur attribue le mythe des White-Grass.

Ya'ür-rakat : Nom contracté désignant les Ya'une et les Rakatne, groupes du Centre Brousse ; les Ya'une reçurent les muscles porteurs du dos et les Rakatne un morceau d'épaule et de poitrine.

La litanie des pirogues de Tanna se poursuit : chaque groupe de résidence se prévaut d'un morceau du corps du géant associé à l'un des animaux ou à des nourritures que l'on retrouva dans ses boyaux ; ainsi les Taniru (Lowkataï) reçurent-ils un morceau de lap-lap de l'igname **iru**, les Nalhyaone (Lamlu) revendiquent le crâne de Semo-Semo, les Namasmitane (Lowkhamal) la ceinture rituelle d'un homme qui avait été mangé (**namas** signfiant ceinture) imprégnée du sang de l'ogre (**mitane**), d'où le nom de « Namasmitane » (le sang de la ceinture). Les Kliakitne reçurent la roussette contenue dans les boyaux, les Wuyangne du nord de l'île (Lownapilruan) le

poisson blanc **wuyang**, etc. Dans ce partage, certains groupes reçurent des parts moins nobles que d'autres, ainsi ce groupe qui reçut le contenu des intestins de Semo-Semo et dont on dit ailleurs qu'ils tiennent leur origine des excréments du géant. Le groupe des Napangne (**napang** signifiant trou) est associé à l'anus de Semo-Semo, etc.

D'autres sont mieux lotis : le Nord entier est associé au cœur de Semo-Semo, reçu par le groupe des Nomtowasne. Les Kasarumene (White Sands) sont associés aux muscles porteurs du dos, ce qui les identifie comme un groupe charnière, porteur de valeurs fondamentales, le dos étant à Tanna considéré comme ce qui soutient le corps, valeur qu'ils partagent du reste avec les Nakushne et au Centre Brousse avec les Ya'une. 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 l'identifie à sa victime.

La liste des groupes ou « pirogues » nés du partage du corps de Semo-Semo pourrait ainsi se prolonger. Nous avons pu dénombrer et cartographier avec H. Goron, 116 groupes locaux possédant un territoire qui, dans leur principe, renvoient au mythe de Semo-Semo. Ces groupes constituent l'armature territoriale de l'île. Ce sont autant de « pirogues ».

Certains de ces groupes forment de véritables confédérations de clans patrilocaux, constitués sur des étendues territoriales pouvant aller jusqu'à 2 000 hectares, ainsi sur la côte de l'est, les Kasarune (1 999 ha), sur la côte du sud-ouest, les Nakuramine (2 602 ha) et à plus forte raison au Centre-Nord le vaste « pays » des Imaneuhne (3 792 ha).

Par contre de nombreux groupes, en particulier sur la côte de l'ouest, occupent des territoires beaucoup plus petits : 100 ha et parfois moins. Si l'on fait une moyenne, la prédominance des superficies comprises entre 100 et 300 ha apparaît de façon claire :

Tableau 5. La répartition des territoires de pirogues selon leur superficie

Nombre de pirogues s'étendant sur moins de 100 ha	21
Nombre de pirogues dont la superficie est comprise :	
entre 100 et 300 ha	44
entre 300 et 500 ha	17
entre 500 et 700 ha	12
entre 700 et 900 ha	10
entre 900 et 1900 ha	9
Nombre de pirogues dont la superficie est supérieure à 1 900 ha	3
Total	116

72 pirogues ou **niko** sur 116 ont une superficie inférieure à 500 ha, une douzaine ont plus de 1 000 ha. L'examen de la carte des pirogues révèle par ailleurs un éclatement géographique des pirogues sur le rivage de l'ouest, au cœur des territoires qui détiennent l'histoire de Semo-Semo et à l'inverse un regroupement avec des territoires beaucoup plus vastes sur la côte de l'est et du sud. Tout se passe comme si la fragmentation territoriale avait été plus accentuée sur les lieux-mêmes où elle s'élaborait ; inversement le processus se distend en mailles plus grossières au fur et à mesure que l'on s'éloigne d'Ipaï.

Le mythe de Semo-Semo, considéré comme une sorte de pacte culturel, fait partie du patrimoine du rivage de l'ouest et de la phratrie Koyometa. Il est à ce titre jugé moins signifiant par les gens du Sud ou de la côte de l'est, mais l'organisation territoriale qui en découle est la même pour toute l'île.

Le nom et le lieu

Avec le mythe de Semo-Semo, l'homme prend son apparence définitive : il reçoit un nom propre et un lieu de résidence. La conjonction établie entre le nom des hommes, **natingen**, et le lieu, **iken**, devient la base de la construction sociale.

En les nommant, la mère a fait de ses fils des hommes au sens plein. Chacun des noms personnels de la tradition de Tanna délivre en

effet une identité en référence à un lieu d'origine. La symbiose entre le nom et le lieu apparaît comme la pierre d'angle sur laquelle se bâtit la société traditionnelle. En attribuant à chaque nom un territoire physique, un **ima**, Kasasow et Kaniapnin ont créé la pirogue, le **niko**, c'est-à-dire le cadre social et le lieu géographique qui lui correspond.

Cette division territoriale a pour premier effet de réguler la répartition des hommes dans l'espace. Mais surtout elle lie l'espace social à l'espace territorial : les hommes peuvent se multiplier, se diviser ou se regrouper, les patries de terre dont ils ont hérité sont à jamais inscrites dans le sol. Les territoires créés par le mythe forment une matrice de fondation, à la fois géographique et sociale, qui incorpore les lieux et les noms des hommes dans une structure intemporelle et sacrée rejetée à l'aube des temps.

Enfin, en appelant les noms de **niko** deux par deux, Kasasow et Kaniapnin ont jeté les bases d'une relation d'alliance privilégiée. Les « Nakayelo » sont par exemple double, mais en même temps un ; ils fonctionnent comme deux groupes locaux indépendants : les Nakane, d'un côté, les Yelone, de l'autre, mais ils peuvent éventuellement se remplacer en cas de disparition de l'un et unir leurs forces politiques ou magiques pour l'accomplissement d'un projet commun. L'un est en effet le complément de l'autre. Chaque homme Nakane est à la fois Yelone et inversement : cette alliance des **niko** l'un avec l'autre sur la base du voisin le plus proche indique le partenaire privilégié dans la relation d'alliance et d'une manière plus générale la nécessité pour chacun d'entre eux de nouer un tel type de relation.

L'association des **niko** crée un réseau d'alliance qui, de proche en proche, parcourt l'île entière ; les groupes voisins ainsi jumelés se déclarent frères et s'interdisent entre eux des actes de guerre. L'alliance ainsi instituée puise son fondement dans le mythe. On la retrouve partout sur l'île : ainsi les deux grandes confédérations de White Sands : les Kasarumene et les Nakushne sont-elles unies sous le nom commun de Nakush-Kasaru et les Nelpahimine et les Nakwiyamine le sont sous le nom de Nelpahinakwiye dans la région du Lac Siwi, etc. Mais le jumelage n'est pas obligatoire ; certains **niko** ont été nommés seuls, comme les Nalhyaone ou les Yenkahi. Il ne semble pas que cette différence ait correspondu à une zone géographique particulière ou à un ordre d'alternance.

Le partage du cadavre de Semo-Semo est le dernier acte d'un ensemble mythologique. La société en ressort divisée, fixée dans un ordre territorial, mais unie par des relations d'alliance qui en font une unité organique. Elle n'est ni conflictuelle, ni divisée en amis et ennemis ; c'est une « société de pirogues » liées l'une à l'autre « en chaînons » et qui ordonne l'espace en le nommant plus qu'en y créant des « frontières ». Dans ce sens, le mythe de Semo-Semo achève la mise en forme du monde commencée par Wuhngin.

LA SOCIÉTÉ DE LA NEPRO

Une société simple

La société qui naît du meurtre de Semo-Semo renvoie au temps mythique originel, pénétré de magie et d'harmonie. Ce temps que toute l'île considère comme son « paradis perdu », continue celui de la fondation, celui de la **Nepro**.

Pour les hommes de la coutume de Tanna, le mot **Nepro** évoque la société indivise et égalitaire des origines. Les groupes masculins gardent le territoire, les groupes féminins nourrissent les groupes masculins : il n'y a pas de structure politique au-delà de cette organisation simple. Chaque pirogue est l'égale et l'alliée de sa voisine ; les territoires sont associés les uns aux autres dans une relation de chaînage dont le réseau fait le tour de l'île. 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 les autres des brins*



Niel.
Don d'ignames géantes artistiquement décorées (Centre Brousse).

de fougère ». Bref, cette société simple est bien celle idéale de la fondation mythique.

Si les pirogues sont égales, les hommes au sein de la pirogue sont complémentaires les uns des autres : la seule structure de relation qui les réunit est représentée par la dimension horizontale de l'échange, où tout ce qui est reçu doit être rendu dans les mêmes termes. À cette époque, ni le kava, ni le cochon n'existaient encore, la seule nourriture sacrée du temps des origines était la tortue marine (**yao**).

La société de l'échange

Deux des grands rituels actuels de la coutume renvoient à la société de la **Nepro**. Le premier, le **niel**, désigne le partage de la nourriture avec les alliés ; le second, le partage de la tortue (**yao**).

La coutume du niel

Tous les grands mythes fondateurs de Tanna se terminent, comme on l'a vu, par un **niel** : Kooman distribue les nourritures aux premiers hommes-pierres, Mwatiktiki fait de même dans l'est de Tanna, Kasasow et Kaniapnin répartissent les territoires en partageant les morceaux d'un cadavre. Le **niel**, c'est littéralement le « tas », soit un empilement de nourritures que l'on offre à ses alliés. Ces derniers se répartissent les dons qui leur sont faits, étant entendu qu'ils devront rendre plus tard un **niel** de valeur égale.

Le **niel** n'implique donc en principe ni profit matériel, ni gagnant, ni vaincu : la dette, ce puissant mécanisme de stratification sociale des 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 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.

Les **niel** portent le plus souvent sur une nourriture particulière ; on échange par exemple un **niel** d'ignames contre un **niel** de taros, de bananes, de canne à sucre ou de poissons, etc. Le groupe qui possède les magies de fécondité des ignames offre une récolte de grandes ignames à un groupe qui possède la magie de reproduction des taros et inversement. Dans la pratique, le **niel** réunit souvent des clans du bord de mer à des clans de montagne qui vivent dans des milieux écologiques différents.

L'aspect esthétique du rituel apparaît primordial. Le groupe qui invite décore sa place de danse par les présents qu'il offre : les ignames (ou tout autre produit) sont déposées en tas gigantesques sur le milieu, tandis que les banians qui s'élèvent sur la bordure ruissellent d'ignames emmêlées qui chutent en longues tresses des plus hautes frondaisons jusqu'au sol. Aujourd'hui, des dons de cochons en supplément sont de rigueur. Cette vaste cérémonie d'échange se clôture par des danses qui durent toute la nuit, chacun des réseaux d'alliance se succédant sur la place de danse. Toutes les grandes danses de Tanna trouvent ainsi leur origine dans cette coutume du **niel** qui exalte la fertilité magique des jardins de Tanna (13).

Le crâne de la tortue

Certains 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 opèrent pour le bénéfice des plus grandes places de danse qui possèdent le droit à la cuisson de l'animal (Bonnemaison, 1979).

La tortue capturée fait l'objet d'un rituel d'échange puis 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 ; elle transite donc de lieu en lieu, payée à chaque étape par un don équivalent (aujourd'hui un cochon glabre) jusqu'au groupe qui détient le droit de cuisson[14].

La bête est alors sacrifiée : son crâne (**tankapa**), réceptacle de son pouvoir magique, est donné à l'aîné du clan local des **yani niko**. Il la 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 alliés, en suivant les quatre grandes routes qui partent de la place de danse ; le dos central de la bête enfin, siège de sa force vitale, est consommé en « lap-lap » à l'intérieur du groupe qui l'a fait cuire. Ce « lap-lap » magique est appelé **numanim**, ce qui signifie le « sang de la tortue » ; ne le mangent que les « frères » qui partagent le même territoire.

Le partage de la tortue exprime l'alliance ; le « repas du sang » est réservé aux membres du groupe local – celui de la pirogue –, le « repas des jambes » est offert aux alliés, enfin le « repas de la tête » est le privilège de l'aîné ou du membre le plus influent du clan fondateur des « premiers hommes », autrement dit le **yani niko** de la place de danse où la tortue a été cuite.

Par la consommation rituelle de la tortue et son partage, la société de la **Nepro** affirme une première ébauche d'organisation sociale : la hiérarchie politique se précise au bénéfice des **yani niko** : des directions d'alliance indiquées par les routes traditionnelles qui traversent les

13. Un **niel** d'ignames eut lieu en 1980 à Loanatom ; c'était le premier **niel** que l'on faisait dans cette région depuis le début de la christianisation. Il réunit des groupes John Frum et des groupes païens voisins.

14. Dans certains cas, notamment lorsqu'une tortue a été capturée sans être payée à l'avance par un autre groupe, la bête vivante est laissée libre de son destin ; on la laisse s'engager d'elle-même vers la route qu'elle « choisit » pour être sacrifiée.



Niel.
Pile d'ignames cérémonielles présentées à la façon de la coutume, les plus longues reposant en bas de la pile. Elles sont décorées de canne à sucre.
Au premier plan, un chef coutumier du sud-ouest de l'île présente l'offrande.

places de danse, se dessinent : la cohérence territoriale se conforte par le partage du « sang » de la tortue.

Aucun mythe connu n'est à l'origine du cérémoniel de la tortue ; il paraît être très ancien et 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 Mwatiktiki en même temps que les premières nourritures, mais à l'ouest, la tortue est considérée comme un animal sacré qui fait partie du tissu magique originel. La tortue, dans ce cas, est associée à Wuhngin ; en la mangeant, on mange Wuhngin, on communie par son crâne avec la force sacrée originelle. Il semble bien que l'on se trouve, avec le culte de la tortue, devant l'un des plus anciens cultes de l'humanité océanienne ; des signes anciens de celui-ci se retrouvent ailleurs dans le monde indo-océanique insulaire (Nevermann, Worms et Petri, 1972).

Le pouvoir éclaté

Lors du partage de la tortue, les clans **yani niko** affirment bien leur préséance sur les clans **naotupunus** : ces derniers cuisent la tortue pour les premiers qui la répartissent ensuite entre leurs alliés politiques. On ne peut toutefois encore parler de véritable « chefferie ».

En dehors du pouvoir de « gardien du territoire » qu'exerce l'aîné des « voix de la pirogue » (**yani niko**), le pouvoir est généralement éclaté en autant de domaines magiques qu'il existe de lieux sacrés. Ces lieux multiples finissent dans la pratique par devenir tellement

nombreux qu'ils s'égalisent les uns avec les autres. La **Nepro** est une société au pouvoir éclaté.

Ce trait confirme la première impression de Cook et de ses compagnons, lorsqu'ils décrivirent Tanna comme une « société sans chef ». Les hommes des territoires sont en effet libres et pratiquement égaux pour autant qu'ils assument le destin et l'héritage des lieux dans lesquels ils s'enracinent : chacun, dans la mesure où il a un lieu d'origine où se référer, possède une parcelle du pouvoir sacré et partant une dignité, voire un statut « aristocratique » complémentaire de ses alliés.

Parallèlement, les relations politiques en réseau ne tissent pas véritablement une relation de pouvoir. Celui qui est à la « souche » d'un pouvoir est le « père » d'une relation qui se poursuit librement dans l'espace selon les enchaînements d'alliance. Chaque maille du réseau est tout aussi indispensable qu'une autre pour que cette relation puisse continuer et représente dès lors une « sphère d'autonomie ».

En répartissant leurs pouvoirs dans les réseaux de lieux, les hommes de la société de la **Nepro** ont 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 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 d'essence égalitaire, elles n'impliquent pas de domination ; le respect des antériorités et des préséances, la réciprocité des échanges et la fidélité aux cheminements de l'alliance sont ses seules lois.

La Nepro, mythe ou réalité ?

Ce temps de la **Nepro** est-il un simple produit du rêve des conteurs, une reconstitution idéale du temps des origines ou bien correspond-il vraiment à une époque historique lointaine où les hommes venus des mers n'avaient pas encore jeté les bases d'une construction sociale hiérarchisée ?

Dans toutes les traditions orales de l'île, la **Nepro** est représentée comme un temps idyllique, où chacune des traditions locales cherche à plonger ses racines. Elle n'apparaît nullement comme une tradition morte ou comme le simple et vague rappel d'une origine qui ressortirait du domaine du rêve. Pour ceux de la coutume, l'espace magique surgi au temps de la **Nepro**, ses divisions en territoires, ses pouvoirs, ses rituels du **niel** ou du partage de la tortue, restent des réalités vivantes. Les pierres, les lieux sacrés témoignent de l'existence de ce temps originel.

Ce système de mémoire collective, enracinée dans des lieux symboliques, fait que la société de Tanna n'oublie rien. Les nouveaux pouvoirs, les nouvelles interprétations du monde sont accueillis et donnent lieu à de nouveaux symboles qui se surimposent aux premiers sans les détruire : l'espace reste toujours le langage de la genèse culturelle.

Le « panier secret »

La place de danse d'Ipaï qui garde le mythe de Semo-Semo fut creusée et aplanie à mains d'homme au pied des grands banians qui portent le nom de ses ancêtres. Ipaï 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 manifester à nouveau dans les possibilités d'explication offertes par le mythe de Semo-Semo. Le mythe conserve en effet un sens caché, un « panier secret », comme on dit à Tanna.

On se souvient que Kasasow et Kaniapnin, découpant le cadavre du géant, avaient fait deux tas : dans l'un, les morceaux du corps empilés, dans l'autre ses intestins fumants d'où sortirent les êtres vivants et les nourritures qu'il avait consommés. Lorsqu'ils eurent achevé le partage, il ne restait plus que des intestins vides et le bambou qui avait servi à découper le corps.

Ils restèrent à Ipaï, mais dans une partie aussi essentielle du corps d'un être comme Semo-Semo, des pouvoirs ultimes ne pouvaient pas

ne pas avoir été déposés. De fait, les hommes d'Ipaï trouvèrent dans les boyaux du géant les symboles du pouvoir politique à venir : la **kweriya**, ou épervier, dont les plumets ou aigrettes cérémonielles se portent lors des rituels et des danses et la tut, ou ceinture rituelle, dont les couleurs et le dessin varient selon le statut de chacun et qui est la grande marque du pouvoir sur les hommes. Le chef marche devant et les hommes du commun, les **yolatkoken**, marchent derrière en tenant sa ceinture ou plus exactement tirés en avant par la force de sa ceinture.

Dès lors Semo-Semo ne pouvait pas être seulement un « gros » **yarimus**, comme le croient encore la plupart des habitants de l'île. Ceux d'Ipaï savent que Semo-Semo portait dans ses boyaux la substance sacrée de nouveaux pouvoirs et reconnaissent en lui un être magique associé à l'esprit du dieu Wuhngin. Il ne pouvait être dès lors que l'animal sacré de Wuhngin : une tortue géante.

Les gens du rivage de l'ouest voient donc en Semo-Semo une tortue, ce qui n'est pas sans logique. Cet animal que l'on considère comme éternel en raison de sa longévité, supérieure en tout cas à celle des hommes, était alors le seul à porter l'esprit magique de Wuhngin, ce dont témoigne le rite dont il est l'objet, en particulier la consommation du crâne par les « chefs ».

Les gens de la région d'Ipaï en concluent qu'ils sont les seuls à posséder l'ultime secret de la **Nepro**. Le sacrifice et le partage de la tortue reproduisent 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 sacrifice de la tortue l'acte de violence initiale qui est à l'origine de la société de Tanna.

Le « panier secret » d'Ipaï devient ainsi le cœur même de la coutume. La société égalitaire de la **Nepro** s'y achève, la société d'honneur de la **kweriya** en émerge. Il n'est donc plus besoin pour le rivage de l'ouest de se raccorder aux traditions du rivage de l'est pour avoir la suite de la genèse culturelle : Ipaï est le fondement de la première société et le début de celle qui vient.



SEPTIÈME CHAPITRE

LA SOCIÉTÉ DE L'ÉPERVIER

La naissance d'une société aristocratique

LES HÉROS CULTURELS

Le mythe de la création des territoires achève la construction de la première société et révèle les prémices qui vont donner naissance à une nouvelle société. La société originelle etait totalement plongée dans un espace sacré, habité de pierres magiques. Elle se nouait autour d'un réseau de lieux forts et vivait une sorte de balancement constant entre les traditions culturelles du rivage de l'ouest et celles du rivage de l'est. Comme on l'a vu, cette société est une société d'enracinement où les territoires sont comme enchaînés les uns aux autres par un système d'alliance dont les routes indiquent les orientations et les espaces de rencontre. Entre ces territoires ou «pirogues» prévalait une relation d'échange égalitaire permettant une paix civile relative.

L'équilibre de cette société, finalement « simple », va être rompu par l'arrivée de « héros » surgis de l'est et du sud de l'île. Ces héros sont « culturels », ou si l'on préfère « civilisateurs », ils apportent de nouveaux pouvoirs et de nouveaux rites qui vont recomposer la matrice sociale et l'espace culturel de Tanna.

Mais dans l'île rien ne disparaît ou ne s'oublie : chaque apport culturel s'ajoute aux précédents pour créer de nouveaux réseaux géosymboliques qui viennent se superposer aux réseaux originels. L'espace engrange ainsi dans ses lieux les différentes mémoires de l'île et témoigne des diverses phases d'une génèse culturelle qui se construit encore de nos jours. Ces traditions culturelles se superposent plus qu'elles ne se contredisent et se relient à l'une ou à l'autre des phases et des grands lieux de la construction mythologique. Les hommes selon l'endroit où ils vivent héritent d'une identité et d'une mémoire qui les raccordent dans certains cas à la mémoire de la société « première » de la **Nepro**, et dans d'autres à celle des « héros » venus d'ailleurs, le plus souvent aux deux ensemble.

Les héros culturels qui apparaissent dans l'est et dans le sud de Tanna sont les personnages centraux de cycles mythiques nouveaux. Ils ne ressemblent guère aux personnages précédents comme Wuhngin. Les premiers héros étaient d'une autre essence que celle des hommes : l'île n'était pas leur seule patrie, ils venaient d'ailleurs. Semo-Semo lui-même est considéré comme un gigantesque **yarimus** malfaisant, qui vient d'Anatom. Mwatiktiki est un être magique, une sorte de dieu nourricier qui vient d'une île mythique ; Lapnuman.

Les héros culturels qui apparaissent dans l'île après le mythe de Semo-Semo sont, en revanche des *êtres humains*, originaires de l'île, mais dont le pouvoir dépasse la nature des hommes ordinaires. Les premiers étaient quasiment des dieux, ceux-là sont en quelque sorte les *premiers hommes*, les vrais ancêtres. Dans cette perspective, Kasasow et Kaniapnin, les héros du mythe de Semo-Semo, sont à la fois les derniers dieux et les premiers héros de Tanna. L'est et le sud de l'île sont particulièrement riches en héros de cette sorte : Karapanemum, Kalpapen, Kasiken, Tangalua, Kaluas, Masaka, tous sont issus des montagnes volcaniques de l'île (1). Au Nord, Kalo et Niepar jouent un rôle identique.

Ces hommes-ancêtres diffèrent profondément des **yarimus** et des **kapiels** de la société de la fondation ; les mythes les décrivent comme ayant des femmes, buvant le kava, cultivant leur jardin, allant à la chasse, pêchant, faisant des **niel**. Une série d'épisodes toujours géographiquement bien localisés racontent leurs aventures, parfois dramatiques, parfois débonnaires. Ces hommes pour magiques et puissants qu'ils soient, continuent à vivre dans l'entourage familier des « villages » et des places de danse. Ils ont des apparences et des paroles d' hommes, ils sont proches d'eux.

Pourtant ce sont des sortes de « surhommes » avec des dons de présence multiple : ils peuvent habiter plusieurs endroits en même temps et fragmenter à l'infini leurs pouvoirs magiques. Chaque lignée de Tanna qui se réclame d'une filiation avec l'un d'entr'eux, garde des lieux sacrés où sont réparties des parcelles plus ou moins fortes des pouvoirs qu'ils ont déposés tout au long de leur périple parsemé d'exploits fabuleux. Le parcours mythique poursuivi par les héros rajoute ainsi une nouvelle trame à mailles magiques qui dépasse les frontières territoriales tracées lors du cycle de Semo-Semo et fonde de nouvelles structures de pouvoirs.

Encore une fois, c'est en suivant des « routes » en réseau que les nouvelles sources du pouvoir s'enchaînent les unes aux autres : à un lieu-fondateur se raccordent des lieux-dérivés porteurs de la même essence. Certains groupes situés sur les lieux primordiaux des « héros » – les *stampa* – ont une tradition mythologique particulièrement riche ; par exemple ceux d'Ipeukel, de Yaneumwakel, d'Imaya'une ou encore du sud de l'île, sur les sommets des monts sacrés du Tukosmera et du Melen. Les hommes de ces territoires se considèrent comme les héritiers directs des « surhommes » et à ce titre jouissent d'un prestige considérable. Les traditions orales qu'ils conservent – et souvent qu'ils ne cessent de renouveler et d'enrichir pour répondre aux dilemmes du temps présent – sont presque toujours tenues secrètes. On ne les dévoile que dans le cadre des relations d'alliance proches. Leur recueil sur le terrain n'est donc pas toujours facile, car une société qui croit au caractère sacré de sa coutume n'en divulgue pas les fondements à la légère. À un patrimoine communément connu que tous les hommes de l'île partagent plus ou moins, s'ajoute ainsi un patrimoine secret que seuls les hommes originaires ou les gardiens des lieux sacrés détiennent (2).

Mais cette tradition des héros culturels fait l'objet de contestations permanentes. Tout semble se passer comme si la rupture de la société originelle de la **Nepro** avait plongé l'île dans un univers historique de rivalité. Les héros qui ont surgi du sol même de l'île ont créé de nouveaux nœuds de pouvoirs, dont cette fois la finalité n'est plus de garantir l'alliance égalitaire, mais au contraire d'exprimer des relations hiérarchiques à travers une compétition

1. Sauf Tangalua, qui est un serpent de mer, venu par le relais de l'île de Futuna.

2. Ceux-là ne parlent qu'après un long temps de présence et si seulement une certaine qualité de relation a pu être établie. Je ne présenterai ici que quelques unes des traditions les plus significatives qui m'ont été racontées à Loanatom, à Ipeukel et à Yaneumwakel, souvent en taisant certains détails, liés à des noms de lieux, de plantes ou de pouvoirs particuliers, que les gens souhaitent garder secrets.

permanente. L' honneur représente la face essentielle du nouvel enjeu.

L'ÉPERVIER SACRÉ

Les fils de Mwatiktiki

La région du volcan Yasür dans l'est de l'île se revendique comme étant l'un des lieux sacrés où s'élabore la mémoire magique des «héros» de Tanna. Ipeukel notamment, chef-lieu actuel de la pirogue de Yenkahi, joue ici un rôle essentiel. L'un de ses clans les plus prestigieux, le **Namip Assiu** (3), réinterprète en sa faveur toute la cosmogonie de Tanna, et fait de son territoire le centre sacré de l'île.

Mwatiktiki, le dieu des jardins de Tanna, cultivait un jardin près de Ientare, un ***yimwayim*** *(place de danse) situé sur la montagne de Yenkahi, à peu de distance d'Embuitoka, lorsqu'il se blessa à la main en plantant des ignames: pour nettoyer sa blessure, il plongea le doigt dans une source. Son sang se mélangea à l'eau qu'un pigeon du nom de Kasawat vint boire. Plus tard, il pondit un œuf dont sortirent deux frères: le premier était Kasiken, le second Kalpapen. Ce furent les premiers héros de Yenkahi, c'est-à-dire des hommes véritables car jusque là il n'y avait sur Tanna que des hommes-pierres ou des* ***yarimus****.*

Les deux frères naquirent à Nierea, à proximité du ***yimwayim*** *d'Embuitoka, dans le premier des lieux sacrés de Yenkahi dont surgirent par la suite tous les pigeons* ***(pire)*** *actuels. Les pierres magiques qui s'y trouvent enterrées servent toujours à la magie de leur reproduction et de leur capture.*

Kasiken, le fils aîné de Mwatiktiki, créa une nouvelle fête de la nourriture. En reprenant la coutume du ***niel****, il créa le rituel plus fort du* ***nekowiar****, plus communément connu dans l'île sous le nom de sa danse principale, le* ***toka****.*

C'est en écoutant le bruit du vent qui souffle dans l'arbre ***nesesä*** *(en bislama oak-tree ou Casuarina) à la pointe du rivage de Ientare, que Kasiken reçut l'inspiration de la danse du* ***toka*** *et de la première de ses chansons. Il se rendit alors dans les autres places de danse de la pirogue Yenkahi (Ientare, Yalofi, Lowtapus, Imale) où chaque fois il réalisa un* ***niel*** *gigantesque. Puis il dansa le* ***toka*** *en l'honneur de Mwatiktiki.*

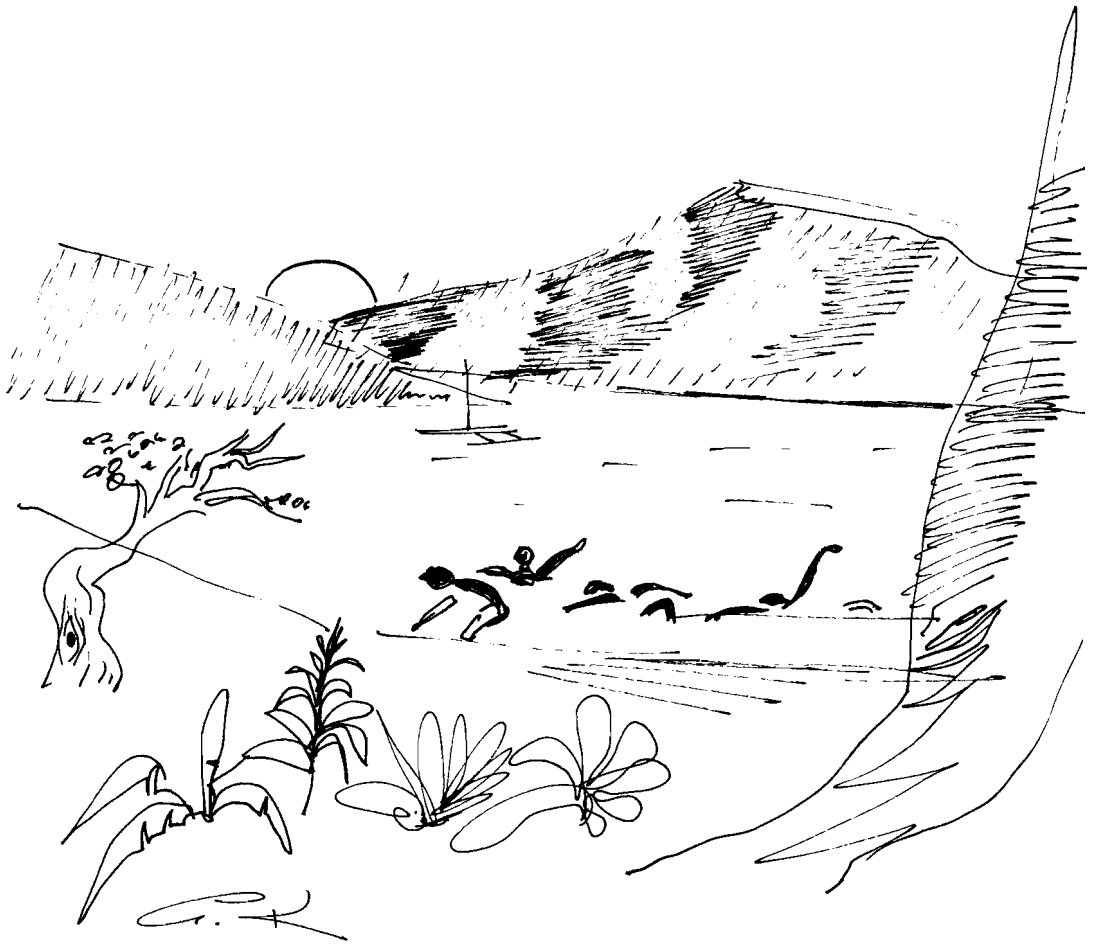
C'est à Imale, place de danse des magiciens agraires ***naotupunus****, que Kasiken enseigna pour la première fois cette danse qui mime la croissance de l'igname et exalte le pouvoir des magies de fécondité agraires. Puis il alla à Yaneumwakel dans le territoire de la pirogue voisine des Kasarumene. Là, il fit trois* ***niel*** *gigantesques,, l'un de poules et de coqs, l'autre d'ignames, le troisième de noix namanbe (châtaignes tahitiennes ou* ***Inocarpus edulis****). Il les offrit à Ringyao et à Yaokalepwi,, les deux* ***yani niko*** *(voix de la pirogue) de la place de danse de Yaneumwakel. Il magnifiait ainsi sa gloire mais en agissant ainsi, il rompait les lois de l'échange , car ce qu'il donnait dépassait ce qu'on pouvait lui rendre.*

Les hommes de Yaneumwakel en conçurent de la jalousie et décidèrent de tuer le héros d'Ipeukel (4). *Le crime commis, son corps fut suspendu à une branche pour que chacun puisse voir ce qu'il était advenu de lui. Mais son esprit ne cessait de parler aux hommes de White Sands. Les meurtriers voulurent alors éloigner ce cadavre gênant, Ils emmenèrent Kasiken à Iyatan (pays Kasarumene), mais l'esprit parlait toujours, ils le portèrent plus loin et enterrèrent le cadavre près du col de Loanvialu, où Taweu fut désigné pour le garder, mais l'esprit parlait toujours. Taweu, en désespoir de cause, transporta Kasiken à Itipa, dans le Centre Brousse (pirogue Ya'une) où il l'enterra à nouveau. L'esprit de Kasiken depuis habite le Centre Brousse, au cœur de la pirogue Imaya'une.*

À la mort de Kasiken, Kalpapen continua l'œuvre de son frère; il se mit lui aussi en route, apportant le kava, la nuit, les grillons ***(yawuitaleng)****, les coqs noirs et la danse du* ***toka****. Kalpapen*

3. **Assiu** est le nom de l'ancêtre local de la lignée; **Namip** signifie littéralement les « *traces sur la route* »: ce dernier terme sert à désigner le ramage des relations de parenté (voir chap. 9).

4. La décision fut prise par un certain nombre de clans, à cet époque regroupés à Yaneumwakel, et aujourd'hui dispersés sur tout le territoire des Kasarumene.



parcourut d'abord le pays Yenkahi, puis le pays Kasarumene, avant d'arriver à Ipenien, place de danse du pays Nalpahimine, derrière le Lac Siwi. Il y distribua toutes les choses qu'il possédait. Un nouveau grand ***nekowiar*** *dont le point culminant fut la danse du* ***toka,*** *eut lieu à Ipenien ; à cette époque les cochons n'étaient pas encore arrivés, l'échange des poules et des pigeons en tint lieu.*

Le mythe raconte que Kalpapen continua sa route vers les autres places de danse de l'île, mais la suite du voyage s'est perdue pour les gens d'Ipeukel du moins, qui renvoient à ceux d'Ipenien pour la suite de l'histoire.

On retrouve encore la trace de Kalpapen au Centre Brousse. Empruntant la route **Naokonap**, il se rendit à Lownakiam-Apen, près de l'aire sacrée d'Itipa, où son frère est enterré. Là, il but du **kava** et fit connaître ce breuvage. Il frappa les feuilles de taro dans lesquelles il avait bu : les grillons se mirent à grésiller dans la brousse et la nuit tomba pour la première fois sur l'intérieur de l'île. Elle ne cessa que lorsque le coq noir, laissé par Kalpapen, se mit à chanter.

Kalpapen pousuivit son voyage, portant à toutes les autres grandes places de danse de l'île les pouvoirs qu'il possédait. Arrivé à la pointe Loanpeükel, à l'extrémité nord de Tanna, il plongea et s'en fut vers les autres îles. On ne l'a jamais revu depuis, mais on sait aujourd'hui que tous les noms dans le monde qui commencent par la racine Kal - ils sont nombreux, particulièrement à Vate et dans les îles du centre - le doivent au passage de Kalpapen et constituent sa descendance.

Les hommes du ciel

Les ennemis de Yaneumwakel avaient certaines raisons de tuer Kasiken. Le rituel du **nekowiar** dont la danse du **toka** constitue le moment suprême, affaiblit leur pouvoir et se révèle contraire à l'esprit égalitaire de la **Nepro**. Il apporte en effet la dimension de l'honneur et fonde sur celle-ci une nouvelle aristocratie, dont la **kweriya**, c'est-à-dire l'épervier, représente le symbole vivant.

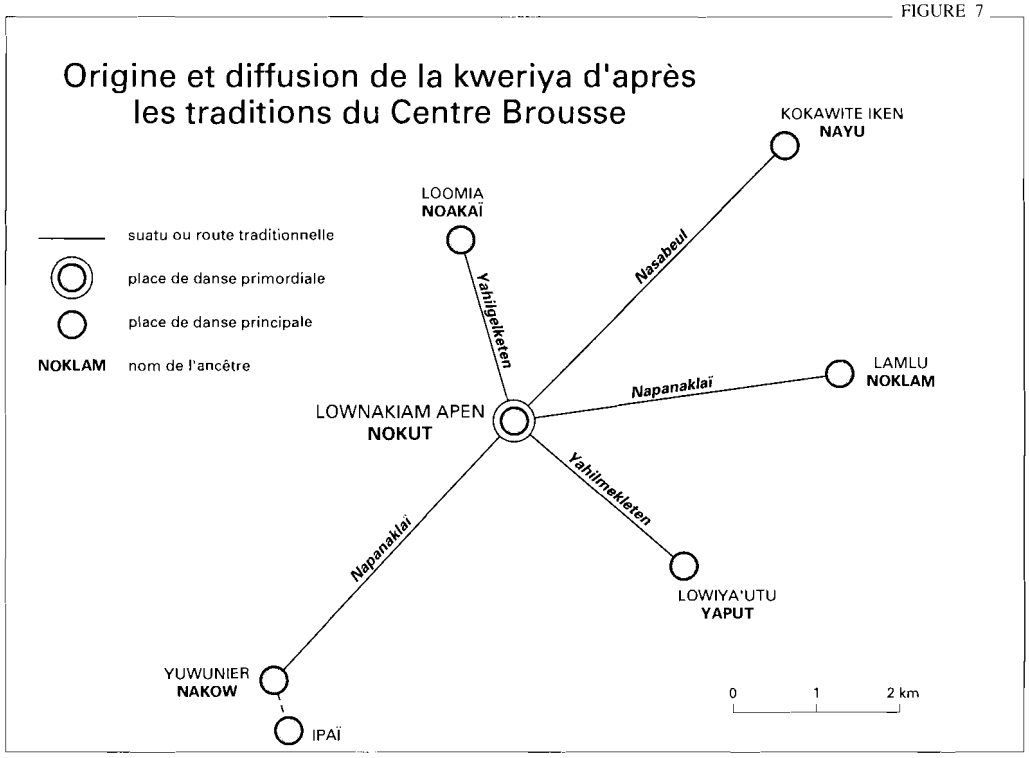
La première **kweriya** fut construite et montrée à Embuitoka (Ipeukel) par Kasiken : matériellement, il s'agit d'une aigrette géante construite sur un tronc de bambou de deux ou trois mètres de haut, recouvert de plumes de poule blanches, elles-mêmes parsemées et surmontées de plumes noires d'épervier. L'aigrette géante symbolise la gloire du ciel où se meut l'épervier ; les hommes, qui ont le droit de la porter et d'en commander la construction, constituent dans l'île une nouvelle aristocratie. Ce sont les nouveaux « seigneurs », dont le ciel est le royaume. Dans la langue de l'ouest, on les appelle **iremëra**.

Le pouvoir des seigneurs **iremëra** est en principe plus élevé que celui des **yani niko**, dont le pouvoir est de terre. Ce sont d'ailleurs les voix de la terre de Yaneumwakel, jaloux du premier **iremëra**, seigneur du ciel, qui tuèrent Kasiken, le premier des **yremëra**.

À bien en considérer l'esprit, le nouveau rituel du **nékowiar** ne pouvait être inventé que par un homme issu de la lignée de Mwatiktiki. Kasiken se servit du **niel** créé par son père, Mwatiktiki, pour imaginer ce nouveau **rituel** qui exalte à un point encore inégalé l'échange des nourritures. La **kweriya** est donc co-extensive au **nekowiar**. Les hommes d'Ipeukel qui se considèrent comme les fils de Kasiken et les petits-fils de Mwatiktiki sont en vertu de cette filiation les premiers **iremëra** de l'île. L'île entière leur reconnaît ce privilège. On ne trouve pas chez eux de **yani niko**, mais seulement des groupes de statut **yremëra** ou **naoutupunus**.

À partir du centre d'Embuitoka (Ipeukel), la **kweriya** fut diffusée d'homme à homme et de territoire à territoire, en suivant les cheminements d'alliance traditionnels. Tout au long de son trajet, de nouvelles lignées de seigneurs **iremëra** surgirent. Les places de danse où furent dansés les premiers **toka**, comme Embuitoka, Ipenien, Enfitana, etc. représentent les lieux de fondation de ce nouveau réseau de pouvoirs. Le processus de diffusion se pousuit d'ailleurs à l'heure actuelle.

FIGURE 7



La grande kweriya apportée d'Ipeukel à Lownakian Apen fut ensuite envoyée dans cinq des places de danse primordiales des grandes pirogues du Centre Brousse et de l'Ouest-Tanna. Ce sont les kweriya les plus prestigieuses (traditions relevées à Lamlu).

Dans le Centre Brousse, l'aire sacrée d'Itipa, où se trouve enterré le corps de Kasiken, confère naturellement à la place de danse voisine de Lowkanien Apen un rôle de fondation identique à celui joué par Embuitoka sur la côte est. La kweriya fut ensuite retransmise vers les grandes places de danse d'Ipaï, Loomia, Kokawite Iken, Lowiya'utu et Lamlu (voir fig. 7). Elle passa d'abord de **yani niko** en **yani niko**, chacun d'entre eux la redonnant à l'un de ceux qui se trouvaient en relation d'alliance avec lui. L'homme de la terre s'effaça alors devant l'homme du ciel. Noklam Assol, ou Noklam le Grand, voix de la pirogue Nalhyaone, reçut ainsi la **kweriya** de Nokut et la redonna à un homme du clan des magiciens **naotupunus** de Lamlu qui devint Noklam Assim ou Noklam le sacré. Ce processus de transmission d'homme à homme consista à élever au-dessus du pouvoir territorial un pouvoir de type aristocratique que l'on va retrouver dans toutes les pirogues de Tanna.

Alors que la voix de la pirogue **yani niko** est un homme de terre, le seigneur **iremëra** est un homme du ciel, un homme des échanges qui, pour cette raison, n'a presque pas de droit foncier. Son pouvoir vient d'ailleurs, il n'a parfois pas même la place de faire un jardin vivrier ; les autres le nourrissent.

En s'étendant ainsi de proche en proche, le pouvoir de la **kweriya** créa de nouvelles allégeances et surtout agrandit les espaces d'alliance. Celui qui reçoit cet honneur lors d'un rituel l'exerce en effet au nom de celui qui le

lui a transmis et le redonne un peu plus loin à un autre. Les relations de **niel** se déroulent d'une pirogue à l'autre et selon des relations de proximité, mais avec le **nekowiar**, ce sont de véritables chaînes de pirogues alliées qui, dés lors, se constituent et se rencontrent. Ce changement d'échelle du rituel exprime le passage de la société égalitaire de la **Nepro** à la société hiérarchique de la **kweriya**.

LE CYCLE DU NEKOWIAR

Une invention permanente

Si l'on en reste aux principes, le rituel du **nekowiar** est simple : une grande place de danse invite une seconde à venir danser chez elle le **toka** ; en réponse, elle danse à son tour le **nao**. Chacun des deux partenaires construit, pour ce faire, un réseau d'alliés qui va se propager plus ou moins loin dans l'espace selon le principe des cheminements d'alliance, chacun invitant celui qui est dans son dos. La chaîne peut alors se déployer sur des régions entières et traverser l'île de part en part.

En octobre 1977, un **toka** se tint par exemple dans le sud de l'île, à Enfitana, où assistaient plus d'un millier de personnes. Les deux chaînes d'alliance qui se formèrent, remontèrent l'une au nord jusqu'à Loanatom et les White-Grass, l'autre au sud jusqu'à Imaki et rejoignit même Ipeukel. Le rituel exalte l'unité de la coutume de Tanna et révèle en plein jour toute une hierarchie sociale ordinairement peu apparente. Ce cérémoniel n'est d'ailleurs pas figé ; les chants et les danses doivent être notamment réinventés. Ils représentent la surprise du spectacle qu'attendent et commentent les visiteurs extérieurs venus en curieux des autres villages.

Les magiciens et les poètes de la région de White-Sands doivent par exemple revenir à cette occasion sur la pointe de Ientare où Kasiken trouva l'inspiration de la première danse du toka. Là, au pied de l'arbre magique nesësa, ils mâchent lentement les feuilles de l'arbre 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 du nouveau chant. Cette pratique existe dans tout Tanna, où chaque grande pirogue possède ses propres arbres magiques, auprès desquels on vient trouver l'inspiration des chants et des danses de la coutume. Le patrimoine de chants et de danses s'enrichit ainsi par une création poétique permanente, relancée à chacun des grands rituels. Il serait vain de chercher à Tanna des sculptures ou une recherche trés esthétique dans la confection des objets, le génie artistique se déploie pour l'essentiel dans les rituels chorégraphiques qui exhaltent l'alliance politique, mais il est alors trés souvent extraordinaire (5).

La danse de nuit : le napen-napen

La fête dure 24 heures. Elle débute le soir par les danses du **napen-napen** qu'exécutent les femmes du groupe **nao** (le groupe invitant). Elles vont durer toute la nuit. Les danseuses, la face peinte, vêtues de jupes de fibres de couleur, enduites de feuilles odoriférantes (**neseï**), décorées de plumes d'épervier ou de coqs fichées dans les cheveux, dansent en groupe tourbillonnant, en frappant sur des paniers de feuilles qui contiennent les pierres magiques, symboles de leur pouvoir de donner la vie (les « médecines » des femmes). Tout autour d'elles une ronde de danse se constitue spontanément, emmenée par les invités du groupe **toka** : cette ronde, sorte de nébuleuse désordonnée, est appelée **kahwüa** ; tous les curieux venus assister à la fête y participent librement. La nuit appartient aux danseuses du **napen-napen** et à la ronde du **kahwüa** qui ne cesse d'onduler autour d'elles en longue chenille chantante. Pendant la nuit, les danseurs du **toka** n'apparaissent pas, ils restent

5. Cook, on s'en souvient, fit la remarque : les chants de l'île lui apparurent comme les plus beaux de ceux qu'il ait jamais entendus en Océanie.



Danseur du toka.
Un danseur isolé fuse des groupes de danse dont le cercle représente la butte ronde de l'igname : il symbolise la croissance magique de la liane aérienne (Enfitana, 1978).

entre eux, cachés un peu plus loin dans la brousse, mettant la dernière main aux préparatifs de la danse du matin.

Les danses du **napen-napen** et du **kahwüa**, commencées à la tombée de la nuit sur des rythmes lents, 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 sans cesse sur le milieu de la place de danse et s'intercalent entre les groupes de danseuses du **napen-napen**, qui se refont de part et d'autre de leur passage. Le rythme endiablé se casse net au moment exact où la nuit se déchire ; le silence revient à l'aube. Tous attendent l'arrivée de la **kweriya** portée par les danseurs du **toka**.

Cette danse de nuit représente la fête des femmes. Elles occupent alors le centre de la place de danse, qui le reste du temps leur est en principe interdit. Dans la coutume, cette fête n'allait pas non plus sans une certaine liberté sexuelle. Les invités du **kahwüa** dansent en effet, hommes et femmes mélangés, ce qui est une chose très rare dans les danses traditionnelles. La nuit et la proximité aidant, l'invite sexuelle est admise ou en tout cas facilitée : hommes et femmes ont le droit de s'aimer, pour peu que ces étreintes soient discrètes. La lumière du jour y mettra fin et les actes qui se sont déroulés dans la nuit seront le lendemain lavés (on dit « payés ») par le sang des cochons que l'on va sacrifier (6).



Danse du nao.
Des enfants du groupe de danse Toka, reconnaissables à leurs cannes à bec peintes en blanc, observent les danseurs du groupe nao qui tiennent des bouquets de roseaux à la main, symboles des « niels » qu'ils vont donner à leurs alliés (Enfitana, 1978).

Les danses du toka et du nao

À l'aube, lorsqu' un immense silence s'établit soudainement sur la place de danse, le groupe des danseurs du **toka** fait une apparition solennelle, précédé de la **kweriya** que l'on a construite spécialement pour cette occasion. Plusieurs hommes du clan des seigneurs **iremëra** portent l'aigrette cérémonielle, d'environ deux mètres de hauteur, jusqu'au milieu de la place de danse. Parmi eux se trouve l'**iremëra**, porteur du titre le plus élevé, mais rien ne permet de le discerner des autres. Puis les danseurs, souvent partagé en deux « compagnies », exécutent la danse du **toka** pour laquelle ils se sont entraînés en secret des mois

6. Bien qu'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 nekowiar. Celui-ci n'a repris à Tanna que dans les années cinquante et les chrétiens n'y participent aujourd'hui qu'à condition que des gardes, porteurs de lampes à pétrole, patrouillent autour de la place de danse et fassent régner un ordre moral plus ou moins respecté.

durant, jeûnant et se privant de tout contact avec les femmes.

La danse du **toka** est toujours liée à une symbolique agraires : elle exalte la fécondité des jardins de Tanna et célèbre le culte de l'igname géante. Les hommes, le dos tourné, chantent en rond en frappant le sol de leurs pieds et en claquant des main ; ils symbolisent la butte ronde de l'igname, de temps à autres, des danseurs s'en détachent en formant de longues traînées perpendiculaires qui miment la croissance des lianes. D'autres saynettes viennent s'ajouter à cette scène centrale, représentant des moments de la vie quotidienne (scènes de chasse, de pêche, de la guerre, de voyage, etc.). La danse du **toka** est toujours dansée avec un bois dont l'extrémité peinte en blanc se termine par un bec : en agitant leur bois à l'extrémité crochue, les hommes symbolisent le geste de tirer à eux des présents. Ils miment à l'avance leur propre joie à l'égard du don qu'ils vont recevoir.

le groupe territorial qui occupe la place de danse, intervient ensuite. Les danseurs répondent au geste de leurs invités en montrant à leur tour leur propre **kweriya** qui va rejoindre la première, puis exécutent la danse du **nao** : danse à thèmes multiples que l'on interprète en frappant le sol avec de longues gerbes de roseaux. Ces gerbes symbolisent les nombreux présents qui vont être posés au sol et donnés à ceux du **toka**. Par la suite encore, toute une série de danses auront lieu sans interruption, toutes exécutées par le groupe **nao** en l'honneur de ses invités.

Les échanges

L'échange des cochons

À la fin de l'après-midi, le groupe **nao** « paie » ceux qui sont venus danser sur la place de danse par 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, sont ainsi présentés au milieu des chants , des danses et d'un concert bruyant de commentaires ; cinquante à soixante cochons sont apportés, tués, puis alignés en files parallèles au milieu de la place de danse. On y ajoute des dons de kava et d'ignames cérémonielles.

Le groupe **toka** défile ensuite au milieu des cochons tués, alignés sur deux files et en prend possession solennellement. Chaque danseur choisit la bête qu'il rapportera chez lui et qu'il devra rendre plus tard. Quelques dizaines de jours plus tard, le groupe **toka** rendra en effet, en privé, un nombre égal de bêtes à celui qu'il a reçu ; par cette cérémonie simple (le **menük**), se clôt le cycle du **nekowiar** et ses comptes. La perénité de l'alliance politique est dès lors assurée.

Aujourd'hui, depuis que les cycles guerriers n'existent plus, il semble qu'on tende à faire de chaque **nekowiar** une compétition d'échange exhaltant l'honneur de chacun des deux groupe. Le groupe **toka** rend les cochons qu'il a reçus avec un supplément, dans le nombre et la valeur des bêtes. Le groupe **nao** devient alors débiteur à son tour et devra rendre 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 ainsi une boucle d'échange qui n'est jamais réellement fermée.

L'échange des ceintures

Au cours du rituel, les danseurs des deux chaînes d'alliance se jettent les uns les autres leurs ceintures de « tapa » (**tut**). Ce geste symbolise l'échange de leurs pouvoirs et par là l'égalité en puissance des différents partenaires. Les ceintures cérémonielles en tapa sont en effet le symbole des statuts sociologiques des hommes de Tanna : elles sont fabriquées à partir d'écorces et de fibres d'arbres séchées et battues selon un procédé communément répandu en Polynésie.

Les motifs de couleur imprimées sur les ceintures sont le privilège de port des **iremëra** : noires, elles sont l'apanage de ceux que l'on

appelle les « **kweriya** courtes » (**kweriya** pom), c'est-à-dire des **iremëra** reçues lors d'une seconde distribution et qui ne peuvent pas être considérés comme des fondations (« stamba »). Les motifs striés noirs et rouges représentent en revanche les « **kweriya** longues » (**kweriya assol**), c'est-à-dire les **iremëra** qui commandent les grandes places de danse « historiques » considérées comme à l'origine de la transmission du rituel.

Seules les **kweriya assol** peuvent prendre l'initiative du **nekowiar** et former les chaînes d'alliance du **toka** ou du **nao**, les **kweriya pom** se contentent de participer en se joignant au mouvement, initiés par les premiers. En bref, les motifs imprimés des ceintures rituelles symbolisent la hiérarchie rituelle des places de danse en fonction de la transmission originelle de la **kweriya** par un noyau de groupes fondateurs.

Dans le Centre Brousse, les aigrettes cérémonielles et les ceintures sont fabriquées par divers groupes spécialisés, dont celui des Namasmitane (**namas** signifie « ceinture » dans la langue du Centre Nord). Le mythe d'origine des ceintures est détenu par la place de danse de Lowkanien Apen qui garde l'aire sacrée d'Itipa (Guiart, 1956, 83-84).

LA NOUVELLE SOCIÉTÉ

L'idéologie de la kweriya

Le **nekowiar** est destiné à sceller l'alliance entre des groupes « opposés » et permet de reconnaître leur égalité de fait. L'échange des ceintures, des rituels de danse et des cochons, les présentations des **kweriya** symbolisent en effet un certain renoncement à la rivalité : les partenaires qui s'y rencontrent se reconnaissent comme des égaux, des « mêmes ». Ils s'en discernent la preuve dans un esprit d'amitié par leurs dons et leurs échanges réciproques.

Le **nekowiar** est donc une fête de paix et d'unité. Elle renvoie à Mwatiktiki, le dieu des nourritures de Tanna, dont la « pirogue » mythique nourrit toutes les pirogues de l'île. L'aristocratie des **iremëra**, qui en temps de guerre se cache, réapparaît à ce moment sur le devant de la scène et célèbre sa filiation sacrée avec les « héros de la paix » : Mwatiktiki et son fils Kasiken.

Dans une moindre mesure, le **nekowiar** est aussi la fête des magiciens **naotupunus**. On les appelle dans le Centre Brousse les « femmes de Mwatiktiki ». En effet, grâce à leurs travaux et à leurs magies, les jardins ont fructifié et les cochons ont prospéré. Ils sont, avec les seigneurs **iremëra**, les acteurs principaux du rituel de paix. Leur pouvoir apparaît comme la face complémentaire du pouvoir de guerre qu'assument les **yani niko**. Après que ces derniers aient combattu, les seconds célèbrent la paix, plus exactement ils continuent, par d'autres voies, la rivalité des pirogues, mais en la dépassant par l'échange.

Yalulu Tess, un des sages du Centre Brousse, me définit un jour la philosophie générale qui sous-tend la société de la **kweriya** :

« Wuhngin a d'abord créé les hommes : ce sont les ***yani niko****, les maîtres de la pirogue, de la terre et des guerriers, puis Mwatiktiki a créé les femmes, ce sont les* ***naotupunus****, ceux qui nourrissent les premiers, enfin Kasiken a créé l'honneur : ce sont les* ***iremëra****. Ils se tiennent à l'avant de la pirogue ».*

L'aristocratie des seigneurs **iremëra** domine depuis le monde des échanges ; leur réseau d'alliance qui dépasse les frontières des territoires permet de faire de très « grandes choses », dont la plus grande n'est autre que le rituel du **nekowiar**. Sa préparation peut durer plusieurs années. Chaque **iremëra** représente pour sa pirogue un emblème vivant : son devoir consiste à élever le plus haut possible son groupe vers le ciel où vit l'épervier dont il « possède » l'esprit magique. Il s'ensuit que l'**iremëra**, homme du sacré, est bien trop grand pour parler aux hommes ordinaires de ce bas-monde. Il se tait. Le **yani niko** parle à sa place et commande en son nom. On dit du reste qu'un **iremëra** ne doit pas non plus trop réfléchir *« em i no mas tink-tink tumas »* comme on dit joliment en bislama. En somme, son

royaume n'est pas de ce monde ; il est le maître des hautes œuvres et non des basses.

La coutume place les seigneurs **iremëra** si haut qu'en pratique ils sont exclus du champ du réel, et par là du pouvoir véritable. Au fond, les « seigneurs » de Tanna sont plus proches des magiciens **naotupunus** – « les femmes de Mwatiktiki » – qu'ils ne le sont des **yani niko** – « les fils de la terre ». Ces derniers lorsqu'ils diffusèrent la **kweriya** choisirent du reste ceux qui allaient former les lignées d'**iremëra**, en dehors de leur « sang » et confièrent cet honneur aux clans des magiciens **naotupunus** dont le statut est féminin .

À cette communauté d'origine s'ajoute une certaine identité dans le rôle social, car les magiciens agraires, tout comme les «seigneurs», restent cachés en cas de guerre. Les uns et les autres, relégués hors du champ de l'action, sont hors du monde, parce que tout comme les prêtres, ils sont totalement investis dans la sphère de la magie et du rituel. Leur fonction sacrée nourricière est trop importante pour être exposée dans les affaires politiques et les rivalités locales.

La société mélanésienne de Tanna a donc construit une pyramide sociale, mais dont le sommet replonge vers le bas comme pour dessiner un cercle. Les magiciens nourrissent en effet les voix de la pirogue, mais ces derniers n'agissent qu'au nom des seigneurs, qui sont eux-mêmes proches des magiciens dont ils sont issus. La hiérarchie politique de Tanna apparaît très formalisée en première apparence, mais elle tend dans la pratique à réduire ses différences hiérarchiques internes en faisant continuellement naître des nouveaux ou des contre-pouvoirs, qui tendent à la réinsérer dans le cercle égalitaire originel de la **nepro**.

Le problème de l'origine

Si l'on s'en tient à la tradition orale, la **kweriya** apparaît comme une institution sociale, historiquement récente, greffée sur les formes préexistantes du **niel** pour recomposer le même modèle culturel à une plus vaste échelle.

Selon les mythes d'origine relevés à Ipeukel et au Centre Brousse, les premiers Blancs arrivèrent à Tanna après le grand **toka** d'Enfitana, c'est-à-dire le troisième qui eut lieu, après ceux d'Ipenien et d'Embuitoka. Dans une telle perspective le **nekowiar** n'aurait pas plus de deux siècles d'existence.

On ne peut pas se baser sur la profondeur généalogique pour obtenir des informations plus précises. Dans ce type de société, le retour des mêmes noms à chaque alternance de génération permet toutes les confusions.

On constate toutefois que la **kweriya** avait eu le temps de se transmettre dans la plupart des grandes places de danse de la coutume au début de ce siècle. L'institution s'était également transmise avec de légères modifications aux îles voisines, gagnant Futuna, Aniwa, Erromango et Anatom.

La propagation de la grande **kweriya** continue d'ailleurs à se poursuivre à l'heure actuelle, ce qui n'est pas sans provoquer une certaine inflation du titre d'**iremëra** et par là-même, une certaine opposition parmi les très hauts dignitaires de la coutume. L'institution semblait en tout cas solidement implantée lorsque les Européens entrèrent en contact avec Tanna, ce qui suppose, compte-tenu de la lenteur des cheminements traditionnels, une certaine profondeur historique. Inversement, le fait que, contrairement aux processus culturels précédents, la **kweriya** n'ait pas créé de nouvelles places de danse, révèle que l'institution s'est diffusée dans un monde dont l'organisation spatiale était, pour l'essentiel, déja construite.

On peut en conclure que la **kweriya** est sans doute plus ancienne que ne l'affirment les hommes de la coutume, mais que son introduction ne remonte pas au-delà de quelques siècles. Le processus de diffusion était en plein développement à l'arrivée des missionnaires.

Un peu comme dans le système des grades du nord de l'archipel, la finalité du **nekowiar** consiste à créer un « chemin de paix » entre les

différentes pirogues de l'île et à élever au-dessus d'elles un pouvoir politique de type aristocratique, qui dépasse les frontières des territoires, tout en restant de nature honorifique. Il ne peut nuire à l'autonomie politique de chacun des groupes territoriaux, mais il crée une certaine unité à un niveau supérieur.

Un rituel venu d'ailleurs ?

La **kweriya** pose enfin un dernier problème. S'agit-il d'une création locale née du vieux fond culturel de Tanna ou bien résulte-t-elle d'influences extérieures qui, dans ce cas, ne pourraient provenir que des îles polynésiennes les plus proches, Samoa ou Tonga, Fidji, peut-être la Nouvelle-Zélande ? La réalité de tels contacts est assurée par l'histoire culturelle des îles mélanésiennes et ils n'ont pu manquer de se produire aussi à Tanna, ce qu'atteste d'ailleurs l'existence de nombreux traits linguistiques d'origine polynésienne, notamment dans les langues de l'est de Tanna, à White Sands et Kwamera en particulier (D. Tryon, communication personnelle).

La tradition orale de la petite île voisine de Futuna, qui parle une langue polynésienne, confirme d'ailleurs l'existence de ces relations régulières avec l'Océanie orientale. Il est pratiquement sûr que des éléments polynésiens imposant leur langue sur Aniwa et Futuna – il s'agirait de Tongiens selon les habitants de Futuna – aient atteint la côte de l'est de Tanna, apportant leur marque à la société et renouvelant les mythes locaux. Les traditions relevées personnellement à Futuna, à Mission Bay, font même état de va et vient réguliers fort anciens entre le sud de Vanuatu et Tonga, où les chefs organisaient de véritables courses de pirogues pour chercher des épouses dans ces îles mélanésiennes, dont ils appréciaient la beauté des femmes.

Certains traits culturels liés à la **kweriya** sont du reste incontestablement polynésiens. La ceinture cérémonielle en « tapa » est fabriquée à partir d'un procédé de fabrication polynésien, dont jusqu'ici la tradition locale n'avait jamais fait état. Il y a donc eu introduction d'une technique d'origine extérieure au moment où apparaît l'institution de la **kweriya**. En outre, la notion même de titre-lieu qui fonde l'aristocratie des **iremëra** est un trait sociologique proche des systèmes samoans ; on le retrouve également aux îles Shepherds et dans l'ancien Vate. En effet, si les voix de la pirogue et les magiciens continuent à tirer leur statut du *sang* et des *lieux*, selon les principes de fond de la première société de Tanna, les seigneurs **iremëra** tirent en revanche leur statut d'un *titre*, transmissible d'homme à homme, et qui peut sauter théoriquement d'une lignée à l'autre si le besoin ou la nécessité s'en font sentir.

Autrement dit, il s'agit dans ce dernier cas de l'introduction d'un nouveau type de chefferie, à la fois héréditaire et électif, sans doute proche du modèle « mataï » des Samoa, inspiré des systèmes à fondement « aristocratique » de l'Océanie centrale, à moins bien sûr qu'ils n'en soient l'une des sources lointaines...

Car si les influences extérieures ne peuvent être niées, la richesse culturelle de la société de Tanna est telle qu'elle aurait pu aussi bien puiser dans son fond propre les germes créateurs d'une nouvelle construction culturelle et sociale. Le **nekowiar** ne fait en réalité que reprendre en l'exaltant et en la sophistiquant la vieille tradition du **niel**. Il n'y a là aucune rupture avec le fond mélanésien, mais au contraire accomplissement de tendances déjà inscrites dans son substrat profond.

En réalité, la société de la **kweriya** continue la tradition de la société des magiciens **naotupunus**. Elle magnifie leurs rituels, agrandit les réseaux d'alliances et augmente le volume des échanges entre groupes. La population de l'île, sans doute devenue plus nombreuse, permettait une production de biens accrue et était parvenue à une conscience plus aiguë de son unité politique et culturelle. Les seigneurs **iremëra**, s'ils ajoutèrent des symboles nouveaux à la société mélanésienne, comme le symbole

de l'épervier, les ceintures de tapa, ou les aigrettes de plumes, ne semblent pas l'avoir vraiment révolutionnée. Le fait polynésien, en supposant qu'il ait à Tanna revêtu une importance historique réelle, en dehors de contacts épisodiques qui eux sont incontestables, semble en tout cas avoir été chaque fois réinterprété par le génie de la société locale. Il fut limité aux attributions symboliques d'un pouvoir fait plus pour briller et être montré dans certaines occasions que pour régner véritablement. Même sous le règne de l'aristocratie des **iremëra**, les maîtres incontestés de l'île sont toujours restés les voix de la pirogue, ou **yani niko**, et n'ont jamais cessé de l'être jusqu'à l'époque actuelle.



HUITIÈME CHAPITRE

LA SOCIÉTÉ DIVISÉE

La guerre et les fonctions du pouvoir

LE POUVOIR DE GUERRE

Mwatiktiki et ses fils ont apporté à Ipeukel le **nekowiar** et les pouvoirs de l'honneur, mais le grand **yimwayim** voisin et rival ne pouvait être en reste. Alors qu'Ipeukel exalte le pouvoir des seigneurs **iremëra**, Yaneumakel exalte toujours celui des voix de la pirogue **yani niko**. Une nouvelle construction culturelle va en découler, entraînant un processus de division politique en « moitiés ». Un nouveau héros apparaît dans l'île : Karapanemum.

La pirogue de Karapanemum

Les pierres du cochon et des maléfices

Du Mont Tukosmera, que l'on considère dans l'est de Tanna comme le lieu sacré par excellence, surgirent de nouvelles pierres magiques. Elles prirent la mer et s'échouèrent cette fois à Yaneumwakel, de l'autre côté du volcan Yasür. Un héros les envoyait : Karapanemum. Sa pirogue contenait de nouveaux pouvoirs, beaucoup plus redoutables que ceux de l'honneur de la **kweriya**. Grâce à eux, Yaneumwakel (chef-lieu de la pirogue des Kasarumene) allait pouvoir reprendre à Embuitoka (Ipeukel) une partie des pouvoirs que cette prestigieuse place de danse lui avait ravis.

« Ringyao et Yaokalepwi[1]*, les deux* ***yani niko*** *de la place de danse de Yaneumwakel, virent arriver jusqu'à eux les nouvelles pierres. Yaokalepwi se porta à leur rencontre et leur demanda d'où elles venaient. Les deux pierres se contentèrent de répondre :*

— « Nous sommes Buga (le cochon) et Netük (les magies maléfiques), mais deux pierres sont encore derrière nous ».

Buga entra dans la place de danse de Yaneumwakel, mais Netük qui avait des plaies sur les jambes se cacha. Pour retrouver Netük, Ringyao et Yaokalepwi envoyèrent Popahok Apen (le papillon noir), mais en vain ; ils envoyèrent alors Popahok Ruan (le papillon blanc), qui revint également sans avoir rien trouvé, puis les pierres Herpet, Takifu, Wokomiataka et enfin Nuito Apen et Nuito Ruan. Mais tous revinrent bredouilles. Enfin, ils envoyèrent Buga le cochon qui, en fouillant le sol de son groin, finit par trouver la pierre Netük et la ramena au ***yimwayim****.*

Les deux ***yani niko*** *décidèrent alors de distribuer les cochons et les magies maléfiques dans tout Tanna. Tous ceux des clans dont les noms précèdent et qui avaient cherché en vain la pierre Netük,*

1. Les traditions dont il est fait état ici proviennent de Yaokalepwi.

furent envoyés dans l'île pour distribuer les pierres magiques de ces nouveaux pouvoirs.

Les cochons et les magies de Netük forment depuis un nouveau réseau de pierres magiques dont les points d'ancrage sont à Yaneumwakel. Yaokalepwi affirme qu'à ce moment les hommes de la **Nepro** redevinrent des **kapiel**, des hommes-pierres, empreints de grandeur et de puissance magique. Ce n'est que plus tard qu'ils reprirent leur apparence et leurs limites humaines (2).

Les pierres des phratries politiques

Les deux pierres suivantes dont on avait annoncé la venue ne tardèrent pas : l'une s'appelait Koyometa, l'autre Numurukwen. Ces pierres sont à la source de la division de l'île en phratries politiques, c'est à dire en « *groupe formé par la réunion de plusieurs clans, dont les membres se considèrent comme liés les uns aux autres par une règle de filiation uniliénaire. Ces liens de parenté sont, dans bien des cas, tout à fait conventionnels et assez vagues* » (Panoff et Perrin, 1973). Ringyao adopta la pierre Numurukwen, Yaokalepwi s'attribua la pierre Koyometa : la place de danse de Yaneumwakel, la première, se divisa en deux côtés, puis par le jeu des enchaînements d'alliance la même division gagna les autres places de danse de Tanna (3). L'île se scinda progressivement en deux moitiés : « deux pirogues ».

Le redoutable pouvoir de l'initiative de la guerre fut ensuite redistribué dans un réseau de lieux hiérarchisés, articulé autour de douze grandes places de danse (voir carte 11) (4), appelées **niegäu mïl** en langue de White Sands. Ces douze **yimwayim** reçurent ensemble les pouvoirs des pierres Koyometa et Numurukwen ; ils dessinent une boucle au sud et à l'est de l'île qui ne fait qu'effleurer la région du Centre Brousse et du rivage de l'ouest. Enfitana joue dans le Sud le rôle fondamental équivalent à celui joué à l'est par Yaneumakel.

À partir de ce réseau initial, dérivent des réseaux secondaires, chacun d'entre eux étant articulé à partir de l'un des lieux forts du nexus central. Ces places de danse secondaires, dites « **akaku** », ne possèdent pas les pierres des phratries ou seulement l'une d'entre elles et sont considérées comme les témoins des premières. Autrefois, ces **yimwayim** relevaient d'une seule phratrie, la moitié adverse étant considérée comme une minorité admise, qui n'était pas réellement chez elle.

Une troisième catégorie de **yimwayim** échappe à ce réseau : les **ietam lawanu**. Ils n'entraient pas, en principe du moins, dans le mécanisme de la guerre institutionnelle, car ce sont les places de danse des clans de magiciens agraires, les **naotupunus**, qui, en vertu de leurs attaches totémiques avec le monde féminin, sont exclus des joutes guerrières qui relèvent du monde masculin. Ce faisant, ils gagnaient en sécurité ce qu'ils perdaient en pouvoir politique. « *L'île entière mange dans les mains des* ***naotupunus*** » ; ces mains ne se coupent pas.

La loi des deux pirogues

La guerre ritualisée

La pirogue de Karapanemum, échouée à Yaneumakel, a apporté un contre-pouvoir à la pirogue que dirigeait Mwatiktiki. À une société jusque-là indivise, se substitue une société parcourue par deux routes (**nenwoni wui** en langue de White Sands) qui se réunissent dans certains lieux-forts (les **niegäu mil**), mais s'écartent dans la plupart des autres. À l'appel de ces

2. Cette remarque n'est pas sans logique. La coutume de Tanna fut fondée par les pierres ; le processus dont Yaokalepwi est à l'origine, pour être authentique, doit donc remonter lui aussi à l'âge des **kapiel**, c'est-à-dire à celui de la fondation magique.

3. Une autre tradition affirme que les quatre pierres : Buga, Netük, Koyometa, Numurukwen furent apportées par un géant dévoreur d'hommes (**tramsümeus**) qui s'appelait Kasam-Kasawe. Ce dernier vint du sud en nageant dans la mer (voir Guiart, 1956, p. 71).

4. Il s'agit de : Yaneumakel (Kasarumene), Latapu et Imarapu (Nakushne), Imaru (Nawuiliangne), Lomteuheakal (Nawuiliangne), Iwel (Nalhyaone), Ipaï (Semo-Semo), Yenaohia (Namatahutumine), Yakukak (Naküramine), Enfitana (Kipanumene), Yanmeraï (Rarikermene) et Yeneaï (Kayumene).

lieux-forts, les deux routes s'affrontent. La guerre « sur commande » est donc apparue dans l'horizon culturel de l'île : c'est une guerre totale qui, hormis les clans de magiciens, n'épargne aucune des pirogues de Tanna.

La paix est-elle un concept creux, s'il n'existe pas quelque part sa face inverse, la guerre ? N'y aurait-il de bonne paix que par la conclusion d'une « bonne guerre » ? Autrefois, les hommes étaient ensemble dans la pirogue de la **Nepro** ; ils étaient unis certes, plus ou moins en paix ou plus ou moins en guerre, mais impuissants, incapables de réaliser de grandes choses. Ils ne savaient que faire, ne sachant pas avec qui se battre, ils ne savaient pas non plus comment faire la paix. La « loi des deux pirogues » a permis de dépasser cette impuissance : désormais les guerres deviennent rituelles et opposent toujours les mêmes adversaires. À un signal convenu elles s'arrêtent. En paix ou en guerre, les membres de la même phratrie sont solidaires ; ils appartiennent à une même route, à une même pirogue qui transcende les horizons clos des territoires de Semo-Semo. L'horizon de l'alliance en ressort considérablement élargi, ce qui semble avoir été le but recherché.

Les hommes de Tanna, divisés en deux côtés mimétiques, s'opposent, mais peuvent aussi réaliser de « grandes choses ». Leur rivalité les oblige à un constant dépassement, que cela soit dans de grandes guerres, en principe parfaitement contrôlées par les lieux forts du réseau des **niegäu mïl**, ou dans les grands rituels de paix de la coutume. Contrairement à ce qu'on affirme à Ipeukel, l'idéologie des deux pirogues n'est pas d'ailleurs nécessairement belliciste : les **yani niko** de Yaneumwakel affirment qu'ils ont mis de l'ordre dans la guerre, ils ont endigué le processus de violence par un mécanisme rituel, bref qu'ils l'ont « civilisé ». Dans le cadre de la société des deux pirogues, toute guerre de conquête territoriale meutrière devient même théoriquement impossible. Il semble que la société de Tanna ait cherché à contrôler la guerre en l'apparentant à une compétition de prestige du type **nekowiar** et en calquant sur elle les principes de son organisation. La guerre n'est plus à partir de ce moment l'affrontement désordonné de deux groupes, mais celui, rituel de deux routes d'alliance qui se rencontrent en temps nommé et sur un lieu précis, à l'initiative des **yani niko** des grandes places de danse.

Les phratries endogames et leur séparation

Il semble que la « loi des deux pirogues » soit allée de pair au début avec une certaine endogamie. On ne se mariait, pour des motifs de sécurité, que le long de sa propre route d'alliance, dans « sa pirogue » donc. 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 phratrie à l'autre. De ces alliances stratégiques a surgi peu à peu une troisième phratrie à fonction médiatrice, qui porte en elle le « sang » des deux moitiés. Cette phratrie est appelée **nuo lak lak** dans le Centre Brousse ou encore **kowut kassua** à White Sands et à Lenakel. Leur rôle est en principe d'établir une liaison entre les « deux pirogues » principales, de porter le message des uns vers les autres et de permettre le rétablissement de la paix.

Ces phratries, partiellement endogames selon l'état de leurs relations, étaient en principe géographiquement mélangées, chacune occupant une partie de la place de danse de l'autre et une parcelle de son territoire. Le principe de la société dualiste se reproduisit dans chacune des pirogues de Tanna. Hormis les douze lieux forts du réseau politique des **niegäu mïl**, où en principe les Numurukwen et les Koyometa sont à égalité (les deux routes s'y croisent) dans toutes les autres places de danse, l'une ou l'autre des deux phratries domine, la moitié minoritaire s'effacant devant les maîtres des lieux.

La coexistence des phratries dans la plupart des pirogues de Tanna n'était donc pas une fusion. Les lieux des uns et des autres étaient séparés et chacun regardait plus vers la phratrie correspondante du territoire voisin que

vers celle adverse de son propre territoire. Il en découle qu'à chaque tension ou conflit domestique, les deux moitiés 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 réciproques. Ce climat de suspicion créait une tension perpétuelle.

La dérive des deux pirogues

Il semble qu'au fur et à mesure que les guerres se déroulaient, les phratries aient tendu de plus en plus à se séparer. La rivalité permanente engendrée par la cohabitation de réseaux d'alliance distincts sur un même territoire ne pouvait à terme que conduire à l'éclatement des pirogues. Et de fait les guerres des phratries du siècle dernier aboutirent dans de nombreux cas à une partition qui se traduit aujourd'hui encore par le regroupement géographique des phratries.

Chacune des deux pirogues chercha alors à expulser sa propre minorité ou, au contraire, à s'en écarter pour des raisons de sécurité. Aujourd'hui les Numurukwen prédominent par exemple au nord de l'île et à White Sands, les Koyometa au sud-ouest et dans la partie centrale du Centre Brousse où ils forment de véritables communautés homogènes.

Cette séparation spatiale 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'entre-tuer ou vivre isolément, mais pour se dépasser dans une compétition permanente, dont la guerre, devenue rituelle, n'était que l'une des faces parmi d'autres, de la vie sociale. C'est en fait le « dérapage » relativement récent du système originel qui a abouti à la situation actuelle. La « loi des deux pirogues », loin de réguler et d'harmoniser les cycles de paix et de guerre, aboutit en effet à un certain moment de l'histoire de Tanna à l'exacerbation des cycles de guerre. Incapables de vivre ensemble sur un même territoire, les deux phratries, continuellement aiguillonnées par les **nuo lak lak**, versèrent en fait dans une opposition frontale. Les guerre embrasa alors l'île entière : le moindre conflit local survenant dans l'un des points du réseau entraînait, par le jeu des relations d'alliance, une guerre générale qui s'allumait successivement dans toutes les places de danse de l'île.

Les missionnaires presbytériens, qui établirent leur pouvoir sur l'île, au milieu d'un cycle guerrier devenu total et dangereusement incontrôlé, en conclurent que toute la coutume était mauvaise et qu'il fallait la bannir, parce qu'elle engendrait la guerre. Cet aspect du discours missionnaire semble avoir été, comme on le verra, accepté par une partie de la société insulaire et reste encore un point de discussion majeur pour les habitants de Tanna.

LES TROIS ESPACES DU POUVOIR

Un pouvoir volontairement inachevé

Les traditions orales et les différentes phases de la genèse culturelle de Tanna font ressortir la singularité de cette société. Elle s'est bâtie en étapes qui ne se sont pas fondues, mais seulement ajoutées, donnant chaque fois naissance à des modèles spatiaux différents, à des nouveaux réseaux de lieux prestigieux et à des titres de pouvoir qui se sont amalgamés aux précédents.

Cette société est de nature dialectique : chacune des phases culturelles où elle s'élabore semble être en opposition avec la précédente. Mais ces étapes successives révèlent au bout du compte un agrandissement progressif du tissu de la relation sociale et de ses distances. La société de la **Nepro**, basée sur un simple partage de la nourriture et sur une idéologie égalitaire de l'échange, ne mettait en relation, sur une distance géographique réduite, que des pirogues voisines ou relativement proches. Le passage à une échelle de relation supérieure, mettant en jeu des chaînes d'alliance beaucoup plus vastes, parcourant l'espace entier de l'île, pour donner lieu au rite d'honneur du **nekowiar** ou de la guerre insti-

tutionnelle des phratries, a conduit à une nouvelle société de nature aristocratique, basée sur une idéologie du pouvoir fort. La rivalité permanente entre les différents lieux forts de l'île empêcha que l'un ou l'autre des pôles de la tradition culturelle ne l'emporte sans conteste.

Il semble que l'antagonisme des idéologies qui sont au cœur de cette société, l'ait entraînée à constamment se recréer. Le pouvoir reste inachevé. La vision traditionnelle revient à créer un système aux « pouvoirs éclatés », dont la somme ne se réunit jamais sur un seul homme, 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 orale. Il en résulte une société à la limite de l'atomisation, chacune de ses parcelles étant à la fois autonome et inséparable de ses voisines. L'île reste unie au niveau culturel par la liaison dialectique et la complémentarité de chacune de ses traditions, mais elle reste divisée au niveau politique par leur constante rivalité. Sans doute le voulut-on ainsi, aucun pouvoir central ne put jamais s'imposer à Tanna.

L'idéologie des trois pouvoirs

L'idéologie d'une société ne traduit pas nécessairement, et il s'en faut, la réalité de son comportement : entre le discours et le réel, existe un fossé d'autant plus large que le discours repose sur une « idéologie totalisante » ou encore sur un corpus de mythes suffisamment riche pour que chacun puisse trouver avec succès l'interprétation qui paraisse la plus favorable à son propre statut.

Pour les sages de la coutume, « *au début était le verbe* ». La société de Tanna naît d'une parole, d'une mémoire mythique porteuse d'une vision du monde qui se localise dans un espace qu'elle met en formes. Cet espace est lui-même créateur : il sert en l'occurrence de médiateur entre la culture et la société. Les traits dominants de son organisation, la localisation de ses géosymboles, révèlent l'idéologie qui est au cœur de la construction sociale.

On sait depuis les travaux de Georges Dumezil que les études de linguistique et de mythologie comparée permettent de reconstituer la culture et l'idéologie d'un peuple, même disparu, et par là de connaître les valeurs que ce peuple attribue aux diverses fonctions sociales. Pour Dumezil, il importe d'abord de retrouver au travers de la langue, des rituels et des mythes, l'idéologie sous-jacente qui les fonde et les articule dans un système. L'idéologie est considérée par cet auteur comme « *une conception et une appréciation des grandes forces qui animent le monde et la société, et de leurs rapports* » (cité par J.-C. Riviere, 1979). Dans cette perspective, l'idéologie d'une société est un dérivé de sa culture, au sens où l'entendent les linguistes : « *J'appelle culture le milieu humain, tout ce qui par-delà l'accomplissement des fonctions biologiques, donne à la vie et à l'activité humaine forme, sens et contenu* » (E. Benveniste, 1954 : « Problèmes de linguistique générale », cité par Haudry, 1981). L'idéologie n'est donc pas ici une construction philosophique abstraite, c'est une conception globale de l'univers, tout aussi émotionnelle qu'intellectuelle, et pour l'essentiel tirée de l'expérience des hommes et de leurs réflexions.

Dumezil a lui-même décrit la société Indo-européenne comme étant fondée sur une « idéologie tripartite », faite de la complémentarité de trois « fonctions fondamentales » divisant les hommes et leurs domaines d'activité, toutes trois étant également nécessaires pour que la société puisse subsister et prospérer. Ces trois fonctions sont symbolisées par le prêtre, le guerrier et le producteur ; au premier appartient le sacré, le monde de la magie et de l'explication religieuse, au second l'ensemble de la force physique et guerrière qui appuie le droit et le pouvoir politique, au troisième enfin le monde de la production des nourritures et de la richesse, sans lesquelles les deux premières fonctions ne pourraient exister. On sait que le

Moyen-Age occidental réalisa de ce modèle un type d'accomplissement quasi-parfait (G. Duby, 1978) : les temps féodaux furent bien en effet ceux du « prêtre, du guerrier et du paysan ». Cette vision tripartite de la société subsistait encore en France à la fin de l'Ancien Régime.

L'honneur, la politique et la magie

Ce détour vers d'autres types de civilisation n'est peut-être pas inutile pour la compréhension du monde qui nous occupe. L'idéologie de Tanna, telle qu'elle ressort des diverses phases de sa tradition orale fonde explicitement trois fonctions correspondant à trois groupes sociaux, chacun occupant un champ d'activité séparé : l'**iremëra**, le **yani niko**, le **naotupunus**. Les mythes de l'île nous ont expliqué les valeurs différentes recouvertes par chacune de ces fonctions.

Le seigneur **iremëra** représente *l'honneur* du groupe : son pouvoir s'étend aux activités cérémonielles de l'échange et du partage de la nourriture et par là au contrôle des routes d'alliance traditionnelles qui les permettent. Le domaine de l'**iremëra** couvre d'une façon générale les relations extérieures à la pirogue, lorsqu'elles sont pacifiques.

La voix de la pirogue, **yani niko**, représente le *pouvoir politique*. Il dirige la pirogue en cas de guerre : son pouvoir est lié à la terre du territoire dont il est le « premier homme ». Son rôle est d'élever la gloire de l'**iremëra**, de parler en son nom dans toutes les affaires qui concernent la conduite collective du groupe.

Le **naotupunus** enfin exerce la *magie agricole* du groupe : il détient les pouvoirs sacrés qui se situent sur les lieux de la pirogue ; il est l'intermédiaire privilégié avec les forces surnaturelles (voir tableau 6).

En d'autres termes, s'il fallait résumer les domaines du pouvoir, on pourrait dire qu'aux premiers revient l'honneur, au second le politique, au troisième les nourritures. Il n'y a pas dans ce type de société une fonction particulière dévolue aux producteurs, puisque tous, sauf peut-être autrefois les **iremëra** les plus élevés, sont des producteurs autonomes, qui récoltent ce qui leur est nécessaire pour vivre. Le mode de production domestique offre un cadre général indifférencié : les hommes sont égaux au niveau de la production économique, ils vivent la même vie et jouissent en termes de biens matériels d'un « revenu » identique. La société traditionnelle est donc économiquement égalitaire, mais elle est culturellement hiérarchisée ; elle se divise 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. Ce pouvoir les fascine tout autant qu'ils s'en méfient : chacun des cycles mythiques tend à faire surgir un nouveau pouvoir, immédiatement combattu, dès qu'il se dessine, par la coalition des pouvoirs précédents. Cette rivalité se traduit en outre par une compétition dans l'espace ; l'émergence politique d'une place de danse suscite, dès qu'elle tend à s'élever au-dessus des autres, l'émergence ailleurs d'une seconde qui sera soutenue par tous, tant qu'elle permettra de rééquilibrer la précédente. La société de Tanna retombe ainsi continuellement dans un égalitarisme de fait.

L'idéologie des trois pouvoirs qui fonde cette société n'entraîne donc pas l'existence d'un pouvoir central ou même de formations dont pourraient naître des castes ou des classes sociales. La matrice économique ne permet pas une différenciation à ce niveau. L'idéologie des trois pouvoirs fonde la pulvérisation de la notion même de pouvoir, conçue comme une dilution systématique dans un espace géographique et social aussi divers et spécialisé que possible des forces politiques et magiques qui l'animent. En d'autres termes, le pouvoir est à Tanna multi-centré et égréné dans une série de réseaux, ce qui rend pratiquement impossible l'émergence d'un centre. Les « pouvoirs » de la coutume, éparpillés dans des réseaux de lieux prestigieux et tout autant rivaux, sont à ce point fragmentés qu'aucune hiérarchie ou chefferie véritable n'apparaît possible.

Tableau 6 : Les trois espaces du pouvoir

Fonction et nature	Statut social	Héros du cycle mythique	Pouvoir
Pouvoir cérémoniel d'honneur	iremëra	Kasiken	Contrôle et exaltationdes rituels d'échange avec l'extérieur. Contrôle des partage des nourritures. Contrôle des routes traditionnelles et des réseaux d'échange de mariage.
Pouvoir politique et territorial	yani niko	Wuhngin	Direction des activités guerrières. Contrôle de la parole et du discours. Chefferies des phratries politiques. Tenure des terres. Contrôle du territoire.
Pouvoir magique des nourritures	naotupunus	Mwatiktiki	Magies agraires et climatiques. Production des nourritures. Contrôle des lieux sacrés et de leurs « médecines ».

La société Indo-européenne des origines reposait sur une idéologie tripartite qui a elle-même entraîné un partage net des activités des hommes et par là une différenciation des groupes sociaux et l'apparition de leur hiérarchie. La société mélanésienne, en établissant une division, non plus au niveau des fonctions et des champs de l'activité sociale, mais à celui de la seule fonction du « pouvoir sacré », a précisément empêché une telle division en « classes ». Le pouvoir à Tanna est constamment et volontairement inachevé, il est éclaté dans une succession de réseaux multiples et concurrents, répartis dans l'espace et auxquels, par un biais ou par un autre, tous les hommes de l'île participent plus ou moins.

Unité et fragmentation de la société

Les clans de Tanna se réunissent dans une relation d'alliance supra-territoriale qui se poursuit de place de danse en place de danse, dessinant un chevelu géographique qui englobe l'île entière. Les lieux, désignés comme les plus anciens par la tradition mythique, sont considérés comme les plus puissants. Cette relation supra-territoriale crée l'unité culturelle et sociologique de l'île.

À chacune des mailles de ce réseau relationnel correspond un territoire qui intègre les différentes fonctions du pouvoir en les investissant dans des clans de statut social différent, posés comme complémentaires les uns des autres. Cette relation verticale réunit alors les trois fonctions du pouvoir et forme symboliquement une « pirogue ». L'île est ainsi divisée en groupes géopolitiques autonomes, en principe « égaux » et bien souvent rivaux.

Le pouvoir, défini comme la somme des trois statuts, se retrouve donc dans chacune des pirogues créées lors du partage du corps de Semo-Semo. Dans la mesure où un territoire de Tanna contient des **yani niko**, des **naotupunus** et des **iremëra**, il est son maître en ce qui concerne ses rituels d'alliance, sa terre et sa magie des nourritures.

Tous les hommes de la pirogue participent à l'une des fonctions du pouvoir. Celui qui n'a pas par exemple le titre d'**iremëra**, mais se tient proche du détenteur par la parenté, travaille avec lui et éventuellement le remplace à sa mort. Il est appelé un **yaruassan iremëra** ; il en est de même pour les maîtres de la pirogue ou des magies de nourriture. Tous les hommes d'un clan participent à la fonction détenue par le clan, même si un seul d'entre eux assume au nom des autres cette fonction. Ce processus est du reste logique, puisqu'encore une fois les hommes tirent leur identité et leur statut, non pas d'une filiation généalogique stricte, mais de leur référence à des lieux et à des pierres qui

constituent le patrimoine commun à leur lignée.

Dans certains cas, les clans porteurs d'une fonction possèdent leurs propres territoires, ce qui tend à les faire évoluer en entités indépendantes. On dit alors qu'il y a plusieurs petites « nations » dans la même pirogue. Ainsi la pirogue des Naïne, au nord des White-Grass, est-elle divisée en trois micro-territoires, correspondant chacun au clan des **yani niko**, au clan des **naotupunus** et enfin au clan des **iremëra**. L'unité cérémonielle du niko n'est donc pas à l'abri d'une segmentation interne qui paraît d'ailleurs plus accentuée dans la côte est que sur la côte ouest, en particulier lorsque les cadres territoriaux vastes se prêtent à une telle partition.

Nous reviendrons plus en détail sur le fonctionnement interne des groupes locaux à partir d'exemples précis. Il importe seulement à ce stade de souligner les thèmes majeurs qui ressortent du discours des coutumiers. L'autonomie des pirogues qui composent l'île est assurée par la présence en son sein de tous les statuts qui définissent le pouvoir traditionnel. L'unité culturelle et politique de l'île découle des relations supra-territoriales qui passent de groupe en groupe et lient les uns aux autres les détenteurs d'un pouvoir de même nature.

Toute la construction mythologique de Tanna semble tourner autour de cette double idée : unité de l'île et autonomie de chacune des pirogues qui la composent. La société de Tanna n'est au fond que la somme de ses territoires de pirogues, mais inversement chacune de ses pirogues est elle-même un résumé « subjectif » de l'ensemble de la société.



TROISIÈME PARTIE

LE TERRITOIRE

NEUVIÈME CHAPITRE

L'ORDRE DE LA PIROGUE

Les trois niveaux de la construction spatiale

LA PIROGUE DE TERRE

La construction mythologique de Tanna se bâtit, comme on l'a vu, sur l'idée du surgissement de pouvoirs sacrés en certains lieux, puis de leur répartition dans l'espace par le jeu des routes traditionnelles. Les hommes qui réincarnent ces pouvoirs créent une société qui reproduit le temps des fondations magiques.

Mais les mythes justifient également les divers statuts sociaux et l'organisation territoriale. Ils révèlent une société, dont les deux pôles sont l'idée de « pirogue » (**niko**) et de place de danse (**yimwayim**). La pirogue est perçue comme l'unité la plus large ; elle réunit les hommes d'un territoire où tous les statuts sociaux, ou presque, sont représentés. La place de danse apparaît par contre comme une unité plus restreinte, correspondant à un petit groupe local assumant en général un ou plusieurs de ces statuts, mais rarement leur totalité. En d'autres termes, plusieurs places de danse (et groupes locaux) créent une pirogue ; l'unité sociale se faisant par l'allégeance envers la place de danse occupée par le groupe le plus ancien.

L'infinie variété des situations locales et le caractère assez inhabituel de cette société peuvent donner l'impression d'un « flou » qui laisserait penser à une société peu structurée au caractère anarchique. Cette impression disparaît toutefois assez vite, lorsqu'on essaie d'entrer dans la logique interne de la société insulaire. La coutume de Tanna n'obéit pas en effet à un « dogme », encore moins à un modèle fixé une fois pour toute, contrairement d'ailleurs à ce que certains de ses partisans ont essayé d'affirmer ces dernières années. L'organisation sociale ne doit pas être comprise comme une armature rigide qui la reproduirait identique à elle-même à chaque génération. Bien au contraire, la société de Tanna semble très créative, bâtissant du nouveau avec de l'ancien et inventant régulièrement de nouveaux cheminements de pouvoir et d'organisation.

L'histoire culturelle montre notamment que ces mouvements de réinterprétation et de reconstruction de « l'ordre social » ne datent pas seulement du contact avec le « monde blanc » et des formidables problèmes qui se sont posés, mais existaient déjà bien avant. Tout au long de « l'histoire mélanésienne », des mutations culturelles internes se sont produites, des forces contradictoires se sont affrontées, traversant la société de courants divergents qui l'ont tirée vers des pôles et des tentations

opposés. Ce débat de fond peut être ramené à une contradiction entre un mouvement général à caractère centripète, affirmant par une hiérarchie souple de relations de lieu à lieu, l'unité globale, politique et culturelle de l'île et à l'inverse un mouvement centrifuge d'éclatement, exacerbant l'indépendance des multiples cellules composant la société.

Mais si l'ordre social est une réalité mouvante, que chacun interprète et peut remettre en question, *l'ordre spatial* sous-jacent est au fond ce qui donne à cette société sa stabilité fondamentale et en dernière instance son unité profonde. Car ce sont moins en définitive les structures sociales qui agrègent les hommes de Tanna et en font une « société » que des systèmes spatiaux de lieux hiérarchisés et de confluence d'itinéraires, bref une géographie du réseau, dont l'unité de base se fonde sur l'idée de *pirogue*. Celle-ci se décompose en trois niveaux d'organisation correspondant chacun à une échelle géographique. Au niveau supérieur se tient la pirogue proprement dite, ou **niko**, soit un nexus de places de danses et de groupes locaux réunis par leur commune allégeance à une place de danse de fondation censée être la « stamba », l'origine de toutes les autres. L'échelle est celle du grand territoire, le « pays » de la coutume ou « **ima** », surgi lors du partage du corps de Semo-Semo (voir chapitre 6).

Au niveau médian apparaît le groupe de résidence, organisé localement autour d'une place de danse (**yimwayim**), qui agrège dans une même aire de relation sociale plusieurs hameaux ou segments de parenté souvent intermariants : c'est un micro-territoire de quelques dizaines d'hectares, parfois éclaté en plusieurs parcelles au sein de la pirogue, parfois d'un seul tenant.

Enfin, le niveau inférieur est représenté par une « barrière » (**nowankulu**), soit un petit hameau, autrefois clôturé, réunissant quelques maisonnées familiales correspondant à un segment de parenté patrilocal. L'échelle du hameau correspond à la somme géographique des parcelles mises en valeur par ses habitants, soit un patrimoine foncier, généralement indivis, mais éclaté dans l'espace du micro-territoire.

La pirogue, ou **niko**, intègre dans un même ensemble social et géographique ces trois niveaux d'organisation. Les pirogues résultent, comme on l'a vu, d'un meurtre rituel originel et d'un discours qui met l'accent sur les solidarités liant les différentes mailles du réseau social.

Les morceaux du corps du géant n'ont de sens que par rapport à l'unité organique et fonctionnelle qui les assemble, c'est-à-dire la personne de Semo-Semo. De même les « pirogues » de Tanna n'ont de sens que par rapport à cette pirogue plus vaste qu'est la « personne » de l'île toute entière. Ainsi, chaque **niko** est-il la part d'un tout ; l'île entière est une pirogue et chacune des pirogues est une île qui récapitule l'ensemble.

Mais si chaque pirogue de Tanna apparaît bâtie autour d'un modèle identique, il n'en est aucune qui dans le détail soit semblable à sa voisine. Chacune affirme une vocation, une personnalité propre, soit une structure locale autonome mais qui, mise bout à bout avec les autres, forme un système englobant l'île entière en l'unifiant dans une réalité organique tout comme l'était le corps de la victime initiale.

Cette unité est d'abord « géographique ». Le **niko** correspond à un territoire délimité de façon claire et indiscutable, marqué, autant que faire se peut, par des limites naturelles : lit de rivière, rochers, lignes de crêtes. La plupart des territoires (**ima**) correspondent ainsi à un bassin versant, qui part du bord de mer et monte entre deux lignes de thalweg jusqu'aux premières lignes de crêtes, découpant ainsi l'espace en lanières, comme c'est du reste le cas un peu partout en Océanie. À la jonction des **niko** de versant, s'étendent au milieu de l'île les puissantes pirogues du Centre Brousse qui forment le cœur géographique de Tanna.

Un territoire réunit souvent des milieux écologiques divers et complémentaires – littoral, pentes moyennes et hauts versants –, et des

groupes humains de rivage et de l'intérieur. Dans ce macro-monde que forme l'île, chaque pirogue constitue donc un micro-monde, porteur des divisions géographiques et des stratifications qui traversent l'île entière.

« Territoire » au premier chef, le **niko** apparaît au second comme une « société locale » où émergent les multiples niveaux de la construction sociale et de la genèse culturelle globale. En terme métaphorique, l'image de la pirogue est claire : pour tenir la mer, elle suppose des barreurs qui la dirigent (les **yani niko**), des magiciens nourriciers qui la nourrissent (les **naotupunus**), enfin des emblèmes qui représentent sa gloire (les **iremëra**). La réunion de ces fonctions complémentaires dans une même entité territoriale est à la base de l'idée de pirogue.

La pirogue se définit enfin par son unité cérémonielle. Elle possède sur son territoire des pouvoirs et des ressources magiques qui lui permettent de tenir sa place dans les grands complexes d'échange rituels de la vie traditionnelle. La pirogue est donc autonome au niveau du rite et reliée par ce même rite aux autres pirogues avec lesquelles elle est en relation d'échange et souvent de rivalité mimétique. Les rituels familiaux (naissance, circoncision, échange de mariage) se déroulent à l'intérieur du **niko** ou du groupe local. Les rituels plus complexes en revanche, comme le partage de la tortue ou les grands cycles cérémoniels d'échange, comme le **niel** ou le **nekowiar (toka)**, partent du **niko** pour se réunir en chaîne avec les autres **niko**, mis en relation par les itinéraires traditionnels. Par la tenue périodique de ces rituels internes et externes, la pirogue fait alors revivre, comme pour mieux la « magnifier » à chaque fois, son unité profonde et son alliance organique avec les autres pirogues de l'île. Chaque complexe cérémoniel d'échelle supérieure manifeste ainsi la victoire de l'esprit d'unité sur les tendances autonomistes et le dépassement de l'esprit local par la réalisation d'un projet unitaire de plus grande ampleur.

Fondamentalement la pirogue apparaît comme un *groupement géopolitique à caractère cérémoniel* : « géo » parce qu'il est d'abord un territoire ; « politique » parce qu'il porte en lui les structures d'un pouvoir local ; « cérémoniel » enfin, parce qu'il s'exprime et ne peut exister que par le rite.

L'idéal d'unité qui se traduit par la réalisation d'un grand projet rituel débute au niveau d'une pirogue pour se relier dans le cadre fluide de la société du réseau aux autres pirogues de l'île, jusqu'à former une chaîne de plus en plus vaste, dont l'idéal ultime est d'englober l'île entière, « all round Tanna », comme on dit en bislama. L'unité politique de toutes les pirogues semble ainsi un rêve toujours caressé, bien qu'au fond redouté et jamais atteint.

LA PLACE DE DANSE

L'unité d'origine

Chaque pirogue contient un nombre variable de places de danse qui se raccordent à celle que l'on considère comme primordiale par son origine et par l'élévation des fonctions sociales qui lui sont attachées. Dans la pratique, chaque place de danse jouit d'une assez large autonomie locale, ce qui peut la faire entrer en concurrence avec ses voisines pour des motifs divers, rituels, politiques ou fonciers et souvent les trois ensemble, mais expose aussi la pirogue au risque de l'éclatement et de l'atomisation. En principe, la société traditionnelle exclut ce risque ou du moins le limite, en établissant une hiérarchie des places de danse par rapport à un lieu unique. Ce lieu, où la pirogue « fusionne » en un seul centre toutes les parties qui la composent, est la place de danse primordiale créée au temps de la fondation.

Cette place de danse est dotée d'un caractère sacré ; son emplacement a été « creusé » dans la terre par Wuhngin lui-même. Les autres places de danse, nées dans un « temps historique » sont d'essence profane. Elles ne font que refléter dans l'espace la projection des pouvoirs détenus par les places primordiales.



Une place de danse dans le Centre Brousse.
Le sol est soigneusement desherbé, les banians sont gigantesques.
La place, vide dans la journée, ne s'anime qu'en fin d'après-midi,
lorsque les hommes se réunissent pour boire le kava.

Les groupes locaux qui tiennent les places de danse profantes existent donc en référence au clan de fondation qui garde la place de danse sacrée. Celle-ci est au fond le seul lieu réel du territoire, parce que le seul à être surgi lors du temps magique de la fondation du monde.

Dans cette place de danse, les premiers ancêtres sont apparus. Les grands banians qui l'ombragent portent encore leurs noms. Des pouvoirs magiques, les statuts et les fonctions sociales y sont enracinés. Une pirogue ne vit que par ce *grand lieu* qui lui sert de cœur. Là se trouvent concentrées les racines des choses, notamment pour les pirogues les plus prestigieuses la grande **kweriya** ou encore les pierres des phratries.

Les places de danse secondaires forment en revanche une *périphérie profane*, en d'autres termes un réseau secondaire, issu de la segmentation dans l'espace des grands lieux de l'origine et de leurs pouvoirs.

La pirogue et la place de danse primordiale se confondent. La pirogue résulte de la diaspora réalisée à partir du lieu fondateur où le

FIGURE 8

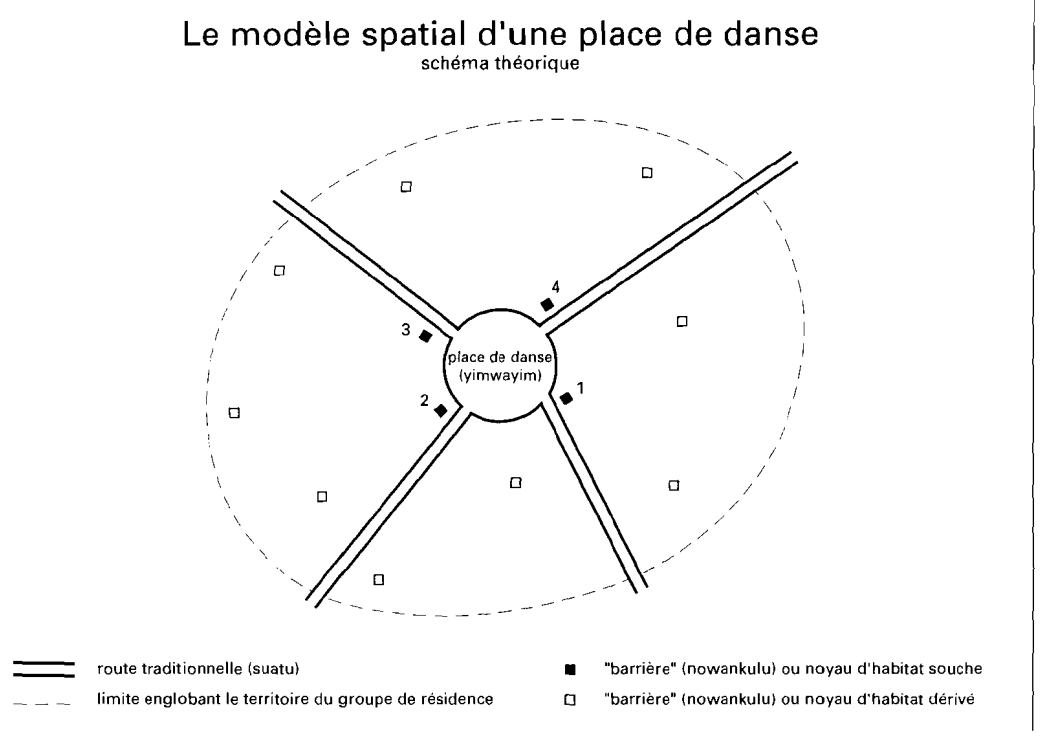


Figure 8.

La place de danse (yimwayim) naît au carrefour de deux routes (suatu) : à chaque tronçon d'itinéraire, se tient un hameau autrefois entouré d'une haie de roseaux protectrice (nowankulu). La « route » est sous la garde de la « barrière ». Lors des rituels, les « barrières » 1 et 3, situées en vis-à-vis l'une de l'autre, se joignent, les barrières 3 et 4 font de même. Les quatre « côtés » de la place de danse n'en font dès lors plus que deux, chacun étant le partenaire rituel de l'autre. Tous les « barrières » dispersées dans la profondeur du territoire sont des « barrières-dérivées » qui se rattachent à l'une ou à l'autre des quatre « barrière-souche » qu'elles considèrent comme leur lieu d'origine et à qui elles obéissent lors des rituels.

« premier homme » posa son nom. La pirogue affirme par là le plus puissant des principes : l'unité de lieu se confond avec l'unité d'origine. Toute pirogue est porteuse de la même identité.

La place de danse de Lamlu

L'origine de la pirogue

La pirogue des Nalhyaone s'étend au cœur du Centre Brousse. Elle tire son unité du lieu fondateur où le premier ancêtre, Noklam, enracina (on dit en bislama « pikim », c'est-à-dire creusa) la place de danse primordiale de Lamlu. Noklam était un homme-lieu engendré par la pierre originelle Nokut, sise en territoire Imaya'une (Itipa). Enpruntant la route Suatu Apil, Noklam vint jusqu'à Lamlu où il se fixa et se métamorphosa en homme. Il engendra alors un fils, Ya'uko, qu'il installa dans une deuxième place de danse à Lamnatu. Ces deux places de danse sont les deux lieux primordiaux de la pirogue des Nalhyaone, mais l'une précède l'autre dans le temps et dans les honneurs, puisque Noklam, issu directement

FIGURE 9

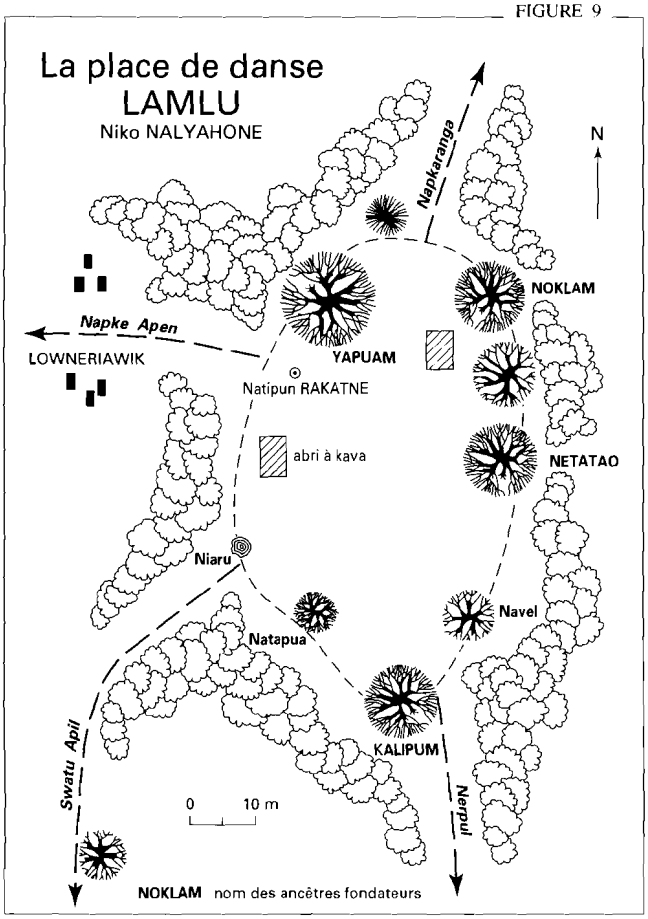


Figure 9.
Les deux places de danse de Lowkweriya et de Lamlu sont des places primordiales où sont attachés de multiples pouvoirs. Ces clairières au sol nu, soigneusement desherbé, ont été creusées et aplanies à main d'homme. Les banians qui les ombragent portent, comme à Lamlu le nom des ancêtres fondateurs. Les places de danses, lieux de sécurité et lieux magiques, s'animent chaque soir à l'heure du kava.

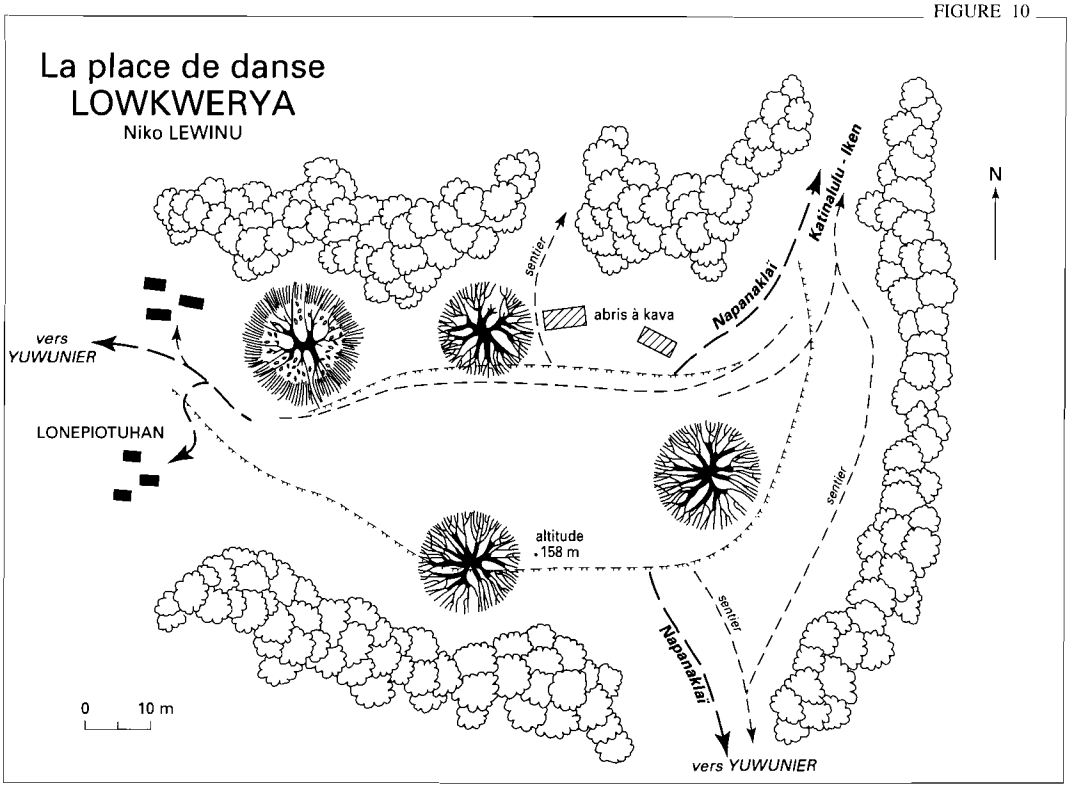
de la force magique de Wuhngin, est né d'une pierre, alors que Ya'uko est né seulement d'un homme. Par la suite ces deux ancêtres engendrèrent d'autres hommes à qui ils donnèrent de nouveaux noms (Naussiam, Nakow, Yapuam, Yakam, Kasso, etc.) et qu'ils envoyèrent créer de nouvelles places de danse.

Noklam, en engendrant cette autre partie de lui-même qu'est Ya'uko, a donc créé en quelque sorte son « partenaire mimétique », le fils rival avec qui il échange des femmes et partage la conduite de la pirogue. Noklam et Ya'uko sont à l'origine des deux lignages initiaux qui se distribuent les pouvoirs et les fonctions principales de la pirogue Nalhyaone.

Noklam, fils de la Terre, a gardé les pouvoirs des **yani niko**, mais il a donné à Ya'uko la grande **kweriya** et le pouvoir des **iremëra**. Chacune de ces lignées fonctionne l'une pour l'autre, comme une moitié fournisseuse d'épouses : les enfants de Noklam doivent se marier avec ceux de Ya'uko et inversement. Au premier abord, la pirogue Nalhyaone semble donc s'affirmer comme un clan : le groupe se réclame d'un même ancêtre mythique. Il admet comme lieu de fondation la place de danse de Lamlu fondée par cet ancêtre. Ce clan est théoriquement endogame : divisé en deux lignées inter-mariantes, il n'a en principe nul besoin de l'extérieur pour se reproduire.

La place de danse apparaît bien pour les hommes de la pirogue comme le lieu fonda-

FIGURE 10



teur où se noue l'unité du **niko** : cette fonction d'intégration de la place de danse se lit dans son modèle spatial.

Le modèle spatial de la place de danse (yimwayim)

Le **yimwayim** de Lamlu se situe à la rencontre de deux grandes routes : la route Suatu Apil qui suit un axe grossièrement est-ouest et la route Nerpül un axe nord-sud [1]. Le **yimwayim** apparaît d'abord comme une confluence d'itinéraires organisée autour d'une place centrale, où se noue l'alliance de segments inter-mariants et le lieu de départ vers des alliés extérieurs plus lointains.

C'est tout autant un lieu fondateur, qu'un carrefour, c'est-à-dire la marque d'un relais dans la chaîne des relations d'alliance.

Ces routes traversent le territoire. Elles ont autant d'importance que la place de danse. Les plus grandes d'entre elles sont dénommées et contrôlées. Un homme de la société traditionnelle, pour se définir, nomme la place de danse à laquelle il appartient et la route à laquelle il est attaché. Par là il affirme son lieu d'enracinement et tout en même temps sa place dans un réseau d'alliance. En nommant sa route, il désigne en effet l'allié qui se situe au bout de sa route, c'est-à-dire son **napang-niel**, celui avec lequel il échange le **niel** (don de nourriture).

Les « barrières » (nowankulu)

À chacune des routes qui convergent vers la place de danse correspond ce qu'on appelle dans la langue du Centre Brousse un **nowankulu** (ou **nowanapar** dans la langue des White-Grass). Le **nowankulu** signifie littéralement la « barrière » ou la « palissade » entourant un groupe de maisons basses aux murs de bambous et de roseaux éclatés, regroupant une

1. **Suatu**, en langue de Tanna, signifie route.

FIGURE 11

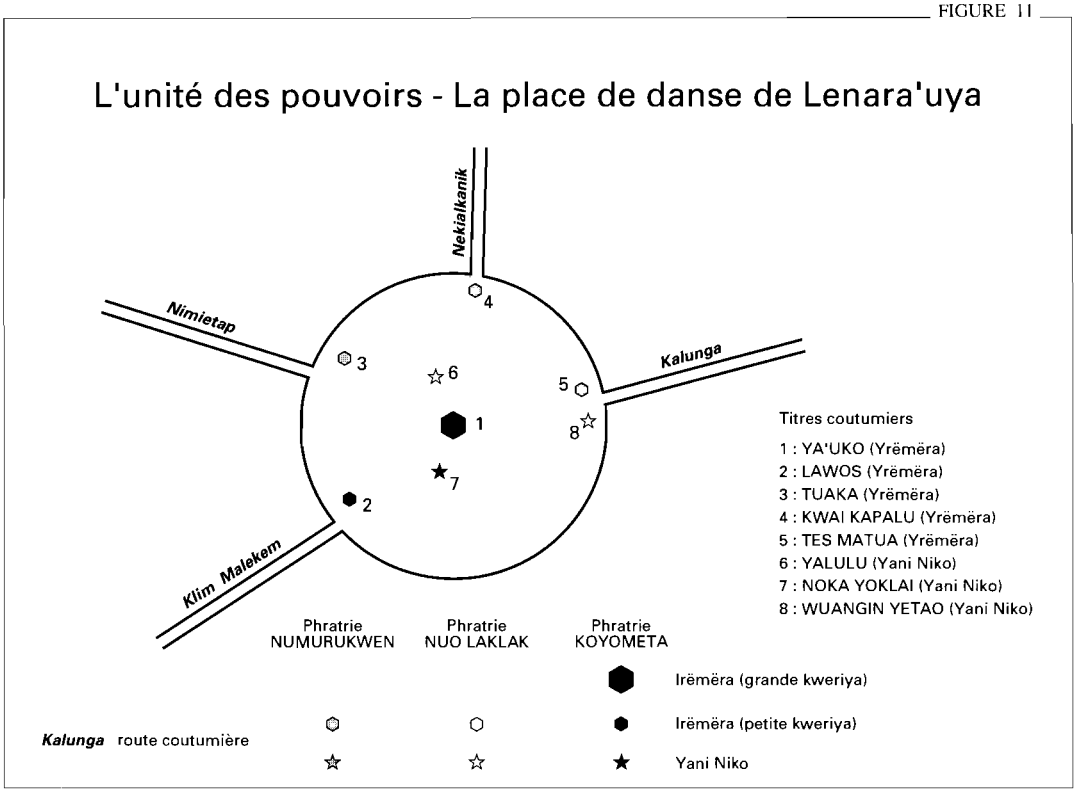


Figure 11.

La place de danse de Lenara'uya concentre tous les pouvoirs coutumiers de la pirogue des Rakatne. Les soirs de kava rituel, le seigneur iremëra se tient au centre, flanqué de ses deux « voix », les yani niko des phratries Koyometa et Numurukwen. Le clan médiateur (nuolaklak) est cantonnée sur un côté de la place de danse en vis-à-vis des Koyometa qui représentent ici la phratrie dominante.

ou plusieurs familles nucléaires, étroitement apparentées : celle des « frères » et des « pères » au sens strict du mot.

Le **nowankulu** est un lieu domestique réservé aux femmes et aux enfants en bas âge, tandis que le **yimwayim** est un lieu social réservé aux hommes qui, dès la tombée du jour, s'y rencontrent pour boire ensemble le kava. Les petits garçons eux-mêmes n'ont pleinement accès à la place de danse qu'une fois la circoncision accomplie : pour cette raison, on dit que la « fête de sortie de circoncision », qui suit la période de relégation de deux mois après l'opération, est aussi la « fête de l'entrée dans le **yimwayim** ».

Le modèle spatial de la place de danse est un système à trois éléments : le lieu proprement dit, clairière au sol nu, bordée d'arbres, où se déroulent les rituels de la coutume ; les routes qui parfois changent de nom et de personnalité lorsqu'elles traversent ce lieu ; enfin, un peu plus loin, les « barrières » ou noyaux d'habitat qui correspondent à des segments familiaux (voir fig. 8. et suivantes).

Centralité et distances proxémiques

Les lieux où les hommes se répartissent le soir au sein de la place de danse (**yimwayim**) et les distances qu'ils observent entre eux sont à la fois des signes symboliques de leur fonction et des marques territoriales. L'exemple d'une des grandes places de danse du Centre

Brousse va nous permettre de mieux saisir le sens de la proxémie symbolique respectée lors des rituels et de la prise de boisson quotidienne du kava. Le terme « proxémie » est utilisé dans le sens que lui donne E. Hall dans son livre « La dimension cachée » (1971) : « *La proxémie est l'ensemble des observations et des théories concernant l'usage que l'homme fait de l'espace en tant que produit spécifique culturel* ».

Lenara'uya est considéré comme la place de danse de fondation de la pirogue Rakatne au nord du Centre Brousse. Ce groupe se partage à peu près de façon équivalente entre les deux phratries politiques.

Les Koyometa occupent le sud du territoire et les Numurukwen le nord, tandis qu'à la jonction des deux phratries se tient la phratrie intermédiaire de conciliation (ou de discorde selon les cas) des **nuo lak lak**.

Lorsque les hommes de la pirogue Rakatne se réunissent sur leur place de danse, le chef Ya'uko, **iremëra** détenteur de la longue **kweriya** des Koyometa, les premiers à occuper le territoire, se tient au centre exact de la place de danse. Le soir, il reçoit le premier le kava et il le boit seul au milieu du **yimwayim**. Légèrement en retrait de celui-ci se tiennent les chefs politiques, les voix de la pirogue ou **yani-niko**, qui correspondent à chacune des deux phratries principales : Yalulu Tess, au nord, qui détient le pouvoir pour la phratrie Numurukwen, et Yoklai, au sud, qui commande la phratrie Koyometa. Ils boivent le kava directement après Ya'uko, à moins qu'un hôte de marque ne soit présent ce soir-là, auquel cas celui-ci boira directement après le seigneur **iremëra** et avant les « chefs politiques ».

Le seigneur **iremëra**, l'homme de l'honneur de la pirogue Rakatne, occupe donc le cœur de sa place de danse, flanqué de ses deux « voix », les **yani niko**. En position légèrement avancée par rapport à la route dont ils proviennent et se détachant des groupes d'hommes qui, en « paquets », se répartissent à la bordure du **yimwayim**, se tiennent ensuite les **iremëra** considérés comme de second ordre par rapport à Ya'uko. Ceux-là possèdent une petite **kweriya**, d'essence inférieure, par rapport à la « grande **kweriya** », détenue par Ya'uko, ou bien seulement la **kweriya** courte (**kweriya ruprup**). Sur les deux routes du nord, apparaissent ainsi l'**iremëra** des Koyometa et sur la route du sud-est l'**iremëra** des **nuo lak lak**, lui-même flanqué de sa propre « parole ».

Ces huit hommes, positionnés en avant des autres et se rapprochant plus ou moins du centre du cercle, détiennent les pouvoirs suprêmes de la pirogue, selon un ordre hiérarchique qui croît vers le centre. Ya'uko est un personnage sacré à partir duquel irradie « l'honneur » de la pirogue que les autres **iremëra** sont chargés de distribuer selon leurs routes.

En cercle autour de la place de danse, le plus souvent sur les bas-côtés herbeux, les hommes se tiennent assis sur leurs talons : magiciens **naotupunus**, hommes des groupes **iremëra** et **yani niko** mais qui n'en possèdent pas le titre ou bien jeunes gens à qui les statuts traditionnels n'ont pas encore été dévolus.

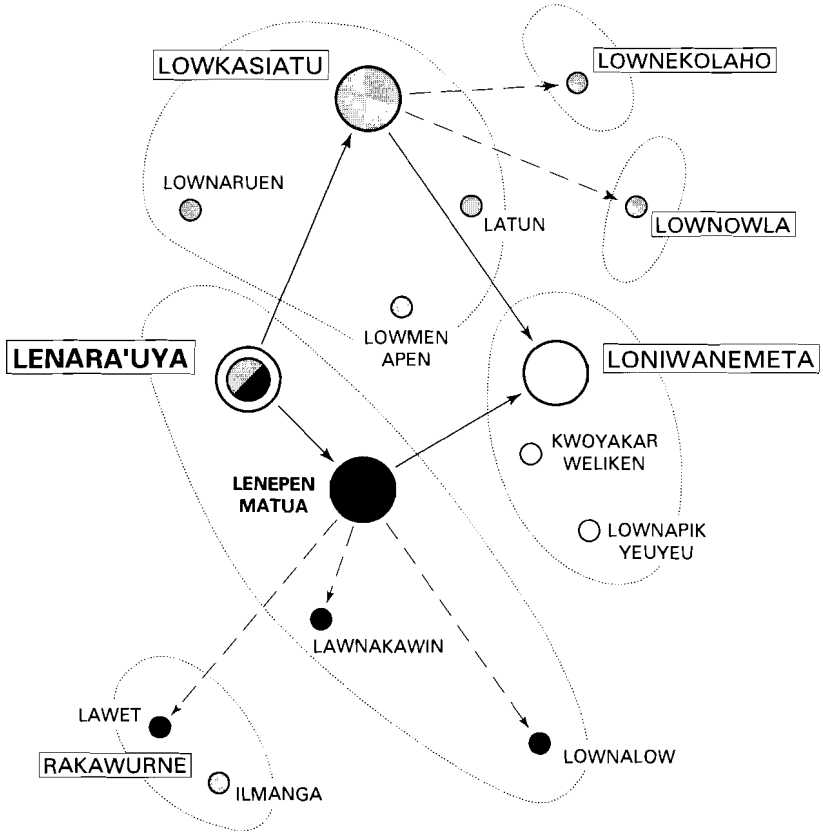
L'ordre social ne peut être ainsi mieux représenté, à la fois par la topologie et par la proxémie des uns et des autres. Si, pour une raison ou pour une autre, la réunion de tous ceux qui composent la pirogue s'effectue sur une autre place de danse que celle de Lanara'uya, le même ordre se reproduit, mais dans des termes différents, chacun occupant l'endroit que lui désignent sa route et son statut social, tandis que le point focal du **yimwayim** est occupé par l'**iremëra**, maître du lieu.

Mais dans ce cas, Ya'uko, le seigneur de Lenara'uya ne se déplacera pas : il ne peut en effet qu'occuper la première place, ce qui implique que l'on vienne à lui et non pas l'inverse. L'homme de la « grande **kweriya** » est un homme-lieu que la hauteur de sa fonction empêche de se déplacer.

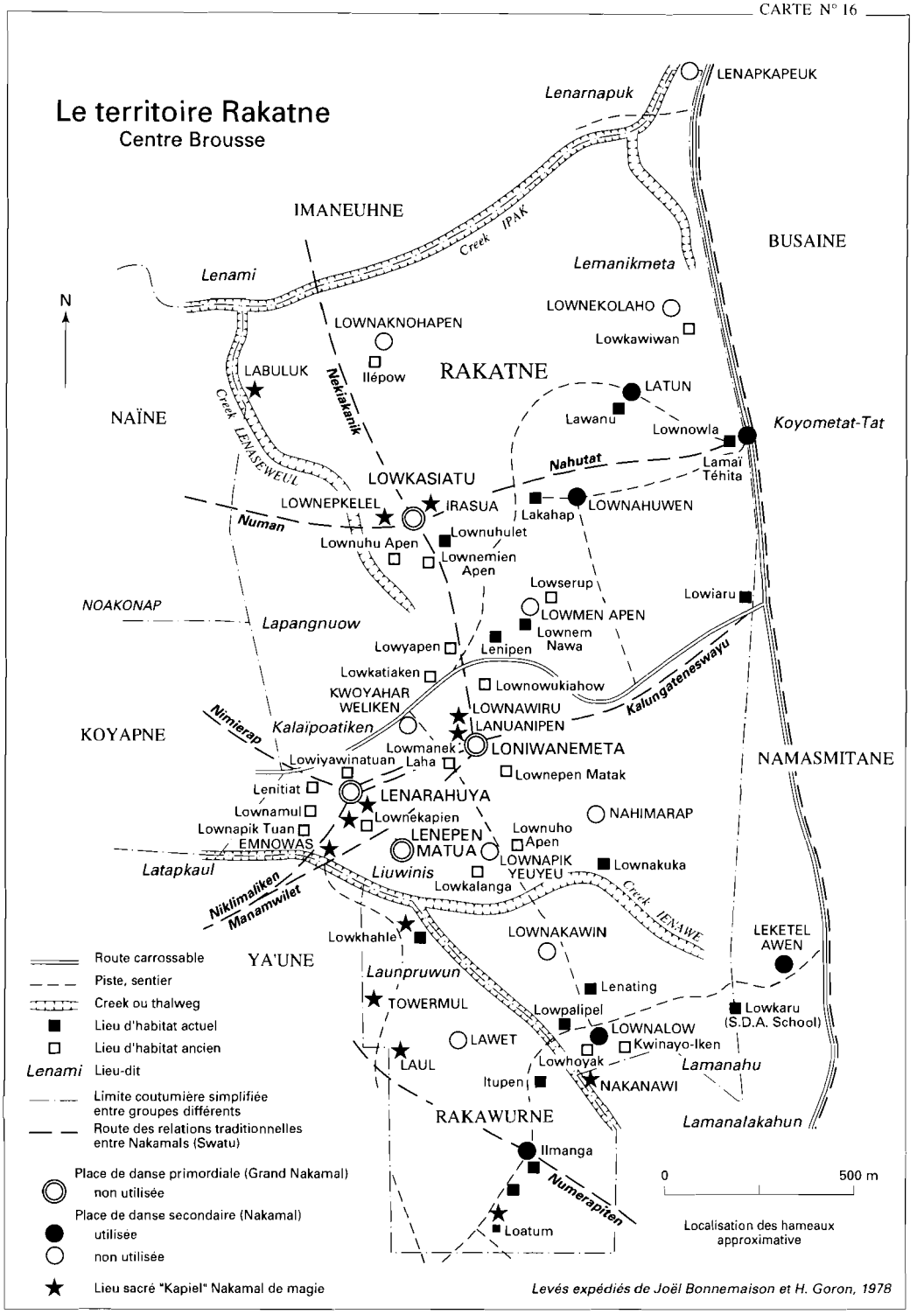
Figure 12. ▶
La pirogue Rakatne se compose d'un groupe-souche qui s'est divisé à la suite des guerres coutumières entre Koyometa et Numurukwen. Des groupes-tampons se sont constitués à sa périphérie.

FIGURE 12

Segmentation de la pirogue Rakatne



selon la tradition orale relevée à Lowkasiatu


Le territoire Rakatne
Centre Brousse
N
LENAPKAPEUK
Lenarnapuk
IMANEUHNE
Creek IPAK
BUSAINE
Lemanikmeta
Lenami
LOWNEKOLAHO
LOWNAKNOHAPEN
Lowkawiwan
Ilépow
LABULUK
Nekiakarik
RAKATNE
LATUN
NAÏNE
Creek LENASEWEUL
Lawanu
Lownowla
Koyometat-Tat
Nahutat
Lamaï Téhita
LOWKASIATU
LOWNEPKELEL
IRASUA
Lakahap
LOWNAHUWEN
Numan
Lownuhulet
Lownuhu Apen
Lownemien Apen
Lowserup
Lowiaru
NOAKONAP
Lapangnuow
LOWMEN APEN
Lownem Nawa
Lowyapen
Lenipen
Lowkatiaken
Lownowukiahow
KWOYAHAR WELIKEN
LOWNAWIRU
LANUANIPEN
Kalungateneswayu
Nimierap
Kalaïpoatiken
KOYAPNE
Lowmanek
LONIWANEMETA
NAMASMITANE
Lowiyawinatuan
Laha
Lownepen Matak
Lenitiat
LENARAHUYA
Lownamul
Lownekapien
NAHIMARAP
Lownapik Tuan
LENEPEN MATUA
Lownuho Apen
EMNOWAS
LOWNAPIK YEUYEU
Lownakuka
Latapkaul
Liuwinis
Lowkalanga
Niklimaliken
Manamwilet
Creek IENAWE
Lowkhahle
LOWNAKAWIN
LEKETEL AWEN
YA'UNE
Launpruwun
Lenating
TOWERMUL
Lowpalipel
Lowkaru (S.D.A. School)
LOWNALOW
LAWET
Kwinayo-Iken
Lowhoyak
Lamanahu
LAUL
Itupen
NAKANAWI
RAKAWURNE
Lamanalakahun
Ilmanga
Numerapiten
Loatum
0
500 m
Localisation des hameaux approximative
Route carrossable
Piste, sentier
Creek ou thalweg
Lieu d'habitat actuel
Lieu d'habitat ancien
Lenami Lieu-dit
Limite coutumière simplifiée entre groupes différents
Route des relations traditionnelles entre Nakamals (Swatu)
Place de danse primordiale (Grand Nakamal) non utilisée
Place de danse secondaire (Nakamal) utilisée
non utilisée
Lieu sacré "Kapiel" Nakamal de magie
Levés expédiés de Joël Bonnemaison et H. Goron, 1978

LA TENTATION DE L'ÉCLATEMENT

Comme on vient de le voir, une pirogue se résume à une place de danse de fondation, articulée selon un système spatial à trois éléments : un lieu, un croisement de routes, une nébuleuse de points d'habitat regroupés autour des routes qui convergent. Au temps de l'origine, le groupe initial occupait seulement la place de danse de fondation, mais avec l'histoire des hommes, leur croissance numérique et leur rivalité, les pirogues se sont segmentées et ont essaimé dans l'espace du territoire, créant d'autres places de danse et de nouveaux noyaux d'habitat.

La pirogue entre dès lors dans un processus de fragmentation qui peut menacer son unité. Le rite a pour objet de recréer cette unité politique originelle qui ne peut se vivre que sur le lieu fondateur. Mais à la force du rite, s'opposent les contraintes géopolitiques. La division de la pirogue en segments sociaux et entités territoriales propres peut aboutir à une véritable rupture interne. À l'heure actuelle, la plupart des pirogues peuvent être considérées comme des constellations de groupes locaux aux liens plus ou moins distendus et dont l'unité fragile découle du rapport existant entre des forces contradictoires. La cohérence interne reste en général maintenue, lorsqu'il ne règne qu'une seule phratrie politique, « un seul sang », mais elle devient difficile, voire impossible, lorsque les deux phratries politiques coexistent et apparaissent à force égale. Dans ce dernier cas, l'unité s'effondre avec le premier conflit.

Un exemple de segmentation : la naissance du groupe Nuito (White-Sands)

Les Nuito forment un groupe local bien individualisé au sein de la grande pirogue Kasarumene dont la place de danse d'origine est Yaneumwakel (White Sands).

« De l'une des pierres de Yaneumwakel, surgit un jour un enfant que les hommes prirent pour un yarimus qu'ils jetèrent dans la brousse. L'enfant, du nom de Takafu, grandit seul, en se nourrissant des épluchures de taros et d'ignames que jetaient ceux de Yaneumwakel. Lorsqu'il fut grand, il s'éloigna de ce lieu peu hospitalier et partit vers le nord du territoire Kasarumene jusqu'ici resté désert, où il fonda la place de danse de Loonow. Takafu est considéré comme l'ancêtre du Namip Takafu, qui s'est par la suite lui-même divisé en plusieurs groupes et lignées inter-mariantes ».

L'un de ces groupes est celui des Nuito, nom d'une plante urticante qui lui sert d'identité totémique (***Dendrocnide sp.***) (« nangalat » en bislama). Les Nuito se sont délimité leur propre territoire à partir de la place de danse de Loonow, mais comme ils devenaient nombreux, ils décidèrent de se scinder encore pour ne plus dépendre de l'extérieur pour leurs mariages, créant ainsi deux moitiés intermariantes, les Nuito ruan et les Nuito Apen (les Nuito blancs et les Nuito noirs). Ce groupe, au départ composé de « frères », décida donc de se diviser en frères et en beaux-frères, chacun occupant l'un des côtés de la place de danse de Loonow.

Le groupe local Nuito fonctionne depuis comme une unité autonome, théoriquement endogame, confortée par son unité de lieu (la place de danse de Loonow), un territoire et un mythe d'origine commun qui rappelle sa fondation mythique.

Les Nuito n'admettent la préséance de Yaneumwakel que pour le grand rituel du **nekowiar**. Pour le reste, ils fonctionnent comme une entité autonome et se sont cherchés d'autres alliés. Cette situation est relativement fréquente dans l'est de Tanna, où les groupes locaux tendent à souligner leur propre identité et à se constituer autour de leur place de danse en entités territoriales pratiquement indépendantes, mettant beaucoup plus l'accent sur les liens d'alliance et de parenté qu'ils se sont eux-mêmes créés à l'extérieur que sur ceux de la lointaine unité intérieure que confère le cadre de leur pirogue d'origine.

La division d'un territoire de pirogue

La discorde des phratries

Dans le cas de la pirogue Rakatne (Lenara'uya) du Centre Brousse, l'existence des trois phratries politiques sur le même territoire a entraîné une division qui rend problématique une unité originelle à laquelle pourtant les uns et les autres ne cessent de se référer.

Le **niko** Rakatne fut créé à l'origine par une pierre-lieu qui créa la place de danse de Lenara'uya. Au début, comme toutes les pierres issues d'Itipa qui donnèrent naissance aux pirogues du Centre Brousse, celle-ci était Koyometa. Les Numurukwen n'arrivèrent que plus tard du nord de l'île et ils se joignirent alors aux Koyometa, occupant le côté nord de leur place de danse. Ils y laissèrent un homme pour les représenter, puis ils fondèrent un peu plus loin la place de danse de Lowkasiatu, entièrement dominée par leur phratrie.

Le fait que les Numurukwen aient laissé l'un des leurs près des Koyometa obéissait autant à une volonté de dialogue de leur part qu'à un souci de sécurité. En investissant l'un des côtés de la place de danse primordiale, la phratrie « envahisseuse » marquait en effet son désir de vivre en bonne relation avec la phratrie « autochtone », mais en même temps, elle laissait une « oreille » chez ses partenaires, quelqu'un qui pouvait les écouter et en cas de danger prévenir des préparatifs que l'on faisait contre eux. Le témoin des Numurukwen était donc leur espion potentiel, position dangereuse qui le mettait aux mains des Koyometa à la moindre intention suspecte.

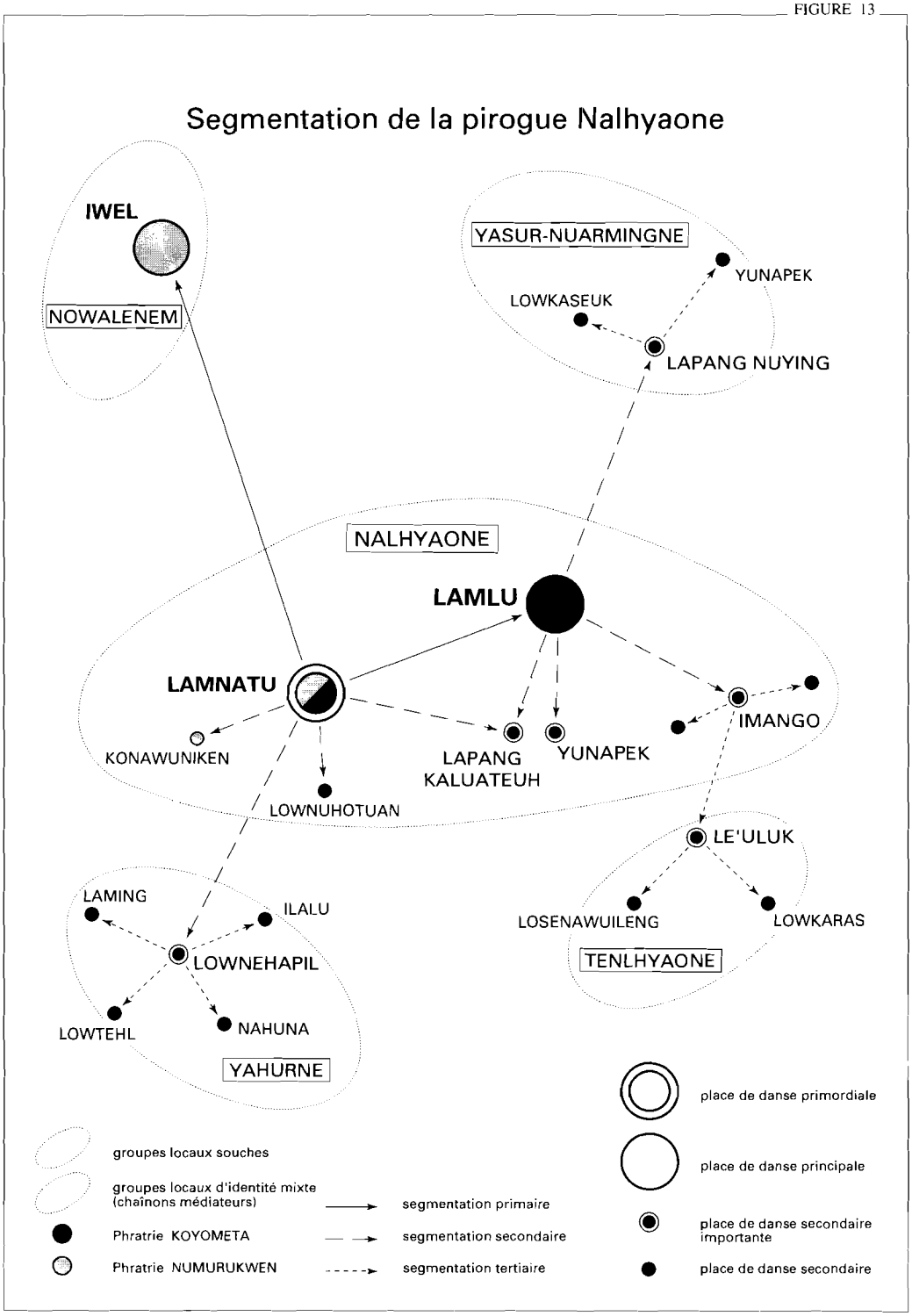
Une première guerre générale éclata lors de l'arrivée de la **kweriya** à Lenara'uya : les deux phratries se disputèrent la préséance cérémonielle. La rivalité étant portée à son comble, la guerre qui s'ensuivit fit voler en éclats l'unité fragile du **niko**. La place de danse originelle fut abandonnée, chacune des deux phratries refluant l'une vers le nord, l'autre vers le sud. Les Koyometa fondèrent leur propre place de danse à Lenapen-Matua et ils tracèrent une limite territoriale qui les séparait de leurs adversaires.

Entre les frères ennemis se posait dès lors le problème de la communication, puisque les deux phratries étaient géographiquement séparées par l'abandon de leur place de danse primordiale et par la création entre elles d'une « frontière ». Pour y remédier, on décida de créer une phratrie intermédiaire qui disposerait d'une « oreille » dans les deux camps à l'image de ce qui existait un peu partout dans l'île, dès que les Koyometa et les Numurukwen étaient en contact. Cette troisième phratrie, **nuo lak lak**, fut instituée à partir d'échanges de femmes entre les deux groupes opposés, de façon à ce que le « sang » des uns et des autres soit représenté à doses égales. Il en découla la création d'une troisième place de danse à Loniwanemeta, à la jonction des territoires des deux phratries originelles.

Les **nuo lak lak** issus de cette transaction laborieuse sont considérés comme une « porte » qui concilie la parole des Rakatne du nord avec celle des Rakatne du sud. À Loniwenemeta, dit-on, la parole des uns s'adoucit et s'atténue, devenant en quelque sorte plus acceptable. Grâce à cette fonction unificatrice, les deux phratries se réconcilièrent et réouvrirent Lenara'uya. Mais la discorde revint à la suite du partage mal accepté des insectes **napen** que l'on dégustait autrefois grillés au moment du kava. Une guerre totale intervint à nouveau qui n'a pas encore été réglée par un mécanisme de réconciliation. Les Koyometa vaincus s'enfuirent. Ils n'ont depuis réoccupé que de façon progressive la frange sud de leur territoire : Lenapen-Matua, jugé trop proche des Numurukwen, fut abandonné et ses pouvoirs transférés à Lownalow.

L'histoire des Rakatne a donc entraîné la constitution, au sein de cette pirogue, de trois groupes locaux distincts correspondant chacun à une phratrie homogène. En temps de paix, les limites des uns et des autres peuvent être franchies sans risque, chacun faisant ses jardins indifféremment en deçà ou au-delà de ses fron-

FIGURE 13


Segmentation de la pirogue Nalhyaone
IWEL
NOWALENEM
YASUR-NUARMINGNE
YUNAPEK
LOWKASEUK
LAPANG NUYING
NALHYAONE
LAMLU
LAMNATU
IMANGO
KONAWUNIKEN
LAPANG KALUATEUH
YUNAPEK
LOWNUHOTUAN
LE'ULUK
LAMING
ILALU
LOWNEHAPIL
LOSENAWUILENG
LOWKARAS
TENLHYAONE
LOWTEHL
NAHUNA
YAHURNE
groupes locaux souches
groupes locaux d'identité mixte (chaînons médiateurs)
Phratrie KOYOMETA
Phratrie NUMURUKWEN
segmentation primaire
segmentation secondaire
segmentation tertiaire
place de danse primordiale
place de danse principale
place de danse secondaire importante
place de danse secondaire

tières ; en temps de guerre, chacun revient chez soi, toute relation avec l'adversaire étant rompue, ce qui était presque encore le cas en 1979-80. Le groupe Numurukwen du nord étant d'obédience « John Frum » et coutumier, le groupe Koyometa est à l'inverse devenu chrétien (presbytérien ou S.D.A.), tandis que pour rester fidèle aux traditions, le groupe **nuo lak lak** se partage entre les uns et les autres.

L'accueil des réfugiés

La pirogue Rakatne admet en outre sur son territoire des groupes transfuges, originaires d'autres pirogues (certaines fort éloignées), venues chercher en Imarakatne (le pays Rakatne) un asile contre la vengeance de leurs ennemis. Ces bannis furent placés en position « tampon » à une frontière extérieure et soumis dès lors à la double allégeance des pirogues entre lesquelles ils étaient placés.

Ainsi le groupe fixé autour des places de danse de Lownowla et de Lownekolaho est-il constitué au départ de Koyometa originaires du sud de l'île. Les Numurukwen les sauvèrent en bloquant la poursuite de leurs ennemis à l'entrée de leur territoire, puis accueillirent les réfugiés sur leur territoire. En signe de cette situation nouvelle, ils plantèrent un banian à Lownowla dont le nom, Koyometa-tat, signifie « la pirogue des Koyometa est morte ». Depuis ce jour, les transfuges renaissent à l'intérieur de la pirogue numurukwen. Il en fut de même avec d'autres bannis, numurukwen cette fois, fuyant le nord de l'île et la guerre « Nikaya-Pom ». Ils furent accueillis et dotés de terre à la frontière nord du territoire.

Figure 13.
La pirogue Nalhyaone comprend un groupe-souche organisé autour des places de dance primordiales de Lamnatu, Lamlu et Iwel. À la périphérie se répartissent des groupes-chaînons, « dérivés du premier », qui font transition avec les pirogues voisines. Leur identité est « double » ; chaque « côté » des places de danse correspond à l'une ou à l'autre des pirogues situées en relation de voisinage, ce qui permet entre elles des alliances de « napang-niel ».

Au sud enfin, un troisième groupe de bannis occupe un territoire tampon à Laül entre les Rakatne du sud et les Ya'une du nord. Il s'agit des « Rakawurne », groupe également composé de transfuges ayant quitté le **niko** Rakawurne au sud du Centre Brousse après un **niel** malheureux de bananes. Les Rakawurne occupent aujourd'hui des terres concédées par les deux grandes pirogues voisines et à ce titre se trouvent en position d'allégeance croisée par rapport à elles.

Cette situation délicate est une source fréquente de conflits fonciers et territoriaux. Les transfuges sont en règle générale relégués à la périphérie du territoire et placés dans une position d'infériorité. Ils doivent fournir des femmes pour mariage au groupe qui les accueille, accomplir un certain nombre de « services » lors des rituels, notamment fabriquer la **kweriya** pour les **iremëra**, c'est le cas des Rakawurne, et enfin « garder » un certain nombre de lieux magiques à pouvoirs maléfiques, ce qui les transforme en empoisonneurs ou exécuteurs des basses œuvres pour le compte de leurs hôtes.

La pirogue Rakatne se compose donc de plusieurs groupes locaux de statut inégal, chacun d'entre eux s'inscrivant dans un territoire propre. L'unité de la pirogue apparaît dès lors difficile à maintenir et son espace est traversé de forces centrifuges. Les groupes « étrangers » acueillis cherchent à affirmer leur propre indépendance, notamment en développant leur système de relations avec l'extérieur, tandis qu'à l'inverse les groupes originaires du lieu insistent sur leur primauté politique.

Le système spatial emboîté

Au cœur du Centre Brousse, l'exemple des Nalhyaone révèle un cas différent. Après l'arrivée de Noklam, Koyometa, qui créa Lamlu, des Numurukwen arrivèrent du nord, qui fondèrent la place de danse rivale d'Iwel (groupe Nowalenem). La place de danse de Lamnatu se partagea en deux côtés et devint

un espace de contact pour les deux « moitiés » de la pirogue. Mais les guerres qui intervinrent entre les deux phratries ne tardèrent pas à provoquer l'éclatement de la pirogue : Iwel devint la place de danse concurrente de Lamlu et Lamnatu fut abandonné. Cette situation est, comme on le verra, à la racine du dramatique conflit foncier du Centre Brousse, chacun des deux groupes se disputant le contrôle des terres appartenant à la place de danse abandonnée. Par ailleurs, un processus secondaire de segmentation en deux temps s'est développé au sein des Koyometa de Lamlu, ce qui complique encore les enjeux.

Ce processus aboutit dans un premier temps à la création d'un ensemble géographique de places de danse dérivées de Lamlu et de Lamnatu (Lapang-Kaluateuh, Imango, Yunapek, etc.), au cœur du territoire. Une nouvelle segmentation intervint ensuite en direction de la périphérie du territoire : nouvelles places de danse surgirent à la frontière de la pirogue Nalhyaone (Yahurne, Tenlhyaone, Yasur-Nuarmingne).

Alors que les premières places de danse, nées de la segmentation secondaire, se rattachent directement aux lieux de fondation dont elles ne sont que des « témoins », les places de danse périphériques se situent déjà dans une position plus complexe. Situés au bout des routes de Lamlu, les groupes qui les occupent sont dans la même situation par rapport aux autres grandes places de danse des pirogues voisines et par là en position d'allégeance croisée. Le groupe Tenlhyaone est par exemple partie intégrante du **niko** Nalhyaone et partie intégrante du **niko** Numaïne, sa place de danse (Le'uluk) est « dualiste », son côté nord appartient à Lamlu, son côté sud à Ilpeutu (Numaïne).

Le système spatial de la pirogue Nalhyaone constitue donc un réseau, dont les mailles de densités différentes se relient les unes aux autres : au cœur se tient la maille lourde de Lamlu, lieu de fondation, autour de laquelle s'égrène un réseau secondaire de places de danse ; à la périphérie se distribuent des mailles « dualistes », des chaînons partagés entre une référence à Lamlu et une référence aux grandes places de danse des pirogues voisines. L'identité des hommes qui composent ces derniers groupes varie selon le côté de la place de danse qu'ils occupent et dans la pratique selon la relation d'alliance qu'ils choisissent de privilégier.

La géopolitique des réseaux

L'entente règne ou bien la désunion l'emporte ; certains groupes restent très soudés les uns aux autres, d'autres profitent des clivages territoriaux et des contradictions du système pour prendre leur liberté : ce cas est surtout fréquent lorsque la pirogue est elle-même scindée au départ par l'existence de deux phratries politiques, comme c'est le cas des Rakatne. Il semble alors que chacune des phratries, désunies par la longue histoire des guerres qui les a opposées, admette mal de vivre ensemble.

Dans le Centre Brousse et au nord-ouest de l'île surtout, les pirogues forment des ensembles géopolitiques emboîtés les uns dans les autres selon un système « en chaînon » (D. Guillaud, 1995). Leurs groupes périphérique se trouvent en situation de double allégeance à l'égard des « chefferies » voisines.

Le modèle d'organisation sociale de Tanna paraît donc difficilement compréhensible si on essaie de le penser en termes de territoires tribaux, de clans ou de chefferie centrale ; sa logique interne obéit plutôt à la dialectique des lieux et des itinéraires et, somme toute, à la *géopolitique des réseaux*.

La pirogue correspond à l'origine à un groupe de fondation autour duquel s'articulent des réseaux de lieux secondaires. Cohérent en son cœur, il essaime vers la périphérie, où la rencontre avec les réseaux voisins l'oblige à composer en admettant l'existence de territoires d'identité dualiste.

On devine dès lors que le degré de cohésion interne des pirogue puisse être très variable. Dans de nombreux cas, l'unité de la pirogue se limite à la fonction cérémonielle. La multitude des conflits fonciers, qui opposent les

différents groupes, tend en revanche à faire de chacun une cellule locale pratiquement indépendante, seule juge de ses intérêts. Dès lors les réseaux de lieux qui apparaissaient autrefois intégrés dans le cadre large de la pirogue marquent une nette tendance à l'atomisation et la vie sociale passe à une échelle plus restreinte, qui fait de chaque petit groupe local et à la limite de chaque place de danse, le centre de son propre monde.

Cette situation apparaît surtout marquée dans l'est de Tanna où la tradition de la pirogue est moins forte que dans les régions de l'ouest et du centre-ouest où elle a surgi. La présence quasi-continue depuis plus d'un siècle de missionnaires et de commerçants européens dans cette partie de l'île a aussi entraîné une destruction assez profonde des structures de la société traditionnelle. Les grandes pirogues de la coutume sont devenues des armatures cérémonielles d'autant plus vides qu'on a cessé depuis longtemps, à White Sands ou Waïsisi, de célébrer les rituels complexes, comme le **nekowiar**.

GROUPE LOCAL ET GROUPE DE PARENTÉ

Le groupe local

Une pirogue se compose, comme on l'a vu, de plusieurs groupes locaux aux fonctions sociales et magiques spécialisées. Ces groupes locaux correspondent à des entités territoriales d'environ 100 à 150 personnes.

Une parcelle de pouvoir

Chaque groupe local assure à un titre ou à un autre une fonction honorifique, politique ou magique et détient par là une parcelle du pouvoir plus vaste qui appartient à l'ensemble de la pirogue. Il dépend ainsi des autres groupes comme ceux-ci dépendent de lui.

Au sein de la pirogue Nalhyaone, déjà évoquée, chaque groupe local se définit par la fonction spécifique qu'il exerce pour le compte de la place de danse de fondation : Lamlu. Le groupe Tenlhyaone tient par exemple la magie des bananes et celui des Yahurne les magies de fécondité agraire des ignames, des choux canaques et les magies climatiques. Les groupes Yasurne et Nuarmingne sont des groupes de statut **naotupunus**, qui ont, de surcroît, le devoir de fabriquer la **kweriya** pour les « seigneurs » de Lamlu et d'Iwel. Enfin le groupe local d'Imango garde l'aire sacrée de Lanepayak, où sont contenues les magies de reproduction du cocotier et des pouvoirs maléfiques d'envoûtement. Au groupe de fondation de Lamlu reviennent les grands pouvoirs des **iremëra** et des **yani niko**. On y trouve aussi le grand maître des magies agraires de l'igname **nussua**.

On dit que les places de danse secondaires qui détiennent des pouvoirs spécialisés sont les **yolatkoken** – les sujets – des places de danse de fondation. Elles participent aux devoirs et à l'honneur des **yani niko** ou des **iremëra**, mais ces pouvoirs leur sont « délégués » par la place de danse de fondation où se trouvent les racines des pouvoirs comme la **kweriga** longue. La hiérarchie des groupes locaux reproduit ensuite celle de leurs places de danse : le groupe local apparaît bien dans ce sens comme la parcelle localisée d'un système géopolitique et géocérémoniel qui l'englobe et dont il est l'un des maillons.

L'unité spatiale la plus restreinte

Si la pirogue représente un système hiérarchisé de places de danse, chaque place de danse réunit elle-même à sa propre échelle un réseau de **nowankulu** ou « barrières », c'est-à-dire de lieux d'habitat familiaux reliés par leur commune appartenance à la place de danse. Le groupe local apparaît par là comme une petite société formant une communauté de résidence autour d'un lieu commun : la place de danse. Ceux qui y participent se retrouvent le soir pour boire ensemble le kava.

À cette unité de lieu répond aussi une unité territoriale qui peut prendre des formes diverses. Un groupe local dispose en règle générale d'un territoire d'un seul tenant au centre

duquel se situe sa place de danse (parfois plusieurs), mais certains groupes ne disposent que d'un territoire éclaté, comme on l'a vu dans les îles Shepherds. Cette situation paraissait même autrefois plus fréquente.

L'éclatement dans l'espace des micro-territoires favorise en effet l'unité de la pirogue au détriment de l'autonomie des cellules locales qui la composent. Le groupe éclaté dans l'espace dilue en effet son identité. Bien des groupes locaux tendent aujourd'hui, en réaction, à affirmer leur autonomie en s'érigeant dans les cadres d'un petit territoire réunifié. Cette tendance correspond à l'atomisation de la vie sociale et favorise la constitution de plus grandes exploitations pour l'élevage ou les plantations, ce qui est la marque de la société moderne.

Le niveau principal de l'intégration sociale peut d'ailleurs descendre encore d'un cran : ce n'est plus alors le groupe local qui existe en tant que centre de la vie sociale, mais le groupe minimal du segment de parenté, c'est-à-dire la barrière ou **nowankulu**. Le cas extrême du processus de segmentation est atteint lorsque chaque groupe familial crée sa propre place de danse et boit seul son kava. La vie quotidienne se resserre alors autour des micro-segments de parenté, chacun évoluant pour son propre compte. Cette tendance qui n'apparaît que dans les régions du rivage est surtout marquée, lorsque le partage foncier généralisé au niveau des noyaux de famille nucléaire, a pulvérisé les territoires collectifs des groupes locaux originels.

Un ancêtre commun ?

Le groupe local, unité géocérémonielle et géographique d'échelle moyenne, correspond généralement à un clan. Il se réclame le plus souvent d'un ancêtre commun et d'un « même sang », sauf s'il est traversé par la coupure Koyometa-Numurukwen. Mais cet ancêtre commun, repoussé dans les temps mythiques, peut se confondre avec un lieu, une pierre ou même un itinéraire. La filiation qui permet de remonter à l'ancêtre est dès lors beaucoup plus fictive que réelle : l'attache à la place de danse représente dans ce cas le lien véritable. Du reste la coïncidence entre la parenté et la terre, même revendiquée, est généralement invérifiable en raison de la fréquence des adoptions, de l'absence de profondeur généalogique et de l'intensité des mouvements de population qui ont bouleversé la carte de la répartition des hommes sur leurs territoires (2).

Un groupe local porte généralement un nom propre qui le renvoie à un emblème totémique, comme par exemple les Nuito dans l'est de Tanna (l'ortie « nangalat ») ou encore les Kaho dans l'ouest de l'île qui ont pour ancêtre totémique le rat, ou les Nemenek qui renvoient à la poule, etc. Plus communément encore, les groupes locaux sont seulement désignés par le nom de leur place de danse principale.

Plusieurs petits groupes de parenté forment un groupe local. À Lamlu, les différents lieux d'habitat correspondant à des noyaux familiaux se rattachent tous à l'une ou l'autre des quatre « barrières » ou lieux fondateurs de lignées intermariantes. Mais dans les cas les plus fréquents, le groupe local est constitué seulement de deux groupes de parenté ; chacun fonctionne l'un pour l'autre comme une moitié matrimoniale. Enfin, dans les zones peu peuplées, comme par exemple aux White-Grass, le clan qui se compose d'un seul groupe de parenté est obligé de s'adresser à l'extérieur et donc de faire jouer ses routes d'alliance pour obtenir une épouse.

Le mariage géographiquement le plus proche semble être considéré comme le meilleur par la société traditionnelle. On se marie dans la coutume avec son partenaire privilégié, qui se trouve de l'autre côté de sa place de danse.

2. Les mouvements de population ont affecté toutes les régions de Tanna, mais ils ont été particulièrement intenses sur le versant est. À Waïsisi par exemple, le territoire de la pirogue Nakushne est occupé par plusieurs groupes locaux, mais deux sur huit seulement sont des « man-ples », des hommes-lieux, maîtres réels de leur sol selon la coutume ; les autres sont venus d'ailleurs à une époque historique déjà lointaine (J. Wilkinson, 1978).

Le groupe de parenté

Le segment de lignée locale ou namip

Le petit groupe familial qui occupe un côté de la place de danse, un **nawë yimwayim** dans les langues de Lenakel, correspond toujours à une « barrière » située à proximité de la place de danse, mais qui peut avoir donné naissance à d'autres noyaux d'habitat familiaux. Sur son « côté » se regroupent alors les membres d'une même descendance patrilinéaire qui affirment appartenir à un **namip** (« les traces sur la route »), c'est-à-dire à une lignée locale définie par le nom de l'ancêtre commun le plus ancien connu par la mémoire locale. Cet ancêtre peut être mythique, comme c'est le cas du **namip Takafu** dans l'est de Tanna, dont les descendants ont éclaté en plusieurs clans, mais en règle générale, il ne remonte pas au-delà de 4 ou 5 générations et se réduit à un segment de parenté bien localisé.

Ce segment local de parenté s'articule autour de la « barrière » située en bordure de la place de danse et du secteur d'itinéraire qui conflue vers elle. Le nombre idéal des itinéraires traditionnels convergeant vers une place de danse étant de quatre (croisement de deux routes), les « barrières » qui en sont les gardiens sont également du même nombre, le plus souvent associées deux par deux, de façon à former deux « côtés » de place de danse : chaque « barrière » étant associée à celle qui lui fait face.

Dans la pratique, le nombre des « barrières » formant un groupe local est généralement bien plus élevé, mais là encore l'organisation sociale procède de ce mode de pensée qui tend à réunir le ramage des lieux à leur fondation initiale. De même en effet que le système spatial des places de danse se réduit dans son principe à la place de danse primordiale, l'essaim des noyaux d'habitat dispersé se ramène à l'une ou l'autre des quatre « barrières » initiales.

L'identité de chaque lignée ou **namip** découle de son lieu primordial, qui lui donne une position dans les cycles rituels, un statut social et le commandement d'une route qui lui ouvre une relation d'alliance. Par cette relation d'alliance extérieure, le **namip** peut se tourner vers d'autres places de danse, s'il ne trouve pas chez son partenaire privilégié – celui avec lequel il boit le kava – une épouse disponible pour le mariage de ses jeunes hommes.

Les **namip** de Tanna qui se reproduisent en filiation patrilinéaire sont aussi patrilocaux. Les hommes, dit-on, sont des « arbres » qui s'enracinent dans la terre des lieux ; par contre les femmes sont des « oiseaux-voyageurs » destinés à se fixer ailleurs et à porter les enfants des autres. « Les hommes sont dans la terre, mais les femmes sont comme des oiseaux qui volent au-dessus des arbres ; elles redescendent lorsqu'elles voient de beaux fruits à cueillir » (cité par J. Mac Clancy, 1980).

Contrairement aux îles du nord de l'archipel, où les femmes sont « payées », le mariage dans les îles du sud répond aux exigences d'un échange strict entre groupes patrilocaux ; chaque femme « donnée » doit être remplacée par une autre à la génération suivante.

La distribution des titres

Les noms coutumiers ou titres appartiennent à la lignée. Leur nombre n'est du reste pas extensible. On ne compte en général pas plus de dix titres pour un **namip**, ce qui fixe le nombre optimum des hommes d'un groupe de parenté local occupant un côté de la place de danse à une unité démographique voisine de 30 à 40 personnes, en comptant les femmes et les garçons non encore circoncis.

Les titres s'héritent en sautant une génération, c'est-à-dire qu'ils passent du grand-père paternel vers le petit-fils, ce dernier reproduisant la personne de celui-là. Mais la règle souffre de nombreuses exceptions, elle est souvent mise à mal par la fréquence des adoptions et par le libre choix des aînés du **namip** qui peuvent en décider autrement.

L'enfant masculin à qui on donne un titre coutumier est destiné à occuper, au-delà d'une certaine fonction sociale, un lieu et une parcelle du territoire. On répartit donc les titres du

namip sur les enfants au fur et à mesure de leur apparition, de façon à ce qu'ils occupent progressivement les mailles disponibles du réseau local de parenté. L'expression *lever un titre*, « leftemap » en bislama, est à cet égard révélatrice ; en attribuant un nom, on redonne vie à un lieu, on lève quelque chose qui jusque là était mort. Mais on cherche aussi à doter son fils auprès d'un « bon » grand-père, c'est-à-dire quelqu'un qui a un beau patrimoine foncier à transmettre, et en retour peu de garçons et beaucoup de filles, ou mieux pas de descendance directe du tout. En transmettant les titres coutumiers, les aînés du **namip** cherchent en premier lieu à assurer la pérennité globale de leur lignée et à la conforter dans son ancrage territorial : ils ne cherchent que secondairement à obéir à une règle de filiation stricte qui établirait un lien direct entre les titres des enfants et ceux de leurs parents immédiats.

La distribution des titres coutumiers varie selon la nature des fonctions sociales qu'ils véhiculent. La « voix de la pirogue » ou **yani niko** qui va exercer le pouvoir de « maître des terres » est en général « choisi » par les aînés du clan des **yani niko**. Ce peut être l'un des fils du précédent, mais ce n'est pas obligatoire, l'essentiel étant qu'il possède le « sang » des **yani niko** et bénéficie des qualités humaines nécessaires à l'exercice de sa fonction. Ceux de sa lignée participent d'ailleurs à son pouvoir et l'aident à exercer sa fonction ; dans de nombreux cas, le **yani niko** se choisit un « conseiller », un homme souvent plus jeune qu'il juge intelligent et qui, bien que caché, va exercer un pouvoir réel sur la conduite des affaires du groupe. Ce qui compte en effet dans le choix d'un **yani niko**, c'est à la fois le « sang » qui lui donne le droit d'exercer son devoir de « parole » et le consensus général qui lui en fournit l'occasion. Le titre importe peu en la matière, la fonction sociale élève le nom et non l'inverse.

La transmission des titres sociaux de **naotupunus** et d'**iremëra** s'effectue en revanche selon un système différent. C'est ici le titre qui entraîne la fonction, car le « sang » compte moins. En règle générale, l'aîné du **namip**, qui porte le titre le plus élevé de magicien ou de dignitaire de la **kweriya**, choisit au sein de sa parentèle, et parfois adopte en dehors de celle-ci, celui qui lui apparaît le plus digne de recevoir son titre et d'occuper sa charge. Le maître des magies ou le seigneur de la **kweriya** le devient donc, parce qu'il en a reçu le titre prestigieux. Si le titulaire du titre est encore un enfant, les membres aînés du **namip** exerceront ce rôle en son nom, jusqu'au moment où ce dernier atteindra le statut d'adulte, c'est-à-dire à son mariage.

Dans le cas des magiciens et des seigneurs de la **kweriya**, on se trouve donc dans un système de chefferie aristocratique fondée sur le titre, alors qu'en ce qui concerne les charges de **yani niko**, on se trouve dans une sorte de « chefferie élective » qui s'exerce au sein de la lignée la plus ancienne, celle qui renvoie directement aux lieux de fondation. Dans les deux cas, on est loin d'un système héréditaire. La principale préoccupation des aînés du **namip** ne consiste pas à préserver les droits héréditaires d'un individu, mais à assurer, dans le cadre d'une stratégie d'ensemble, la reproduction de leur lignée dans ses pouvoirs et dans la part du territoire qui lui revient. Depuis quelques années, il s'y ajoute des objectifs fonciers de plus en plus essentiels. Nous en verrons plus loin des cas précis.

L'optimum démographique dans la société traditionnelle était considéré comme atteint lorsque tous les noms et statuts coutumiers traditionnels existant au sein de la lignée avaient été distribués. Il n'y a pas en effet dans la coutume de nom qui n'entraîne un statut et inversement pas d'homme qui en principe n'en reçoive un. La lignée locale se considérait donc en surpopulation lorsque le nombre des hommes dépassait celui des titres coutumiers disponibles. On pratiquait autrefois l'avortement des futures mères – par l'usage de plantes traditionnelle – pour conserver au groupe de parenté la dimension souhaitée. L'adoption permettait par ailleurs de régulariser le nombre

des garçons par rapport aux filles en pratiquant l'échange avec des **namip** alliés qui possédaient des excédents inverses. La répartition des « barrières » dans l'espace et le nombre des titres coutumiers qui leur étaient attachés servaient ainsi de régulateur démographique.

Ces pratiques ayant disparu dans la société actuelle, la situation aujourd'hui est fortement contrastée : certaines lignées disposent d'un stock de titres en surabondance par rapport à leur démographie, inversement d'autres ont depuis longtemps dépassé le strict nombre de titres, ce qui est un cas beaucoup plus fréquent. Les hommes regorgent alors par rapport aux lieux, aux statuts sociaux et aux terres disponibles. Ils ne portent plus que des « **natingen fare fare** », c'est-à-dire des noms d'aventure et sans valeur sociale[3].

Le groupe de parenté, s'il procède d'une filiation patrilinéaire, n'exclut pas la reconnaissance des liens de parenté acquis en filiation matrilinéaire. Lorsqu'une patrilignée s'éteint, ses collatéraux en filiation matrilinéaire ont le droit de la faire revivre à nouveau en reprenant ses titres, ses terres et en réoccupant son espace. La revendication de droits de résidence ou de droits fonciers acquis par les femmes tend même de plus en plus à apparaître comme un argument dans les conflits fonciers actuels portant sur le contrôle des « terres mortes » dont les groupes détenteurs se sont éteints. La lignée maternelle incarne dans ce cas la relation d'alliance privilégiée, autrement dit la « route » de parenté issue de l'alliance de mariage, ce qui lui donne un droit très fort.

Il semble que la société de Tanna soit une société à idéologie patrilocale relativement souple. Elle ne se définit pas vraiment selon une règle d'unifiliation stricte, car elle fait appel, comme on le verra plus loin dans l'étude des héritages fonciers, aux deux versants de l'ascendance. Nous avons vu du reste au cours de l'histoire mythologique de l'île que certaines lignées descendent de « pierres » de sexe féminin et que la mère des deux enfants qui tuèrent Semo-Semo est considérée comme un ancêtre primordial par toute une partie de l'île. En revanche, les règles de virilocalité sont beaucoup plus strictement respectées.

Vrais et faux lieux

Mais tout autant que par le lieu du côté de la place de danse, la patrilignée ou **namip** se définit par une route. Pour les relations cérémonielles ou l'échange de mariage, chacun des segments de lignée dispersés sur le territoire doit passer par le lieu qui représente sa racine. Cette *stamba* ou fondation est aussi ce qu'on appelle en bislama la *get*, c'est-à-dire la porte qui ouvre sur l'extérieur.

De nombreux conflits sociaux éclatent à l'heure actuelle parce que cette règle n'est pas toujours respectée. Des familles procèdent directement à un échange de mariage sans passer par leurs lieux de fondation, on dit alors qu'elles « *sautent la stamba* ». Ce manquement aux lois de la coutume est considéré comme destructeur de l'ordre social. Les contrevenants s'en tirent en général en payant une amende en cochons et kava aux aînés de lignée. On attribue ensuite à la femme, qui vient par une « fausse route », une identité fictive qui la resitue sur un vrai lieu d'alliance et sur une vraie route. De cette sorte les rituels traditionnels, notamment ceux qui se déroulent lors de la sortie de circoncision des enfants, peuvent s'opérer dans l'ordre spatial traditionnel, c'est-à-dire par le cheminement préétabli des routes d'alliance qui convergent vers les côtés des places de danse.

Lors de l'histoire mouvementée de Tanna, de nombreux sites d'habitat originels et de places de danse de fondation ont été abandonnés. Le **namip** « déraciné » qui tend alors à flotter dans l'espace, se crée un **yimwayim** d'occasion pour boire le kava, un **yimwayim tamirara**, c'est-à-dire une place de danse

3. Tom, Willie, Charley, Johnny sont en général les prénoms qui jouissent de la faveur générale. Ils peuvent être suivis d'un nom européen ou d'un surnom mélanésien.

d'aventure, dénuée de pouvoir d'enracinement, sans routes, ni côtés. Mais il continue à exister au nom de la place de danse et de la route d'alliance à laquelle l'attache l'ordre originel de la coutume.

Les groupes, même déterritorialisés et habitant de « faux lieux », organisent et « pensent » ainsi leur vie sociale et cérémonielle en fonction de « vrais lieux » qu'ils ont abandonnés. L'ordre de la pirogue ne peut en effet vivre que dans le cadre du système spatial de lieux et de routes mis en place lors des origines.

Le malaise de toute une partie de la société de Tanna vient de ce que précisément cet ordre a été détruit en partie et que la société entière « flotte » en dehors de ses lieux et de ses routes. Pour revivre vraiment, la société de la coutume devrait revenir à ses *stamba*, à ses lieux de fondation, à ses routes originelles et au respect des ordres de préséance. Elle devrait donc quitter les « faux lieux » qui viennent du hasard ou des vicissitudes de l'histoire humaine, car ils n'ont ni valeur, ni pouvoirs. Telle était à la veille de l'indépendance l'une des préoccupations majeures de la frange coutumière de la société de Tanna.

L'histoire d'une place de danse : Le'uluk

Au cœur du Centre Brousse, le groupe Tenlhyaone, qui occupe la place de danse de Le'uluk, représente un assez bel exemple de retour réussi sur le lieu d'origine.

Les deux « côtés » de Le'uluk

La place de danse de Le'uluk, qui admet la préséance de celle de Lamlu pour les grands rituels du **toka** et du **niel**, fonctionne par ailleurs comme une cellule largement autonome.

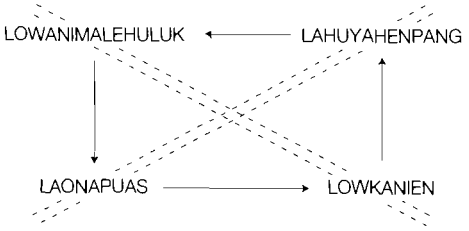
La place de danse se compose de quatre « barrières », chacune d'entre elles étant considérée comme le lieu initial d'une petite unité de parenté qui s'est ensuite dispersée en plusieurs hameaux. Ces « barrières » se répartissent deux par deux pour former des lignées inter-mariantes occupant chacune l'un des côtés de la place de danse.

Chaque lignée « garde » l'une des routes qui se croisent à Le'uluk. En raison de l'importance secondaire détenue par cette place de danse, les routes ne changent pas de nom en la traversant. Qu'il n'y ait que deux itinéraires dénommés implique que le nombre des lignées soit également au nombre de deux. Le **namip** Wholkoyas contrôle la route Nerpül ; le **namip** Kalmama contrôle la route Tangalapua nakapue. Cette dernière est d'importance cérémonielle moindre ; les messages d'invitation au **toka** ne peuvent y passer.

L'ancêtre commun des Wholkoyas, Whol, est à la souche des **nowankulu** Laonapuas et Lahuyahenpang, qui se font face de part et d'autre de la place de danse le long de la **suatu** Nerpül, tandis que les **nowankulu** Lowkanien et Lowanimalehuluk qui se font face de part et d'autre de la route Tangalapua, renvoient à l'ancêtre Kalmama.

Les Wholkoyas participent à l'aristocratie de l'épervier, ils portent l'honneur de la **kweriya**, qu'ils ont reçue de Lamlu ; il s'agit d'une **kweriya** courte dont le dignitaire, **iremëra** en titre, est Imak de Laonapuas. Les autres membres du **namip**, et en particulier ceux de Lahuyahenpang, sont des **yaruassan iremëra** : ils remplacent Imak en cas de décès de lui et des siens. De leur côté, les Kalmama sont des magiciens et des voix de la pirogue : Yaris Ya'uto de Lowanimalehuluk est un **naotupunus**, qui garde la magie agraire des bananes, tant pour son groupe que pour l'ensemble de la pirogue des Nalhyaone. Yalulu de Lowkanien tient la charge de **yani niko** qu'il a reçue de Lamlu, ainsi que des pouvoirs de magie maléfique qui proviennent du lieu magique de Lowkanien Iken. Ainsi tous les statuts et pouvoirs de la place de danse sont-ils répartis sur chacun de ses côtés.

Chacun des côtés de la place de danse fonctionne l'un pour l'autre, comme une unité d'échange de femmes. La relation de l'échange de mariage tourne autour de la place de danse.



En effet, chacun des **nowankulu** se marie avec son voisin le plus proche : la femme que Lowkanien reçoit de Laonapuas doit ensuite être rendue à Lahuyahenpang qui rendra le service à Lowanimalehuluk, lequel, lorsque l'occasion se présentera, viendra faire de même à Laonapuas et ainsi de suite. Le cycle de l'échange constitue une boucle qui englobe tous les partenaires sociaux ; dans la pratique, cela revient à poser deux lignées inter-mariantes, dont la somme constitue le groupe local des Tenlhyaone. Ce schéma est celui de toutes les places de danse de la coutume. Si l'une des lignées n'a pas la femme disponible pour répondre à l'alliance, elle s'adressera à l'un des alliés situés sur sa route, puis elle la réintroduira dans la boucle traditionnelle des lignées inter-mariantes.

Comme on l'a vu plus haut, les Tenlhyaone étant situés en position de groupe-tampon entre les pirogues Numaïne et Nalhyaone, ils assument une identité double : les Wholkoyas sont considérés aussi comme des Numaïne et les Kalmama comme des Nalhyaone. Lorsque les gens de la pirogue Nalhyaone cherchent une alliance de mariage avec les Numaïne, ils passent donc par la « porte » du **namip** Wholkoyas ; réciproquement, les Numaïne s'adressent à la porte du **namip** Kalmama, lorsqu'ils veulent entrer en contact avec les Nalhyaone. La place de danse de Le'uluk joue donc le rôle de chaînon d'alliance entre les deux grandes pirogues voisines tout en formant une cellule locale, bien identifiée.

L'exil et le retour à Le'uluk

Il y a quatre générations, une guerre éclata entre les deux côtés de la place de danse de Le'uluk, pourtant constituée entièrement de Koyometa. Les Wholkoyas volèrent un serpent de mer que les Kalmama avaient capturé ; le serpent de mer (**namaraï**) représente une nourriture magique prestigieuse relativement rare pour des gens de l'intérieur de l'île. Pour se venger, les Kalmama firent appel à des magies d'empoisonnement (**netük**) détenues par des gens du Nord, qui décimèrent les Wholkoyas. Whol et ceux qui subsistaient de son groupe s'enfuirent, mais ils revinrent avec des alliés qui entreprirent des raids vengeurs. Les Kalmama vaincus durent se réfugier auprès des Nalhyaone à qui les unit la route Nerpül, non sans avoir perdu deux des leurs : Naonun et Yuwuya.

L'unité des Tenlhyaone définitivement brisée, la place de danse de Le'uluk abandonnée revint à la brousse. Kalmama s'était réfugié à Lamlu, Whol à Lownim, une place de danse alliée de la pirogue Numaïne. Mais loin de chez eux, le cœur des adversaires s'emplit de regrets pour la guerre qu'ils avaient provoquée. Whol demanda aux Kalmama de venir le rejoindre à Lownim, mais ceux-ci refusèrent. Les deux lignées firent toutefois un pas l'une vers l'autre ; elles s'échangèrent chacune une fille afin de reprendre à nouveau leur relation d'alliance. Yaris Ya'uto, qui portait la responsabilité des épidémies qui avaient décimé par la magie des **netük** la lignée Wholkoyas, donna en outre une fille à Whol sans demander qu'elle lui soit rendue plus tard. Il « payait » ainsi ceux qu'il avait tués.

Pendant trois générations, les deux lignées restèrent ainsi en territoire étranger, s'échangeant périodiquement des femmes pour mariage, mais sans se résoudre à revenir vivre ensemble à Le'uluk. L'amertume des morts pesait encore. Ce geste de retour, ils ne le firent que récemment, en mars 1978, et je fus témoin de la réouverture de leur place de danse, restée inoccupée pendant quatre générations. Tous leurs alliés extérieurs étaient venus ce jour-là pour débrousser la vieille place de danse reprise par la végétation : chaque lignée (**namip**) échangea avec l'autre un gigantesque kava et

FIGURE 14

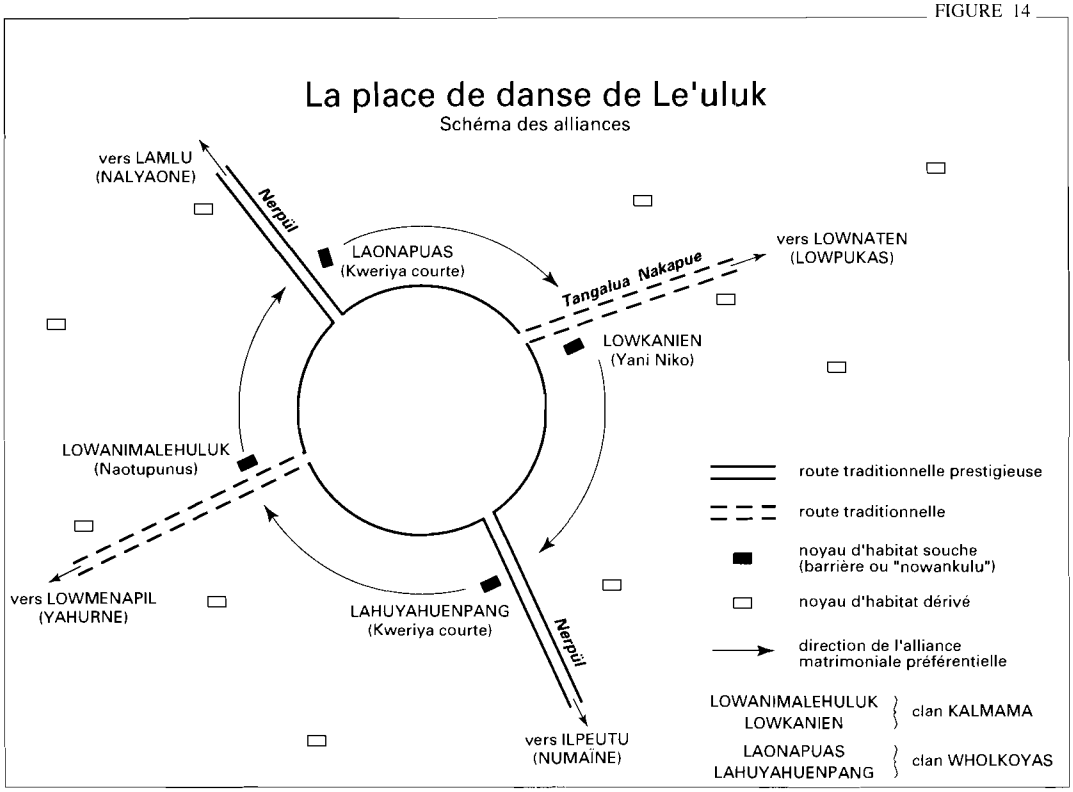


Figure 14.

Les alliances de mariage s'organisent selon un modèle circulaire : Laonapuas et Lahuyahuenpang, qui se font face, représente un « côté », c'est-à-dire une lignée, Lowanimalehuluk et Lowkonien en représentent une autre. Chacun s'adresse donc à son « voisin » pour se marier : celui-ci, s'il ne peut répondre à la demande en fournissant lui-même une « femme », fera suivre le message le long de la route de la lignée située dans son dos, vers ses « napang-niel » des autres places de danse... à charge de revanche.

une poule noire, puis prépara la boisson de son partenaire. La place de danse, symbole de l'unité du groupe et cœur vivant de celui-ci, ne pouvait être en effet réoccupée qu'une fois la cause de la guerre bel et bien extirpée et la rancœur bannie des cœurs.

Pendant cet exil de près d'un siècle, les Tenlhyaone avaient pourtant continué à se comporter comme s'ils avaient toujours été les occupants de leur place de danse perdue : ils respectaient leurs obligations rituelles à l'égard de Lamlu et de leurs voisins Numaïne et continuaient à se transmettre les titres, les statuts sociaux et les pouvoirs de Le'uluk. De même, ils travaillaient périodiquement les terres de leur territoire abandonné, occupant d'abord la bordure la plus proche de leur chemin d'exil, puis se rapprochant peu à peu les uns des autres. Mais le pas décisif ne fut fait qu'avec la réouverture de Le'uluk, comme le dit ce jour-là Yalulu, **yani niko** de la place de danse :

« *Jusqu'à ce jour, nous ne vivions pas, nous avions perdu notre « stamba » et pourtant nous ne pouvons vivre qu'à Le'uluk. Aujourd'hui, nous sommes de retour dans notre vrai lieu, notre cœur se réconcilie enfin, nous revivons pour de bon* ».

La loi des lieux

Cette histoire qui se conclut bien est un peu celle de tout Tanna, à la seule différence que pour de nombreux groupes, la réconciliation reste encore un objectif lointain. Dans le centre-nord de l'île, près de la moitié des places de danse de la coutume restent inoccupées, pour des motifs identiques à ceux qui firent éclater le groupe Tenlhyaone.

Une certaine idée de la société traditionnelle transparaît bien au travers du récit de l'exil et du retour des habitants de Le'uluk. Les hommes de la coutume ne peuvent vivre que sur les lieux de leurs ancêtres. La place de danse en retour ne peut fonctionner que dans la paix civile et dans la convivialité des « bons voisins ». Si un groupe se querelle, il éclate dans l'espace. Il ne pourra se réunir à nouveau qu'une fois enterrés les motifs de la discorde et payées les pertes éventuelles en vie humaine par des dons équivalents en valeur. Le temps en la matière ne joue guère, seule compte la loi des lieux qui fonde l'ordre de la pirogue.

Un groupe dispersé dans l'espace doit donc orienter toute sa volonté politique vers le retour sur les lieux réels où s'incarne son destin. Les Tenlhyaone ne purent revenir que parce qu'au préalable ils s'étaient réconciliés et qu'au cœur même de leur exil, ils avaient lentement préparé un voyage de retour qui dura plus d'un siècle. Le cas des groupes bannis, ou de réfugiés est beaucoup plus grave, puisque leur retour continue souvent à ne pas être souhaité par le groupe qui occupe leurs lieux et a souvent redistribué leurs propres titres. Ils ont dès lors perdu leur territoire d'enracinement, leur identité, et par là tout réel pouvoir. Leur seul avenir possible consiste à s'intégrer dans le groupe qui les accueille en acceptant le statut qu'on leur accorde. Ils sont devenus des *hommes-flottants*.

L'ALLIANCE

L'identité dualiste

La place de danse est tout autant un lieu central, tourné sur lui-même, qu'un carrefour de routes ouvert sur l'extérieur. De façon prosaïque, le réseau des routes et des places de danse de Tanna pourrait être comparé à un plan de métro parisien, avec des stations secondaires et des stations centrales à correspondances multiples.

Par les bouts de routes dont ils sont les gardiens, les segments de parenté sont à la fois reliés à la place de danse, dont ils occupent un côté et à l'infinité de celles qui se situent sur le prolongement de leur route. La plus proche géographiquement est considérée comme l'allié privilégié, celle qui tient la porte qui ouvre de façon successive sur les suivantes.

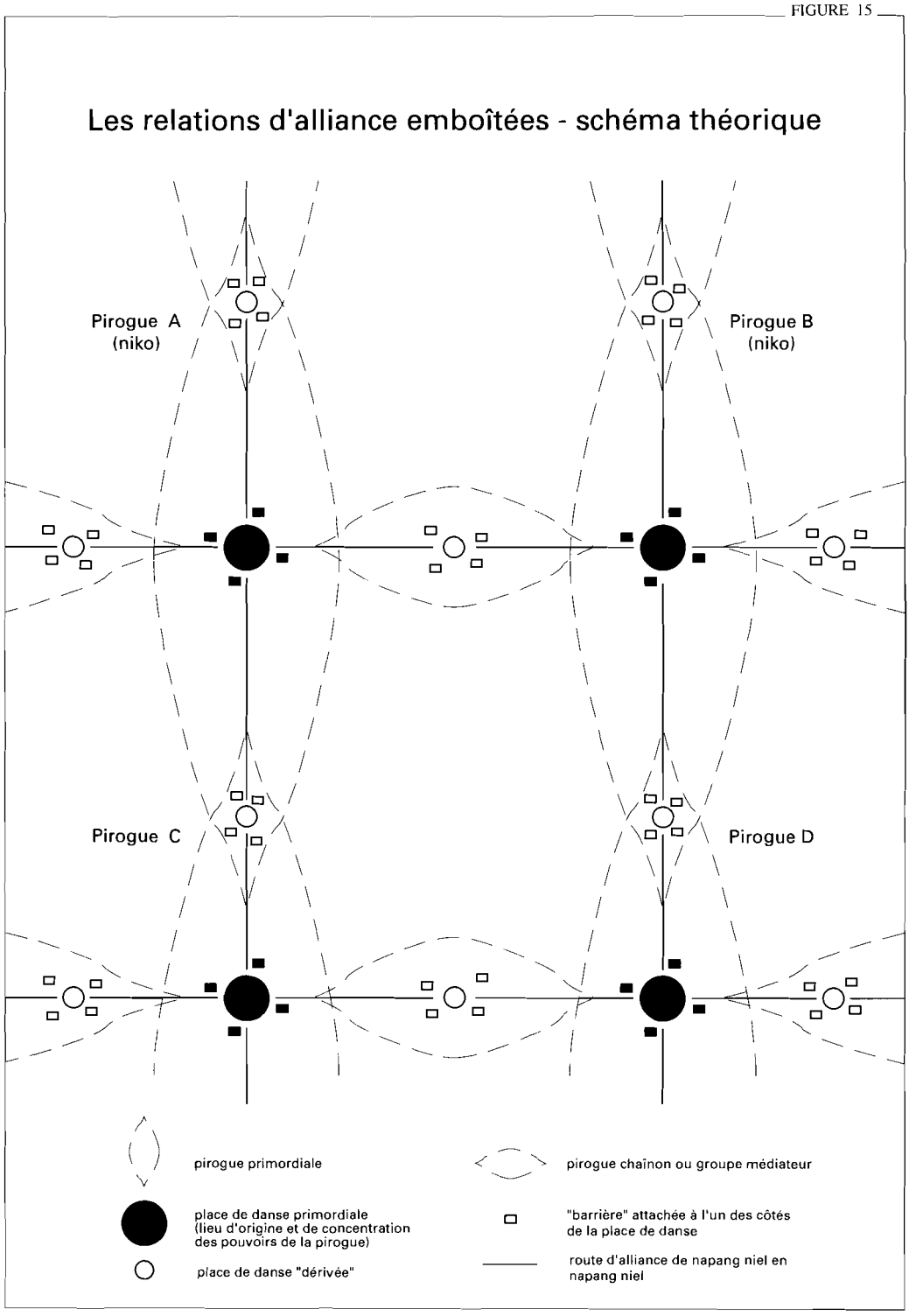
Il s'ensuit que l'identité d'un groupe est souvent dualiste, définie autant par sa place de danse que par la route qui le mène à une autre place de danse. C'est bien le cas de Le'uluk qui, en vertu de ce système double, se considère à la fois comme une place de danse de Lamlu (pirogue Nalhyaone) et d'Ilpeutu (pirogue Numaïne). Seul, au cœur de la pirogue, le groupe local attaché à la place de danse de fondation, c'est-à-dire le groupe souche, ne jouit pas de cette identité double : c'est le cas par exemple de Lamlu. Il incarne l'essence des Nalhyaone.

Dans ce système « dualiste », la relation externe est presque aussi forte que la relation interne : selon le côté géographique vers lequel ils se tournent, les groupes de parenté considèrent qu'ils changent d'identité. La route qui est dans leur dos les définit autant que la place de danse qui leur fait face.

Ces divers réseaux de relations se croisent dans l'espace au cœur de la place de danse en passant chaque fois par les « barrières » des lignées fondatrices. Comme le terme même le révèle, la barrière, selon les cas, peut être ouverte ou fermée et la relation permise ou bloquée.

On ne pouvait mieux cristalliser dans un seul lieu ce qui fait l'essence du groupe local. La place de danse de Tanna représente à la fois le maillon d'un réseau d'alliance réticulaire et le cœur d'une relation sociale dense, de type territorial.

FIGURE 15


Les relations d'alliance emboîtées - schéma théorique
Pirogue A
(niko)
Pirogue B
(niko)
Pirogue C
Pirogue D
pirogue primordiale
place de danse primordiale
(lieu d'origine et de concentration
des pouvoirs de la pirogue)
place de danse "dérivée"
pirogue chaînon ou groupe médiateur
"barrière" attachée à l'un des côtés
de la place de danse
route d'alliance de napang niel en
napang niel

Les napang niel

Les alliés situés de part et d'autre d'un même bout de route sont appelés en langue de Lenakel, **napang niel**. Par ce terme, l'homme de Tanna désigne le « fren long kastom », le partenaire amical, qui se trouve au bout de sa route. Il partage avec lui la souveraineté sur le tronçon de route qui les réunit et contrôle les messages qui y circulent. Ce pouvoir sur la route allait autrefois jusqu'au contrôle de la mobilité des hommes et des biens ; avant de circuler en dehors de sa propre route, on devait demander l'accord de ceux qui tenaient les portes des itinéraires.

Littéralement **niel** signifie une « pile de présents », constituée en pyramide. À la base de celle-ci reposent des grands tubercules crus et à son sommet, lorsqu'il s'agit d'une relation d'alliance étroite, des morceaux d'ignames cuits dans leurs paquets de feuilles. **Napang** ou « trou » signifie l'abri, autrement dit la protection et la sécurité. Dans le même terme sont donc réunis les deux sens de la relation d'alliance : l'échange égalitaire et la relation de sécurité. Tous les segments de lignée réunis par une route qui les met en bout à bout sont donc des **napang niel**, des alliés avec qui on échange des biens, des épouses et auprès desquels on peut trouver un abri en cas de malheur. Pour cette raison, le **napang niel** est aussi un **taniel**, c'est-à-dire un beau-frère, réel ou potentiel par lequel sont venues l'épouse, éventuellement la mère et la belle-fille. Les **napang niel** « lointains » qui n'appartiennent pas à la même pirogue sont les égaux des **napang niel** proches qui occupent l'autre côté de la place de danse. En d'autres termes, la relation d'alliance qui se poursuit au centre de la place de danse est du même ordre que celle qui se poursuit par la route en dehors de celle-ci.

Les hommes du Centre Brousse définissent par le terme de « hot kakaï » ou *nourriture chaude* l'aire de sécurité délimitée par les échanges entre **napang niel**. Le partage de la nourriture cuite symbolise la relation amicale qu'il n'est possible de mener qu'entre alliés, à l'intérieur du cercle des frères ou des beaux-frères, réels et potentiels. À l'extérieur, la relation est dite « cold kakaï », ou *nourriture froide*, c'est-à-dire qu'elle ne porte que sur une nourriture crue, terme symbolisant l'aire de la relation dangereuse, où tout doit être compté et où chacun est un « étranger », ennemi réel ou potentiel.

La guerre est interdite entre **napang niel**, car par leurs échanges de mariage répétés, ils se considèrent comme des « mêmes », porteurs d'un même « sang ». Ce trait révèle bien la force de la relation matrilinéaire dans une société qui en première apparence s'affirme comme patrilinéaire : par sa relation de route, l'homme affirme en effet la force du lien qui le lie à ses beaux-frères, cousins et oncles maternels. Il considère sa route comme « le chemin du sang » que les ancêtres lui ont tracé ; c'est le sens ultime du terme **namip**. Cette égalité de force entre la relation de lieu et de route pose dans une certaine mesure l'égalité de fait entre les deux filiations.

En cas de discorde ou de péril, l'homme de la société traditionnelle se réfugie naturellement chez son allié. Les **napang niel** sont également en droit d'utiliser les mêmes terres pour leurs jardins et un endroit leur est réservé sur leurs places de danse réciproques qui symbolise leur communauté d'identité. L'aire de sécurité de la *nourriture chaude* que l'on partage tisse donc des liens forts qui transcendent la solidarité territoriale de la pirogue et confèrent

Figure 15.
Les places de danse de Tanna sont toutes « enchaînées » à leurs voisines par les relations d'alliance dictées par la disposition des routes. Ce système spatial quasi-parfait fait de chaque groupe le napang-niel (l'allié coutumier) de l'autre. Une relation d'alliance verticale réunit à l'intérieur de chaque pirogue la place de danse primordiale du groupe-souche où se concentrent tous les pouvoirs, aux places de danse "dérivées" qui se situent à sa périphérie. Une relation d'alliance horizontale, d'essence égalitaire, réunit, à l'extérieur, les places de danse situées en vis-à-vis les unes des autres.

une identité multiple à ceux qui disposent de plusieurs « routes ». Grâce à ce réseau de relations inscrites dans l'espace, l'homme de la coutume peut se déplacer, sans cesser d'être en sécurité, en passant de relais en relais. Il peut même parcourir de longues distances. La *société du réseau* lui ouvre l'espace entier de l'île et déborde parfois sur les îles voisines.

À l'aire de sécurité peuplée par les **napang niel** répond ailleurs l'aire dangereuse peuplée « d'étrangers ». Ces étrangers ne sont pas des hommes, mais des **yarimus**, c'est-à-dire des « esprits » inconnus. On ne partage avec eux qu'une nourriture crue. On peut tout demander à un **napang niel**, parce qu'il est « le même », et c'est pour cette raison que l'échange des femmes a lieu ; par contre, on peut tout craindre de l'étranger, il peuple un espace inconnu et il est d'une autre essence.

Pour les actuels Nalhyaone du Centre Brousse, tous les membres de leur pirogue sont considérés comme des **napang niel** ; à l'extérieur se trouvent des étrangers ou bien encore des **niel**. Par ce dernier terme, ils entendent que la relation d'échange reste possible, mais le mot **napang**, qui signifie la sécurité, est évacué. Les **niel** extérieurs apparaissent ainsi comme des alliés conjoncturels, mais non comme des « frères de sang ». On ne peut avoir avec eux une relation continue, ni même une relation de sécurité : le conflit peut toujours survenir. En décrétant qu'il n'y a d'alliés véritables qu'au sein de leur pirogue, les Nalhyaone affichent une stratégie qui vise à renforcer leurs propres liens internes, mais cette attitude n'est pas générale dans tout Tanna.

Dans l'ouest de l'île, où les pirogues englobent des territoires en général plus restreints, les relations d'alliance transcendent plus souvent les frontières des **niko** et apparaissent d'autant plus étroites que les pirogues ont, dès le départ, reçu une identité double.

Dans la société d'autrefois, les réseaux d'alliance couraient sur de faibles distances et se réduisaient aux voisins immédiats, deux ou trois en moyenne. Seuls les dignitaires des grandes places de danse de fondation avaient des relations d'alliance lointaines, courant d'un versant de l'île à l'autre et encore n'étaient-elles qu'épisodiques. L'aire de relation s'est depuis considérablement élargie, sautant parfois des relais qui auraient été infranchissables autrefois et multipliant les relations d'alliance et le nombre des beaux-frères potentiels.

Chaque cellule de la vie sociale tend en outre à poursuivre ses relations d'alliance pour son propre compte. Les seigneurs **iremëra** à grande **kweriya**, situés sur les grandes places de danse de fondation des pirogues, restent les maîtres incontestés des relations d'alliance qui permettent le déroulement des grands cycles cérémoniels traditionnels, comme le **toka**, mais pour le reste, et notamment dans les relations de mariage, chaque groupe tend aujourd'hui à fonctionner de façon autonome et à étendre librement ses relations d'alliance.

Le système des chaînons

Les places de danse de Tanna apparaissent comme un croisement de relations d'alliance. À chaque rituel quelque peu important, l'alliance s'actualise et les deux alliés se réunissent. Lors de la fête des prémisses de l'igname, les deux côtés de la place de danse s'échangent les premiers tubercules récoltés et rétribuent ensemble les magiciens locaux. Lors des fêtes de nuit qui ponctuent un rituel marquant, chaque « côté » crée lui-même sa propre compagnie de danse avec l'aide de ses alliés (**napang niel**) venus se joindre à lui ; les deux compagnies se remplacent alternativement jusqu'à l'aube. À cette occasion, chacun des termes du binôme fonctionne comme la tête de file d'une chaîne d'alliance qui se prolonge plus ou moins loin dans l'espace.

Le nombre des alliés qui viennent participer à un rituel dépend du prestige de la place de danse et de la nature de la cérémonie. Les fêtes de parenté : mariage, naissance, circoncision, deuil, dépassent rarement le groupe local et ses voisins les plus proches ; par contre, les fêtes « politiques » du **niel**, du **nekowiar** et

autrefois les rituels de guerre, se déroulent au sein de l'unité géocérémonielle de la pirogue et mettent en jeu des relations d'alliance beaucoup plus vastes qui arrivent de proche en proche jusqu'à intéresser des régions entières et passent souvent d'un versant de l'île à l'autre.

Cette organisation spatiale exprime l'*identité dualiste* du groupe de résidence et le souci constant d'alliance et de sécurité qui pousse les unité sociales à se définir en termes doubles. Chaque niveau de la construction sociale est faite d'un binôme qui renvoie à l'alliance avec d'autres binômes et ainsi de suite jusqu'à former une chaîne à nœuds multiples qui parcourt l'île entière. La place de danse constitue le nœud de la relation interne où se crée le groupe local, la route est l'axe de la relation externe où chacun des binômes se fond dans l'unité géocérémonielle plus large que constitue la pirogue, et au-delà l'ensemble de l'île, considérée comme un *nexus de pirogues* associées les unes aux autres.

La structure dualiste de l'organisation spatio-sociale permet de fermer le binôme sur lui-même en créant le groupe local et de l'ouvrir sur l'extérieur, en instituant la chaîne d'alliance. Au creux du binôme se tient une unité territoriale d'essence patrilocale, qui réunit des « frères » et des « pères » et à l'extérieur une chaîne d'alliance d'essence matrilinéaire, qui unit à des « beaux-frères » et des oncles utérins.

Cette structure dualiste se révèle simple dans sa perfection même et toute entière projetée dans l'espace : deux routes, deux côtés et au milieu une place de danse. Les routes permettent l'alliance extérieure, tandis que la place de danse incarne la relation intérieure qui intègre les termes du binôme dans un même chaînon.

LE NEXUS GÉOGRAPHIQUE

L'espace réel de relation

On est en droit de se demander, au terme de cette présentation des grandes lignes qui sous-tendent l'organisation spatiale, où se situe le niveau d'*espace social réel* ? La relation sociale majeure se réalise-t-elle au niveau de la structure unitaire de la pirogue, à celui du groupe local ou à celui géographiquement plus éclaté des unités lignagères et des relations individuelles de type **napang niel** ?

En réalité chacun des niveaux de l'organisation sociale reproduit à une échelle agrandie le système qui le précède. Chaque niveau intègre dans un *lieu souche* ou *primordial* un ramage de *lieux dérivés*. A l'échelle de la pirogue, la place de danse de fondation réunit toutes les routes, lieux et statuts sociaux des places de danse secondaires. À l'échelle médiane, le groupe local, partie prenante de la pirogue, totalise dans un même ensemble les pouvoirs et les statuts de chacun des segments familiaux dont il est la somme. Enfin, au niveau de base, la « barrière » de fondation, tête de file d'un segment de lignée, réunit sur un côté de la place de danse les fonctions sociales, les relations d'alliance et le patrimoine foncier, détenus par chacun des noyaux d'habitat qui le composent.

L'organisation sociale traditionnelle de Tanna se construit ainsi à partir d'une structure verticale à trois niveaux, dont les échelles varient. Mais chacun des étages de la construction sociale jouit d'une certaine autonomie. Les places de danse de fondation communiquent entre elles pour les évènements importants par les routes les plus prestigieuses, qu'il s'agisse de guerre, de paix ou de **nekowiar**. Les groupes locaux et les segments de lignée sont en relation régulière avec leurs **napang niel** respectifs situés à l'intérieur ou à l'extérieur de la pirogue, pour les évènements qui concernent la vie locale et quotidienne : fêtes domestiques, alliance de mariage, entraide de travail, etc.

Cette relation horizontale d'allié à allié, de nature égalitaire, vient compenser la relation verticale de nature hiérarchique qui intègre les différents groupes au sein de la pirogue, ce qui donne à la construction sociale la souplesse souhaitée.

Par la relation verticale, les groupes consolident leurs liens dans le cadre géocérémoniel de la pirogue. Par la relation horizontale,

chaque groupe développe des rapports avec ses voisins sur une base d'égalité. Toute la vie politique de la société traditionnelle se tient dans cette dialectique : l'intégration des groupes locaux dans des ensembles territoriaux hiérarchisés face à la dérive centrifuge des unités sociales vers la segmentation et une autonomie plus ou moins complète.

La société traditionnelle pratique l'une et l'autre de ces politiques : elle est alternativement égalitaire et hiérarchique et il semble que toute la vie politique traditionnelle tienne dans ce balancement entre deux idées contraires.

La permanence du nexus géographique

La répartition géographique de la population, sous la forme d'une nébuleuse plus ou moins dense de noyaux d'habitat dispersés de 40 ou 50 habitants, reflète l'organisation traditionnelle de l'espace. Le chevelu de l'habitat se noue autour des lieux forts de la coutume, créant des nexus géographiques conformes à la vision traditionnelle de l'espace géopolitique, telle qu'elle est apparue lors du partage du corps de Semo-Semo.

Le terme de *nexus géographique* qui évoque une *structure spatiale nouée*, correspond bien à la réalité de Tanna. Ce concept a été utilisé jusqu'ici en éthologie humaine, où il ne semble du reste pas avoir reçu une définition très précise. Il évoque en règle générale les structures territoriales lâches et assez informelles des peuples chasseurs-cueilleurs (Eibl-Eibesfeldt, 1976) : Heinz parle par exemple à propos des Boshimans d'un système en « *nexus de hordes* » (1972). Ce terme, dans la mesure où il évoque des nœuds ponctuels de relation se traduisant par des réseaux, qui s'agrègent périodiquement plus qu'ils ne se concentrent, me paraît bien répondre à une réalité qui se refuse à l'organisation formelle par rapport à un centre et à une périphérie. La pirogue ne constitue, à la réflexion, ni une tribu, ni une région, mais un *espace réticulé* par des réseaux et célébré par des rites. Elle réunit des *nexus de groupes*, complémentaires les uns des autres.

En bref, le nexus de Tanna s'agrège autour de certains lieux, qui en structurant l'espace en réseau, structurent la société sur le modèle d'un vaste réseau d'alliance.

Mais le lien unificateur n'est pas aussi fort que ne l'établirait une véritable chefferie ou un pouvoir politique central. C'est le rite qui, en dernière instance, réunit les groupes de Tanna dans une véritable société rassemblant l'île entière. Cette « société d'alliés » existe dans la mesure où les grands **niel**, le partage de la nourriture de la tortue, le **nekowiar** et toutes les cérémonies d'échange traditionnel sont célébrés à intervalles périodiques. Le rite recrée l'unité organique des origines. C'est ce que m'expliquait un jour Ya'uko, un homme de Le'uluk dans le Centre Brousse, après que nous ayons assisté ensemble aux préparatifs d'une danse de **toka** pour un **nekowiar** proche : « *Le **toka**, c'est notre vie, si nous continuons à le faire, nous vivrons, si nous arrêtons, nous mourrons* ».

L'impression de flou que donne la première visite de Tanna disparaît si l'on essaie de penser cet espace dans les termes qui sont ceux de ses habitants. La coutume est conjoncturelle, remise à jour à chacun des grands rituels traditionnels, elle est remise en question dès qu'ils ne se reproduisent plus.

DIXIÈME CHAPITRE

UN PEUPE DE MAGICIENS

Magies des lieux et magies voyageuses : l'émergence de nouvelles croyances

Les missionnaires presbytériens, par leur acharnement à traquer toutes les formes de magie dans lesquelles ils voyaient des manifestations sataniques, ont peut-être indirectement contribué à leur renouveau. Lorsqu'à partir de 1940, une partie de la société insulaire décida de revenir à la coutume et de suivre les voies nouvelles de la prophétie de « John Frum », elle signifiait par là, non pas qu'elle revenait fondamentalement à la société païenne d'autrefois, mais qu'elle entendait reprendre l'essentiel des pouvoirs que lui avait confisqué la théocratie presbytérienne. L'espace magique des pierres **kapiel**, jusque là occulté, réapparut au grand jour, les lieux d'antan se peuplèrent à nouveau du pouvoir des esprits, tandis que d'autres magies, comme celle de la voyance prenaient d'étonnants développements.

La société traditionnelle ne peut en effet vivre sans ces pouvoirs. Les hommes de Tanna sont des magiciens. Les « pirogues » sont, on l'a vu, des structures magiques surgies de l'univers des pierres, elles ne se tiennent que par l'espace sacré qui les sous-tend. Le mouvement « John Frum » était donc parfaitement logique avec l'esprit de la société traditionnelle, lorsqu'il affirma que le retour à la coutume passait d'abord par la redécouverte de sa magie.

Sans doute n'existe-t-il pas de culture possible sans *fierté*. Les hommes de Tanna redevinrent fiers en redevenant des magiciens ; ils retrouvèrent par là la certitude qu'ils étaient bien les élus de l'espace dont ils foulaient le sol.

LES MAGIES DE FÉCONDITÉ AGRAIRE

La fonction magique

Le concept de pouvoir magique est la pierre d'angle sur laquelle repose la société de Tanna, cette notion est si essentielle qu'elle a donné lieu à une répartition méticuleuse de chacune des parcelles de ce pouvoir entre les groupes sociaux et les lieux forts de la mythologie. Il n'est pas un clan à Tanna, pas un homme doté d'un nom traditionnel qui ne dispose ainsi d'au moins une étincelle du pouvoir magique de l'île.

Ce pouvoir est contenu dans les « pierres » et dans les « plantes ». Chaque pierre a ses « feuilles », dont la connaissance est transmise entre magiciens et c'est par le frottement de ces feuilles sur la pierre, par un certain nombre de gestes et d'observations rituelles, que l'effet magique survient. L'homme qui se sert ainsi d'une pierre dans un but magique doit, en prin-

cipe, être issu du clan consubstantiel à la pierre : si tel n'est pas le cas, l'effet magique se retournera contre lui et les siens.

Le magicien s'adresse à l'esprit de la pierre, il crache à petits jets ; sa salive est considérée comme un signal qui permet la communication avec le monde des esprits. C'est à cause de la relation consubstantielle entre l'esprit de la pierre et le magicien que ce dernier peut agir sans danger : sa salive lui sert à se faire reconnaître.

Il existe à Tanna une infinité de pratiques magiques, de pierres et de lieux contenant un pouvoir : chaque groupe et chaque lignée détient les siens. L'espace magique est une réalité globale qui recouvre à la fois les lieux et les hommes. A la limite, il n'existe pas de geste de la vie quotidienne qui n'ait quelque part un répondant magique ; les vertus humaines elles-mêmes, l'intelligence, le don de la parole, l'esprit d'entreprise, le respect de la parole donnée, etc... ont aussi leurs lieux et leurs « médecines », autrement dit une technique magique qui permet de les améliorer, ou au contraire de les diminuer chez les ennemis.

On peut discerner à Tanna deux grands types de magies : les magies agraires et climatiques, dont le pouvoir dérive des pierres (**kapiel**) et les magies diverses qui reposent sur des aspects variés de la vie humaine et de la relation sociale. Les premières permettent la reproduction biologique et la bonne croissance des cultures ; elles sont liées à la fécondité de la terre et renvoient toutes au cycle mythologique de Mwatiktiki et aux magiciens **naotupunus**. Les secondes sont plus variées : elles s'intéressent au destin individuel ou collectif, exercent leurs effets sur la santé des hommes et sur la réussite de leurs entreprises, elles s'adressent à des esprits divers, à des ancêtres ou à des **yarimus**.

Les magiciens des jardins

L'harmonie préétablie

La vie étant d'essence sacrée, elle ne peut se reproduire que parce qu'un processus magique renouvelle périodiquement l'harmonie initiale qui permet son surgissement. Dans la vision du monde traditionnelle, le principe d'harmonie repose sur la séparation et l'équilibre des contraires, notamment sur la dualité entre les principes du chaud et du froid. Un malheur, une maladie, une mauvaise récolte s'expliquent ainsi par une rupture ou par l'excès d'un principe sur un autre. La fonction magique consiste à rétablir l'équilibre rompu en restaurant l'harmonie qui permet à l'homme de retrouver la santé et aux plantes nourricières de fructifier à nouveau.

Les hommes de Tanna représentent le concept chaud, les femmes le concept froid (Wilkinson, 1978, Lindstrom, 1981). Ce principe de la séparation symbolique entre le chaud et le froid se retrouve d'ailleurs dans toute la civilisation mélanésienne. D. Bourret (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* ».

Wuhngin fit venir de la mer les premières pierres dont les hommes surgirent ; Mwatiktiki fit tenir à son tour les pierres de nourriture dont surgirent les femmes. Le monde végétal des jardins est tout entier considéré comme le domaine de Mwatiktiki et par là comme un champ de pouvoirs féminin, mais qui ne peut se réaliser que grâce à l'action magique des hommes.

Les femmes en effet n'ont pas accès aux pierres de la magie agraire, dont le privilège reste masculin. Les **naotupunus** n'agissent pas plus « au nom » des femmes, ce sont en fait des « hommes-femmes » ou plus exactement une confrérie d'hommes dont le totem et le symbole sont féminins et qui par conséquent relèvent du « froid ». Les nourritures au



Magicien.
Kiel, magicien agraire (naotupunus) de la place de danse de Lamlu, déterre soigneusement un pied de kava qui sera consommé le soir même.

contraire sont « chaudes » : le travail sur les jardins associe donc à la fois les hommes et les femmes, le principe chaud et le principe froid, leur mélange harmonieux est nécessaire à la fructification des plantes. Les **naotupunus**, qui sont des hommes-femmes, réalisent en eux-mêmes cette symbiose créatrice.

Le statut de magicien

Les magiciens agraires (**naotupunus**) participent au monde féminin de la paix et de la reproduction de la vie. Pour cette raison, le code moral de la guerre traditionnelle épargnait par principe la vie des femmes, des enfants et celle des **naotupunus**, c'est-à-dire tout ce qui était symbole de vie. Ainsi Yaukalepwi, de la place de danse de Yaneumwakel, précise bien, lorsqu'il raconte la grande guerre Kapakol qui fut la première à embraser l'île entière, que la guerre de la coutume épargna les magiciens possesseurs des pierres **naotupunus**. Cette guerre avait pour but de diminuer le nombre des hommes sur l'île et non pas d'exterminer des groupes territoriaux particuliers : ceux de Yaneumwakel envahirent le nord du pays Kasarumene, mais ils ne touchèrent pas aux membres du clan Imun, possesseur des pierres nourricières. La victoire des uns ne devait pas empêcher le mécanisme de reproduction de la vie des vaincus.

Les **naotupunus**, s'ils participaient malgré tout à une expédition guerrière, s'ils frappaient ou mettaient en joue un ennemi, devaient au préalable prononcer le nom de leur **yani niko**,

annonçant qu'ils agissaient non pas en leur nom propre, mais en celui du chef de guerre, qui frappait par leur intermédiaire. On retrouve là un trait général de la société traditionnelle dont la conséquence peut être une certaine duplicité : les rôles, les droits et les statuts de chacun sont en effet dans leurs principes fixés une fois pour toutes, mais dans la pratique, chacun peut essayer de jouer un rôle différent du sien, en prétendant agir au nom d'un autre. Cette possibilité de délégation des pouvoirs et des statuts ne va pas sans embrouiller la situation, ni permettre un certain nombre de glissements des rôles sociaux que la société traditionnnelle contrôlait autrefois certainement plus qu'elle ne peut le faire aujourd'hui.

Les magiciens agraires se situaient, au moins de façon théorique, en dehors du monde violent. Issus des femmes, ils partageaient en cas de guerre leur sort, c'est-à-dire qu'ils se cachaient dans la brousse. Leur rôle revenait avec éclat, lorsque la guerre terminée, des cycles cérémoniels ouvraient l'ère de paix : des femmes étaient échangées pour mariage, la force magique détenue par les **naotupunus** se communiquait aux jardins vivriers, de façon à ce que des biens rituels puissent être offerts en abondance aux ennemis avec lesquels on se réconciliait. C'est donc grâce au monde féminin dans son ensemble que la paix redevenait possible.

Au Centre Brousse, on affirme aussi que les magiciens agraires sont des **yolat koken**, c'est-à-dire les serviteurs des maîtres de pirogue (**yani niko**) ou des seigneurs (**iremëra**). Ils agissent en effet sur l'ordre de ces derniers et sont ensuite rétribués par leurs commanditaires. Les **naotupunus** ne portent pas non plus la ceinture du pouvoir (**tut**). Mais là s'arrête leur subordination. La société guerrière des hommes ne peut exister que soutenue et vivifiée par la société pacifique des femmes et en alternance avec elle. Les magiciens sont (avec les femmes) les maîtres réels des jardins et de l'ensemble du monde végétal. Ce n'est pas tant une subordination que l'affirmation d'un domaine séparé et d'un autre versant de la puissance (A. Walter, 1980).

Les magiciens sont exclus du domaine guerrier ou politique. Ils sont considérés comme des hommes de devoir ; leur place reste discrète au sein de la place de danse où un endroit spécial consacré à Mwatiktiki leur est réservé et où ils boivent en principe entre eux. Mais on les entoure du respect qui enveloppe ceux qui se consacrent au dialogue avec les forces invisibles : la force sacrée de la vie repose sur eux. Un magicien du Centre Brousse, maître de la magie des bananes, me disait un jour, amicalement : « *Vous les Blancs, vous croyez être les meilleurs, vous possédez de grands pouvoirs, mais vous êtes petits à côté des Noirs, car nous avons de bien plus grands pouvoirs. Sans nous, ni les arbres, ni les plantes ne pousseraient, la vie elle-même s'éteindrait...* » En effet, que peut bien représenter la puissance d'un avion à côté de celle qui est capable de faire naître et pousser un arbre ? Que représentent les forces mécaniques à côté de celles de la vie et de la nature ? Les magiciens de Tanna, qui possèdent les secrets de la nature magique, ont cessé depuis longtemps d'être émerveillés par le pouvoir des Blancs.

La magie agraire

La magie des **naotupunus** repose sur l'union de trois éléments : minéral (la pierre magique), végétal (les feuilles et les écorces), liquide enfin (l'eau de source ou l'eau de mer). Les magiciens des groupes du rivage agissent avec l'eau de mer, substance sacrée, d'où sont venues les pierres et les nourritures. Ceux du Centre Brousse l'utilisent également pour certaines magies particulières, ce qui explique leur recherche autrefois constante d'un accès au littoral par une route qui ne puisse leur être disputée. À cette union des trois éléments s'ajoutent les formules secrètes incantatoires récitées par le magicien et son « souffle » personnel symbolisé par sa salive.

Le travail du **naotupunus** consiste par excellence à bien faire pousser l'igname. Cette magie

de fécondité n'intervient aujourd'hui que lorsque de grands rituels sont en cours de préparation, ce qui 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 sur son propre jardin à des travaux agricoles que l'ensemble de la communauté reproduit à son tour. Le magicien par ailleurs se soumet à des obligations diverses qui le coupent de la vie quotidienne des hommes ordinaires : il porte en lui la charge magique qu'il communique aux jardins.

Autrefois le travail magique n'était pas assuré, comme aujourd'hui, par un seul homme. A chaque pierre magique correspondaient au moins six hommes d'un clan **naotupunus** : les deux premiers étaient là pour exercer le rituel, parler à la pierre et en subir les « tabu », derrière eux se trouvaient encore deux hommes qui étaient là pour les aider tout en surveillant que tout se passe dans les règles, puis encore deux hommes qui faisaient la jonction avec le reste de la communauté en donnant le signal des phases de travail sur les jardins. C'est à ceux-là que l'on payait le « cochon », qu'ils faisaient remonter jusqu'aux magiciens. Les hommes étaient regroupés par couple, de façon à ce que chacun puisse remplacer l'autre en cas de décès subit : les quatre hommes situés en bout de chaîne du travail magique étaient considérés comme les **yolat koken** des deux premiers.

Durant toute la période de croissance de l'igname, soit pratiquement pendant huit ou neuf mois, le magicien vit seul, loin des femmes surtout, car tout contact avec elles 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. Il se prive de viande ou de lap-lap et ne boit pas d'eau : la seule boisson qui lui soit permise est le kava qu'il prépare et boit seul chaque soir dans le lieu sacré où il tient ses pierres. On comprend dès lors 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 qui sont les signes normaux de sa condition.

Le principal geste rituel du magicien consiste peu avant la plantation proprement dite 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 dont il est seul à connaître l'identité. Les feuilles de **narwirü** (***Cordyline sp.***), qui sont les emblèmes personnels de Mwatiktiki, sont associées à toutes les magies d'ignames. Les **naotupunus** de la phratrie Numurukwen utilisent les feuilles de couleur vert clair, ceux de la phratrie Koyometa les feuilles de couleur rouge sombre. Le magicien crache ensuite sur le mélange pour lui imprimer sa marque personnelle, puis il formule des incantations à Mwatiktiki. Le **niko** contenant les pierres est ensuite enveloppé par les feuilles et enterré dans le jardin du magicien[1].

Pour le reste, le magicien se comporte en jardinier modèle, chacun de ses gestes devant être ensuite accompli par les autres membres de la communauté. Il sera ainsi 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 ainsi investi d'une charge magique qui se communique aux autres jardins de la communauté. La moitié de sa récolte servira au rituel des prémices, le reste sera laissé à la disposition de Mwatiktiki ou des **yarimus**.

Dans le territoire des Lewinu dépendant de la place de danse d'Ipaï, le **nemayassim** entretenu par le **naotupunus** avait toujours lieu au même endroit, près du rivage. L'eau de mer servait à laver les ignames **milu** et **kahuye**. Lorsque la préparation magique était achevée, le magicien plantait ensuite les semences dans deux buttes géantes. Ces buttes qui portaient

1. Je ne décris là que les pratiques magiques qui sont connues de tous ; certaines ne peuvent être dévoilées.

des noms de femmes : **yawillum** et **nowaktu apen**, sont considérées comme les mères de toutes les autres buttes. Toutes les magies qui leur étaient portées servaient à féconder les autres buttes. Sur ces buttes, lieux sacrés du travail agricole, chacun pouvait observer la progression des travaux et les gestes accomplis par le magicien : ils étaient alors scrupuleusement reproduits dans les jardins profanes(2).

Les magies climatiques

Le magicien des ignames est aussi le maître de la magie du soleil. Peu de temps après le défrichement et périodiquement, 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 avec des bois spéciaux qu'il entretient en permanence. Lorsque l'effet contraire est souhaité, le magicien possesseur de la pierre des pluies, lavera son **kapiel** près d'une source chargée de pouvoirs, la frottera avec d'autres feuilles et la laissera en permanence au contact de l'eau courante. Lorsqu'on souhaite que les pluies cessent, elle 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. Elles étaient également utilisées 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. Tous les **kapiel** à pouvoir climatique se réfèrent au volcan de White-Sands qui est considéré comme leur lieu de fondation.

Le paiement des magiciens : la fête des prémices (Kamaru Nu)

Kamaru Nu, littéralement « attacher les ignames » est la fête des prémices de l'igname. Aujourd'hui, chaque place de danse ou groupe quelque peu cohérent célèbre sa propre fête. Les groupes qui n'ont pas de **kapiel** attendent que ceux qui possèdent la magie célèbrent leur propre fête des prémices avant de le faire à leur tour. Dans la région d'Ipaï, tous les groupes attendent ainsi que la place de danse de Lowkweriya, détentrice des **kapiel**, « attache les ignames » pour agir de même.

La fête des prémices est le couronnement du travail accompli : le magicien distribue les premières ignames de la saison qui seront consommées au nom de Mwatiktiki. Sa période de claustration est achevée et il reçoit le paiement de ses services. Les groupes chrétiens, qui ont abandonné apparemment toute pratique magique, ont toutefois conservé la fête des prémices et le partage symbolique des premières ignames. Le pasteur, qui procède à une bénédiction, prend la place du magicien.

La véritable fête des prémices se déroule sur la place de danse primordiale pour laquelle les magiciens ont travaillé. Il s'agit en quelque sorte d'une fête domestique où se réunissent tous les groupes de résidence de la pirogue. Curieusement, ce ne sont pas les **iremëra**, qui occupent le devant de la scène, mais les **yani niko**, ce qui implique bien qu'il s'agit d'un rituel extrêmement ancien, préalable à l'institution des dignitaires de l'épervier.

La fête a lieu lorsque les roseaux sont en fleurs, signe de la maturation accomplie des premières ignames. Chacun des groupes de la pirogue et leurs alliés se rangent sur leur côté de la place de danse : d'un côté les clans **naotupunus**, de l'autre les **yani niko** et les **iremëra**.

Une fête semblable eut lieu à Lamlu à la fin de mars 1979. Kiel, magicien des Nalhyaone, maître de la magie des ignames et du soleil, occupait l'est de la place de danse, dans le prolongement de l'endroit qui est tradition-

2. Les buttes **yawillum** et **nowaktu apen** ne sont plus aujourd'hui utilisées depuis l'époque de la christianisation, mais elles existent toujours dans un bosquet au milieu de la cocoteraie : les « John Frum », qui souhaiteraient les voir remettre en pratique, se heurtent à l'opposition de leurs partenaires chrétiens.

nellement réservé à Mwatiktiki, et où il boit les soirs ordinaires son kava. Ceux de son clan se tenaient derrière lui, ainsi que les gens des groupes Yasurne et Nuarmingne, dont les lignées sont également des lignées de **naotupunus**. En face, Noklam Assol, le **yani niko**, et derrière lui les autres clans du groupe Nalhyaone occupaient la partie ouest de la place de danse. Au milieu de celle-ci, deux **niel** étaient constitués en tas, chacun contenant des ignames nouvelles rôties au feu et enveloppées de feuilles de roseaux.

Kiel, après avoir fait une offrande préalable à Mwatiktiki et contourné chaque **niel**, une branche de roseau à la main, croisant et décroisant les bras, procède à une incantation à laquelle répond Noklam. Puis chacun des « côtés » de la place de danse, homme par homme, va prendre une des ignames dans le **niel** opposé à celui de ses propres offrandes. Des danses ont alors lieu et Kiel reçoit la rétribution de ses services : chacun des groupes pour qui il a agi, lui fournit un pied de kava et une poule ; Noklam, au nom de tous, ajoute un petit cochon.

Il s'agit là en fait de peu de chose, compte tenu de la longueur de la relégation à laquelle s'est soumis le magicien principal, s'il y a eu un travail magique complet ; mais comme on me le fit alors remarquer, la fonction magique n'est pas une rente. L'honneur des **naotupunus** est de nourrir les autres ; ceux-ci ne paient pas véritablement ce service – que pourraient-ils d'ailleurs donner en échange du don de la vie ? –, ils accomplissent seulement un geste symbolique de reconnaissance. Ce soir-là Kiel pourra manger comme tout un chacun, boire de l'eau surtout et non plus seulement du kava et retrouver enfin le chemin de la maison, de sa femme et des siens. Sur les jardins, tous les « tabu » qui pesaient sur la circulation des femmes[3] et des enfants sont levés.

La fête des prémices et les danses de nuit clôturent ainsi le travail agraire, ouvrant le temps de la récolte et des grands cycles cérémoniels. Dans le Centre Brousse, les taros font l'objet d'une fête similaire. La fête a lieu sur la place de danse d'Iwel ; Kasso, pour les **yani niko**, et Nilua, du groupe Busaïtmin, pour les **naotupunus**, en sont les officiants principaux. La fête se déroule selon le même principe que celle de l'igname.

La chaîne

L'igname n'est naturellement pas la seule des magies agraires, même si elle est la plus communément pratiquée : les taros dans le Centre Brousse et les terroirs d'altitude, les kavas, les bananes, l'arbre à pain, les cocotiers, les cannes à sucre, l'ensemble des choux canaques font également l'objet de magies particulières. Tout ce qui se produit à Tanna dans le cadre de la société traditionnelle a en effet ses magies, ses lieux, ses propres pierres et ses **naotupunus** spécialisés. À ces magies agraires précises s'ajoutent également des magies annexes qui peuvent interférer avec la récolte, comme celles qui servent à contrôler la population des rats prédateurs dans les champs[4], ou à White Sands, qui peuvent arrêter les pluies de cendres dont la chute sur les feuilles d'ignames en maturation provoque des brûlures et souvent un arrêt de la végétation.

Tous les magiciens étaient autrefois en relation les uns avec les autres et s'épaulaient mutuellement de leurs secrets et de leurs pouvoirs dans une chaîne de relations qui débordaient les frontières des pirogues et faisaient le tour entier de l'île. Certains rituels pouvaient alors être tenus à la même époque dans l'île entière ou bien se pratiquer de façon échelonnée. Un magicien spécialisé « travaillait » telle année, ce qui permettait aux autres de ne pas se soumettre aux contraintes des

3. Pendant la période de leurs règles, les femmes ne peuvent se rendre sur le jardin dont la croissance des ignames n'est pas achevée.

4. La technique curieuse consiste à capturer un rat, à lui arracher une dent et à mettre à la place des feuilles particulières, puis à libérer la bête à nouveau (Guiart, 1956).

« tabu », chacun attendant son tour d'agir. Ce qui importait en effet, c'était que les rituels magiques soient assurés régulièrement par quelqu'un agissant au nom de tous. Il y avait donc une coordination générale du travail magique à l'échelle de la grande région (5), qui s'effectuait sous le contrôle des yani **niko** des territoires sur lesquels la magie initiale était conservée. Il semble qu'aujourd'hui la fragmentation culturelle et les oppositions locales rendent impossibles de telles relations en chaîne ; chaque grand groupe tend dès lors à opérer pour lui-même, agissant à partir de ses propres magiciens ou en ne s'adressant qu'à ses alliés proches.

Magies de pêche, de chasse et d'élevage

D'autres magies existent, en matière d'élevage, de chasse ou de pêche. Les Nemenek possèdent ainsi les pierres de reproduction des poules et celles de la chasse aux oiseaux **buleng-buleng**. Les Kaho et les Naïne celles de la reproduction et de la chasse aux rats. Les groupes du rivage possèdent tous à des degrés divers des magies de pêche spécialisées pour chaque catégorie de poissons. Les pierres de capture des tortues sont par contre moins nombreuses et leur répartition semble avoir fait l'objet d'une attention plus jalouse. Les Naïne, dans les White-Grass, possèdent les pierres de reproduction et de capture des éperviers (**kweriya**), ce qui leur confère un grand prestige, puisqu'ils détiennent le droit de capturer les oiseaux sacrés dont les plumes doivent obligatoirement orner les aigrettes cérémonielles.

Il existe également de très nombreuses pierres et secrets rituels liés à l'élevage des cochons : pratiquement chaque place de danse possède les siennes et la diffusion est telle qu'on ne peut plus ici parler de réseau hiérarchisé de lieux. Toutefois les groupes Ya'une et Lowpukas (**pukas** signifie cochon) affirment détenir les lieux de surgissement de ces magies pour l'ensemble du Centre Brousse.

L'élevage des cochons, en raison de son importance rituelle, fait l'objet à la fois de magies liées aux pierres et de « médecines » à base de feuilles et d'écorces dont on a remarqué les vertus bienfaisantes. Les bêtes sont sevrées très rapidement – au bout de deux semaines – et nourries ensuite de la main des hommes (ou plutôt des femmes) avec des racines de fougères, des fruits et des noix. Leur bonne croissance dépend de magies et de médecines spécialisées qui leur sont alors administrées. On distingue également des médecines différentes pour soigner les différentes parties du corps de l'animal : les intestins, la gorge, la tête, le dos, les jambes. Les petites pierres médicinales liées à la santé du cochon sont dites **yatinama** ; il en existe une pour chaque médecine, faite d'une décoction de plantes et d'écorces d'arbre. L'écorce de certains arbres est utilisée fréquemment dans les médecines de croissance : elles sont censées donner aux cochons la force et la grandeur de l'arbre lui-même.

LES « MÉDECINES » MAGIQUES

Les pierres n'épuisent pas l'ensemble du registre magique détenu par la société traditionnelle ; des plantes isolées, des arbres, la magie de l'eau et les « magies de beauté » et de poésie donnent également lieu à de très anciennes pratiques.

La magie des plantes

Les **kapiel** ne sont actifs qu'enveloppés de feuilles et d'écorces spéciales et lavées dans une eau que l'on estime sacrée. En règle générale, ces recettes servent en dehors des magies agraires à traiter les maladies que l'on estime

5. Dans le cadre de la société traditionnelle, la chaîne magique ne fonctionnait pas sans entrave : une pierre magique particulière appelée **mwanamul** dans la langue du sud-ouest de l'île, servait, nous apprend Jean Guiart (1956), à empêcher justement que l'influence bénéfique d'une magie de fécondité ne se propage au dehors de son territoire et ne vienne ainsi bénéficier aux groupes adverses.

avoir été causées par la rupture d'un tabu précis. Mais il existe une infinité de maladies qui surviennent sans cause magique particulière. Pour les traiter, les gens de Tanna utilisent des médecines à base de plantes, dont certaines se révèlent, selon le témoignage des médecins de l'île, fort actives, même si l'on n'en contrôle pas toujours très bien les effets secondaires.

L'étude de la médecine traditionnelle reste à faire et demanderait des informations qui ne sont pas faciles à obtenir en raison du secret qui entoure ce domaine (6). La médecine traditionnelle repose sur un ensemble de recettes et de techniques que l'on se transmet de père en fils dans le patrimoine des segments de lignée. Il y a en premier lieu un patrimoine de connaissances pratiquement connu de tous, portant sur des plantes aux vertus bénignes, appliquées pour les maladies les plus courantes. Par la suite, certaines médecines, déjà plus élaborées, sont considérées comme un patrimoine familial appartenant à un clan particulier : toute lignée en possède ainsi un certain nombre. Pour les cas les plus forts enfin, il existe des médecines très secrètes, détenues seulement par quelques guérisseurs - des « cleva ».

Ces guérisseurs sont à la fois des botanistes avérés, grands connaisseurs de la thérapeutique par les plantes et des visionnaires (**yemelait**). Lorsqu'une maladie se déclare et que les médecines courantes ne sont pas arrivées à la guérir, on se rend chez un visionnaire. Celui-ci prend connaissance du cas, puis entre en période de jeûne et de claustration. Il ne mange guère ou à peine, quitte sa femme et boit surtout du kava dans un coin de brousse isolé ; la nuit, des songes lui donnent la clé du problème posé. La maladie identifiée, il suffit alors de renvoyer au **kapiel** et à l'homme qui a le pouvoir de guérison de celle-ci ou encore à une thérapeutique spéciale que le guérisseur-voyant compose lui-même à partir des plantes qu'il est seul à connaître.

Les médecines de plantes sont toujours composées de plusieurs feuilles et écorces particulières. En règle générale, il s'agit d'un breuvage où les plantes et écorces ont été laissées macérer un certain temps. Comme l'explique encore Pierre Cabalion :

« *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 attribue à divers esprits, appelés diables ou fantômes, les causes de la maladie. C'est en combattant ces entités 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* » (1984).

Voici encore, à titre d'exemple, la composition de la médecine guérissant la maladie, dite de « Mwatiktiki », qui se traduit par de violents maux de tête et des yeux qui rougeoient. Cette maladie, qui survient lorsque des « tabu » volontaires ou involontaires n'ont pas été respectés dans les jardins d'ignames, est traitée par les lignées de magiciens dont l'esprit est associé à celui de Mwatiktiki. À Loanatom, Niluan assume ce rôle (7) ; cette médecine est réalisée à partir des plantes suivantes :

1) **nakno** (***Acalypha***), plante à feuilles roses enveloppant les autres.

6. Pierre Cabalion, chercheur à l'Orstom, qui étudie la pharmacopée de Vanuatu, écrit à ce sujet : « *Une dizaine à peine des espèces végétales connues ont subi un début d'analyse chimique, le plus souvent par un seul type de composés, tels les alcaloïdes, ou pour une seule sorte d'activité, par exemple cytotoxique. Autant dire que l'on ne sait rien des autres constituants chimiques de ces plantes, ni de leurs effets physiologiques ou thérapeutiques* » (1984).

7. Cette médecine a été relevée par Dominique Bourret, ethnobotaniste à l'Orstom, qui m'accompagnait alors sur le terrain et qui m'a donné la clé botanique des plantes présentées.

2) **narwirü** (*Cordyline sp.*), plante à feuilles rouge sombre, symbole des Koyometa, possesseurs de la médecine.
3) **mutu** (*Abrus precatorius*)
4) **niapür** (*Codiaeum variegatum*) croton rouge associé à l'esprit de Mwatiktiki.
5) **yakëtil** (*Stachytarpheta indica*) variété rouge.
6) **nekëla** (*Breynia disticha*) variété rouge.

Parmi ces six plantes hiérarchisées selon un ordre de force croissante, seule la plante **nekëla** est là pour « agir » thérapeutiquement. Les autres ont une fonction symbolique. Les feuilles de cordyline indiquent par exemple l'identité du clan qui agit ; le croton rouge est là pour rendre honneur à l'esprit de Mwatiktiki et sert de signal adressé au dieu des jardins. Les plantes apparaissent comme un langage codé où est indiquée l'identité symbolique de celui qui agit par la magie et l'identité de l'esprit à qui cette magie est adressée.

Ce patrimoine de connaissances utilisées par la médecine traditionnelle n'est d'ailleurs pas figé ; il semble qu'il se soit enrichi récemment de plantes ou de recettes nouvelles, originaires des autres îles de l'archipel.

Les magies de l'eau et des arbres

Sans doute plus anciennes et moins susceptibles d'innovations sont les magies de poésie et de beauté, liées à des arbres, à des sources ou à des points d'eau. Il semble que l'eau vive soit associée à un culte très ancien, synonyme de purification. On a vu que celle-ci était présente dans toutes les techniques magiques précédentes : l'eau « lave » en effet les pierres, comme elle lave les corps : elle embellit, purifie et libère. L'idée de beauté, associée à celle de pureté, se retrouve dans toutes les magies liées aux points d'eau.

L'eau associée à l'arbre est plus spécialement considérée comme la « source » de la musique. C'est auprès de certaines sources et d'arbres précis que se rendent ceux qui veulent créer les chansons nouvelles. Le bruit de l'eau qui coule, le bruissement du vent dans les feuilles constituent un environnement sonore que le chansonnier reproduit. 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. Certaines « médecines » de plantes peuvent également venir en aide à l'inspiration.

Les chansonniers, créateurs de poésies chantées reprises lors des danses rituelles, le sont par statut : il s'agit d'une fonction sociale comme les autres, héritée en ligne patrilinéaire et associée à un titre particulier. Les poètes sont considérés au même titre que des magiciens : leur rôle consiste à capter dans un lieu inspiré l'esprit qui l'habite.

Ainsi en pays Namasmitane, le magicien-poète se rend-il près d'une source située à proximité de la route Kiliaklangen ; là il s'assied et trouve l'inspiration près d'un immense banian, appelé Lowalopia (ce qui signifie « chanson » en langue), dont les feuilles sont constamment peuplées d'oiseaux et agitées par le vent. Plus bas, au lieu-dit Lenemao (près de la place de danse de Lowkasi), existe une pierre du nom de Yowanunapa qui donne le pouvoir de réussite et d'amplification au chant qui vient d'être créé. La source qui jaillit sous cette roche porte l'esprit de Nowaha, muse inspiratrice des chansons : elle donne au chant la charge esthétique qui va lui permettre d'être apprécié et de faire le tour de l'île.

À l'eau de Lenemao sont associés d'autres pouvoirs : la source qui se dénivelle ensuite en cascade rejoint une sorte de petite vasque naturelle ; son eau « lave » des mauvais sorts, guérit de certaines maladies entachées d'impureté et renforce la vigueur du corps. Les nouveaux-nés, après le sevrage, y sont baignés afin de croître en force et de se prémunir des magies maléfiques. Les femmes s'y plongent au sortir de leurs règles afin de se purifier : on immerge également les ignames de semence avant d'être plantées. Lors de la récolte des prémices, des « tabu » 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 de magies amoureuses. Ainsi, dans le Centre Brousse, faire boire à quelqu'un l'eau de la source Yamilmait conduit à le rendre amoureux. La femme sur laquelle un homme a jeté son dévolu perd le sommeil : elle se rendra d'elle-même auprès de celui qui la désire. D'autres magies amoureuses liées à des pierres existent également, mais les magies de l'eau sont considérées en ce domaine comme les plus fortes.

MAGIES DE LIEUX ET MAGIES VOYAGEUSES

Il n'est pas d'activité humaine reconnue à laquelle ne corresponde quelque part une magie de pierre et de lieu. On a vu qu'il existait 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 magies de divination et de maléfices, des sources et des arbres de magie de beauté et d'amour.

Elles peuvent déclencher un effet maléfique chez un ennemi, mais à l'inverse bloquer celui que l'ennemi cherche à infliger. Souvent les compétitions entre ennemis commençaient par une rivalité entre les magiciens des territoires respectifs : ce n'est que lorsque ces armes avaient été essayées – si l'on peut dire pacifiquement – qu'on se résolvait enfin à la solution guerrière, considérée comme la dernière de toutes.

On peut distinguer ces premières magies, liées aux pierres-lieux, des magies « voyageuses » liées à des « médecines » de feuilles ou de cendres qui paraissent être d'arrivée plus tardive. Alors que les premières sont par nature localisées, inscrites dans des lieux et dans des lignées, les secondes sont mobiles : elles peuvent s'acheter, se transmettre d'une lignée à l'autre et passer de main en main. Ce sont des magies secrètes, beaucoup plus difficilement contrôlables par le corps social.

Les magies des pierres-lieux

Les pierres ou **kapiel** de la première génération mythique dont l'origine remonte à Wuhngin parsèment l'île, créant un véritable quadrillage de lieux chargés de pouvoirs et de significations. Elles font de l'espace tout entier un territoire magique. Ces **kapiel** divers ne sont pas nécessairement à la garde des **naotupunus**, les **yani niko** et les **iremëra** se les partagent tout autant. L'homme de la magie est en l'occurrence l'homme du lieu.

De ces lieux multiples dérive une infinie variété de « médecines » et d'« histoires ». Il semble que le génie inventif des hommes de Tanna se soit là donné libre cours, en racontant les aventures, parfois pleines d'humour, arrivées à leurs ancêtres de pierre ou aux **yarimus** qui continuent à habiter le monde minéral. Toutes les pierres **kapiel** sont en effet habitées par des **yarimus**. Les histoires de **yarimus** sont parfois loufoques et destinées à faire rire ; les hommes plus malins leur jouent des tours pendables et se gaussent de leur lourdeur d'esprit.

Il en va tout autrement pour certaines des pierres, dont le pouvoir redoutable s'inscrit dans les **ika ussim**, ces grandes aires centrales dont les « mains » divergent et sortent dans des lieux secondaires. Le **yarimus** présent est ici un être absolument maléfique et redouté qui, la nuit, hante le voisinage des hommes et erre dans la brousse ; on s'en protège par le feu. Le brasier rougeoyant, indice d'humanité et de cuisson des nourritures, tient en effet éloigné le **yarimus** qui n'aime que des nourritures crues et craint la lumière. Pour cette raison, les hommes ne se déplacent la nuit qu'un tison allumé à la main. S'il sert à allumer les pipes, il sert aussi à tenir éloignés les **yarimus** qui la nuit circulent partout dans la brousse et dont tout bruit suspect témoigne de la présence invisible.

Pratiquement chaque grande pirogue, ou couple de pirogues, possède sur l'un de ses territoires une de ces grandes aires sacrées, dont

les pouvoirs sont multiples. On se sert d'elles pour tuer à distance un ennemi particulier, un groupe entier en cas de guerre. Un prêtre, « tabu-man » en bislama, ou **yatam assim** [8] en langue du Centre Brousse, est attaché à la garde de ce lieu. Le **yatam assim** est investi de l'esprit du lieu et en contact permanent avec le monde magique des **yarimus**. Il est pour cela tenu à une certaine distance respectueuse par les autres : il boit seul son kava dans une place de danse qui lui est réservée. Les membres de sa lignée l'assistent dans ses pratiques rituelles et le remplacent le cas échéant. Chaque grande pirogue a son **yatam assim** qui se confond dans la pratique avec un segment de lignée correspondant à un site d'habitat et une petite place de danse particulière. Le **yatam assim** peut être considéré comme un prêtre aux pouvoirs redoutables : il n'agit toutefois que sur l'ordre des **yani niko** qui le rétribuent ensuite ; son pouvoir est à double tranchant car il est aussi en son pouvoir de faire disparaître le mal qu'il peut susciter.

Le **yatam assim** est un être dangereux à mi-chemin entre le monde des hommes et celui des **yarimus** : la nuit, racontent les hommes de la coutume, les « hommes-sacrés » prennent d'autres yeux qui leur permettent de voir les **yarimus** et de participer à leur vie, notamment à leurs actes guerriers ou à leurs ébats amoureux. Le jour, ils reprennent leurs yeux d'homme et reviennent dans le monde des mortels. Pour cette raison, le groupe délègue à l'homme-sacré le pouvoir de nourrir les **yarimus** sur son propre jardin, de façon à ce que ceux-ci ne viennent pas piller les jardins des hommes. Le **yatam assim** leur réserve un espace spécial dans son jardin constitué par une butte d'igname autour de laquelle pousse un assortiment de tout ce qui est cultivé ailleurs. Ce carré symbolique n'est jamais récolté ; on le laisse aux **yarimus** qui viennent s'y nourrir. Dans certains cas, la butte de l'igname est surmontée d'un petit échafaudage de roseaux représentant la maison des **yarimus** (Guiart, 1956).

Les grandes aires sacrées (**ika assim**) sont souvent associés deux par deux et se situent toujours à proximité des grandes routes traditionnelles, point trop loin dans ce cas des places de danse ou bien en position de frontière, à la jointure des territoires de pirogues. Ainsi en est-il de l'aire sacrée du Centre Brousse, de Letiet en pays Namasmitane, dont les mains rejaillissent à la fois chez les Nakane (groupe de la côte ouest) au lieu-dit Towermul et en pays Rakatne au lieu-dit Laül ; une autre main ressurgissait en pays Busaïne sur le littoral de la côte est. L'esprit Towermul hante cette chaîne de lieux, il a le pouvoir de faire couler le sang des hommes et des femmes et de provoquer des hémorragies mortelles. L'homme qui est chargé de la garde du lieu de fondation de ce réseau magique est en position dominante par rapport aux autres hommes sacrés qui gardent dans d'autres territoires les mains de Towermul. Les Ya'une et les Rakatne, à la frontière desquels se situe l'aire sacrée de Towermul, se sont déchargés de l'encombrant devoir de la garde du lieu maléfique sur des clans de réfugiés, originaires d'autres territoires.

De même, au Centre Brousse, entre les groupes Numaïne et Kliakitne, le petit groupe tampon des Numatune assure – selon un principe identique à celui des Rakawurne – la garde de l'aire sacrée dénommée Lowanu Nükam. A ce lieu est associée la force du feu, puissance redoutable et difficilement contrôlable, dont dérive le tabu qui veut que personne ne touche à un tison allumé dès que quelqu'un commence à boire du kava. Les Numatune exercent cette charge pour le compte des deux grands groupes qui leur sont voisins et envers qui ils sont en situation d'allégeance.

Les aires sacrées ou « tabu-ples » se répondent les unes les autres : celle de Lamalataï située en pays Numaïne a le même pouvoir que la pierre Kalem Kalem en pays Nalhyaone : elle déclenche un état de faiblesse qui empêche pratiquement de marcher ou de remuer. On

8. Ou encore **yerem aheüsim** en langue des White-Grass.

retrouve ailleurs dans d'autres territoires et sous des noms différents le même pouvoir maléfique. Les aires sacrées forment ainsi des réseaux supraterritoriaux, traversant l'île selon un axe est-ouest, avec un cœur en général situé sur la route axiale Naokonap et des mains qui rejaillissent sur les deux versants de l'île.

Plus au sud, l'aire sacrée de Layanepayak s'étend sur un bosquet de forêt de près de trois hectares ; la garde en est confiée à celui qui est censé être le descendant direct du **yarimus** Ya'uko Nalpalip qui, avant qu'il ne se fixe dans ce lieu, mangeait les hommes. Dans l'aire de Layanepayak, l'actuel homme-sacré ne peut pénétrer qu'en « nambas » et après avoir subi des interdits de purification (sexuels et alimentaires). Il doit notamment se débarasser des odeurs trop humaines qui pourraient irriter le **yarimus**. Le lieu est d'autant plus dangereux que l'on se rapproche de son centre ; le « tabuman » 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.

Mais le réseau de lieux magiques le plus craint du Centre Brousse est encore celui dont l'aire centrale de Lepmol en pays Namasmitane constitue le cœur. La pierre contenant le **yarimus** est entièrement immergée dans l'eau d'un creek, tout près de la route Naokonap ; tout autour il est interdit de couper du bois, toute blessure ou chute entraîne la mort. Il suffit à l'homme-sacré de Lepmol 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.

En dessous de Lepmol, git plus bas une autre pierre du nom de Yetowat : celle-ci peut être considérée comme une oreille de la première. Elle observe et écoute les hommes et rapporte à Lepmol le nom de ceux qui ont manqué aux lois de la coutume.

Cette magie d'envoûtement à distance, liée à la parole - l'acte central est de prononcer le nom de celui que l'on veut tuer près de la pierre maléfique - correspond en fait à la première époque magique des **kapiel** et de la **Nepro**. On la justifie dans l'idéologie traditionnelle en disant que cette magie était la « prison des chefs », c'est-à-dire leur 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 **yatam assim** ou homme-sacré, souvent heureux de faire oublier sa fonction, est devenu un homme plus tranquille, qui vit comme tout un chacun.

En dehors des grands **ika assim** qui contiennent de véritables roches sacrées, se répartissent les multiples petites pierres-lieux (**kapiel assim**), liées en général à des **yarimus** plus débonnaires. Beaucoup de ces magies de lieux se sont à l'heure actuelle perdues et ne sont plus utilisées. Il semble qu'un certaine banalisation d'un espace autrefois empreint de magie, se soit produite, un peu comme si les hommes aux racines magiques s'étaient fatigués de l'étendue de leurs pouvoirs ou aient cessé d'y croire. Seule la toponymie témoigne encore d'une richesse qui, parfois, n'est plus connue dans toute son extension originelle.

Les magies noires

D'une toute autre portée sont les **netük**, qui correspondent à la seconde époque mythique de Tanna et que l'on appelle celle des héros culturels. On sait que Karapanemum est le maître des pierres **netük** (9), des pierres des cochons et des pierres des phratries politiques. Les gens sont en général moins diserts sur les **netük**, pour la bonne raison que tous les hommes de Tanna continuent à les redouter. En 1978, le bruit courut qu'au nord de l'île, les magies noires de **netük** avaient repris ; les empoisonnements auraient frappé des villages entiers et les morts suspectes se seraient comptées 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

9. **narëk** dans les langues de l'est et **nalak** dans le sud de l'île.

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 soi-disants villages d'empoisonneurs : une centaine de jeunes gens d'Ipeukel ou du Centre Brousse partirent de nuit vers le nord de l'île. Ils en ramenèrent le lendemain deux prisonniers, garrottés, qu'ils firent « avouer » sous la menace. Les prisonniers furent placés ensuite en résidence surveillée dans d'autres villages et les pierres confisquées furent cachées dans les frondaisons des banians. Pourtant les rumeurs de **netük** ne cessèrent pas pour autant et chacun se surveillait, dès que l'on sortait de l'aire de sécurité de son territoire (10).

L'origine des **netük**, liés à l'ogre Kasam Kaseyeu envoyé par Karapanemum, se situe dans l'est où on lui connaît un lieu de fondation en pays Kasarumene et un « homme-sacré », mais les pierres maléfiques se seraient ensuite répandues dans toute l'île d'homme à homme. Contrairement aux magies d'envoûtement de la première génération, qui sont des magies localisées, liées à des lieux primordiaux, à des « mains » et à un « tabu-man » institutionnalisé qui en exerce les pouvoirs au nom de la communauté, les magies noires **netük** sont des magies voyageuses beaucoup plus difficiles à contrôler. Là encore, chaque grande pirogue s'est assurée la possession de quelques unes de ces petites pierres, confiées ensuite à un « sorcier », en général un homme d'une « lignée magique », un **naotupunus**, ou un membre du clan des « hommes-sacrés ».

La technique des **netük** diffère de celle des magies anciennes d'envoûtement : ces dernières consistaient en effet à « piéger » au moyen d'un procédé symbolique « l'esprit » de celui qu'on veut tuer, puis à prononcer son nom près du rocher maléfique. Le **netük** part d'un autre principe : pour agir, la magie doit 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 mis en 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.

L'homme qui agit de la sorte est un « sorcier » et non pas un homme sacré habité par la présence des esprits invisibles comme le sont les magiciens des pierres et des lieux. Peut-être est-ce la raison pour laquelle les nouveaux sorciers sont beaucoup plus craints, car ils détiennent une technique secrète redoutable qui échappe au pouvoir de la communauté. Il suffit de posséder la pierre et le secret de son utilisation pour libérer une force qui ne doit plus rien à l'espace magique traditionnel. Le **netük** est pour cela dangereux, car c'est une « magie sauvage ». On comprend l'acharnement à traquer ceux qui pourraient posséder ces pierres et la facilité avec laquelle fusent les accusations dès qu'une mort suspecte survient.

Ce type de magie voyageuse constitue une rupture avec l'espace magique traditionnel. Il semble que la sorcellerie des **netük** se soit « enrichie » de procédés nouveaux provenant notamment de l'île d'Ambrym qui, en la matière, possède une solide tradition d'empoisonnement. Les magies noires d'aujourd'hui agiraient au moyen de cendres résultant de la combustion de paquets spéciaux, soit une technique empruntée à la sorcellerie en usage dans les îles du nord de l'archipel et que l'on connaît en bislama sous le nom de « Su ».

La nouvelle sorcellerie est connue sous le nom local de **nëlapen**. Elle repose sur des feuilles et des os d'hommes morts réduits en cendres et mêlés à des cendres de fourmis ou de lézards. Ces cendres sont alors mélangées

10. Les prisonniers furent libérés après l'échec de la « révolte » de Tanna.

au kava ou à la nourriture de celui dont on veut la mort. Cette sorcellerie, redoutable parce qu'elle se déroule entre proches, peut toutefois être utilisée à des fins bénéfiques de guérison. Les **nëlapen** sont liés au monde des esprits des morts qui errent la nuit : c'est à eux que l'on s'adresse lors des incantations. Les **nëlapen** sont souvent détenus par des hommes plus jeunes qui les ont ramenés de leurs voyages, ce qui les oppose aux magiciens traditionnels pour lesquels rien ne saurait convenablement agir, s'il n'a pas quelque part une pierre et un lieu consacré dans l'espace de l'île.

Le succès des **netük** et encore plus récemment des **nëlapen** révèle une dérive de la magie. Aux temps premiers de la coutume, le pouvoir magique se reproduisait uniquement par l'espace : en contrôlant les lieux du territoire, on contrôlait l'usage des pouvoirs dangereux qui s'y trouvaient.

Aujourd'hui où les magies voyageuses semblent l'avoir définitivement emporté, le contrôle social des pouvoirs invisibles semble devenu beaucoup plus difficile. La société de la coutume, en se détachant de son espace magique de fondation, apparaît aujourd'hui engagée dans les voies plus dangereuses de la « magie sauvage ».

L'ESPACE IMAGINAIRE

Les différents étages du monde habité

Le culte des pierres, le culte de l'eau et des arbres achèvent l'investissement magique que les hommes de la première coutume de Tanna, la **Nepro**, projetèrent sur l'ensemble de leur espace. Si les sources du Centre Brousse portent un nom et des pouvoirs, la plupart des trous d'eau du récif, découverts à marée basse où ils forment des vasques naturelles, sont également dénommés et porteurs de pouvoirs. L'espace tout entier, celui des roches et des pierres, des arbres et des plantes, des points d'eau, des cascades et des sources, est ainsi le siège de forces magiques qui renvoient à des hommes qui ont le pouvoir de les incarner et de les rendre actives.

On comprend dès lors la force émotive qui relie les hommes à leur terre. La nature est en soi l'objet d'un culte, c'est un temple sacré. Rien ne peut exister de vrai à Tanna, s'il n'y a pas quelque part un lieu de fondation qui n'en soit le réceptacle originel. Une géographie imaginaire, merveilleuse et redoutable, s'imprime ainsi en taches discontinues sur l'espace de l'*île enchantée*.

La plupart des bosquets respectés par l'extension des terroirs cultivés ont, par exemple, une origine sacrée. Même si les rochers et les pierres ne sont plus utilisés par une magie dont les pôles se sont déplacés vers les techniques voyageuses, du genre **nëlapen** (Su), **netük** ou médecines de plantes, les hommes continuent à respecter ces emplacements et à manifester à leur égard une grande prudence.

La géographie imaginaire, sous-jacente à la géographie réelle, est perçue par la hommes de Tanna comme un livre dont les symboles révèlent la croyance et l'histoire mythologique. On l'apprend avec les pieds, en marchant et en voyant. Il ne peut y avoir de compréhension réelle de la culture traditionnelle, si on ne cherche pas au préalable à la situer dans le contexte géosymbolique des lieux magiques et des lieux forts où elle s'exprime.

Les hommes de l'île considèrent que leur espace ne constitue qu'une parcelle de l'univers. Ils habitent l'espace des clairières, des jardins et des routes, c'est-à-dire celui où la lumière éclate et se fait jour, les **yarimus** habitent la forêt et les bosquets sacrés et tout ce qui relève du monde des ombres et de l'obscurité. Lorsque les hommes défrichent un jardin, ils font au préalable un grand tapage et soufflent dans les conques marines pour faire fuir les **yarimus** et leur annoncer qu'ils prennent possession du site.

La nuit et la forêt constituent non seulement la face inverse du monde des hommes, elles détiennent la puissance secrète. Les grands pouvoirs, les racines de la magie sont dans ce

monde obscur ; l'être réel, l'intelligible ne sont pas du côté des hommes, mais au-delà d'eux, dans cet espace sombre qui, la nuit, les enveloppe et dont la forêt est le symbole.

Sous les pieds des hommes, existe également l'espace encore plus secret vers lequel plongent les morts. L'espace perçu n'est pour les hommes de la coutume qu'une apparence, un simulacre de réalité qui n'existe qu'en fonction des autres espaces situés en profondeur, au-delà des mers et dans les forêts nocturnes. La lumière du jour éclaire un espace rassurant et visible, mais non signifiant.

La célèbre caverne où Platon voyait des prisonniers enfermés ne percevant de la réalité intelligible, à qui ils tournaient le dos, que des ombres portées sur un mur, représente un peu l'espace sensible des Mélanésiens traditionnels. L'espace signifiant, celui où se révèlent les principes d'organisation du monde et où siègent les forces cosmiques qui l'animent est au-delà. Tout l'effort de la pensée magique consiste à entrer en contact avec cette réalité signifiante et puissante.

La géographie des lieux et de leurs réseaux reflète la projection dans l'espace d'une démarche intellectuelle précise qui consiste à vouloir capter les forces et les puissances de l'espace secret fondamental. Les aires et roches sacrées (**ika assim**) et les pierres (**kapiel**) sont les entrées de cet espace : le sacré mélanésien consiste en une recherche du contact avec cet être profond (le seul à exister réellement) par l'intermédiaire des lieux qui ouvrent sur le monde invisible souterrain. Ainsi les rochers qui s'enfoncent dans la terre et dont on ne voit pas les soubassements, les gouffres marins ou les failles dans les plateaux calcaires qui plongent verticalement vers la profondeur, les sources qui en jaillissent, les arbres dont les racines descendent loin dans le sol sont-ils sacrés, parce qu'ils communiquent avec l'espace mystique souterrain.

Pour entrer en contact avec l'espace magique de la profondeur, les hommes disposent de deux moyens : la puissance que leur donnent les pierres-lieux de leur territoire, la puissance d'explication que leur donnent les rêves qui peuplent leur nuit. En sous-jacence au monde magique des pierres, vient dès lors s'ajouter le monde des rêves et des « voyants ».

Les phénomènes de voyance et de dialogue avec l'au-delà

Par la magie de l'espace et par la magie du rêve, les hommes essaient d'entrer en communication avec l'inexplicable. De cette union entre le géosymbolique et l'univers du rêve, découlent l'explication du monde et la connaissance des pratiques magiques qui permettent d'accéder à l'univers de la puissance. Pour ce faire, la voyance joue un rôle majeur.

Ce rôle est traditionnel, mais il semble avoir encore augmenté à l'époque contemporaine, avec le développement du mouvement « John Frum », dont tous les leaders étaient et restent des voyants. Par le rêve naissent, comme on le verra, les prophéties qui constituent le ciment doctrinal du mouvement.

Dans la société traditionnelle, la voyance était un privilège accordé à certaines lignées. Lorsqu'un problème se posait, on s'adressait à un **yanmik**, un homme qui, par statut, avait le pouvoir d'entrer en contact avec le monde des esprits. Le **yanmik** est dans la coutume un possédé, une sorte de « chaman », dont l'esprit va quitter le corps, voyager ailleurs, rencontrer les **yarimus** et obtenir d'eux les secrets recherchés. Pour arriver à ce but, le **yanmik**, dit-on « meurt » ; il cesse d'être un homme et devient lui-même un **yarimus**. Son corps tremble de plus en plus fort, ses yeux se révulsent, il entre en transes et se roule par terre ; ces manifestations sont accueillies avec un grand respect par ceux qui l'entourent et qui reconnaissent là le signe de la possession par les esprits. A son retour à la vie normale, le **yanmik** redevient un homme comme les autres.

Cette fonction a aujourd'hui évolué et il n'y a plus guère d'hommes ou de femmes dans l'actuelle société qui puisse tenir ce rôle. Par contre, ceux qu'on appelle les **yemelait** ou

visionnaires sont devenus plus nombreux. Tout homme du reste, dans la mesure où il a des songes, peut se targuer d'un pouvoir de vision et de prophétie. Le **yemelait** ne présente pas de signes extérieurs de « possession » : il se contente de rêver. La nuit, son esprit sort de son corps et erre à la recherche de la vérité ; dialoguant avec les morts, il découvre la nature et l'origine des maladies, le sens des évènements actuels et les leçons à en tirer. Les leaders du mouvement « John Frum » entrent ainsi en contact avec l'esprit de John, ils dialoguent aussi avec Karapanemum ; à leur retour dans le monde, ils proclament les enseignements qu'ils ont tirés du contact avec l'au-delà.

Les **yanmik** traditionnels s'adressaient plutôt aux **yarimus**, c'est-à-dire aux esprits issus du monde des pierres ; les **yemelait** s'adressent aux morts, récents ou connus. La voyance moderne devient un dialogue avec les ancêtres. Le glissement de la magie vers la communication avec l'au-delà semble être un trait caractéristique de l'évolution survenue depuis ces dernières années. Le monde magique minéral des **kapiel** et des esprits reste présent et respecté, mais les hommes actuels s'en éloignent au bénéfice de nouvelles magies. De même que les **nëlapen** semblent être les magies ou contre-magies les plus en vogue actuellement, le nombre des visionnaires tend à s'accroître. Fort souvent, ces rôles sont liés, le visionnaire devient le magicien ; le rêve lui enseigne la confection d'un **nëlapen** à base de cendres d'une substance quelconque. Ainsi la magie sort-elle de plus en plus de l'armature des pierres-lieux où la société traditionnelle avait tendance à l'enfermer ; elle devient en quelque sorte un phénomène « libre », non-territorial.

Un homme sans statut, sans nom coutumier, sans pierre particulière, habitant même dans un lieu qui lui est disputé peut s'essayer à la magie et s'y tailler éventuellement un certain succès : les rêves et les **nëlapen** sont à la portée de quiconque, ce qui n'était pas le cas des magies plus anciennes rivées aux lieux et aux hommes du territoire. Nul doute que le mouvement « John Frum » n'ait en l'occurrence servi de « libérateur » : ses leaders n'ont d'ailleurs 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 pays des morts

Le « pays des morts » se situe dans les profondeurs de la terre. Cet univers parallèle est en continuité avec celui des vivants : la mort n'est pas la rupture de l'être, elle est seulement un changement de lieux et la plongée dans un nouvel espace. L'esprit continue ailleurs une existence dont l'essence est éternelle. Ce qu'écrit Maurice Leenhardt à propos des Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie s'applique également à Tanna : « *La limite de la vie et de la mort est celle qui distingue deux états de l'être et non point celle où s'opposent l'être et le néant* » (1937).

Les morts pénètrent dans leur nouveau monde par des gouffres terrestres ou sous-marins qui sont des portes les conduisant à leur nouveau lieu d'existence. Sur terre, des routes spéciales ou « chemin des morts » (**numakonap**) conduisent aux entrées du royaume souterrain.

Pour tous les gens du centre de l'île, la grande entrée du pays des morts se situe au nord de Lenalük, dans un lieu sacré du littoral, proche de la place de danse de Lownapik-Ruan. Dans ce gouffre sous-marin, l'esprit du mort se rend en suivant la route littorale Kwoteren ; arrivé à cet endroit, il se lave avec des feuilles odoriférantes. Le mort perd alors son odeur d'homme, il prend une nouvelle peau de jeunesse et de beauté. Lorsqu'il plonge vers la profondeur, des bruits de claquement se produisent alors sur toutes les places de danse entre Ipak, Black Beach et Lownapik Ruan, indiquant qu'un homme a quitte le monde des vivants. Le mot Ipaï, qui signifie « plonger profondément », évoque ce passage vers l'autre monde[11].

Sous terre, les trépassés continuent leur chemin par une première route qui les conduit

sur la côte est de l'île, à la pointe Lenemtahim où ils ressurgissent. Ils continuent alors leur chemin sur le sable noir du liseré côtier où, dit-on, on peut suivre l'empreinte de leur marche. Arrivés à Ipeukel par la route littorale, ceux de Yenkahi peuvent, le soir, voir les ombres des trépassés gravir sans bruit les flancs du volcan pour disparaître à nouveau dans le cratère en feu, d'où ils partent définitivement vers leur nouveau séjour (voir carte 10).

De ce monde, personne n'a connaissance. Il est sous terre, mais on ne sait exactement où il se trouve, pas plus qu'on ne connaît son nom, ni quel genre d'existence on y mène. Les gens disent d'un mort qu'il a « plongé », c'est-à-dire qu'il est parti, sans que l'on sache vers où. Une deuxième géographie, réplique de celle de l'espace vivant, existerait sous terre, avec d'autres routes, d'autres places de danse, des rituels et des coutumes. Ce séjour, comme celui des vivants, ne serait pas forcément un espace de félicité, même si les morts se retrouvent là entre eux, regroupés selon les lieux et les affinités qui étaient ceux de leur existence terrestre.

De ce mystère qui entoure la destination réelle du chemin des morts, la magie actuelle des voyances et des divinations fait son cœur. Le monde des rêves est une pérégrination vers le monde des trépassés : l'univers des « John Frum » est aujourd'hui presque tout entier bâti sur ce dialogue avec les morts ; il ne s'agit plus là de la coutume, mais bien de ce que l'on appelle aujourd'hui dans l'île la « nouvelle coutume ».

Ce trait répond à une tendance qui existait déjà dans la société traditionnelle, mais qui s'est accentuée à l'époque contemporaine. Il semble même que la croyance au volcan, lieu terminal de tous les chemins des trépassés, soit également un phénomène lié à l'expansion du mouvement « John Frum » d'Ipeukel sur le territoire duquel se situe le volcan Yasür. Autrefois, les morts disparaissaient par les divers gouffres marins que la tradition reconnaît comme des entrées locales vers l'au-delà. À Lenakel, les gens du rivage pensaient que le gouffre de Lenalük, à l'extrême nord de l'île, était l'entrée d'une route sous-marine qui conduisait à Lapnuman, l'île flottante de Mwatiktiki, où les morts des groupes côtiers se rendaient.

Les morts du littoral devaient être immergés dans des nattes attachées à une pierre et jetés dans des passes du récif bien particulières, où des requins venaient les dévorer(12). 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 des **yimwayim**, tandis que les plantes totémiques qui appartiennent au clan du mort sont plantées tout autour pour capter son esprit.

Le deuil doit être respecté par la veuve, son jardin sera détruit, les hommes proches se laissent pousser la barbe. Quelques mois plus tard, un grand repas funéraire sera célébré où participe toute la parenté et les alliés du clan. 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 être une âme errante ; il perd ses lieux et ses routes, il se confond avec les yarimus et partage leur vie. De même si quelqu'un meurt après avoir enfreint des « tabu » qui n'ont pas été réparés, son esprit devient prisonnier des **yarimus** ; il est condamné à errer dans le royaume de la nuit et de nourritures crues. C'est aussi le triste sort de ceux qui ont été tués à la guerre et dont le corps est tombé entre les mains de leurs ennemis : ils étaient consommés rituellement

11. Les chemins des morts diffèrent selon les différentes aires culturelles qui se partagent l'île. Le Sud et la région de Port-Résolution ont d'autres routes et d'autres lieux de plongée (voir J. Guiart, 1956).

12. Cette pratique avait lieu en particulier dans les clans qui font du requin l'un de leurs totems.

et par ce fait condamnés à vivre éternellement dans le néant glacé du monde des **yarimus**. Ils ne rejoindront jamais la chaude amitié de ceux qui les ont précédés dans le trépas[13]. Le même risque guettent ceux qui meurent loin de Tanna et dont le corps ne revient pas sur l'île : enterrés dans une terre étrangère, ils ne pourront prendre les routes nécessaires qui mènent à l'entrée du séjour des morts.

Les morts continuent à s'intéresser aux choses d'ici bas (on devrait dire en l'occurrence d'en haut, puisque le séjour des morts est situé sous terre). La nuit, leur esprit revient rôder près des lieux des hommes, ils trouvent un réceptacle dans les plantes qui poussent sur leur lieu de sépulture. Les esprits des morts qui rôdent sont appelés dans la langue des White-Grass des **marmetani**. Ce sont avec eux que les voyants cherchent à entrer en communication ; ils entrent parfois d'eux-mêmes en communication avec le monde des hommes et livrent des messages pendant le sommeil de leurs proches. Peu après la mort tragique d'Alexis Yolou, le jeune chef politique des « John Frum », un fort violent tremblement de terre secoua l'île : on l'attribua à une manifestation de son esprit et à un message posthume que les différents voyants de l'île cherchèrent à interpréter.

Les morts restent donc des êtres proches pour l'homme de Tanna. L'ancienne société cherchait surtout par ses rituels à s'en protéger en les cantonnant dans des lieux précis ; la tendance semble aujourd'hui s'inverser. Toute une partie de l'actuelle société traditionnelle cherche à établir un dialogue avec l'au-delà pour en tirer de nouvelles sources de connaissance et de pouvoir. Le monde des pierres, des **yarimus**, des lieux sacrés reste omniprésent : on continue à le respecter, particulièrement dans les magies nourricières, mais tout un monde de magies nouvelles tend à se superposer de plus en plus à celui-là. Ce n'est pas la fin de la magie, mais la naissance d'une nouvelle tactique de puissance par des voies plus occultes et le signe encore peu distinct d'une nouvelle société de la coutume où le kava qui ouvre le monde des rêves joue notamment un rôle de plus en plus important. Face à ces nouvelles tendances qui naissent surtout en milieu « John Frum », les païens, fidèles à leurs **kapiel**, comme c'est le cas de ceux du Centre Brousse, restent dubitatifs .

13. 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 en effet toute chance de rejoindre le pays des trépassés : ce n'est plus un homme, il ne sera jamais un ancêtre, c'est donc déjà un **yarimus**.



ONZIÈME CHAPITRE

UN PEUPLE PAYSAN

Jardins magiques et jardins de modernité

Les pirogues revivent par le rite et par la magie, comme elles renaissent par les jardins de la coutume. Le renouveau de la magie, qui accompagna après la Seconde Guerre mondiale le mouvement de retour à la coutume, ou du moins à une certaine interprétation de celle-ci, se lit dans les jardins de Tanna qui, de tout l'archipel, sont restés les plus proches de la pratique agricole traditionnelle. Encore aujourd'hui, la production des tubercules somptueux fait la fierté du peuple paysan de Tanna.

LES JARDINS DE MAGIE

L'horticulture en tant que rituel

La beauté et la fécondité des jardins de Tanna témoignent de la gloire de Mwatiktiki. Pour les gens de la coutume, le pouvoir des pierres de la magie réalise le pouvoir de fécondité de la terre des jardins. L'horticulture s'organise selon un calendrier et des techniques qui sont au préalable formalisés, comme s'il s'agissait d'un rite immuable, célébré dans le jardin personnel du magicien, le **nemayassim.**

Dans un tel système, il n'existe que peu de place pour l'innovation individuelle : l'horticulture rituelle, une fois qu'elle a atteint un certain niveau de perfection, se reproduit ensuite uniformément chaque année selon les mêmes rythmes. Le jardin du magicien représente sur un espace réduit l'expression parfaite du modèle : c'est à la fois la *mémoire vivante* de la pratique horticole et le centre actif de ses principes magiques.

Cette production horticole obéit à des valeurs essentiellement culturelles : la recherche du beau va de pair avec une exigence de qualité. On cherche moins à produire des tubercules nombreux que des tubercules qui répondent aux exigences du rite. Les techniques horticoles s'inscrivent dès lors dans une harmonie d'ensemble, dont on ne peut dissocier aucun des éléments sans mettre la globalité de l'édifice en péril. Le lien entre le système agricole et le fondement magique est un lien particulièrement vital ; si la croyance aux pouvoirs des pierres disparaît, c'est tout un type de production horticole qui se désarticule et perd ses fondations.

Cette relation d'harmonie se reflète dans les paysages agricoles de l'île, où la permanence des jardins traditionnels exprime les valeurs des groupes coutumiers. Une horticulture « païenne » aux procédés agricoles savants s'oppose dès lors à une horticulture « moderne » aux procédés de plus en plus extensifs.

La frontière entre les deux types d'horticulture n'est pourtant pas toujours nette. Souvent les habitants de l'île « flottent » entre les deux univers ; beaucoup continuent à suivre les chemins de la tradition sans pour autant renoncer à toute attitude de modernité. De nombreux jardins sont dès lors des structures mixtes ; le centre de la parcelle, parfois une parcelle séparée, reste dévolu à la pratique traditionnelle, la périphérie ou la somme des autres parcelles devient des jardins vivriers modernes. Le mélange des genres au sein de chaque terroir, voire de chaque tenure individuelle, reflète ainsi l'ambiguïté culturelle où vit la société insulaire.

L'horticulture « païenne »

Par le jeu des alliances, chaque groupe local possède en propre un certain complexe de cultivars ou variétés agricoles, en d'autres termes des clones de tubercules (voir Livre I, chap. X). Il en détient lui-même les pierres magiques (**kapiel**), à moins qu'elles ne soient possédées dans un environnement proche par des alliés sûrs. Le complexe de clones cultivé de façon intensive dans chaque territoire dépend du stock des **kapiel** dont il peut bénéficier. Chaque région de l'île s'appuie ainsi sur un certain *patrimoine biomagique* dont la maîtrise lui est assurée en droit par les pierres de ses magiciens.

Les clones du *patrimoine biomagique* sont cultivés selon des techniques savantes qui permettent une production de qualité. Pour les horticulteurs traditionnels, c'est la force magique des pierres **kapiel** qui rend ces techniques efficaces ; les groupes coutumiers ne pratiquent donc l'horticulture savante de la coutume que dans la mesure où ils ont les **kapiel** et les magies qui permettent sa reproduction. L'horticulture païenne ne peut exister sans ce fondement.

G. Haudricourt (1964) a écrit fort justement à propos de l'horticulture mélanésienne : « *La culture des tubercules est une culture de clones : à chaque saison de culture, les mêmes individus sont replantés pour être récoltés à la suivante. Le mot clone désigne l'ensemble des tubercules provenant par repiquages successifs du même individu. Il s'agit donc d'une agriculture dont la base biologique est absolument stable* ». Les paysans de Tanna ont tiré de ce caractère des conséquences logiques : les clones sont perçus comme des clans végétaux qui proviennent, tout comme les hommes, d'un ancêtre originel représenté par une pierre magique. Chaque variété reconnue est donc soigneusement répertoriée, localisée, hiérarchisée et dotée d'un « statut ».

Les ignames que l'on destine aux échanges et relations cérémonielles sont appelées les ignames des **iremëra**. À ce titre, elles sont cultivées au cœur du jardin et selon des techniques sophistiquées. Les autres sont des « ignames **yolat koken** », c'est-à-dire des ignames-sujets, dont la valeur décroît parallèlement à leur éloignement du centre du jardin. Alors que les ignames **iremëra** sont cultivées pour leur taille, les ignames **yolat koken**, destinées à la consommation, le sont pour leur prolificité et pour leur quantité. Le même principe de classification et de hiérarchisation prévaut pour les taros.

Chaque clone d'igname à finalité cérémonielle est cultivé dans une niche écologique individuelle : c'est le complexe butte-trou. L'individualisation des procédés horticoles selon la « personnalité » de chaque tubercule aboutit à un processus de miniaturisation, tandis que la hiérarchisation des clones engendre tout naturellement un système d'intensivité différentielle. Ce complexe butte-trou constitue chaque fois une unité agricole bien individualisée, placée dans le jardin selon un ordre spatial particulier.

C'est à la grandeur de la butte, à sa position au cœur du jardin, à la profondeur du trou et aux soins accordés aux tuteurs de roseaux que l'on reconnaît les grandes ignames cérémonielles placées en tête de la classification des clones.

Les tubercules étant considérés comme une société d'individus, l'horticulture devient une œuvre culturelle qui vise à reproduire un ordre parallèle à celui des hommes. Les clones ayant,

tout comme les humains, leurs mythes d'arrivée, leurs territoires, leurs lieux de fondation, leurs pierres magiques et leur hiérarchie, les hommes, en bâtissant leurs jardins, reproduisent cet ordre. Le jardin horticole traditionnel ne répond donc pas seulement à une exigence de survie et d'alimentation, il symbolise la finalité « religieuse » du monde et l'ordre d'apparition des éléments qui le composent.

L'horticulture traditionnelle « païenne », « intensive » par ses rendements élevés (20 à 30 tonnes à l'ha), vise à produire également des tubercules prestigieux. Ce sont en effet des qualités de longueur et de perfection formelle que les paysans traditionnels recherchent dans leurs ignames. L'inflation de la production joue au niveau de l'esthétique. Les paysans passent plus de temps à travailler sur leurs buttes géantes pour obtenir des tubercules qu'ils vont donner ou échanger qu'à récolter les ignames de consommation qui vont servir à les nourrir. Ces gens de la coutume se comportent en l'occurrence en esthètes généreux et en magiciens ; la quantité de la production les intéresse moins que sa qualité.

Les ignames de la coutume

Les grandes ignames **iremëra** du centre nord de l'île, ou **nu**, sont en nombre limité et n'admettent elles-mêmes qu'un nombre limité de clones. Ce sont les vraies ignames de Tanna ; les autres, courtes ou rondes, n'ont qu'une valeur secondaire.

L'igname **nu** en tête de la classification traditionnelle du Centre Brousse est l'igname **nuya** – ou **nussua** selon les dialectes – ; sa taille moyenne atteint 1,5 à 2 mètres de long et son tubercule, légèrement poilu, est de couleur blanche. Selon Dominique Bourret, cette igname existe également à Mare (Iles Loyauté), où elle est connue sous le nom pratiquement identique de **nuïa**. Son lieu de prime apparition sur Tanna se trouve à Itipa (pirogue Imaya'une).

Dans la région des White-Grass, l'igname **milu** est la variété cérémonielle dominante[1] ; elle serait apparue à Tanna pour la première fois dans la Baie de Loanpakel, au sud des White-Grass (Imanaka), sous la forme de pierres flottantes provenant de l'île d'Erromango. Les **kapiel** et les magies de fécondité qui lui sont liées sont possédées par la pirogue Yelone.

L'igname **kahuye**, qui contient deux sous-variétés, l'une blanche, l'autre sombre, est un autre clone cérémoniel, dont le lieu originel se situe à Lamkaïl (pirogue Nokurne).

On retrouve également dans les terroirs côtiers du Centre-Ouest l'igname **naravanua**, qui semble largement répandue dans l'ensemble de l'île. Cette dernière igname possède plusieurs lieux de fondation, mais son aire de répartition majoritaire se situe sur le rivage est, où elle est considérée comme l'igname dominante. On retrouve également l'igname **naravanua** à Futuna en tant qu'« igname **iremëra** », où on lui accorde – dans les mythes – une origine polynésienne.

Après les ignames **nu**, on entre dans le domaine des ignames secondaires. Les **nowanuruk** ou « ignames courtes » sont les plus nombreuses. Certaines cultivées selon des procédés d'horticulture intensive dans les complexes de buttes et de trous, peuvent atteindre des dimensions également imposantes, mais elles n'arrivent pas à la pureté longiligne des formes de l'igname **nu**. La plus grande partie des clones de **nowanuruk** provient d'un stock génétique pratiquement commun à toute l'île, même si on en retrouve les variétés sous des noms différents selon les régions. Certains de ces clones ont pour origine spécifique le Centre-Nord, ainsi l'igname **natiati** qui est liée à l'igname cérémonielle **kahuye** – leurs magies de fécondité marchent de concert – ou encore l'igname **nowanuruk ilmanga**, apparentée à la grande igname **milu**, également arrivée par « flottaison » d'Erromango[2].

1. L'igname **milu** est également cultivée comme une igname cérémonielle dans l'est de l'île (Imaki) où elle est connue sous le nom de **semanu**.

Il existe des ignames de troisième catégorie, **nowanem** ou ignames rondes, dont l'origine se situerait dans le nord de l'île d'où elles auraient migré ensuite vers le reste de Tanna. Parmi les plus largement représentées dans le Centre-Nord, citons les **nowanalulu**, **seramatu**, **holekole naheu**. Le nord du Centre Brousse en possède les **kapiel**.

Le nombre de clones cultivés dans un terroir autrefois était beaucoup moins important qu'aujourd'hui -une vingtaine au maximum- car on ne cultivait que les tubercules dont on était assuré de posséder les magies de fécondité. La rupture des cloisonnements traditionnels et la croissance de la mobilité intra et extra-insulaire ont entraîné une véritable inflation des clones connus et cultivés, dont le nombre a plus que doublé. Mais les ignames locales, surgies du sol et des pierres de l'île au « temps des origines », sont les seules à qui l'on applique les procédés horticoles intensifs de la coutume.

Le calendrier païen

Cette horticulture aux clones et aux territoires bien répertoriés se déroule dans le cadre immuable d'un calendrier agricole fixé par l'avancement des travaux de l'igname dans le jardin du magicien. La marche du temps et la découpe des saisons en découlent (voir tableau 7).

Comme le révèle le tableau du calendrier agricole, les grandes phases des travaux accomplis par les hommes concernent le défrichement, la plantation et la confection des complexes buttes-trous, l'édification des tuteurs de roseaux et la récolte des grandes ignames **nu**. Aux femmes et aux enfants reviennent les travaux méticuleux du désherbage (le sol doit en effet rester constamment nu), ainsi que la plantation et la récolte des ignames vivrières **nowanuruk** et **nowanem** et des plantes secondaires qui poussent à la périphérie du jardin (choux canaques, canne à sucre et plantes introduites).

Les tubercules récoltés sont conservés dans de petites cases de jardins, où on les aligne sur des claies. Leur temps de conservation permet une consommation régulière jusqu'en décembre, parfois jusqu'en janvier. Le problème de soudure se pose donc pendant quatre mois de l'année, de janvier à avril, date de la récolte des premières ignames hâtives (**nelim nu**) : l'alimentation était autrefois assurée au cours de cette période par les produits de cueillette et la consommation de bananes, aujourd'hui par les récoltes de manioc.

Ainsi le calendrier traditionnel s'organise-t-il selon deux périodes bien distinctes, entièrement rythmées par la croissance de l'igname : le temps du travail sur les jardins d'août à avril et le temps des fêtes de l'échange rituel, qui durent de mai à la fin août, parfois jusqu'en septembre-octobre, grande époque des cycles **nekowiar**.

LES « FAÇONS DE PLANTER »

L'horticulture de buttes : les toh

Les meilleurs sols de culture pour les ignames sont les sols bruns humifères des basses et moyennes pentes que l'on appelle dans la région des White-Grass « **mopten apen** ». Cette terre, dite « strong » ou **namatak** (dure), correspond à un horizon supérieur brun reposant directement sur un horizon rouge moins fertile. Toute la technique de l'agriculture de buttes consiste à n'utiliser pour la croissance du tubercule que l'horizon superficiel fertile auquel on ajoute des composts mélangés à des cendres.

Pour les longues ignames **milu** de toute la côte du Centre-Ouest, les cultivateurs creusent un trou, profond d'un mètre ou deux, relativement large. Dans ce trou, ils remettent de la terre d'humus friable, râclée tout autour et mélangée à des cendres de végétaux (de roseaux en particulier). Dans la profondeur du trou également le magicien enterre des cendres de

2. Ilmanga est le nom local sous lequel est connue l'île d'Erromango dans les régions du rivage nord-ouest de Tanna.

Tableau 7. Le calendrier agricole de l'igname [3]

Terme vernaculaire	Période correspondante	Nature des travaux et cycle végétatif	Organisation et répartition du travail
1. mahuk maïye	août/sept.	Défrichement du jardin : abattage des grands arbres, brûlis	Travail en « compagnie » dans le cadre de la famille étendue et des relations de voisinage. Travail principalement masculin.
2. mahuk wiya	septembre	Plantation des ignames, creusement des trous et confection des buttes.	Travail masculin individualisé dans le cadre de la famille nucléaire
3. mahuk klo	octobre	Naissance des lianes au sommet de la butte sur laquelle on fiche des roseaux légèrement inclinés.	Travail masculin individuel.
4. katik mokohos	novembre	a) préparation des tuteurs des roseaux (nepianhang) b) confection de la barrière en roseaux (aujourd'hui abandonnée)	a) travail masculin individuel b) travail masculin collectif dans le cadre des « compagnies d'alliance »
5. narua	janv./mars	Croissance de l'igname, désherbage du jardin, explosion végétale de l'été austral, période où les « tabu » sur les jardins sont les plus forts	Les travaux de désherbage reviennent aux femmes et aux enfants.
6. yat	début avril	L'igname touche le fond de son trou, les roseaux et les lianes commencent à fleurir, fête nalislis [4]	Entretien des jardins par les femmes et les enfants
7. mohuk nu (langue des White-Grass)	fin avril	– Fête des prémisses de la récolte, paiement des magiciens, levée des « tabu »	Fête interne au groupe local.
		– Récolte des ignames hâtives (nelim nu).	
8. silmus	mai-juin	Période de récolte et de libre consommation des ignames hâtives d'abord, puis des ignames vivrières	Récolte par les femmes et les enfants
9. yapakel-pakel	juillet-août	Période des fêtes et des rituels d'échange, récolte des grandes ignames nu dans les complexes « buttes-trous »	Récolte par les hommes
10. yowan mei	fin août	Début de la nouvelle saison agricole : les hommes se réunissent pour chercher et se répartir de nouveaux endroits pour leurs jardins et fixer les temps d'entraide	Réunions tenues par les hommes au sein de chaque territoire.

3. Les termes du calendrier agricole traditionnel ont été recueillis en langue des « White-Grass » auprès de Willy Tuaka de la place de danse d'Imaleo (pirogue Yelone).

4. La fête **nalislis** a lieu en février, lorsque le bout de l'igname de semence (**niling**) qui sort du sommet de la butte est consommé rituellement par le groupe de parenté.

feuilles magiques de la même identité que celles qui lui ont servi à nettoyer ses **kapiel**. Puis sur le sommet de la butte (**toh**) qui peut atteindre un ou deux mètres de haut pour les plus élevées, un petit monticule (**tankapa**, la tête) est aménagé. Le diamètre de la butte atteint au sol 2,5 à 3 mètres.

L'igname de semence est introduite latéralement sous la tête de la butte, tandis qu'un morceau de celle-ci est laissé à l'extérieur. Il sera plus tard enlevé à l'occasion de la fête **nalislis**. Plusieurs tubercules se développent dans l'axe du trou : pour obtenir l'igname de qualité souhaitée, on aura intérêt à sélectionner les pousses de tubercules de façon à n'en laisser se développer que deux ou trois, parfois un seul : le calibre du trou module alors la croissance du tubercule. Des interdits rigoureux veillent à ce que l'on ne détruise aucune des lianes en surnombre : elles seront soigneusement prélevées avec l'embryon du tubercule dont elles dérivent et plantées ailleurs dans le jardin ou sur la bordure de la butte. Le fait de briser une liane en croissance serait considéré par Mwatiktiki comme un sacrilège.

Sur les meilleurs sols, la hauteur de la butte et la profondeur du trou présentent des proportions réciproques relativement équilibrées. En principe, des ignames géantes de 2 mètres et même plus, peuvent y croître. Dans le Centre



Jardin d'ignames.
Yopat, chef coutumier du village d'Imanaka (côte Ouest), à l'œuvre dans son jardin d'ignames du rivage : les tuteurs de roseaux se croisent harmonieusement d'une butte à l'autre.

Figure 16

L'architecture des tuteurs de roseaux sur les buttes d'igname (Toh)

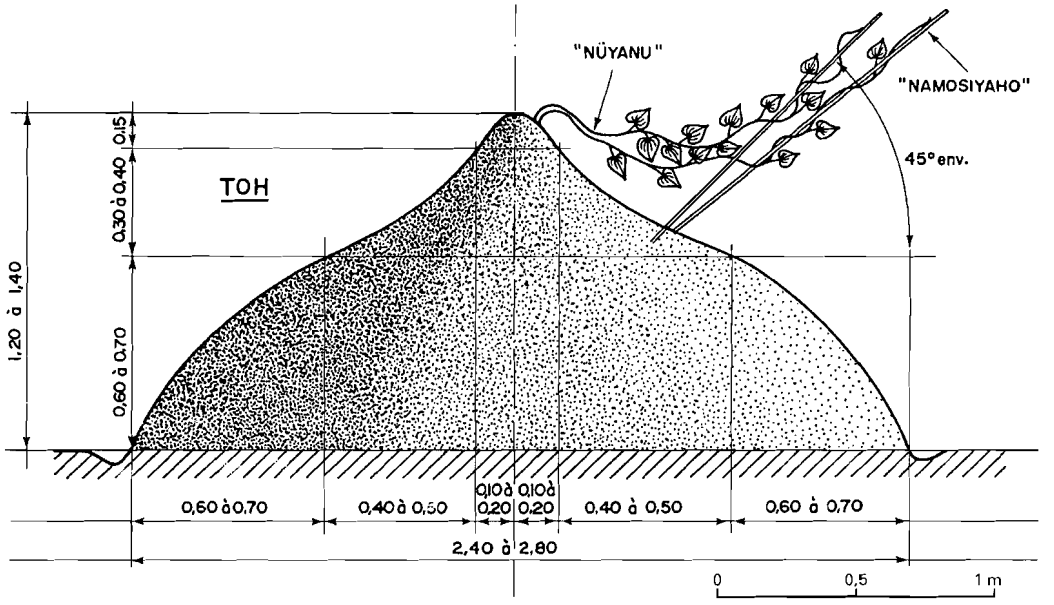
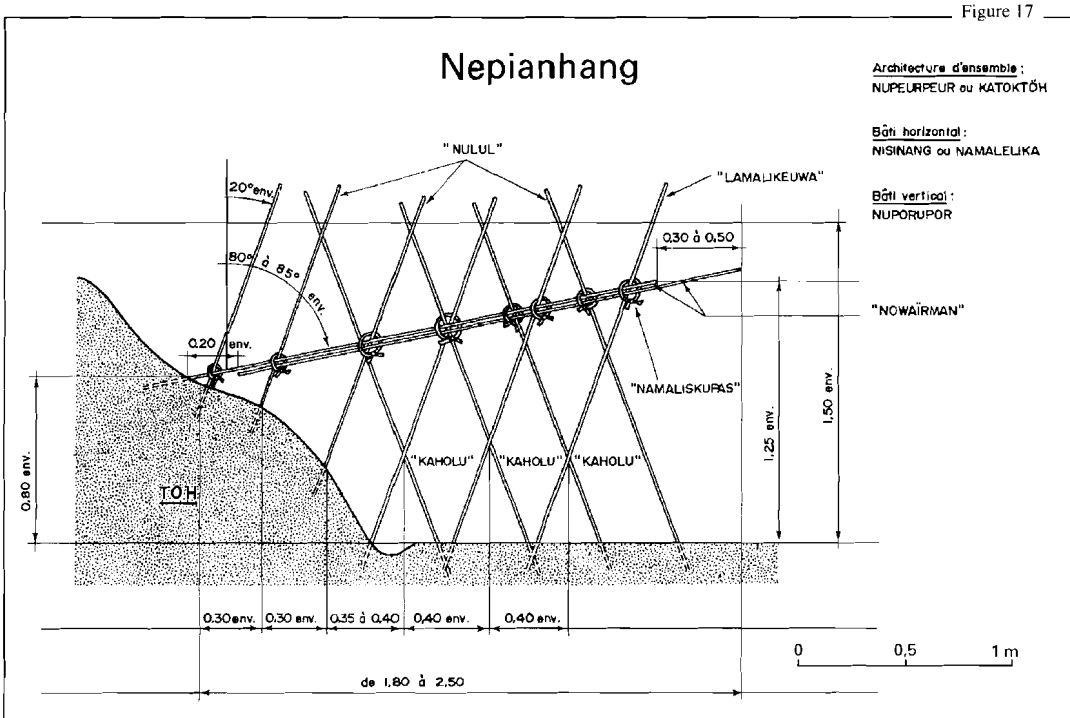


Figure 17

Nepianhang



Brousse, on se trouve en revanche en présence d'une terre différente, appelée **hilolulu**, dont l'horizon noir humifère est plus épais que sur les pentes ; les trous faciles à creuser sont alors plus profonds et les buttes moins élevées. L'igname cérémonielle **nussua** que l'on plante ainsi, atteint un calibre égal à celui de l'igname **milu** du littoral, pour peu que l'humidité et la pluviosité de saison humide ne soient pas trop excessives.

Dans les conditions écologiques de la terrasse littorale, la terre, dite **kilu-kilu**, est au contraire peu profonde et caillouteuse. Les conditions sont moins bonnes pour l'horticulture ; aussi élève-t-on la butte, construite à partir de cendres et de l'humus prélevé tout autour. Par contre le trou disparaît. Ces buttes sans trou annexe sont appelés **nowanases** ; l'igname **kahuye** est réservée à ce type de butte.

La confection des tuteurs est un travail complexe. Pour chaque liane, on prépare un lit de roseaux (**nepianhang**) étiré en longueur sur lequel la tige va croître selon une direction légèrement inclinée vers le haut. Le lit repose sur un bâti vertical léger, fait de roseaux croisés (**kaholu**) sur lesquels une longue tige horizontale est nouée à chaque croisement (voir fig. 17). La longueur de ce bâti horizontal peut atteindre selon les ignames entre 4 et 8 mètres de long. C'est une sorte de bras qui sort de la butte.

Le jardin, fait d'un entrelac de buttes entre lesquelles s'alignent les architectures blanchies des « bras » de roseaux desséchés, prend au début de la plantation une allure fantomatique un peu irréelle : les bâtis de tuteurs s'ordonnent les uns par rapport aux autres et projettent vers l'extérieur du jardin leurs longs alignements parallèles. De la longueur et de la solidité des tuteurs de roseaux dépendent la bonne croissance et la qualité future de l'igname.

Dans une journée pleine, deux hommes peuvent préparer jusqu'à une vingtaine de tuteurs horizontaux, soit les alignements nécessaires à 3 ou 4 buttes **toh**. Pour un jardin moyen comprenant une trentaine de **toh**, il faudra à deux hommes une dizaine de journées de travail intensif, et plus encore si l'on tient compte du travail de coupe et de préparation des roseaux.

Chaque butte est en elle-même un microjardin artificiellement recréé : sous la tête de la butte, les ignames iremëra occupent l'espace central ; sur la périphérie, sont introduites ce que l'on appelle les **katuk toh**, c'est-à-dire de petites ignames de bordure, de type **nowanuruk** ou **nowanem**, ou bien encore des clones d'origine étrangère au terroir. Cette ordonnance des ignames classées selon leur finalité cérémonielle se retrouve partout.

À partir de février, lorsque les **toh** commencent à être recouverts par l'explosion végétale des lianes d'ignames, on plante entre chaque butte les plants de kava qui, une fois la récolte achevée, seront les seuls à occuper le jardin pendant encore deux ou trois années. En bordure du jardin, s'alignent sur un ou plusieurs rangs, des rideaux de bananiers, intercalés parfois d'ignames sauvages que l'on cultive avec négligence. Telle est la figure du jardin traditionnel, image encore fréquente à Tanna.

Les grandes buttes **toh**, qui occupent le centre du jardin, sont souvent flanquées sur leur bordure de petites buttes, dites **toh to'inio**. Celles-ci sont des **toh** miniature, atteignant 40 à 50 cm de hauteur. Les hommes ne construisent plus ici la savante architecture de tuteurs de roseaux, qui fait l'étrange beauté des grandes buttes **toh**, ils fichent seulement sur son sommet un grand roseau flexible d'un ou deux mètres autour duquel s'enroulera la liane en croissance. Cette version simplifiée de l'agriculture traditionnelle est moins exigeante en temps de travail.

L'agriculture de buttes simplifiée tend à se répandre, mais n'a pas fait disparaître dans les territoires coutumiers les complexes des grandes buttes. Souvent les jardins **toh to'inio** s'ordonnent à côté d'un carré constitué de deux ou trois grandes buttes consacrées à des ignames cérémonielles. La proportion des

grandes buttes cérémonielles devient toujours plus élevée lorsqu'un rituel est en cours de préparation ; en temps normal, elle se réduit à quelques témoins épars, présents surtout dans les jardins des magiciens.

L'horticulture d'enfouissement : les ignames kopen

Les groupes Nakane et Yelone, proches des White-Grass, sont dans le centre-ouest de Tanna à l'origine d'un type de culture qui, en raison de sa simplicité, s'est depuis considérablement répandu. Sans doute parce que sur ces terroirs de terrasse littorale, la confection de grandes **toh** n'était pas une opération facile et que les sols friables de la terrasse littorale se prêtaient facilement au développement superficiel de tubercules, un type d'horticulture par enfouissage des semences s'est développé. Cette façon est dite « **kopen** », ce qui signifie « enfoncer ».

Les ignames secondaires, qui occupent ailleurs la frange des buttes, sont cultivées ici dans des parcelles spéciales. Il s'agit d'une technique rudimentaire que l'on retrouve ailleurs dans bien des îles du nord de l'archipel : les semences – de petits morceaux d'ignames et non plus une igname complète comme dans les **toh** – sont enfouies à une profondeur d'environ trente centimètres dans un sol qui n'est même pas retourné, mais que l'on a simplement brisé au préalable au bâton à fouir. En règle générale, on ne butte pas, ou à peine, les pieds d'igname. Les tuteurs ne sont représentés que par des tiges de roseaux, plus communément par des morceaux de bois que l'on fiche légèrement en biais dans le sol ou qui viennent s'appuyer à plusieurs, formant des faisceaux renversés.

Les ignames **kopen** sont dites **katuk toh** ; la culture en est laissée aux femmes, alors que les ignames de butte sont au contraire réservées aux hommes. Selon les Nakayelo[5], ce type de culture serait venu avec les pierres **nowanuruk ilmanga** de l'île d'Erromango. Au début, uniquement réservée à la culture des **nowanuruk** (ignames courtes ou digitées souvent avec bulbilles aériennes), cette façon de cultiver s'est peu à peu étendue à toutes les ignames non cérémonielles et aux clones de tubercules « étrangers ». Les jardins « **kopen** », extrêmement répandus sur tout le littoral ouest de l'île, représentent la façon la plus simple de cultiver les ignames.

L'extension de cette technique simplifiée revient à reporter sur les femmes l'essentiel d'un travail agricole qui autrefois reposait en grande partie sur les hommes (Bonnemaison, 1984). Le gain de temps réalisé sur les jardins **kopen** est aussi considérable : on ne fait plus ni trou, ni butte, le tuteurage est réduit à sa forme la plus élémentaire. La qualité des tubercules en revanche disparaît et les rendements obtenus sont environ inférieurs de moitié à ceux de l'horticulture en buttes. L'assortiment des variétés cultivées est en général très large, car les clones importés, originaires d'autres îles tendent à être de plus en plus nombreux dans les jardins **kopen**. La sélection des variétés n'obéit pas aux critères magiques – la possession ou non des **kapiel** appropriés – ou à des critères rituels – obtenir des tubercules somptueux. Il s'agit seulement de produire de la façon la moins coûteuse en temps de travail. Pour cette raison, certaines variétés d'ignames prolifiques, originaires d'autres îles, colonisent assez rapidement les jardins **kopen**. Parmi les plus importantes, citons l'igname **ross**, qui serait originaire des Torrès, l'igname « tumas », dont la prolificité est indiquée par son nom bislama – « tumas » signifiant beaucoup –, l'igname **konkip**, l'igname **solomon**, ou encore l'igname dite « kooperativ », originaire de Santo, appelée ainsi parce qu'elle fut introduite sur le rivage ouest par la coopérative d'Ure (région de Loanatom).

L'horticulture du taro dans le Centre Brousse

On reconnaît en moyenne dans les jardins du Centre Brousse une douzaine de variétés de

5. Nom contracté des Nakane et des Yelone, tels qu'ils furent associés lors du partage du cadavre de Semo-Semo.

clones de taros : le stock total cultivé dans l'ensemble du Centre Brousse s'établit autour d'une vingtaine d'unités. Ce chiffre apparaît relativement faible, si on le compare à la richesse de la sélection des clones dans d'autres îles de l'archipel, notamment à Anatom (Spriggs, 1981) ou encore dans les îles du Nord, à Pentecôte et Maewo (Bonnemaison, 1974), où le nombre des clones reconnus et utilisés approche le chiffre de 80 unités. Il semble qu'à Tanna les clones de taro considérés comme une culture secondaire aient fait l'objet d'une sélection moins méticuleuse et d'un regard moins attentif. La plus grande concentration des pierres et des lieux magiques consacrés à l'igname vient encore confirmer ce fait. Le taro, confiné au rôle de culture cérémonielle marginale – sauf dans les terroirs d'altitude où l'igname ne peut plus pousser, est donc loin d'avoir donné lieu à une classification aussi riche que celle des ignames[6].

Les plantations s'effectuent de façon échelonnée sur des parcelles différentes, du mois de juin à décembre, ce qui, compte tenu d'un temps de maturation légèrement plus long, aboutit à une récolte à peu près concomitante à celle de l'igname, de mars à juillet pour l'essentiel, avec des possibilités de récolte tardive jusqu'en septembre et octobre. La grande période de plantation des taros se déroule en septembre et la fête des prémisses, tenue dans le Centre Brousse en avril-mai, suit de près celle des ignames. Après octobre, les récoltes qui surviennent sont moins abondantes. Cette périodicité du taro, imposée par la fraîcheur du climat local du plateau, ne permet donc pas à cette plante de jouer le rôle de plante de soudure disponible toute l'année, qu'elle assume beaucoup plus pleinement dans les îles du Nord. En période de soudure, de janvier à mars, le recours aux plantes de cueillette ou importées de l'extérieur, comme le manioc, s'avère presqu'aussi indispensable qu'au bord de mer.

Le mode de culture se calque dans une certaine mesure sur le modèle de l'igname. Les taros du Centre Brousse sont plantés dans des trous creusés à l'épieu, au moyen d'une sorte de bois dur aiguisé appelé **kaken**, dont l'extrémité épouse la forme et la grosseur désirées du tubercule. La profondeur du trou peut dépasser pour les taros cérémoniels la longueur de l'avant-bras et atteindre 30 à 40 centimètres. Des rejets naturels prélevés sur les vieux jardins sont alors introduits au fond des trous : lorsqu'au bout de deux ou trois mois, de nouvelles feuilles apparaissent et qu'un début de croissance de tubercule se manifeste, le trou est en partie comblé une première fois avec de l'humus soigneusement réduit en poudre. Cette pratique appelée **kaharnatiem** signifie « nourrir le tubercule » ; elle est renouvelée à plusieurs reprises au fur et à mesure de la croissance du taro, dont le tubercule tend alors à épouser les formes du trou préalablement aménagé. En fin de cycle, le trou est comblé par un dernier apport d'humus (**kaharassuim**) : il ne reste plus alors qu'à attendre le stade final de la maturation. Par cette technique d'apports d'humus successifs au fur et à mesure de la croissance du taro, les horticulteurs régulent le développement de celui-ci selon le calibre du trou et ils arrivent ainsi à obtenir des tubercules relativement imposants. Il y a là une certaine analogie de principe avec la culture de l'igname cérémonielle.

On n'applique cette technique qu'aux taros cérémoniels cultivés au centre des jardins et faisant l'objet de magies de fécondité. Les taros de consommation courante sont enfouis dans un sol à peine brisé au préalable, un peu comme le sont les ignames **kopen** sur les marges des jardins. Les taros d'introduction récente, comme le ***Xanthosoma***, appelé à Tanna **kapia**, sont plantés sur la bordure extérieure des jardins. Ils ne jouissent du reste que d'une considération limitée.

Les ***Alocasia***, ou taros géants, ne sont pas absents. On les trouve dans les jachères ou en

6. Sur la côte sud-est de l'île, et notamment à Imaki, où les relations traditionnelles avec Anatom étaient fréquentes, le nombre des clones reconnus de taros est plus élevé : entre 40 et 50.



Tuteurs de roseaux.
Lit de tuteurs pour la liane de l'igname géante dans un jardin des White-Sands (côte Est) : certains lits peuvent atteindre 8 mètres de long (photo, Bernard Fonlupt).

bordure des parcelles de culture : ils servaient autrefois de plante de réserve, sorte de « garde-manger » laissé dans le sol auquel on avait recours s'il survenait un cyclone.

Enfin, des taros d'eau existaient autrefois dans le Centre Brousse. On les plantait au fil de l'eau, au pied des cascades ou des sources permanentes, sans qu'il y ait aménagement du sol ou irrigation. Ces taros d'eau, qui étaient autrefois assez répandus, se seraient raréfiés à la suite de l'assèchement récent du climat se traduisant par le tarissement général des points d'eau permanents.

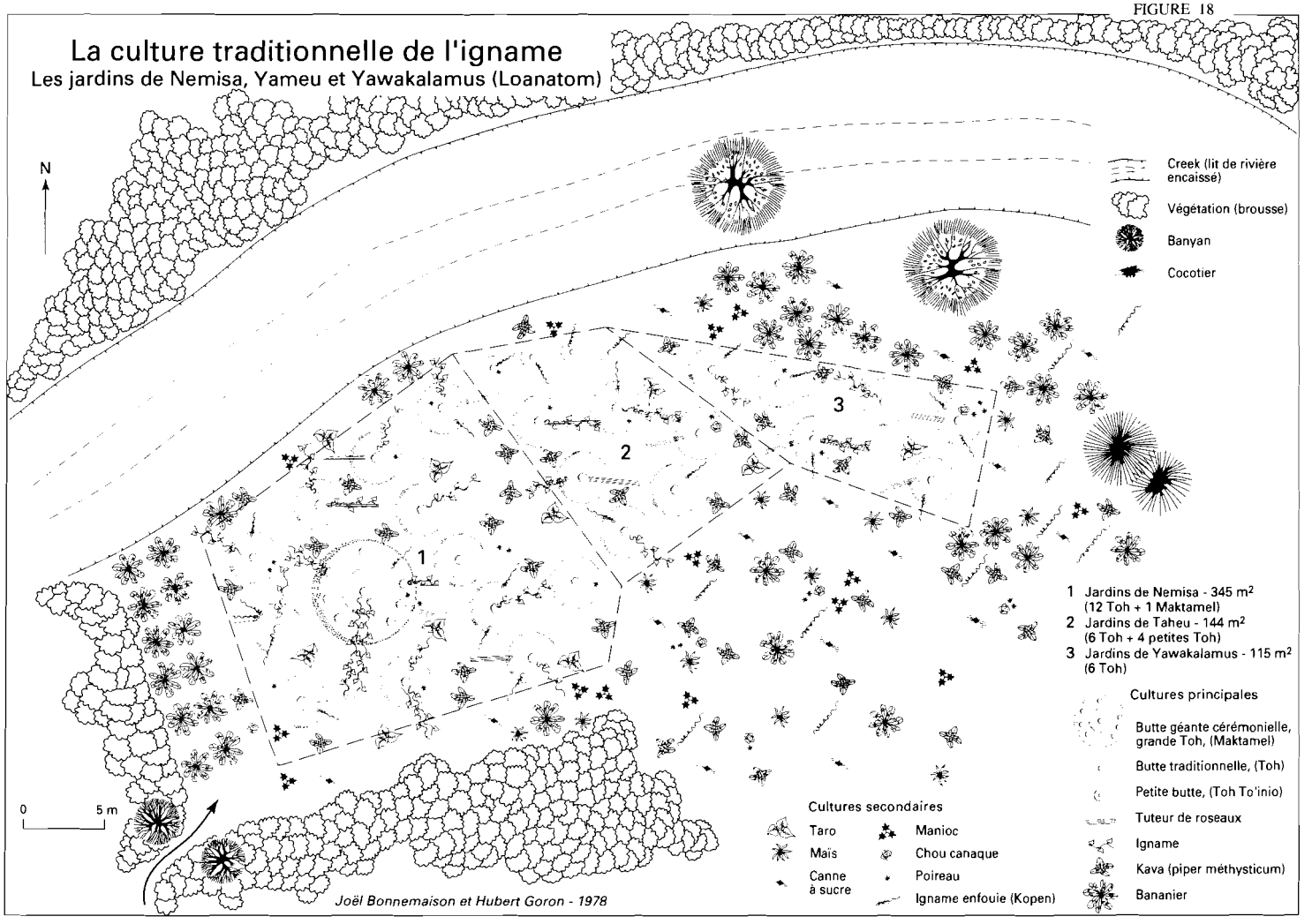
D'une façon générale à partir de 400 mètres d'altitude, le taro devient dominant et joue le rôle de plante cérémonielle et de plante vivrière. Dans le Centre Brousse, où le système est mixte, l'igname reste la culture rituelle -ce qui se vérifie partout où sa culture reste possible-, mais en raison de conditions naturelles plus favorables aux taros, ceux-ci l'emportent en superficie dans une proportion de trois ou quatre fois sur celle de l'igname. Les taros cérémoniels figurent bien dans les rituels aux côtés des grandes ignames, mais en position d'accompagnement, et pour le reste jouent le rôle de plante vivrière, comme c'est le cas pour les ignames **kopen** sur le littoral et dans les terroirs de basse pente.

LES JARDINS

Le jardin coutumier

Les jardins de la coutume n'intègrent qu'un nombre limité de clones : au centre ou à l'écart se tiennent les grandes buttes **toh**, flanquées d'une couronne d'ignames enfouies (**kopen**) et au-delà des rideaux de bananiers plus ou

FIGURE 18


La culture traditionnelle de l'igname
Les jardins de Nemisa, Yameu et Yawakalamus (Loanatom)
N
0
5 m
1
2
3
Creek (lit de rivière encaissé)
Végétation (brousse)
Banyan
Cocotier
1 Jardins de Nemisa - 345 m² (12 Toh + 1 Maktamel)
2 Jardins de Taheu - 144 m² (6 Toh + 4 petites Toh)
3 Jardins de Yawakalamus - 115 m² (6 Toh)
Cultures principales
Butte géante cérémonielle, grande Toh, (Maktamel)
Butte traditionnelle, (Toh)
Petite butte, (Toh To'inio)
Tuteur de roseaux
Igname
Kava (piper méthysticum)
Bananier
Cultures secondaires
Taro
Maïs
Canne à sucre
Manioc
Chou canaque
Poireau
Igname enfouie (Kopen)
Joël Bonnemaison et Hubert Goron - 1978

moins denses. La même disposition spatiale régit les jardins de taros avec clones cérémoniels au centre et vivriers à la périphérie. Cette organisation de l'espace du jardin reflète la position des hommes dans une place de danse selon leur statut hiérarchique. L'idée que les hommes doivent être séparés les uns des autres selon leur statut se retrouve au niveau des tubercules.

Dans les vrais jardins coutumiers, le souci de disposer les clones d'ignames dans l'espace du jardin selon leur ordre hiérarchique est poussé jusqu'à l'extrême. Ce ne sont plus en effet seulement les clones qui sont ordonnés selon leur finalité rituelle ou vivrière, mais l'ensemble des clones rituels eux-mêmes qui sont ordonnés par rapport à l'un ou à plusieurs d'entre eux. Les buttes **toh** sont elles-mêmes hiérarchisées : au centre exact du jardin, une butte plus grande est construite, dans laquelle le tubercule rituel va voir son développement pousser jusqu'aux « limites de l'impossible ».

Cette igname, plantée au cœur de la plus grande des **toh**, est reine, le jardin s'agence autour d'elle, les travaux agricoles se déroulent après qu'ils aient eu lieu sur celle-ci. Cette butte centrale, cœur du jardin et lieu de développement maximum de toutes ses virtualités, peut prendre des dimensions somptueuses. Ainsi dans la région de Loanatom, le jardin de Nemisa, de la place de danse d'Ipaï, contient une **toh** géante, appelée **matkamel**, érigée au centre d'un petit jardin de 345 m² contenant par ailleurs 12 autres **toh** de dimension plus habituelle consacrées à des clones d'essence rituelle. Ces buttes s'ordonnent en étoile autour de la butte **matkamel**, qui en elle-même représente un véritable édifice circulaire de six mètres de diamètre à sa base et d'une hauteur supérieure à deux mètres. Au centre de l'édifice, la **tankapa**, ou tête de la butte est elle-même une deuxième butte **toh** qui vient s'emboîter sur la première. De tels édifices surélevés, représentant une superficie voisine de 15 m², sont en soi de véritables jardins artificiels projetés en hauteur et contenant l'assortiment de tous les clones cultivés par un groupe local. Tout autour, les **toh** habituelles formant comme une couronne d'honneur, s'écartent largement les unes des autres pour laisser l'espace suffisant au déploiement de l'architecture des tuteurs de roseaux. La butte **matmakel** est, selon son constructeur, la « stamba » ou le fondement du jardin. C'est le lieu d'intensivité agricole maximale : celle-ci décroît au fur et à mesure que l'on s'éloigne du centre.

Ces édifices géants à buttes emboîtées étaient autrefois systématiquement érigés dans les jardins des magiciens où ils servaient aux magies de fécondité, mais ils pouvaient exister aussi dans les jardins profanes pour peu qu'un effort important soit entrepris. Ainsi, chaque grand groupe du rivage ouest avait-il sa propre tradition de butte centrale. Un esprit de compétition dans la recherche du beau et de l'insolite animait les horticulteurs, lorsqu'ils construisaient leurs buttes. Les édifices géants de type **matmakel** semblent être une tradition d'Ipaï et de la pirogue Semo-Semo. Les groupes situés plus en altitude confectionnaient un autre type de butte géante, appelée **katkale**, plus étalée sur la base et ne comportant pas de **toh** à son sommet. Les groupes littoraux édifiaient des buttes **lowkaweheheu**, à forme conique, toute projetée en hauteur. À l'heure actuelle, ces grandes buttes ne sont plus qu'un souvenir : le bon Nemisa, mort en 1979, était dans toute la région du Centre-Nord le seul qui, à ma connaissance, continuait cette forme particulière d'horticulture. Le jardin de la société traditionnelle, qui reflétait l'ordre symbolique des clones, était construit comme une véritable pièce d'art.

Figure 18.
Le jardin de Nemisa à Loanatom s'organise autour d'une butte géante centrale de 6 mètres de diamètre à la base et de deux mètres de hauteur. Les tuteurs de roseaux s'appuient sur les buttes voisines pour se développer. Le jardin traditionnel d'ignames est de petite taille, quelques centaines de m² (dix à quinze buttes « toh »), mais il est cultivé de façon extrêmement intensive.

Les jardins semi-traditionnels

Dans les jardins littoraux de la côte de l'ouest de Tanna, on distingue encore un certain ordre des plantes cultivées qui reflète les hiérarchies de la coutume. Au centre se développent des buttes d'ignames **toh** avec leurs tuteurs horizontaux, puis tout autour des buttes **toh to'inio**. Une couronne d'ignames **kopen** enfouies dans le sol, sans autre forme de tuteurage que des bois dressés, les enveloppe ; enfin à la périphérie se répartissent des maniocs, ananas, légumes divers, taros fidji, patates douces et bananiers. On ne peut toutefois véritablement parler d'un ordre strict en auréoles, mais seulement d'une densité différente de ces différentes plantes.

L'ordre de répartition spatiale des plantes cultivées est encore plus net dans les jardins du Centre Brousse. Au centre se trouvent les taros rituels, puis les taros vivriers locaux dont on possède les pierres et enfin tout autour des taros « all abaot », c'est-à-dire « de partout » qui se mélangent avec les « taros fiji » et les cultures diverses. Certains jardins de taros du Centre Brousse admettent à l'intérieur un cercle d'ignames cultivées en buttes. Les ignames **kopen** apparaissent en revanche rares, sans doute parce que les taros abondamment représentés assurent la masse des besoins vivriers. L'igname n'est ici cultivée que pour ses aspects rituels.

Les superficies mises en culture dénotent aujourd'hui la suprématie croissante des types d'horticulture simplifiés. En règle générale, chaque cultivateur ne fait plus qu'un petit jardin à buttes **toh**, alors qu'il cultive en moyenne deux ou trois grands jardins semi-traditionnels d'ignames **kopen** et de cultures secondaires.

Dans ces jardins, les plantes introduites lors du contact avec le monde extérieur, comme les maniocs, les patates douces, les taros ***Xanthosoma*** et les légumes divers sont rejetées à la périphérie ou dans des espaces intercalaires situés entre les buttes d'ignames.

Très souvent, ces cultures introduites n'apparaissent dans le jardin qu'une fois la récolte des tubercules de la coutume assurée, elles se mêlent alors aux kavas qui continuent leur croissance, aux bananiers replantés et à des repousses sauvages d'ignames ou des rejets de taros. Ce jardin de *deuxième saison* devient alors un *jardin à plantes multiples* où les plantes introduites prédominent sur les tubercules locaux.

Les jardins à plantes multiples

Ce modèle de jardin assez largement répandu dans toutes les îles de l'archipel est une sorte de « suite » du jardin traditionnel que l'on exploite selon un modèle extensif et relativement négligent jusqu'à épuisement des sols. Les plants sont enfouis dans un sol qui n'est ni sarclé, ni nettoyé. On laisse en général aux patates douces le soin de recouvrir la terre afin d'empêcher sa reconquête trop rapide par la brousse(7). Les femmes vont y prélever les tubercules et les légumes nécessaires à la consommation quotidienne ou à la nourriture des cochons. Ces jardins à plantes multiples, sortes de jachères complantées, remplacent dans une certaine mesure la cueillette des lianes, fruits et racines sauvages qui permettaient autrefois de franchir les périodes de soudure.

Pendant longtemps, ces « jardins », dominés par les plantes introduites, n'ont constitué qu'une forme d'occupation du sol marginale n'intervenant qu'après les cycles de l'horticulture traditionnelle ou semi-traditionnelle. Toutefois, ce mode d'exploitation extensif et peu exigeant en temps de travail est devenu dans certaines régions du rivage « sous cocoteraie » le type d'agriculture vivrière prédominant. Dans ce cas, le jardin à plantes multiples n'intervient plus seulement après la récolte d'ignames ou de taros, mais devient la forme unique d'agriculture. Dans de telles parcelles,

7. Souvent, des jeunes cocotiers sont plantés en ordre épars sur le jardin. La plupart des cocoteraies mélanésiennes sont nées de cette façon, par l'extension progressive de jachères complantées de plantes introduites et de jeunes pousses de cocotiers.

on trouve pêle-mêle et sans ordre apparent des tubercules traditionnels ou introduits, tous cultivés de la façon la plus simple possible, par enfouissage et sans compost.

Ces jardins purement vivriers et sans investissement culturel particulier fournissent néanmoins des rendements relativement suffisants, compte tenu de la qualité générale des sols, et surtout assurent une production régulièrement étalée tout au long de l'année. Ils consacrent l'abandon de l'horticulture rituelle et de ses fondements magiques.

On constate que les cultures introduites par le monde extérieur n'ont pas révolutionné les systèmes agraires, pas plus qu'elles n'ont enrichi la patrimoine de l'horticulture mélanésienne. Elles ont surtout offert des produits de substitution aux tubercules traditionnels et entraîné dans certaines régions de l'île le déclin ou l'abandon progressif de l'horticulture à finalité rituelle. En revanche, la disette ponctuelle des mois creux de février et mars a pratiquement disparu et la diversité des nourritures produites a augmenté pour un travail moindre.

Les jardins de Tanna peuvent être considérés comme la plaque sensible où se reflètent les contradictions culturelles de la société. A la magnificence d'une horticulture traditionnelle qui résiste bien, s'oppose le caractère pratique de l'horticulture moderne. Les jardins de la coutume sont au centre d'un univers dont la finalité est l'alliance ; ils sont beaux parce que leurs tubercules sont destinés à être « donnés ». Les jardins de modernité sont par contre culturellement « neutres ». On les cultive, mais on ne s'y investit pas.

LE TERROIR D'IMANAKA

La modernité agricole entraîne un déclin des formes les plus intensives de l'horticulture traditionnelle au bénéfice de pratiques agricoles simplifiées s'étendant sur des superficies plus importantes où ne sont obtenus que des rendements moindres, estimés inférieurs de moitié aux précédents. Lorsqu'on demande aux gens de Tanna la raison du déclin progressif des jardins traditionnels, tous font ressortir en contrepartie le gain de temps permis par l'horticulture moderne.

Les jardins de la coutume sont des *jardins enchantés* où la recherche du beau va de pair avec l'investissement magique et rituel. On y obtient des rendements élevés, de 20 à 30 tonnes à l'hectare en règle générale, mais au prix d'un travail considérable. La confection des buttes et des tuteurs exige des travaux contraignants qui reposent exclusivement sur les hommes, sans commune mesure avec ce que requiert la plantation des ignames d'enfouissement et des plantes introduites, toutes tâches d'ailleurs accomplies en majorité par les femmes.

L'exemple du terroir d'Imanaka peut être considéré comme représentatif de l'horticulture actuellement pratiquée sur la côte de l'ouest de l'île dans un village « néo-coutumier »[8]. Les 35 habitants de ce petit hameau appartiennent au clan Nakane ; ils vivent ensemble dans un hameau d'implantation relativement récente, comprenant 9 unités familiales domestiques. La somme des jardins mis en culture en 1978 par les habitants d'Imanaka représentait une superficie globale de 3,3 ha ; le reste, soit encore 1,5 ha, était travaillé par des alliés, pour la plupart napang niel traditionnels qui viennent de régions littorales plus éloignées, en particulier de la région de Loanatom. La cocoteraie à finalité commerciale qui représente 10,2 ha, répartis à égalité sur la terrasse littorale et les basses pentes du terroir, est en extension régulière, la plupart des jardins proches du rivage étant replantés en cocotiers dès la fin de la première récolte d'ignames.

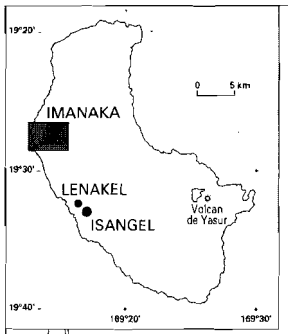
Le temps de jachère habituel dans ce terroir est de l'ordre d'une dizaine d'années, ce qui

8. Les habitants d'Imanaka sont, comme on le verra plus loin, des «John Frum», qui appartiennent à la frange millénariste de l'île. Ces anciens chrétiens presbytériens sont revenus à la coutume depuis une quarantaine d'années.

CARTE N° 17

Le terroir d'Imanaka

L'occupation du sol en janvier 1978, jachères non incluses



- Limite extérieure (creek)
- Limite foncière interne dans le clan Nakane et le clan Nakapatmin
- Escarpement
- Piste carrossable en voiture tout terrain
- Sentier
- Case et maison d'habitation
- Croix rouge des John Frum
- Trou d'eau dans le récif
- Passe dans le récif utilisée par les pirogues
- Source d'eau douce plus ou moins saumâtre
- Nakamal (Yimwayim) actuel d'Imanaka
- Pierre (Kapiel) ou lieu sacré
- Enclos de barbelés pour parc à cochons ou bétail

NAKAPATMIN

NAKANE

LATWIKAL

Lamakweria

Lonapkiko

Lenekaweuk

Lonaswayu

Lamalu

Lakebwate

école française

Lomunmur

Tuwikasak

Tebwate

Loasapona

Towermul

Lakebwatepath

Lapankal

Nusiapen

Lokeuwilas

Lumnufailet

Napangnipiel

Loatop

Nubumu

Towermul

Latwikapiel

Lakal

Lenami

Nowanüyu

Kawauwa

Komwasiken

Katinuwiken

Lonieureu

Latanomulen

Lowakerit

N

0 250 m

Joël Bonnemaison et Hubert Goron - 1978

- Grand banian ou nabanga (ficus)
- Cocoteraie en bosquet ou en plantation dense
- Jardin traditionnel : butte d'igname (Toh)
- Jardin semi-traditionnel : butte d'igname (Toh, To'inio et Kopen)
- Jardin à plantes multiples : tous genres mélangés et cultures diverses
- Brousse secondarisée et jachères

correspond à la norme traditionnelle. On peut donc évaluer à 33 ha la superficie actuellement nécessaire aux cultures vivrières et encore à 48 ha, si l'on tient compte de l'accueil important fait aux jardins des alliés. Le territoire Nakane s'étend par ailleurs sur près de 340 ha, ce qui constitue un cadre spatial large où l'horticulture vivrière tout comme les plantations commerciales peuvent se déployer librement : de vastes réserves de terre sont encore disponibles.

Sur un ensemble de 68 parcelles de culture bien individualisées, on comptait en janvier 1978, 21 parcelles cultivées à la façon traditionnelle sous la forme exclusive de buttes **toh** et **toh to'inio** ; 20 parcelles cultivées sous la forme semi-traditionnelle comprenant quelques buttes, mais surtout des ignames d'enfouissement **kopen** et des plantes introduites rejetées en périphérie, et enfin 27 parcelles cultivées sur le mode moderne des jardins « fourre-tout », à plantes multiples. En somme 41 parcelles sur 68, soit 60 % du total, étaient cultivées sous un mode traditionnel ou semi-traditionnel, dont 21 (31 %) sous une forme réellement « intensive ».

- Les 21 *jardins traditionnels* purs recouvraient 3 233 m^2, soit un saupoudrage de toutes petites parcelles d'environ 150 m^2 de superficie moyenne, dispersées dans le terroir ou intercalées dans de plus grands jardins. Pour la plupart, ces parcelles étaient cultivées à proximité du lieu d'habitat ou sur les sols de terrasse par des gens qui résidaient à Imanaka.
- Les *jardins semi-traditionnels*, cultivés sur un mode extensif, recouvraient une superficie huit fois plus grande, soit 24 245 m^2. La superficie moyenne des parcelles étant de 1 212 m^2.
- Les *jardins à plantes multiples* recouvraient enfin 21 495 m^2, dans le cadre de parcelles d'une superficie moyenne de 796 m^2, pour la plupart rejetées à une plus grande distance du village, sur les pentes moyennes du terroir Nakane.

Carte 17.
La cocoteraie règne sur le bord de mer mélangée à des jardins vivriers à plantes multiples : les jardins d'ignames traditionnels sont plus fréquents au-delà du village sur les versants ou les bas de pente.

Il en résulte que dans ce territoire qui se réclame de la coutume, les jardins intensifs à grandes buttes représentaient seulement 6,5 % de l'ensemble des superficies consacrées à l'horticulture vivrière, tandis que les jardins extensifs consacrés aux ignames d'enfouissement s'étendaient sur 49,5 % des superficies et les jardins extensifs modernes à plantes multiples sur 43,5 %. En dépit de ce partage des surfaces cultivées en faveur des modes extensifs, les gens du village affirment pourtant qu'ils passent presque autant de temps à cultiver sur leur parcelles d'ignames **toh** que sur les autres. La raison vient peut-être de ce qu'ils considèrent surtout le travail masculin et ne prennent pas réellement en compte le travail féminin qui se déroule exclusivement sur les parcelles extensives, destinées à la consommation vivrière. Celui-ci est, en fait, quotidien et fort astreignant : femmes et enfants se rendent chaque jour au jardin pour l'entretenir, y prélever de la nourriture et en ramener les chargements au village.

La part de l'espace consacré aux jardins intensifs est principalement le fait des gens d'Imanaka. En excluant les jardins des alliés qui se déroulent surtout sur un mode extensif, on s'aperçoit que la culture « intensive » en buttes **toh** ou **toh to'inio** représente 3 200 m^2 sur un total de 33 000 m^2 cultivés, soit 9,6 % de la superficie d'ensemble. Cette année-là, les gens d'Imanaka construisirent près de 1 000 buttes d'ignames, soit 28 par habitant, ou encore 110 par unité familiale. Il est vrai qu'il s'agissait à 90 % des petites buttes **toh to'inio** de dimension modeste. Cette proportion de 9 à 10% des superficies de jardins cultivés selon un mode intensif et d'une centaine de buttes d'ignames de tailles diverses construites par chaque unité familiale peut être considérée aujourd'hui comme la norme dans les terroirs vivriers se réclamant de la coutume.

Elle était autrefois sans nul doute bien plus considérable.

Ces quelques chiffres aident à comprendre la nature de l'horticulture vivrière de Tanna. Les jardins intensifs à finalité rituelle représentent aujourd'hui de petits *ilôts de culture sophistiquée* dans un cadre agricole globalement extensif. Ces ilôts sont également des *ilôts magiques* qui font l'objet de la fierté et de l'attention des magiciens **naotupunus.** Comme on l'a vu plus haut, leur finalité tient dans la production des ignames somptueuses, les **nu**, sans lesquelles il ne peut être tenu de rituel d'alliance digne de ce nom. Chaque paysan entrant dans la sphère culturelle de la coutume doit chaque année consacrer une part plus ou moins importante de ses jardins à une production socialisée de ce type.

Mais cette part varie considérablement selon les régions et les années. Les *ilôts magiques* se développent ou se rétractent en fonction du calendrier cérémoniel : résiduels, les années ordinaires, ils ont la part belle les années où l'on prévoit de grandes fêtes coutumières comme les sorties de circoncision (**kawür**) ou à plus forte raison les **toka** (9).

Dans certains endroits du rivage densément peuplés, le manque d'espace oblige à un raccourcissement important des rythmes de jachère (de 2 à 3 années en moyenne). Parallèlement à l'extension de la cocoteraie, les jardins à plantes multiples deviennent le modèle prédominant de l'horticulture vivrière. C'est, sans doute, la recherche de l'économie en temps de travaux qui est la cause principale du recul de l'horticulture intensive. Mais l'économie de temps se traduit par une plus grande extension des superficies cultivées, ce qui est d'autant plus illogique que l'on se trouve dans des terroirs gagnés par la cocoteraie où l'espace manque. Le raccourcissement général des temps de jachère, ne va pas non plus, en dépit de la qualité générale des sols, sans poser des problèmes de conservation, d'autant plus que cette horticulture est réalisée sans composts, ni apports de fumure organique.

Cette tendance au recul des jardins traditionnels n'apparaît pas toutefois comme une fatalité. L'exemple d'Imanaka prouve le maintien de l'horticulture intensive à finalité rituelle, alors même que l'espace abonde. D'autres exemples ou d'autres années auraient pu révéler une extension encore bien plus grande des *ilôts magiques*, notamment dans le Centre Brousse. Ce qui est en réalité surprenant, ce n'est pas tant le développement des jardins modernes à plantes multiples – ils tendent à devenir le lot commun dans la plus grande partie de l'archipel –, mais bien au contraire la permanence, si forte à Tanna, des jardins traditionnels et semi-traditionnels.

Cette permanence est liée au renouveau de la coutume et à la force que conservent dans cette île les modèles culturels traditionnels. Les pirogues ne peuvent en effet exister que dans leur cadre géocérémoniel. Les *jardins enchantés* célèbrent leur gloire et leurs pouvoirs. Pour l'homme de la coutume, il ne saurait y avoir de véritable coutume sans la production des ignames somptueuses de Mwatiktiki, ni sans les investissements de beauté et de magie qui les entourent. Cette pratique respecte parfaitement les exigences du milieu écologique et par un mélange souple des genres – le dosage des ilôts d'intensivité et des jardins extensifs – permet d'obtenir une production à la fois sociale et vivrière, dont les proportions peuvent varier à volonté selon les besoins relatifs de l'une et de l'autre. Il faut bien reconnaître *a contrario* que la modernité agricole, si elle ménage plus de temps libre pour d'autres activités, ne correspond pas à un progrès au plan strict de la production agricole et de ses usages sociaux.

9. L'année où eut lieu le relevé de terrain pouvait être considérée à Imanaka comme une année de repos rituel, puisque seule une fête de mariage était prévue.

DOUZIÈME CHAPITRE

LES LIEUX
Contrôle du territoire et droits d'usage

Structure géocérémonielle, « personne magique », territoire politique, la pirogue est aussi un patrimoine foncier. En cherchant à retrouver son unité, la société de la coutume vise à faire revivre les solidarités de la société originelle.

Les territoires de l'île sont devenus un enjeu politique, culturel et économique. Les conceptions sur lesquelles reposent les droits sur la terre ne peuvent être comprises qu'à l'intérieur d'une tactique globale de confrontation et non pas à partir d'un « système juridique » stable.

Toute une société bouleversée, parfois transplantée par le choc culturel et colonial, cherche aujourd'hui à se reconstruire à partir d'un lien renoué avec la terre originelle, ce qui implique le règlement des conflits qui datent souvent des guerres mélanésiennes pré-coloniales.

Mais il s'agit aussi de ré-inventer un nouveau discours sur la terre, de penser des lois nouvelles qui permettront de concilier les traditions que l'on estime justes et tout autant l'adaptation que l'on juge nécessaire à des temps et à des modes de production nouveaux.

En somme, il s'agit de concilier un droit territorial répondant à une tradition, à des valeurs et à une vision culturelle, avec un droit foncier moderne et plus neutre, permettant à terme le développement d'exploitations agricoles tournées vers l'économie de marché.

Face à ce problème, les individus, mais aussi les camps géopolitiques qui se partagent l'île réagissent différemment et procèdent à des choix différents.

Le « problème foncier » devient dès lors le point sensible de la société et le lieu de toutes les stratégies : il correspond à un problème de société.

La meilleure façon de définir le système foncier dans l'actuelle société insulaire consiste dès lors à ne rien définir, car il n'existe aucun consensus réel entre les acteurs sociaux. La terre de Tanna ne peut s'enfermer dans un règlement de nature juridique – c'est bien le problème de ceux qui cherchent à promulguer une réforme foncière au Vanuatu – pas plus qu'elle ne se réduit à un concept culturel, à une « tradition » qu'il faudrait « comprendre » pour en saisir les diverses applications pratiques.

La terre, devenue objet de conflit, apparaît aujourd'hui comme un fait social total qui s'apparente au destin des groupes pour lesquels elle est devenue un enjeu ; en ce sens elle devient le centre même de leur histoire.

LES FILS DE LA TERRE

Entre coutume et modernité

Au temps des jardins itinérants, il n'était nul besoin d'un partage stable des tenures. Sur la terre divisée en territoires, l'usage semble avoir été toujours « libre ». Une tendance nouvelle tend aujourd'hui à se marquer dans les régions, pour la plupart littorales, où le territoire apparaît bien en voie de partage, mais selon des modalités pratiques qui varient suivant les groupes et leur filiation « idéologique ».

L'extension des plantations à finalité commerciale et la pénétration graduelle de l'économie monétaire tendent à faire apparaître un type d'appropriation individuelle du sol, mais qui est loin de faire l'unanimité au sein de la société prise dans son ensemble.

Cette évolution n'est du reste ni « fatale », ni générale. Il s'en faut pour qu'à Tanna la terre soit seulement perçue à partir de « valeurs » marchandes. Les groupes coutumiers conservent une vision façonnée par les valeurs et la mémoire des mythes. Si les conceptions traditionnelles sont obligées d'évoluer en fonction d'une situation marquée par la pénétration des valeurs marchandes, elles gardent toujours une grande partie de leur force culturelle. Il n'existe plus, du moins dans les régions où j'ai pu les étudier, de groupes locaux dont la relation avec la terre puisse être qualifiée de « traditionnelle », c'est-à-dire qui représente exactement ce qu'elle était dans le passé pré-colonial, mais inversement il existe encore moins parmi les groupes « évolués » de situation entièrement nouvelle, où toute trace de l'esprit de la culture traditionnelle aurait définitivement disparu. Saisir la dynamique foncière au travers des nombreux conflits où elle s'exprime exige donc au préalable un effort pour comprendre l'ensemble des valeurs qui commandent la vision « classique » du territoire. Ces valeurs gardent leur actualité ; les groupes coutumiers et millénaristes ont délibérément choisi de les conserver et il n'est pas un conflit foncier où toutes les parties ne s'en réclament, même si c'est pour aboutir à des conclusions diamétralement opposées.

La terre, mère de l'identité

Dans la société traditionnelle, la terre est au cœur de l'univers religieux. Entre l'homme et la terre se forge une relation émotionnelle, un enracinement qui est au premier chef une relation d'identité. La fonction économique, le droit d'usage, le droit territorial, n'apparaissent qu'en deuxième mouvement. Ce qui compte ici, c'est bien la primauté du culturel, voire du religieux.

Selon les mythes d'origine et l'idéologie qui en ressort, les « vrais hommes » sont les « hommes des lieux », les « man ples ». Ils ont surgi du sol même qu'ils occupent.

Le territoire ne peut pas être considéré comme une simple collection de droits fonciers individuels ou comme une somme de parcelles appropriées ; il représente un tout, *un ensemble organique* ordonné par un *assemblage de lieux* articulés et hiérarchisés en fonction de leur relation à des lieux de prime apparition. Chacun de ces lieux contient une parcelle de la mémoire culturelle de l'île et s'intègre dans le système à maille souple des pirogues de la coutume. La terre dans cette perspective devient une sorte de matrice des lieux ; l'espace lui-même n'est que l'extension des forces sacrées qui fusent de la profondeur des lieux.

Il découle de cette vision que l'*existence du territoire précède celle de l'homme*. Il n'y a de droits sur la terre que dans le prolongement de la relation d'identité que l'homme entretient avec les lieux primordiaux de l'origine. C'est en prouvant par leur généalogie réelle et mythique et par leur ancienneté de résidence qu'ils ont toujours « appartenu » aux mêmes lieux territoriaux que les groupes fondent leurs droits sur la terre.

Le droit d'un clan à occuper un territoire remonte ainsi au temps de la fondation mythique et dans ce sens le lien formé avec la terre est inaliénable. Le groupe clanique est de même essence que la terre qu'il occupe, on dit

que l'un et l'autre sont d'un *même sang*. La terre dès lors ne peut être considérée comme un simple « avoir » ; elle représente une *personne*, un « *être* », que l'on ne possède pas mais à qui l'on s'identifie grâce à la relation avec les lieux primordiaux de l'origine.

Le premier homme « apparu » s'identifie le plus réellement au lieu et à l'espace qui le borde : il est le mieux fondé pour en être le maître. Cette affirmation traverse tout le discours traditionnel sur la terre : le droit sur les lieux découle d'une relation d'identité originelle qui précède tout droit secondaire acquis par le travail, par l'occupation ou par une transaction quelconque, traditionnelle ou monétaire. La terre, pas plus que l'identité culturelle, ne saurait être aliénée, il y a entre l'homme et son territoire une relation organique qui remonte au temps des origines et qu'il n'est pas en son pouvoir de rompre.

Il en résulte que les groupes transplantés hors de leurs lieux ont le droit mais aussi le devoir impératif d'y retourner, car il n'y a pas d'identité possible en dehors du territoire. Cette idéologie fut clairement affirmée dès 1980 par le ministre des Terres du Gouvernement indépendant de Vanuatu :

« *La terre est au ni-Vanuatu*[1] *ce qu'une mère est à son enfant. C'est par rapport à la terre qu'il se situe et c'est grâce à elle qu'il préserve sa force spirituelle. Les ni-Vanuatu ne peuvent jamais divorcer de leur terre* » (Sethy Reggenvanu, 1980).

Dans cette vision, les hommes apparaissent comme les « fils de la terre ». Cette relation d'identité est au cœur même du principe territorial, elle va en deçà et au-delà du droit de propriété, tel que l'entend la vision moderne, car ici ce n'est pas l'homme qui dispose de la terre, mais en dernière instance la terre qui dispose de l'homme.

L'homme qui reproduit sur son territoire une lignée enracinée n'est jamais que la reproduction de l'ancêtre qui, le premier, a vécu dans ce lieu. Les groupes des Tanna pensent leurs droits sur le sol en fonction de cette relation d'identité collective qui les renvoie au « lieu vivant » de leur origine : ce lieu leur sert de cœur. Grâce à lui, les clans sont en relation avec les forces cosmiques qui peuplent leur territoire : ils en tirent une identité qui rejaillit sur chacun de leurs membres et, par surcroît, qui les rend « maîtres du sol ». C'est en occupant ce lieu, en rendant un culte à leurs ancêtres et en célébrant par le rite le temps des origines, que les hommes de la coutume justifient le droit qu'ils détiennent sur leur territoire.

Les « Voix de la terre »

Ceux qui détiennent les droits les plus forts sont ceux qui peuvent se prévaloir de la relation directe la plus proche avec l'ancêtre fondateur ; en d'autres termes, le maître réel du sol est le descendant le plus direct du premier homme apparu dans le lieu primordial le plus ancien du territoire : il en porte le « sang » et le « nom ».

Dans la vision traditionnelle, les « premiers hommes » apparus sur l'île, ceux que l'on appelle en bislama les « rili man », ou hommes véritables, appartiennent aux clans **yani niko**. Cette primauté confère aux voix de la pirogue le rôle primordial au niveau du contrôle du territoire et de la distribution des droits d'usage.

Chaque pirogue et, à l'intérieur de celle-ci, chaque groupe local possède en son sein une lignée qui exerce cette fonction et la délègue à l'un de ses membres. Celui-ci est investi d'un pouvoir qu'il tient de l'ancêtre dont il reproduit l'existence : il n'est pas le propriétaire du sol, mais il est le mieux fondé pour parler « au nom de la terre », ce qui donne son sens exact au terme **yani niko**, « la voix de la pirogue ».

Les autres lignées ou segments de lignée qui assument les fonctions sociales de magiciens ou encore les membres de l'aristocratie **iremëra**, sont considérés comme des ayant-droits par filiation indirecte. Ils sont en effet issus d'une segmentation dérivée par rapport à la lignée initiale. En dépit de l'importance ou

1. Le terme « ni-Vanuatu » désigne aujourd'hui officiellement les citoyens de la nation du Vanuatu.

du prestige de leur fonction sociale, ils n'ont de droit sur la terre qu'au travers de la médiation des « premiers hommes.

S'identifiant à la terre, le **yani niko** la commande : il est le maître du sol. C'est à lui qu'il revient, sur chaque territoire, de résoudre les conflits fonciers, de fixer à chacun les emplacements où il peut cultiver, enfin de garder en mémoire les droits d'usage de chacun et les limites du territoire. Comme on dit en bislama, le **yani niko** « holem stamba », il tient la fondation et par là il « tient » la terre et les hommes qui y vivent.

Ce trait explique que les « Voix de la pirogue » soient choisies obligatoirement dans la lignée la plus « ancienne ». La relative liberté qui est laissée dans la transmission des titres, statuts et fonctions sociales des groupes « féminins » de magiciens ou « d'honneur » des dignitaires de la **kweriya** n'a pas cours pour les groupes « masculins » en relation directe avec la terre des origines. Les « Voix de la terre » doivent impérativement porter le sang véritable des **yani niko** en lignée patrilinéaire ; sans cette justification de « parenté » avec la terre, le clan perd ses droits sur le sol.

Au nom du **yani niko**, les autres lignées peuvent occuper le territoire dont il est la Voix. En cas d'extinction de la lignée locale de fondation, on s'adressera à une lignée apparentée voisine pour la reconstituer sur place. Les autres lignées à statuts différents ne peuvent en effet assumer la fonction exercée par les « Voix de la terre », car elles n'en possèdent pas le sang. L'inverse en revanche est possible, les membres d'une lignée **yani niko** peuvent, si besoin est, se répartir entre eux des titres de magiciens ou de dignitaires de la **kweriya** ; ils le peuvent, parce qu'ils sont les « stamba » de la pirogue, qu'ils tiennent les lieux primordiaux de leurs lignées propres et par là, celles des lignées dérivées.

La société mélanésienne traditionnelle, qui adhère à la vision « classique » de la terre, pose ainsi un principe d'inaliénabilité indissoluble entre clan et territoire. La personne du **yani niko** en est le symbole. Les lignées apparues après celles des « Voix de la pirogue » se raccordent à cette racine vivante. L'ensemble forme une unité organique, une « pirogue » qui s'identifie à un « pays » ou **imwa** dont le **yani niko** est le gardien et dont il exerce le pouvoir par la « voix ».

Le principe territorial

La terre, le sang et la mémoire

La pirogue forme un tout, composé du sang du **yani niko** et d'une mémoire dont le mythe est porteur, d'une terre enfin que structure le réseau des lieux primordiaux. Aucune de ces parties ne peut être retranchée. Une pirogue ne peut vivre que grâce à la légitimité que lui confère la communauté de sang entre les hommes et la terre, mais elle a tout autant besoin de la mémoire mythologique qui justifie et lui rappelle cette communauté. Si l'un des éléments manque, le principe d'identité s'effondre, l'ordre de la pirogue se désagrège, la société de la coutume meurt.

Dans cette équation à trois termes, les **yani niko** jouent le rôle essentiel, puisqu'ils représentent le *sang* du groupe et qu'à ce titre ils en gardent à la fois la *terre* et la *mémoire*. Dans toutes les pirogues, les **yani niko** sont les seuls à bien connaître les « limites » des territoires et à avoir le droit véritable de raconter les mythes d'origine. Ce rôle est d'ailleurs logique dans la mesure où les mythes justifient la toponymie du territoire et la relation du clan avec la terre.

La mémoire culturelle rappelle constamment le principe d'antériorité du territoire par rapport aux hommes ; les groupes territoriaux ne peuvent ni vendre, ni morceler leur terre, pas plus qu'ils ne peuvent en conquérir une autre ou perdre leur patrimoine ; ce sol leur est *donné*, ils doivent le conserver tel quel.

Lors des guerres de la coutume, on pouvait détruire les hommes, mais non pas « la terre ». Un groupe détruit est appelé à se reconstituer sur ses lieux, à partir d'un même « sang » ou d'un « sang » proche. Le devoir des alliés les

plus proches, c'est-à-dire les **napang niel**, est précisément de fournir cette collaboration vitale en offrant des vies à un groupe exsangue : ils en ont le droit parce qu'ils sont d'un sang apparenté à celui de ceux qui ont disparu.

En bref, la société traditionnelle refusait la possibilité de substitution d'un clan à un autre sur une même terre. Les guerres de conquête du territoire devenaient par là même théoriquement impossibles, et l'une des fonctions des « Voix de la terre » était d'empêcher qu'elles ne se produisent. Si, malgré tout, le cas survenait, les esprits et les pouvoirs magiques du territoire conquis se chargeaient d'en faire payer le prix aux occupants illégitimes en les frappant de maladies.

Le même principe territorial entraîne une règle de « *fixation* » *aux lieux*. Dans la vision de la coutume, le lien qui unit les hommes à la terre est la source de leur identité, de leur être spirituel et permet leur existence biologique. Les hommes du clan doivent donc vivre sur leurs lieux d'origine, être enterrés dans le sol sacré de leurs ancêtres et prendre garde à ne jamais trop s'éloigner du cadre de leur territoire.

L'homme n'a au fond de droits fonciers que dans la mesure où il assume un ensemble de devoirs à l'égard de la terre, le premier étant sans doute d'y *habiter*. Partir revient à s'éloigner de ses « lieux de vie », rompre avec ses ancêtres, suspendre ses droits territoriaux ; brefs, c'est se mettre dangereusement en marge des sécurités traditionnelles. Le voyage hors des « frontières » n'était pourtant pas inconnu au temps de la coutume, mais il était formalisé, voire « ritualisé » par des routes, elles-mêmes perçues comme des prolongements du territoire. Tout indique dans les récits et même dans les comportements actuels que ce geste n'était guère fréquent, mais qu'il était bon de le réaliser de temps à autre pour réactualiser les alliances extérieures (Bonnemaison, 1979, 1984).

Cette loi de l'inaliénabilité du territoire tout autant que celle de la fixation aux lieux découlent du principe de l'antériorité de la terre. Comment l'homme pourrait-il changer ce que les ancêtres et les héros culturels ont créé ? Comment pourrait-il habiter hors des lieux de son origine ? De quel droit aussi pourrait-il découper ou modifier les limites d'un territoire qui ne vient pas de lui, mais qui fut créé par ses ancêtres à l'aube des temps ?

Droit territorial et droit foncier

Le droit territorial de Tanna est un droit d'essence collective ; il implique que l'espace soit laissé en libre usage pour les membres du groupe de résidence. Les hommes, dans la mesure où ils ne sont que les occupants éphémères du territoire, n'ont pas plus d'autorité pour le diviser durablement. Cette terre « vit » en effet en dehors d'eux. Ceux qui l' occupent, la gardent et la contrôlent au nom de leurs ancêtres et s'identifient à elle en tant que communauté ; en revanche les droits des individus en tant que tels ne comptent pas ou ne comptaient pas. Dans cette perspective, le parcellaire d'occupation des sols ne fait que refléter l'état fugitif de l'utilisation temporaire des sols au niveau d'une génération.

Par territoire et *droit territorial*, nous entendons une relation culturelle entre l'identité des hommes et celle de l'espace qu'ils utilisent. L'origine de cette relation est rejetée dans le temps du mythe et non pas dans celui de l'histoire : elle ne peut donc bien se comprendre qu'au travers d'une certaine vue sur le monde et d'un système de valeurs. Le droit territorial en ce sens précède l'émergence des droits fonciers individuels. Il est lié à l'identité et à la souveraineté politique, c'est un droit lié au groupe et non à l'individu.

En revanche, nous entendons par *droit foncier* une relation de production entre un individu et un espace qui tend par là même à se fractionner en « propriétés » indépendantes sans lien les unes avec les autres. Le droit foncier, dans ce contexte au moins, est donc, à l'inverse du droit territorial, un concept individuel et aliénable qui renvoie non plus à une vision culturelle mais à une structure de production.

Le partage du sol en découle, de même qu'une division du sol en parcelles autonomes, qui peuvent être agrandies, prêtées, perdues, vendues ou rachetées.

On sait que pour le Code Civil, cité par François Ravault (1972) : « *La propriété est le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue* ». Le terme de droit foncier que j'emploie ici en opposition avec le droit territorial, diffère pourtant du sens que lui donne Ravault (1972, 1980) dans ses recherches sur la propriété foncière en Polynésie Française. Pour cet auteur en effet, le foncier polynésien reste indivis « *les droits des uns sont automatiquement limités par ceux des autres* « (1972, p. 23). Dans cette perspective, la propriété polynésienne indivise au niveau du groupe de parenté joue à nouveau le rôle de « territoire » par rapport à la législation occidentale.

Au Vanuatu, et à Tanna en particulier, on est bien en deçà de cette évolution. Pour l'essentiel, les hommes de Tanna restent en relation de territorialité avec leur terre et pour beaucoup d'entre eux en situation de refus par rapport à l'émergence des droits fonciers, individuels.

Ce principe territorial qui perdure permet à la société traditionnelle de se reproduire. La terre et la coutume ne font qu'un : le sol sacré de la coutume rassemble et lie les hommes aux lieux et à la chaîne de leurs ancêtres. Le territoire est une condition nécessaire à l'existence de la communauté des hommes : il serait aussi mal venu de partager la terre des ancêtres que de vouloir découper son propre corps, à plus forte raison celui de sa mère, chair de sa propre chair. La terre des territoires de pirogue doit rester ouverte à tous ses fils.

LES ANCRAGES

Le bon usage du territoire

La société traditionnelle affirme l'égalité de principe des droits sur la terre de ceux qui habitent le même territoire, elle ne cherche pas nécessairement à empêcher une certaine habitude de reproduction des droits de culture sur les mêmes lieux. Les hommes, en habitant l'espace, acquièrent en effet des droits différentiels : chaque maisonnée, chaque segment de lignée se répartit et s'investit dans certaines parties du territoire plutôt que dans d'autres. L'habitude de l'usage, lorsqu'elle est constamment reproduite, finit par entraîner une sorte de « droit réservé » dans l'accès à certains emplacements.

Il revient donc à chacun de tenir compte de ces habitudes et d'actualiser son droit territorial en fonction des occupations actuelles et passées. Le principe de base veut que l'on demande à celui qui a occupé le sol précédemment la permission de le mettre à nouveau en culture pour son propre compte. Ce droit ne peut être refusé, mais il est clair que dans de telles négociations, les hiérarchies internes entre les membres du clan jouent un grand rôle et peuvent dans certains cas aboutir à de véritables situations de main-mise sur les terres par quelques-uns. Ces sortes de crispations territoriales sont toutefois mal considérées et il est précisément du devoir du **yani niko** de veiller à ce qu'elles n'interviennent pas à une échelle pouvant nuir à la cohésion de l'ensemble du groupe.

La règle générale est que tout droit acquis par l'usage peut parfaitement être remis en cause par un autre usage. À la suite d'une longue jachère ou à la mort de l'occupant, la terre passe dans d'autres mains, sans qu'en principe cela n'entraîne de conflit. Lorsque l'horticulture vivrière reste le modèle prédominant d'occupation des sols et que la plantation commerciale n'a pas « figé » les droits d'usage par un état d'occupation de fait, cette règle reste généralement bien suivie.

À l'image de la plupart des sociétés océaniennes, on distingue alors la propriété du sol de celle du travail accompli sur le sol. La terre reste un territoire collectif, mais les fruits du travail ressortent de l'individu. Chacun est pleinement maître de sa récolte, des arbres qu'il a plantés, des constructions éventuelles qu'il a bâties.

Ces droits créés par les habitudes de culture aboutissent à un partage de fait, mais qui n'est que temporaire et toujours révocable. L'usage du sol doit même obéir à une certaine mobilité : il n'est pas bien considéré par la morale traditionnelle qu'un homme continue de travailler toujours au même endroit ; il s'agit là d'une attitude anti-sociale. Il doit au contraire se mêler aux autres, parcourir l'espace avec ses jardins, laisser facilement à d'autres ses anciens emplacements de culture et demander en échange à occuper ceux des autres.

Il est pourtant habituel d'attribuer à chaque homme une ou plusieurs petites parcelles de terre qui sont attachées à son « *titre* » et dont il se considère comme le gardien légitime. Ces parcelles qui font de l'homme de la coutume un véritable *homme-lieu*, ne peuvent être considérées comme des « propriétés agricoles » : ce sont des sites de maisonnées, des anciennes « barrières » de **nowankulu** pour les titres les plus élevés, parfois un bosquet de cocoteraie, plus fréquemment encore quelques petites parcelles appelées **nawa**, réservées autrefois à la culture du kava. Ces parts de terre représentent l'*ancrage du titre* ; ce sont les signes symboliques de l'identité, les marques charnelles du nom. Aucun **natingen**, ou titre coutumier, ne saurait avoir d'existence réelle s'il n'a pas quelque part une « terre » où se référer[2].

Mais la mobilité des droits d'usage contrebalance la tendance à la permanence de l'occupation sur certains lieux symboliques. Chaque homme porte bien un titre coutumier et au-delà chaque unité familiale occupe une « barrière », des sites d'habitat (actuels et anciens). Chacun garde aussi les parcelles de **nawa** que cultivaient ses ancêtres et d'autres parcelles encore, liées aux titres sociaux qu'il porte ou garde en réserve au sein de sa lignée. Tous ces lieux sont « gardés » et retransmis, mais ce sont des géosymboles qui ne représentent qu'une faible superficie par rapport à l'ensemble du territoire, tout juste l'emplacement de quelques jardins. Leur usage n'est d'ailleurs pas exclusif aux membres de la lignée qui s'y enracine ; chacun peut à tour de rôle y habiter, cultiver un jardin. Ces marques dans le sol ne commandent donc pas nécessairement l'usage et il semble bien que cela soit voulu ainsi.

En dehors de ces lieux, dont « l'appropriation » est plus symbolique que réelle, ou si l'on préfère plus « territoriale » que « foncière », l'essentiel de la terre de la pirogue est librement ouvert à tous ceux qui se réclament d'une même identité. Les fils de la terre sont en ce domaine des *égaux* et c'est en cela que l'on reconnaît le bon usage du territoire de la coutume. À chacun ensuite de s'accomoder des limites qu'apporte l'usage des autres, de négocier lorsqu'un sol a été occupé récemment et de défricher librement lorsque le souvenir d'une utilisation passée est devenu lointain.

L'ancrage par le nom

Lorsque deux hommes de Tanna se rencontrent à Port-Vila, ils s'interpellent par le nom moderne de l'endroit le plus connu de leur région : « *man-Lenakel* », « *man White Sands* », « *man White-Grass* », etc. Si leur degré de relation s'approfondit, ils s'appellent « *frères* » – parce que de la même île –, puis « *man-ples* », « *hommes du lieu* » ou « *hommes du pays* », ce qui revient à ouvrir entre eux une relation de complicité[3]. Ils se nomment alors par le nom

2. Comme on l'a vu dans le tome I à propos des îles du Centre, les noms coutumiers sont liés à la terre, ce sont des titres qui délivrent à ceux qui les portent un statut social et un lieu d'enracinement. J'utilise ici le terme de nom coutumier dans le sens de « titre-lieu ». Un système tout à fait différent existe dans les îles du Nord où règnent les systèmes sociaux « à grades » : les noms sont ici des grades, qui délivrent un rang social, mais non pas un lieu d'enracinement ou un territoire. La hiérarchie politique, contrairement à ce qu'elle est dans le Centre et dans le Sud, est établie indépendamment des grands lieux de l'organisation territoriale.

3. Les hommes de l'ancienne France, lorsqu'ils se rencontraient hors de chez eux, en ville ou à l'armée, se regroupaient aussi selon leurs affinités géographiques : ils s'appelaient alors des « pays ». Le terme « man-ples » a ici le même sens.

de leurs places de danse respectives et par un prénom européen, diminutif ou sobriquet[4].

Cette habitude de définir communément son identité par le nom le plus connu de la terre à laquelle on appartient et pour le reste de taire son titre coutumier est significative. D'une part, ce trait révèle l'équivalence profonde existant entre le nom de la terre et le nom des hommes, autrement dit leur commune appartenance réciproque. De l'autre, il exprime bien une certaine réticence à dévoiler son statut coutumier. Au *nom* sont associés des pouvoirs, un esprit, souvent une « magie ». Comme tout ce qui est proprement traditionnel, ces pouvoirs sont plus ou moins cachés et ne peuvent être dévoilés en dehors du cercle de parenté et de résidence.

Les connotations attachées au *nom* sont en effet émotionnellement riches. Celui qui porte un nom coutumier assume un destin qui, dans une certaine mesure, est déjà écrit. Il prend place dans la grande chaîne spatio-temporelle des ancêtres et il reproduit leur identité à travers les mêmes lieux, les mêmes statuts et les mêmes pouvoirs. Porter un nom, c'est au-delà d'une identité, assumer le poids des existences passées et le bilan positif ou négatif des « bubu », ou ancêtres, qui se sont succédé sous le même titre.

Les noms personnels de Tanna sont, comme on l'a vu, des titres-lieux. À chacun d'entre eux correspond un ancrage foncier qui représente en quelque sorte la signature du nom, le lieu de la racine. Dès lors ces noms sont « comptés ». Chaque segment de clan en possède plusieurs. En règle générale à chaque **nowan-kulu** ou site d'habitat originel, correspondent deux ou trois titres. Lorsqu'une lignée a distribué tous ses **natingen**, ou titres coutumiers, elle a épuisé l'éventail de ses droits hérités et ne peut plus donner que des **nating fare fare**, qui sont des noms d'aventure. Ceux qui les portent n'ont pas de pouvoir réel au regard de la société traditionnelle : ils sont sans véritable identité et, partant, sans ancrage, ni droit territorial. Leur seule ressource consiste à exister au nom d'un autre, a vivre dans son ombre, en travaillant la terre là où il a des droits et en l'assistant dans ses fonctions sociales.

Ces hommes « sans racines » sont rejetés en principe hors du monde de la coutume, c'est-à-dire qu'ils sont « hors » de la terre et n'existent que par le nom des autres. Ils compensent souvent cette exclusion fictive en s'investissant dans ce qu'on appelle « les nouvelles routes » : en migrant à Port-Vila pour obtenir un travail salarié ou en essayant d'acquérir une position dans les nouveaux domaines du pouvoir : celui de l'économie (chauffeur de taxi, cultures commerciales, etc.), celui des partis politiques modernes ou encore l'éducation scolaire, par la quête d'un diplôme. Pour ceux-là, comme on dit dans les régions littorales, « *l'école est une terre* ».

À la différence des îles du Nord, où les noms coutumiers sont liés à des lignages et aux rangs obtenus par la compétition politique de la hiérarchie des grades, dans les îles du Sud, les titres s'héritent seulement par la référence spatiale. Transmis par la lignée, ils renvoient à l'une des « barrières » où elle s'enracine. C'est par ce lieu d'ancrage qui le répercute sur un point du territoire et l'y attache de façon symbolique que l'homme de Tanna acquiert le principe plus large d'un droit de culture global sur l'ensemble du territoire de sa pirogue.

La régulation des hommes sur le territoire obéit ainsi à une répartition symbolique qui consiste à lier les noms coutumiers aux lieux d'habitat originels des lignées et à quelques parcelles. Il s'agit moins par là de distribuer des droits d'usage sur le sol que de répartir de façon harmonieuse les hommes dans l'espace des lieux et dans les différents statuts sociaux,

4. Il était significatif qu'à Port-Vila en 1980, au moment où des évènements violents survenaient à Tanna, les membres des partis antagonistes qui s'affrontaient dans l'île continuaient à boire le kava ensemble dans un petit **yimwayim**, à la périphérie de la ville. Le lien qui unissait les « man-ples » en territoire «étranger» demeurait plus fort que les dissenssions internes qui les opposaient à l'intérieur de leur île.

de façon à ce qu'ils reproduisent un *ordre*. Comme on l'a vu plus haut, l'hérédité ne constitue pas le facteur unique dans la transmission des titres, puisque de nombreux hommes de Tanna reçoivent leurs noms coutumiers par adoption, parfois de lignées apparentées, mais parfois aussi de lignées éloignées.

Chaque lignée s'efforce ainsi de « lever » ses noms en les attribuant aux enfants mâles ou en adoptant des garçons dans d'autres lignées mieux loties, si les siens ne sont pas assez nombreux et inversement. Il en résulte une sorte de peréquation continue entre les titres et les hommes de façon à ce que la coïncidence la plus exacte possible puisse être établie entre les lieux d'identité, les statuts sociaux et les vivants.

Dans la société de la coutume, c'est la terre qui donne au *nom* sa densité réelle, car rien ne peut exister sans une « stamba », un signe symbolique écrit dans l'espace des lieux. L'ancrage des noms coutumiers correspond à ce signe, il enracine dans un lieu, mais sans pour autant enfermer dans ce lieu. À la limite, l'homme peut vivre ailleurs et cultiver ses jardins dans une autre partie du territoire de la pirogue ; il n'y a pas nécessairement coïncidence entre les lieux d'identité et les lieux de résidence. L'homme agit et vit là où il l'entend, mais continue à se référer, en ce qui concerne son statut et ses obligations cérémonielles, aux lieux d'identité dont il tient son *nom*.

En cas de péril ou de contestation, au sein du clan, l'homme revient toujours sur le lieu de la pirogue où son nom est attaché : il y est alors incontestable et incontesté. Si en temps normal le lieu d'identité n'est pas forcément le lieu vécu, en cas de troubles ou d'insécurité, il le redevient tout naturellement. Dans la période des guerres traditionnelles, les hommes qui s'y repliaient étaient assurés d'une certaine paix, leurs droits à vivre là ne pouvaient être remis en question par personne.

Les lieux d'ancrage apparaissent donc comme des lieux d'identité où rien n'oblige à vivre, hormis la sécurité ; de même, les droits d'usage temporaires peuvent se développer à partir de ces lieux, mais pas nécessairement. Si l'homme de Tanna a des références spatiales fixes, il peut en principe évoluer librement dans le territoire de sa pirogue au gré de ses stratégies personnelles, de ses affinités de voisinage et des occasions sociales. Le droit sur la terre que confère l'attribution du titre coutumier ne délivre pas l'accès à une tenure foncière particulière. Les hommes qui portent un nom **nating fare fare** se trouvent placés dans la pratique en situation d'égalité avec ceux qui portent des noms **natingen**. Les uns et les autres jouissent en effet des mêmes droits d'usage sur un territoire qu'ils se refusent à diviser.

Les frontières du territoire

Il ne saurait y avoir de limites internes traversant le territoire, pas plus qu'il ne saurait y avoir de divisions entre les hommes du clan. Le sang des hommes et la terre de la pirogue forment une communauté holistique ; les *parties* n'existent que par rapport au *tout*.

Cette vision idéale de l'espace et de la société « réunie » entraîne un territoire ouvert à l'intérieur et protégé à l'extérieur.

On définit souvent, et notamment en éthologie, le territoire comme « un espace défendu », un « pré-carré » borné par des limites claires : l'idée de frontière serait dans ce cas synonyme de celle de territoire. Pourtant les territoires traditionnels de Tanna sont loin de toujours répondre à cette définition.

Ce qui limite le territoire des pirogues ne peut être une ligne artificielle créée par l'homme, mais les signes que la terre révèle aux hommes. Ces signes ont été posés par les esprits créateurs ou par les héros civilisateurs lors du « temps du rêve ». Leur nature sacrée les rend incontestables et aisément reconnaissables par tous. Ce sont les limites naturelles qui, pour autant qu'elles existent, servent de limites réelles aux territoires : les fonds de thalweg des cours d'eau encaissés, les montagnes, les lignes de crêtes, les ruptures de pente, enfin les rochers

isolés et, lorsque plus rien n'apparaît, les arbres remarquables.

L'homme qui n'a fait que recevoir son territoire cherche dans la terre les signes que les esprits ou les ancêtres ont placés pour lui signaler les frontières de son espace. A part les limites naturelles, il serait donc vain de chercher une « frontière » qui soit une ligne dessinée. Suivre la limite d'un territoire consiste à aller d'un point-repère à un autre, d'un rocher à un autre, d'un lieu-dit à un autre ; ces contours imprécis et parcours en ligne brisée ne délimitent pas réellement le territoire, mais simplement le bornent çà et là, laissant souvent de fortes marges d'incertitudes.

Dans certaines régions de pentes et de plateaux, sans limites naturelles et où les arbres remarquables peuvent être aisément confondus avec d'autres, c'est la notion même de limite qui disparaît. L'espace lui-même sert de frontière : Wunhgin, l'esprit créateur de la terre, ayant omis de diviser et de « marquer » la terre, les hommes n'ont guère jugé opportun de le faire à sa place. C'est alors la forêt qui, laissée à elle-même, sépare par un espace-écran les territoires les uns des autres.

Cette absence de marque, lorsque rien n'apparaît dans le territoire pour matérialiser les lignes de fermeture, révèle bien l'esprit dans lequel les Mélanésiens perçoivent leur terre. Tout comme l'existence de la mère précède celle de ses fils, la terre précède l'homme : les frontières des clans sont celles de la terre elle-même : l'homme ne fait qu'ajuster son espace à une réalité qui le précède.

A bien considérer le caractère flou et informel des concepts de limites, l'un des traits majeurs de la territorialité mélanésienne commence à s'éclairer. L'idée même de « limite », de « ligne géographique » stable tracée par l'homme semble une donnée étrangère à cette civilisation. Le territoire se définit essentiellement par un réseau de lieux dont la force fuse au cœur et se dégrade au fur et à mesure que l'on s'éloigne vers la bordure. Les lieux-frontières sont seulement des « bornes » disposées sans régularité, ni ordre apparent. Ils signalent la fin du territoire et la rencontre du territoire voisin. La ligne-frontière n'est venue que plus tard avec l'irruption des Blancs et de leurs conceptions de l'espace géométrique.

Un territoire borné par des signes symboliques et non pas limité par des lignes et à l'intérieur encore animé par des lieux signifiants, telle apparaît en définitive l'organisation de l'espace traditionnel. C'est dire que les territoires sont moins des « frontières » que des *cœurs*. Les hommes habitent le cœur, ils délaissent la bordure considérée comme une zone inquiétante aux contours flous. Sur cette périphérie obscure, un nouveau réseau de lieux et de signes scintille au milieu des couronnes forestières pour indiquer les points qu'il ne faut pas dépasser.

La structuration de l'espace par des réseaux de lieux et non par un encadrement linéaire apparaît bien comme le trait dominant de l'organisation du territoire coutumier. De même les parcelles d'utilisation agricole ont des contours souvent imprécis. Le territoire, animé par un réseau souple de lieux vivants, forme comme un système réticulé qui parcourt l'espace plus qu'il ne le partage. La perception des lieux en découle.

LA PERCEPTION DU TERRITOIRE

Les lieux et la bordure

Le chevelu des lieux ponctue l'espace, lui donne un sens et des formes. Ils forment dans le territoire autant de cœurs autour desquels les hommes vivent. La force spirituelle et magique, qui fuse des lieux, irradie alors vers la bordure et pénètre l'étendue toute entière. Plus on est près des lieux territoriaux et plus on participe à leur force et à leur aura, plus on s'en écarte et plus on se trouve en pays vide, à la limite du néant, loin des ancêtres et de leur aura protectrice.

La perception du territoire traditionnel apparaît ainsi dichotomique : d'un côté, se tient l'espace *des lieux*, soit *l'espace du cœur*, de l'autre

l'espace périphérique, soit un *espace de bordure*. Les clans s'enracinent dans les lieux du territoire, au-delà s'étend un espace intercalaire « sans lieux », que l'homme utilise et ne fait que parcourir.

Les Aborigènes d'Australie distinguent dans un autre contexte deux catégories d'espaces : il y a selon eux « *un espace où l'on s'asseoit* » et un « *espace où l'on marche* » (Yi-Fu-Tuan, 1977). Ils signifient par là qu'il existe, surgi du « temps du rêve », un espace-lieu, où les clans *habitent* et fixent la permanence de leurs représentations culturelles et ailleurs, un espace-étendue, économiquement essentiel, mais culturellement neutre. Dans le premier, les hommes sont au cœur de leur territoire ; ils s'asseoient. Dans le second, ils sont sur la bordure, ils marchent, ils chassent, éventuellement ils se battent(5).

La perception des gens de Tanna procède d'une vision du monde assez similaire. Tout semble se passer comme s'ils conservaient au cœur de leur culture une représentation du territoire proche de celle des chasseurs-cueilleurs nomades de l'origine. Là où les Aborigènes marchent, chassent et errent librement, les hommes de Tanna déplacent librement leurs jardins et leurs droits d'usage. On retrouve dans ces deux peuples (dont pourtant les modes de production diffèrent) une perception de l'espace relativement similaire : les clans s'ancrent dans les *lieux du cœur* et pour le reste parcourent l'espace de l'étendue commandée par ces lieux. Alors que les lieux sont fixes et fondent une relation personnalisée d'enracinement, l'espace de bordure est perçu comme un territoire d'errance, un espace « d'aventure », ponctué seulement d'endroits dénommés par l'usage ou le hasard des circonstances.

5. Cette dichotomie recoupe une autre réflexion de Yi-Fu-Tuan (op. cité) : « *Place is security, space is freedom : we are attached to the one and long for the other* » (le lieu représente la sécurité, l'espace représente la liberté : nous sommes attachés à l'un, à l'autre nous rêvons).

Les multiples lieux du cœur

Plusieurs types de lieux, à connotation culturelle et sociale, composent les cœurs du territoire. On peut distinguer, d'une part, les *lieux culturels* à finalité sacro-magique et, de l'autre, les lieux à finalité sociale. Par lieux culturels, il faut entendre les lieux d'identité, liés à la mythologie, au surgissement des pouvoirs et des clans, ainsi qu'aux faits et aux gestes des grands ancêtres ou héros-civilisateurs qui ont créé les territoires. Ces lieux culturels sont toujours *sacrés*, leur fondation remonte à l'époque primordiale du temps du rêve ; ils sont porteurs de pouvoirs.

Organisés en réseaux, ils tissent la trame intemporelle où les clans ancrent la mémoire de leur origine. Même lorsqu'ils sont bénéfiques, ces lieux sont craints, car ils continuent à être hantés par les esprits errants des **yarimus** qui vivent précisément là où l'homme est inquiet. Dans ces lieux qui servent de temples aux forces secrètes qui animent la nature, l'homme préfère garder une distance plus ou moins respectueuse : il s'en protège par l'espace boisé qui fait écran avec ses propres lieux de vie.

À quelque distance, les *lieux sociaux*, places de danse et anciennes « barrières » de l'habitat traditionnel, s'agrègent en grappes le long des grands itinéraires de la coutume. Ils forment une structure stable autour de laquelle pivote l'organisation sociale. La hiérarchie des lieux suit l'ordre de leur apparition : c'est, comme on l'a vu, de leur diversité, de leurs enchaînements et relations complémentaires que naît l'ordre de la pirogue. Alors que les lieux sacrés animent un espace culturel porteur d'identité, qui se déploie par des itinéraires continus sur l'ensemble de l'île, les lieux sociaux focalisent l'espace vécu où s'organise la société locale des pirogues.

Par le rappel des origines, une relation de cause à effet s'établit entre les lieux culturels et les lieux sociaux. Les premiers donnent vie, pouvoir et signification aux seconds, mais selon

une relation hiérarchique ; l'espace social tire sa justification de l'espace culturel qui le sous-tend.

Les *lieux du cœur* sont toujours des *lieux du rêve*, surgis dans l'aura mystique de l'origine. La mémoire mythique explique que le temps de la horde errante précéde celui de la société d'enracinement, que les routes précèdent les lieux et dès lors que les lieux précèdent les hommes.

À l'origine, le territoire naît de la rencontre de deux routes, c'est-à-dire qu'il surgit d'une relation, d'un point de rencontre dans un lieu où fusionnent deux errances. La place de danse en résulte, c'est le premier nœud de l'espace social, un lieu masculin dont les femmes sont exclues et où le kava que l'on boit chaque soir en groupe compact rétablit le lien avec le monde des ancêtres. Dans ce lieu bat le cœur vivant de la pirogue.

Tout proches de la place de danse, les lieux d'habitat domestiques forment les nœuds seconds de l'organisation sociale. Chacun d'entre eux, comme on l'a vu, s'enchaîne à une route, à un parcours qui est celui du **namip** des origines. Sur ce parcours, les hommes mettent leurs pieds sur les « traces » de leurs ancêtres. Les sites d'habitat-souche sont les lieux de la vie domestique où se transmettent les noms coutumiers. Dans ces lieux règne, selon l'heureuse expression de Maurice Leenhardt, à propos de la Nouvelle-Calédonie, le « *séjour paisible* ».

Les maisons, autrefois basses et longues, avec des toits dont les structures de feuilles retombent jusqu'au sol, sont aujourd'hui construites plus souvent sur le modèle rectangulaire de la maison européenne, bien que presque toujours encore en matériel végétal. Elles se dispersent en ordre lâche autour d'un espace au sol nu, ombragé par de grands arbres et décoré de plantes odoriférantes. Çà et là, des enclos à cochons, des foyers à ciel ouvert, avoisinent les cases d'habitation. La structure traditionnelle d'un « village », sous le désordre apparent de ses constructions diverses, est bâtie sur le modèle d'une cellule unique : les maisons forment des cercles vagues autour d'une sorte de place domestique, où les familles font leur cuisine et prennent leurs repas. Dans cet espace communautaire, femmes et enfants vivent le plus souvent ensemble.

Chacun des sites d'habitat s'articule avec l'un des côtés de la place de danse et l'une des routes qui y conflue (voir fig. 9). Tous les lieux du territoire, culturels, sociaux et domestiques se répondent ainsi les uns les autres en fonction des routes qui les ont créés et s'articulent dans un système qui les répartit et les hiérarchise selon l'ordre de leur apparition mythologique.

En bref, l'espace culturel formé par la trame des lieux sous-tend un espace social focalisé par les places de danse et un espace domestique composé par la répartition des lieux d'habitat traditionnels. Chacune des mailles du système territorial s'enchaîne à la précédente et renvoie par ailleurs à une correspondance avec les routes et sentiers de la coutume (voir tableau 8).

Dans un tel système, la représentation de l'espace s'effectue selon un modèle en réseau dont chacun des nœuds s'enchaîne à ceux qui le suivent (voir cartes h.t. 3 et 4) : il n'y a plus dès lors ni centre, ni périphérie ; chaque nexus de lieux a une « bordure » qui n'est elle-même qu'un espace-chaînon entre deux groupes de lieux.

Le parcours domestique

La première bordure

L'homme, s'il utilise l'espace de la bordure, n'en fait pas partie : ici, il est un nomade en perpétuelle errance, il marche, il travaille, il cueille, il chasse, mais tout comme l'Aborigène australien, il n'habite pas. Pourtant entre les lieux dévolus aux hommes et la forêt dévolue aux esprits, les jardins forment un terme médian. Ils recèlent encore une parcelle d'humanité : le pied de l'homme touche ici directement la terre sacrée ; le désherbage soigneux du sol restitue un contact direct avec la terre

nue, exactement comme dans les places de danse ou sur les lieux d'habitat. Les vrais jardins de la tradition font encore partie des « lieux du cœur » où la terre affleure et où s'investissent les valeurs de la coutume : ce sont des lieux domestiques, la « première bordure ».

Nous avons vu plus haut les formes de l'horticulture, mais il importe de revenir sur certains de ses aspects spatiaux. On peut considérer qu'en moyenne 1 000 m² sont chaque année mis en culture pour un habitant (953 m² à Imanaka). Les besoins globaux en surface de culture sont donc pratiquement d'un hectare par individu, étant entendu qu'un dizième de la superficie est utilisée chaque année dans le cadre d'une horticulture qui fonctionne traditionnellement sur le rythme d'une jachère de 10 ans.

L'intensivité des procédés horticoles sur des superficies de culture réduites contraste avec le caractère mobile et consommateur d'espace qui est la règle de toute agriculture « itinérante » sur brûlis. L'homme a besoin pour subsister d'une superficie dix fois plus grande que celle qu'il utilise chaque année : même si ce rapport s'est à l'heure actuelle raccourci sensiblement par suite de l'extension concurrente de types nouveaux d'occupation de l'espace, il existe toujours une forte disproportion entre l'étendue nécessaire à l'agriculture vivrière et l'étendue effectivement mise en culture chaque année.

L'espace agraire est ainsi ponctuellement parcouru par le jardin-ilôt, réalisé sur de petites parcelles qui, mises bout à bout, ne représentent pas pour chaque noyau d'habitat de très grandes superficies : quelques hectares tout au plus. Ainsi, à Imanaka, le levé de terrain effectué en 1978 révélait pour 30 habitants, regroupés dans le nouveau village proche du rivage, une superficie emblavée de 4,9 ha, dont près du tiers d'ailleurs était cultivé par des alliés extérieurs. Cette superficie cultivée était éclatée en 68 parcelles de culture, ce qui représentait une moyenne de jardin inférieure à 1 000 m². Certains d'entre eux, en particulier sur les parcelles dévolues aux buttes d'ignames rituelles **toh**, étaient du reste d'une superficie encore plus réduite : 2 à 500 m² en général (voir carte 14).

Il est rare en outre que les membres d'un même groupe concentrent leurs jardins dans un même endroit ; le plus souvent ils les dispersent aux quatre vents. Il n'y a donc guère de terroir vivrier réellement organisé, mais plutôt une dispersion des clairières de cultures vivrières au sein d'un terroir-forêt ou plus exactement d'un terroir pour l'essentiel occupé par la jachère boisée. Cette dispersion s'effectue par grappes de 3 ou 4 jardins qui correspondent à de petits groupements informels de cultivateurs, entre lesquels l'entraide familiale est fréquente, notamment au moment du défrichage. De même qu'un certain niveau d'atomisation de la vie quotidienne se traduit par la semi-dispersion de l'habitat dans de petits hameaux nucléaires, le mode de production domestique, centré sur l'indépendance économique de chacune des maisonnées entraîne au niveau spatial la dispersion relative des jardins. L'espace-forêt paraît dès lors beaucoup plus parcouru par les jardins vivriers qu'il n'est aménagé par des rotations agricoles.

Les parcelles du Centre-Brousse

On a vu que dans certaines des parties bien peuplées de l'île, une certaine organisation minimale du paysage se dessinait. Sur le plateau cendreux, aux terres malléables et fertiles, les parcelles, sans cesse parcourues par le travail agricole, ont fini par apparaître dans la topographie. Un paysage quadrillé par des talus épais, surmonté de haies vives formant de véritables petits bois, les **nepopo**, encadre des parcelles surcreusées et aplanies, les **napuapua**, dont la superficie moyenne oscille entre 2 et 3 000 m² (voir fig. 4). En règle générale, les **napuapua** furent créés par le travail agricole à une époque – pas très lointaine – où les hommes cultivaient, beaucoup plus qu'aujourd'hui, dans le cadre de regroupements familiaux étendus. Ce travail plus commu-

nautaire se traduisait par des blocs de culture jointifs qui, à force de se répéter régulièrement sur les mêmes emplacements, créèrent des structures d'aménagement permanentes.

Ces parcelles, creusées dans la cendre molle du plateau, ne représentent pas un cadastre d'appropriation, mais les jalons d'un cycle de rotation relativement régulier. Elles forment une sorte de marquetterie topographique surcreusée, où sinuent des chemins creux, tandis qu'à leur croisement apparaissent, légèrement à l'écart, des places de danse bordées de grands arbres, ou encore de petits hameaux aux cases basses et brunes, ramassées sur le sol, qui donnent de loin l'apparence de pirogues renversées (voir fig. 4).

Dans ce paysage, les activités humaines se déplacent lentement : les jardins bien sûr, mais aussi les sites d'habitat passent, au fil du temps, d'une parcelle à l'autre. Les jardins changent d'emplacement tous les ans. Les hameaux se déplacent tous les vingt ou trente ans, tandis que les maisons elles-mêmes ne cessent de se mouvoir, la durée d'une habitation construite en matériel végétal étant en moyenne de dix ans. Une parcelle **napuapua** traditionnelle offre en général un espace suffisant pour accueillir indifféremment un hameau, un bloc de culture ou même une petite place de danse d'aventure où l'on boit le kava dans un cercle de relation de parenté restreinte.

Une même structure d'aménagement du terroir vivrier se retrouve dans les régions à forte population de la région de l'est de Tanna (Bonnemaison, 1979b). Certaines pentes de White Sands sont ainsi aménagées en banquettes, le rebord inférieur des champs étant surélevé pour empêcher le glissement des sols. Les parcelles qui résultent de ces aménagements, bien qu'en général plus petites que celles du Centre Brousse, constituent également des lieux de culture fixes sur lesquels l'activité agraire tend à se stabiliser en fonctionnant sur des rythmes de jachère raccourcis, les lieux d'habitat s'étant par ailleurs regroupés au bord de mer au sein de l'espace-cocoteraie.

Dans les régions de l'île les plus peuplées, cette tendance à la fixation de l'espace vivrier accentue des traits qui existaient déjà dans le système traditionnel. Cette nouvelle structuration de l'espace territorial se répercute sur les modes de contrôle foncier, créant parfois l'apparition de « terroirs » agraires plus ou moins stables.

Le « parcours sauvage »

Le paysage apparaît presque toujours éclaté en petits « terroirs » agricoles plus ou moins construits, entourant des lieux sociaux et culturels échelonnés à proximité des itinéraires. Au-delà de ces réseaux de lieux et d'aires de culture vivrière, la forêt habituellement domine. C'est cette omniprésence d'une forêt intercalaire, à croît rapide, qui donne ce paysage boisé apparemment démuni d'organisation stable, où les lieux des hommes et des cultures semblent former comme des ilôts et des clairières dispersés, noyés dans la végétation de brousse et de jachère.

L'espace de cueillette et de chasse

Autrefois, lorsque la disette guettait en raison des difficultés de conservation des tubercules et du danger réel que représentaient les coups de vent dévastateurs sur les jardins, la forêt représentait une réserve nourricière qui garantissait la survie. L'homme a appris à en reconnaître toutes les substances comestibles : fruits sauvages, baies, racines, lianes et feuilles, fougères.

Ces plantes sont nommées, classées et sous-classées selon la moindre de leurs variations botaniques : toutes ou presque ont un usage dans la société traditionnelle, qu'il soit symbolique et rituel, alimentaire ou médical. L'homme de la coutume sait non seulement reconnaître et utiliser les plantes, mais il sait les retrouver et reconnaître leurs sites écologiques d'élection (6).

En effet, pour l'homme de la civilisation traditionnelle, la plante représente la vie. De nombreuses lignées sont associées à des plantes

qui leur servent d'emblème totémique et de forces protectrices : ces plantes poussent à proximité de l'endroit où reposent les morts, ou encore dans les haies fleuries qui bordent les maisonnées. Toutes ces plantes magiques et sacrées, culinaires ou faisant partie de la pharmacopée commune sont souvent replantées près des lieux d'habitat, mais pour celles dont la connaissance secrète est réservée aux « cleva », les savants de la coutume, leur place est dans la forêt, loin des hommes. Les initiés vont secrètement les chercher dans des emplacements connus d'eux seuls. Au-delà de son rôle vivrier, la forêt constitue ainsi un réceptacle de pouvoirs magiques, une réserve floristique connue et parcourue par ceux qui se partagent le privilège de sa connaissance.

Dans une certaine mesure, le degré d'acculturation peut se mesurer à l'usage que les groupes font de leur forêt. Lorsque celle-ci reste préservée, parcourue, connue de tous, lorsque la cueillette reste une activité importante et que les feuilles ou les lianes continuent d'agrémenter la cuisine traditionnelle, on peut encore parler d'une société qui reste proche – en esprit comme en pratique – du modèle océanien classique. La plus grande partie des groupes locaux de Tanna est toujours dans ce cas.

La chasse joue également un rôle important. Pourtant, à Tanna, où l'homme et les fusils sont nombreux, le cochon sauvage a pratiquement disparu, sauf en quelques endroits déshérités. Les hommes se reportent donc sur les oiseaux : pigeons, perruches, poules sultanes, canards sur le Lac Siwi et le soir chasse à la « roussette » (chauve-souris locale). Dans de nombreuses régions, cette chasse s'effectue toujours à l'arc ; elle fait partie du domaine réservé des hommes, tandis qu'une grande partie de la cueillette, notamment alimentaire, constitue une activité féminine, complémentaire du travail agricole dans les jardins.

Lorsque les hommes se rendent en groupes dans des jardins éloignés de forêt, sous le prétexte apparent d'y faire des travaux, j'ai souvent remarqué qu'ils passaient la plus grande partie de leur temps à chasser les pigeons verts. La chasse est en effet l'activité ludique par excellence et il n'est guère de rencontre dans un endroit un peu éloigné qui ne se termine en réalité par une partie de chasse. Les oiseaux, tués le jour, sont consommés le soir avec les autres hommes du village, grillés sur les braises au moment de la boisson rituelle du kava. On peut se demander si, pour certains, l'usage toujours actuel de faire des jardins en pleine forêt n'est pas un prétexte au parcours : ce n'est pas la récolte de ce jardin qui compte réellement, mais l'occasion qu'elle donne de chasser.

Un espace vivrier complémentaire

À une certaine distance des sites d'habitat et des jardins régulièrement utilisés, la forêt constitue le dernier espace de parcours d'une horticulture vivrière, réalisée sur un modèle beaucoup plus extensif que celle qui se situe à proximité des lieux du centre. Loin des hameaux et du parcours domestique, le caractère savant et intensif de l'horticulture s'atténue, voire disparaît : le défrichement opéré sur brûlis n'est que rarement complet et méthodique, les contours de la clairière restent vagues. On ne plante alors que des cultures n'exigeant pas de grands soins horticoles : taros en vrac, « ignames sauvages », bananiers, patates douces. Dès que la récolte a été effectuée, la clairière éphémère revient à la brousse, perd ses contours, son usage et même souvent le souvenir de son usage.

6. À propos du système traditionnel des classifications botaniques, Pierre Cabalion, qui en réalise l'étude au Vanuatu, écrit encore : « *La botanique traditionnelle... a presque inventé le système linnéen, mais s'en éloigne par d'autres caractéristiques... la principale différence est que l'observation des caractères sexuels n'est pas systématique. En conséquence, ce manque de rigueur fait que la conception traditionnelle de la botanique est plus un art pré-linnéen qu'une science. Et cependant bon nombre de variétés et de cultivars, comme ceux du kava ou des plantes alimentaires, sont parfaitement reconnus et identifiés. Dans ce domaine, la coutume donne parfois de meilleurs résultats que la chimiotasconomie et que la botanique* » (1984, p. 5).

La forêt forme ainsi autour de l'espace domestique un « outland », une réserve d'espace qui ne reçoit des cultures que lorsque des besoins supplémentaires se créent, en particulier si un rituel d'échange est prévu, impliquant la constitution de surplus, ou si le nombre des hommes devient trop grand.

Forêt-jardin et forêt-écran

L'espace du parcours marqué par la mobilité des activités humaines devient de plus en plus « sauvage » à mesure que l'on s'éloigne des lieux domestiques pour se rapprocher des « frontières » d'aventure. À proximité des lieux d'habitat, la forêt, prise dans les cycles de jachère réguliers du parcours domestique, n'est en fait qu'une brousse secondarisée, parsemée d'espèces utiles : arbres fruitiers, bananiers, repousses de plants sauvages de taros ou d'ignames, taros géants, palmiers à cœur comestible que l'on replante dans les jachères. Lors des défrichements, les grands arbres dont le bois peut être utile, notamment pour la construction des maisons, ou ceux dont les feuilles ou les fruits sont comestibles, sont soigneusement préservés. Il s'ensuit que cette forêt-jachère est en réalité une *forêt-jardin* qui entoure les lieux d'habitat et de culture. Elle sert d'espace de cueillette quasi-quotidien, sillonné de sentiers et d'empreintes humaines où l'homme se meut à l'aise au milieu des reprises plus ou moins drues de la végétation et de vastes étendues de roseaux, plantes de jachère par excellence.

Cette forêt-jardin, dont la composition floristique a complétement été transformée, constitue aujourd'hui une formation végétale en extension constante, en particulier dans les paysages de ce que j'ai appelé le « triangle peuplé » de l'île. Les cultures s'y succèdent de façon de plus en plus régulière ; les jachères, qui sont souvent courtes et de plus en plus complantées d'espèces utiles, ne forment que l'un des volets d'une occupation humaine qui en fait ne se relâche pas. On plante dans les nouveaux jardins, mais l'on ne cesse ensuite de cueillir pendant plusieurs années dans les anciens jardins abandonnés par la culture.

Au-delà du cercle utile de la forêt-jardin, qui forme le paysage du parcours domestique, s'étend progressivement une forêt de moins en moins marquée par les hommes, où l'horticulture redevient véritablement errante. Cette forêt, qui a conservé la plupart de ses espèces et associations végétales primaires, ses grands arbres, ses oiseaux, constitue parfois sur les grandes frontières des territoires de véritables réserves naturelles. Ce n'est plus une forêt-jardin, mais une *forêt-écran*, un terrain de chasse et d'aventure, dévolue aux « esprits » et dont l'homme se méfie.

Le caractère inquiétant de la *forêt-frontière* se renforce encore quand se trouvent là les grands lieux sacrés, dépositaires des forces maléfiques que l'homme redoute. Souvent ces lieux sont situés dans le fond d'un thalweg, séparant deux grandes entités territoriales : ils constituent alors une zone d'évitement où personne ne se risque. Ces zones hantées par la malveillance des esprits constituent encore la meilleure des frontières politiques.

Les fonctions de l'espace dévolu au parcours sauvage étaient autrefois liées à la sécurité politique des groupes. Elles se sont aujourd'hui plus ou moins vidées de leur contenu : les anneaux de forêt-frontière se sont dès lors considérablement retrécis par suite d'une pression accrue des hommes sur l'espace et de l'extension de modes concurrents d'occupation du sol : cocoteraie sur le littoral, enclos d'élevage bovin dans le Centre Brousse ou encore cultures maraîchères.

Les grandes zones de parcours sauvage n'existent plus que lorsque les hommes sont rares : par exemple, au nord du Centre Brousse ou encore à partir de 400 mètres d'altitude. Dans les « mondes pleins » des zones du rivage, l'ancienne structure d'occupation des territoires traditionnels s'est en revanche dramatiquement retrécie : le paysage caractérisé par l'alternance de jachères boisées, des jardins vivriers et des cocoteraies, tend à ne plus former

qu'un seul et même « espace domestique » indifférencié.

Cette transformation marque le passage à des formes agricoles ou pastorales de plus en plus consommatrices d'espace : l'espace intercalaire tend à devenir une denrée rare. Sur un espace territorial, où autrefois le regard allait librement des lieux vers un espace de parcours que nul ne songeait à limiter ou à partager, les changements dans l'occupation du sol ont entraîné un rétrécissement de la vision et l'apparition de droits fonciers personnels.

CONTRÔLE ET POSSESSION DU TERRITOIRE

La garde des lieux

L'homme ne contrôle vraiment que le territoire qu'il *habite* : celui des cœurs territoriaux d'abord et dans une moindre mesure déjà celui, encore proche, du parcours *domestique* ; son droit se dilue ensuite dans l'espace du parcours *sauvage* de la frontière, là où ses jardins, comme la trace de ses pas, ne laissent plus que des marques fugitives. La forêt-écran apparaît bien une *limite* au sens plein du mot, limite politique et agricole du territoire, mais aussi frontière d'inquiétude qui clôt l'univers paisible des lieux.

L'espace n'est donc ni banal, ni homogène, c'est un tissu d'identité disparate que l'homme ne pénètre qu'en quelques points et dont le droit de contrôle décroît à mesure qu'il s'éloigne des lieux de son ancrage. Cette vision culturelle diffère profondément de celle qui sous-tend l'organisation du système foncier de type occidental.

Cette dernière repose en effet sur la parcelle ; elle quadrille l'espace, le banalise et fait de lui une somme géométrique aux limites nettes. Déjà dans l'Antiquité romaine : « *chaque champ devait être entouré d'une enceinte qui le séparât nettement des domaines des autres familles* » (Fustel de Coulanges, réédité en 1982, p. 85). Le champ romain était marqué à chacune de ses limites d'angle par des *termes*, des bornes sacrées qui faisaient l'objet de cultes et de sacrifices : « *le terme gardait, en effet, la limite du champ, et veillait sur elle* » (op. cité)(7).

La vision mélanésienne traditionnelle ressort d'un ordre tout à fait différent : le territoire ne comporte pas vraiment de tenures foncières. Les étendues parcellaires créées par l'usage agricole n'ont que des limites temporaires, que chaque génération, voire chaque année agricole, recompose à sa façon. Ce qui structure le territoire traditionnel de Tanna, ce ne sont donc pas les parcelles, mais les *lieux d'identité*, seul élément stable d'un paysage humain par ailleurs en perpétuel mouvement.

On considère que l'homme qui, par sa relation d'identité, s'attache à un lieu, a la garde légitime de l'étendue qui en constitue l'extension naturelle. Mais le type de contrôle qu'il exerce diffère profondément d'un droit de propriété de type occidental. Il en partage en effet l'usage avec les autres membres du clan et n'exerce ce contrôle qu'en relation avec eux. En somme, le territoire est « gardé » plus qu'il n'est « approprié ».

L'étendue dont chaque nom coutumier a la garde reste dès lors délibérément imprécise. Les droits territoriaux se croisent dans l'espace de la pirogue, ils se superposent et à partir d'un certain degré d'extension s'annulent réciproquement. La configuration interne du territoire ressemble à un champ de forces internes qui, loin de se partager l'espace, se dispersent en poussées antagonistes : le « partage » qui en découle n'est donc jamais définitif, ni « donné » : il se dessine au coup par coup sur le terrain et se résoud dans la pratique par la négociation, voire le stratagème.

---

7. Ce trait semble avoir été commun à tous les peuples du ramage indo-européen. Le respect des bornes sacrées et par là des limites foncières était d'un caractère quasi-religieux. Le droit athénien était du même ordre ; Platon écrivait à ce sujet : « *Notre première loi doit être celle-ci : que personne ne touche à la borne qui sépare son champ de celui du voisin, car elle doit rester immobile. Que nul ne s'avise d'ébranler la petite pierre qui sépare l'amitié de l'inimitié, la pierre qu'on s'est engagé par serment à laisser en place* » (cité par F. de Coulanges, pp. 85-86).

Au plus profond de la représentation des droits sur le territoire, se tient une perception dichotomique du lieu et de l'étendue. Le lieu, siège de l'identité, des statuts sociaux et des pouvoirs magiques et politiques, est stable, définitif. Il est par nature *intemporel* : il a toujours été et sera toujours là. À l'inverse, l'étendue est d'essence fluide, c'est une mer qui encercle des lieux. Elle est profondément *temporelle* : le droit qui s'exerce sur elle est un droit conjoncturel qui, à l'occasion, se rétracte ou se répand et ne dure que le temps d'un usage. Autant la relation à la terre dans la société traditionnelle apparaît de nature inaliénable en ce qui concerne l'enracinement dans les lieux territoriaux, autant elle se révèle souple, mobile et soumise à tous les accomodements possible en ce qui concerne le contrôle de l'étendue et des droits d'usage.

Le contrôle du territoire est en définitive l'affaire de tous les hommes-lieux. Le « chef » **yani niko** apparaît bien comme le maître des hommes et du territoire de la pirogue considérée comme une entité globale, mais chaque homme est également le maître « chez soi », pour peu qu'il porte un nom coutumier et occupe le lieu dont il a la garde légitime.

Tout homme qui porte un nom coutumier est un « man-ples », un homme-lieu ; il doit bénéficier à ce titre d'un point d'ancrage dans le sol, dont il est le gardien de *droit*. Il dispose par là d'une identité territoriale et d'une aire de sécurité. Tous les hommes de la coutume sont à cet égard des *égaux*, quelle que puisse être par ailleurs la hauteur de leur titre et de leur statut hiérarchique. Telle est sans doute la grande loi de la société géographique des pirogues, la seule peut-être qui ait existé réellement autrefois et la seule à être unanimement et clairement respectée par la coutume d'aujourd'hui.

Le contrôle des parcours

L'usage, en se perpétuant, finit par fonder un droit préférentiel : les cheminements agraires qui partent des lieux territoriaux pour tracer un itinéraire de parcours créent, à la longue et de point en point, une aire discontinue de lieux d'usage, que l'on associe tacitement au segment de lignée qui a l'habitude de les utiliser.

Cet alignement de lieux d'usage en ligne brisée ne crée pas un droit de propriété. C'est seulement parce que des plantes de jachère et de cueillette continuent à pousser après l'abandon du jardin par son dernier occupant, que ce dernier y possède un droit d'utilisation prioritaire.

Même au Centre Brousse, où la succession des cycles agricoles a fini par créer une mosaïque de parcelles topographiques stables et souvent nommées, le lent travail de création de celles-ci n'a pas été mémorisé : les gens disent que ces parcelles ont toujours existé, ce qui revient à dire qu'elles n'ont pas été construites par quelqu'un en particulier et qu'elles font partie du territoire collectif. C'est le groupe de résidence pris dans son ensemble qui est considéré comme le propriétaire légitime du cadastre agraire. Les différentes unités familiales sont en droit de s'y succéder, pour peu que l'utilisateur précédent donne son accord à celui qui lui succède.

Les territoires politiques de pirogue sont de cette façon temporairement « partagés » par des aires de parcours fluides qui s'articulent aux noyaux d'habitat. Installées sur leurs lieux, les lignées se tracent ainsi des « terroirs d'usage », qu'elles utilisent et contrôlent, sans pour autant chercher à en diviser l'espace interne d'une façon permanente ou même à le « limiter » par rapport à celui des autres lignées et groupes de résidence. Selon les cas, les parcours infra-territoriaux qui partent des places de danse aboutissent à créer un espace d'utilisation d'un seul tenant, dans d'autres ils se réduisent à un cheminement agraire qui se recroise sans cesse avec celui des cercles voisins. En ce domaine, tous les cas de figure apparaissent possibles.

En règle générale, une pirogue qui garde une certaine unité conserve un espace de parcours

où les divers cheminements se recroisent ; il en résulte un mélange général des lieux d'usage. Lorsqu'à l'inverse, une certaine désunion apparaît, chacun tend à éviter le voisin : les places de danse, les sites d'habitat tendent à constituer autour d'eux des petits « terroirs » d'un seul tenant.

Il n'était pas rare non plus qu'au cours du temps, on passât d'une situation à l'autre, notamment lorsqu'une pirogue était constituée des deux phratries antagonistes : les Koyometa et les Numurukwen. En cas de guerre, la pirogue se découpait en autant de blocs territoriaux qu'il y avait de noyaux Koyometa et Numurukwen ; lorsque la paix était revenue, les parcours se mélangeaient à nouveau, chacun retrouvant alors le souvenir de ses anciens lieux d'usage.

Les « tenures » façonnées par l'usage apparaissent en dernière instance éminemment fluctuantes et au fond « politiques » : la structure de l'espace du parcours reflète les tensions internes au groupe. Elle peut, au gré des circonstances, des variations démographiques et de l'histoire locale, se rétracter, se dilater ou s'orienter selon des axes géographiques différents. Des lignées « alliées » et solidaires auront toujours tendance à rapprocher leurs jardins les uns des autres et à échanger leurs lieux d'usage ; des lignées « à problèmes », au contraire, s'éviteront et placeront leurs jardins dans des directions opposées. Dans un tel système d'essence mobile, seuls les lieux d'identité représentent des structures stables : au-delà il n'est que parcours, cercles en lignes brisées, limites fluctuantes et lieux éphémères.

Le cercle du parcours domestique de sécurité se dilue progressivement vers la forêt-frontière. Les groupes du lieu gardaient sur cet espace de forêt-écran un droit de regard collectif, sorte de contrôle politique qu'ils partageaient mutuellement avec les groupes en vis-à-vis. Les droits de parcours s'arrêtaient d'eux-mêmes aux limites de l'aire frontière, dans une zone d'évitement mutuel, où il n'était nul besoin de tracer des lignes de séparation. À cet égard, l'écran de la forêt suffisait.

Aujourd'hui encore, seuls quelques lieux connus balisent la forêt-écran, indiquant à ceux qui les franchissent qu'ils se trouvent dans le territoire des autres. Entre groupes qui n'entretiennent pas de relations particulières, la limite se réduit à cette zone d'évitement. Dans le cas inverse, une place de danse tampon se situe souvent à la jointure des deux pirogues dont chacune alors possède l'un des côtés. La forêt-tampon est à cet endroit précis remplacée par un *groupe-chaînon*, dont le but est tout autant de séparer que de joindre. Ces groupes de frontières éclataient en temps de guerre et se reformaient en temps de paix : ils n'étaient que rarement dans une situation stable. Chacune des pirogues avait coutume, pour cette raison, d'y placer ses propres marginaux, des bannis ou des réfugiés qu'elle posait en situation de « bouchon » face au groupe adverse.

La forêt-frontière, si elle est politiquement contrôlée, n'est donc pas culturellement investie : c'est le bout du monde, la fin du territoire. Son espace n'est utilisé qu'épisodiquement : l'homme, qui n'y voit pas de lieux, se contente de porter sur elle un regard errant de nomade, celui du chasseur-cueilleur qu'il était à l'origine.

TREIZIÈME CHAPITRE

LA TERRE

Pratique du territoire et pratique sociale

Le territoire, s'il est bien un « espace investi », est-il de façon aussi forte un « espace protégé » ? C'est ce que l'on serait en droit d'attendre. En stricte logique, les membres d'un groupe local sont les seuls à avoir accès aux terres de leur territoire ; inversement, ils n'ont pas de droit réel sur les terres qui se situent au dehors. Le principe d'inaliénabilité entre le clan et sa terre qui ressort dans tout le discours des coutumiers implique une idéologie de la fixation des hommes sur leurs lieux d'identité, la règle étant que chacun cultive et habite dans l'extension de ses propres lieux. Pourtant, lorsqu'on commence à se pencher sur la « tenure » des terres, on s'aperçoit qu'au-delà du discours, la réalité diffère sensiblement et que la terre faisait l'objet de transactions diverses dès l'époque traditionnelle. Cette apparente anomalie va nous permettre de mieux comprendre encore la relation qui unit l'organisation sociale des groupes à celle de leur territoire géographique.

LES « TROCS » DE TERRE

Les enclaves hors-territoire ou « silen »

Des parcelles du territoire peuvent être « troquées » au sein de relations d'alliance particulièrement fortes. Dans une société qui ne tient compte que des relations d'échange personnalisées ou des liens d'alliance « politiques », la terre n'apparaît pas comme un « bien » ou comme un « avoir » : les Mélanésiens la regardent comme une partie de leur être, comme ce qui donne la « vie ». Comme ils ne séparent pas la terre de leur être, ils tendent à l'intégrer dans les phases les plus importantes de la relation sociale. À un « don de vie », ne peut répondre qu'un autre « don de vie », ou bien une valeur équivalente, c'est-à-dire éventuellement un « don » de terre.

La société traditionnelle a toujours connu des échanges ou des « dons » de terre. Ces dons ne portent pas sur les lieux territoriaux, mais sur des étendues plus ou moins vastes de l'espace du parcours domestique ou sauvage, en particulier sur celui des « frontières ». Ils étaient assez fréquents, à l'intérieur des pirogues, entre les divers groupes de résidence, ce qui tendait à renforcer leurs relations internes, mais ils avaient lieu également dans certaines circonstances entre des groupes appartenant à des pirogues politiquement différentes. Chacun possédait alors chez l'autre une enclave de souveraineté où il pouvait jouir d'un droit d'usage relativement libre.

Ces transactions sont toujours la marque d'une alliance politique forte justifiée par la

parenté et elle n'intervient qu'entre alliés géographiquement proches, c'est-à-dire entre **napang-niel**.

Ce fait met en pleine lumière un caractère du système territorial que je n'ai par ailleurs cessé de souligner : le territoire n'est pas un *pré carré* que l'on défend, il est un *cœur vivant* inaliénable autour duquel se déploie un système spatial aux contours déformables qui peut, selon les cas, se négocier, s'agrandir ou se rétracter, bref faire l'objet de transactions, voire de « trocs ». Si les lieux territoriaux sont bien inaliénables, une partie de l'étendue qui les entoure peut dans certains cas, et pourvu qu'il y ait un accord réciproque et une certaine « communauté de sang » entre les partenaires, être « donnée ». C'est en ce sens que les gens de Tanna parlent de « vente » ou « d'achat » de terre, sans y voir de contradiction avec la force des règles territoriales qu'ils ne cessent d'affirmer par ailleurs. Ces transactions ne doivent pas être considérées dans un sens « marchand » ; ce sont des « dons temporaires et personnalisés », des symboles d'alliance ou des « mémoires » de faits et de gestes passés. Ils durent ce que dure l'alliance ou ce que dure le souvenir.

Le passage de blocs de terre d'un groupe à l'autre par delà les frontières territoriales traditionnelles m'est apparu avec évidence, lorsque je me suis livré à l'exercice révélateur, bien que délicat, d'un relevé de terrain mettant en valeur les différents niveaux du clivage foncier et des divisions territoriales. Mon objectif était de comprendre comment fonctionnait le système territorial et d'en restituer l'image réelle. Il m'est alors apparu que l'imbroglio foncier tenait dans certaines régions à l'existence d'enclaves incluses dans le tissu territorial à la suite de relations parfois fort anciennes : ces parcelles « hors-territoires » sont appelées à Tanna des ***silen***.

Le **silen** est une parcelle de taille variable, généralement de petite ou moyenne dimension, « donnée » et utilisée de plein droit par un individu ou un segment de lignée dont l'identité ne relève pas du territoire sur lequel elle se situe.

L'origine du mot **silen** est en lui-même une énigme. Bien qu'il n'y ait pas de réelle unanimité quant à son origine exacte, il semble qu'il s'agisse d'un mot bislama créé à la suite d'une dérive de sens du mot anglais « shilling ». Le terme **silen** recouvre en fait plusieurs appellations en langue vernaculaire qui désignent toutes, bien qu'avec des sens différents, l'existence d'une « possession foncière » hors du territoire d'origine.

Que ces enclaves hors-territoire soient associées par le bislama à une valeur monétaire qui passe de main en main n'est pas innocent. La « terre **silen** » est en effet une terre qui flotte, elle a été acquise à la suite d'un évènement ou d'un échange pour passer dans d'autres mains que celles, légitimes, des habitants du territoire originel. Par le **silen**, la terre entre dans le cycle d'échange de l'alliance ; elle circule tout comme circulent les pièces de monnaie.

Le « don pur » pour l'honneur de la femme : le napengheng

La terre est la mère du clan originel ; elle donne la vie aux hommes. Il ne peut donc exister pour un homme de la coutume de plus grand don, ou de plus grand signe d'honneur, que de détacher une parcelle de sa terre d'origine et, avec l'accord des autres membres de la pirogue s'entend, de la donner en *libre souveraineté* à un allié. Donner une part de sa terre revient à donner une part de sa vie ; c'est signer la plus forte des alliance, celle qui crée un lien sacré entre deux lignées et entre deux groupes de résidence.

La terre représente la mère mythique, la femme, la mère biologique : toutes deux ont pour fonction de transmettre la vie. Les groupes territoriaux, en échangeant des femmes par des alliances de mariage, sont par le même mouvement conduits tout autant à s'échanger des terres. Ils traduisent ainsi au plan symbolique la finalité profonde de leur relation d'alliance, qui consiste à reproduire la vie.

La femme, que l'on envoie pour mariage dans un territoire allié, porte ensuite les enfants des « autres » : ce faisant, elle donne des vies à ce groupe, mais le souvenir de la route par laquelle elle est venue ne doit pas être oublié. Le sens premier du **silen** se trouve dans le rappel de cette origine : on conserve dans le territoire de départ de la femme, en son honneur et en celui de ses enfants à venir, une parcelle réservée à leur usage. Cette « terre », laissée en jouissance aux alliés, correspond moins à une réalité foncière ou économique qu'à la marque dans le sol de l'ancrage symbolique d'une alliance essentielle.

Un tel geste dans la langue du nord de Lenakel est dit **napengheng** : il représente en quelque sorte une « dot foncière » effectuée en faveur de la femme[1]. Mais ce don n'est pas systématique : seules les filles de lignées élevées en bénéficient ; on considère en effet que la fille d'un « Grand Homme », qu'il s'agisse d'un **iremëra** ou d'un **yani niko** attaché à une place de danse primordiale, ne peut arriver dans un territoire allié les mains vides. La parcelle qui l'accompagne représente son honneur, tout autant que la racine de son identité. Elle incarne au surplus le gage de l'alliance durable qui a été nouée à cette occasion.

Le **silen** « donné » dans le cadre du **napengheng** équivaut à un transfert de souveraineté effectué en faveur de la femme et de ses enfants. Le groupe de la mariée garde dans son propre territoire une terre qui constitue un ancrage où celle-ci est « chez elle » et où ses enfants peuvent librement revenir. Ce droit de retour offert par le groupe patrilocal aux petits-enfants et neveux utérins constitue un droit de souveraineté temporaire, mais le groupe donateur conserve un droit de regard ; il est éventuellement en droit de reprendre la « terre donnée », si pour une raison diverse l'alliance se brise, tombe en désuétude ou si son usage par le groupe allié s'interrompt.

En cas de décès du mari ou de mésentente avec celui-ci, la femme et ses enfants conservent là un recours. Ils bénéficient lors de leurs visites d'un espace de sécurité, dont ils peuvent user librement : planter éventuellement un jardin, des arbres fruitiers ou construire un abri temporaire. Par extension d'alliance, ce droit de « visite », accordé à un segment de lignée précis, devient celui de la lignée alliée, voire du groupe local où elle s'agrège. Les alliés du père peuvent en effet utiliser la terre du **silen**, en vertu de leurs propres liens de parenté avec celui-ci.

Lors de leurs déplacements ou en cas de rencontre rituelle, les alliés qui bénéficient du **napengheng** ont alors, au bout de leur route d'alliance, un lieu de sécurité bien à eux constituant une sorte de « possession extérieure » à leur propre territoire. Tant que l'entente règne, le **silen** constitue un asile inviolable et une terre de souveraineté. Sa superficie variable ne représente en général guère plus d'une ou de quelques parcelles, soit un hectare ou deux au total, situées souvent au débouché de la route d'alliance et à la frontière des deux territoires.

Certains silen étaient particulièrement appréciés par suite de leur position géographique, notamment ceux que les groupes littoraux offraient aux groupes montagnards, privés d'un accès naturel à la mer. Le droit de souveraineté sur un bout de plage et de circulation sur la route permettant d'y accéder constituait pour les clans de l'intérieur une possession précieuse : ils pouvaient s'y baigner, recueillir le sel nécessaire à certaines préparations culinaires, pêcher, éventuellement construire des abris et entretenir une pirogue qui ouvrait sur le grand large et de plus amples relations avec des groupes éloignés. Dans ce cas, il fallait également posséder une « passe » dans le récif, permettant d'accéder à la haute-mer ; mais ce droit semble n'avoir été distribué dans l'île de Tanna qu'avec parcimonie.

1. Un tel trait n'existe que dans les îles du sud ; on ne le rencontre pas dans les îles du nord où les femmes sont « payées » en cochons et en monnaie symbolique par le groupe du mari.

Le silen est en général « donné » sans limite de temps. On sous-entend par là que l'alliance entre les groupes concernés est destinée à demeurer longtemps vivante. On sait qu'à Tanna les relations d'échange se fondent sur une règle stricte de réciprocité. Autrement dit, la femme qui a été donnée doit par la suite être remplacée par une autre : une « vie » appelant une autre « vie » et ainsi de suite. Soit le groupe débiteur renvoie à la génération suivante une autre femme destinée à prendre la place de celle qu'il a reçue, soit plus simplement il renvoie la « fille » de celle-ci pour mariage à la case de départ. Le compte est alors bouclé, mais la terre de l'alliance reste, permettant ensuite à d'autres échanges de mariage de se produire encore.

Mais si un groupe doit nécessairement « rendre un jour la femme qu'il a reçue pour mariage, il n'est pas nécessairement obligé de l'accompagner par le don d'un autre **silen** : la réciprocité en ce domaine n'est pas un dû. Le geste du **napengheng** ne constitue pas un véritable échange. Le don de la terre est fait à la femme qui « s'expatrie », ainsi qu'aux enfants qui vont porter son sang. Le groupe d'origine marque dans son espace la mémoire de la femme qui le quitte ; il crée un lieu où elle-même et sa descendance pourront revenir, ce qui signifie que tous ceux qui vont naître de cette femme ne seront jamais tout à fait des étrangers et qu'ils ont sur le territoire de leurs ancêtres maternels un lieu bien à eux, où ils sont susceptibles d'être accueillis, bref qu'ils sont des **napang-niel** réels ou potentiels, des alliés au sens plein du terme, et dans une certaine mesure des « mêmes ».

Le **napengheng** est donc moins un échange qu'un « don pur » aux alliés de la lignée. Il est toujours le signe d'une alliance très forte entre groupes locaux géographiquement proches, réunis par la communauté de sang que crée l'échange des femmes et territorialement par l'existence d'une route d'alliance politique où les uns et les autres peuvent circuler librement. C'est la parenté préalable qui justifie le don du silen et c'est la géographie qui le commande : à quoi servirait en effet d'avoir une route qui sort de son territoire, si l'on n'a pas au bout de celle-ci une terre où aller et se sentir en sécurité ?

« Don pur », le **napengheng** peut toutefois, par sa force même, être relativement embarrassant. On ne peut rien refuser en effet à quelqu'un dont on use le territoire et ce signe d'alliance peut être dans une certaine mesure un signe d'infériorité, créant une situation dangereuse. A l'époque traditionnelle, les groupes littoraux et de l'intérieur se sont souvent battus à cause des **silen** du bord de mer, et de telles oppositions durent encore.

Comme on le voit, le don du **silen** n'est pas toujours sans ambiguité, ni conséquences indirectes. Il n'est plus actuellement très pratiqué, par suite précisément des risques de querelles qui peuvent en découler, mais aussi et surtout parce que la valeur-terre a pris aujourd'hui de telles dimensions, notamment dans les régions à forte population, qu'on ne s'en désaisit plus, même en l'honneur des filles des « grands hommes ». Du reste, il ne semble pas que, même à l'époque traditionnelle, le **napengheng** ait été un geste très commun ; il n'intervenait que lors des grands mariages concernant la fille d'un homme de statut élevé et lorsque le partenaire provenait d'une pirogue d'identité différente. De tels mariages ne semblent guère avoir été autrefois très fréquents et c'est précisément en raison du caractère relativement exceptionnel des mariages hors territoires que les groupes concernés opéraient alors un tel don.

La terre qui paie la vie

D'autres types de **silen** entrent plus communément dans le cadre du troc ; dans ce cas, il s'agit de véritables « cessions » de terres et les gens de la coutume parlent même à leur égard de « vente ».

On « paie » par un don sans prix, c'est-à-dire par le don de sa propre terre, un don ou un service tout autant inestimable. Lorsqu'un

groupe reçoit d'un allié extérieur un aide telle que, sans celle-ci, sa vie eût été compromise et qu'il n'a pas les moyens de rendre un service égal, la seule voie qui lui reste pour s'acquitter de sa *dette* consiste à s'amputer d'une part de lui-même, c'est-à-dire à s'amputer sans contrepartie d'une partie de son territoire ou de l'une de ses femmes, parfois des deux ensemble.

Ce principe de base explique que des terres aient pu également passer dans la société traditionnelle d'un territoire à l'autre pour peu que la survie d'un groupe soit en jeu ; ces transactions continuent dans certains cas à l'heure actuelle. En principe, cette « aliénation » territoriale ne peut avoir lieu qu'entre clans proches par le sang, c'est-à-dire entre des **napang-niel** partageant un lien d'identité commune. Seul l'échange du sang préalable permet en effet ce type de transaction : la terre change en effet de « personnalité politique », mais elle reste dans la même relation d'identité, puisque ceux qui l'occupent partagent, par la mère ou par le père, une filiation commune.

Payer la femme

Dans la société traditionnelle, l'échange de mariage *suit les routes* ; il ne peut donc s'effectuer qu'entre **napang-niel** proches, qui se servent ensuite les uns les autres d'intermédiaires pour établir des relations d'alliance plus lointaines. Le réseau d'alliance politique, matérialisé par les routes, fonctionne comme un réseau d'échange de mariage ; une comptabilité stricte est établie tout au long des générations. Il s'ensuit que pour marier ses fils, une lignée doit disposer d'un nombre équivalent de filles à offrir à ses alliés : si tel n'est pas le cas et si les générations précédentes n'ont pas dans ce domaine marqué de compte positif, le groupe se retrouve dans une situation de débiteur face à l'extérieur, et donc d'infériorité chronique.

Pour s'acquitter de cette dette, on ne peut comme dans le nord de l'archipel, utiliser une valeur monétaire symbolique, en cochons à dents, nattes et monnaie de coquillages (voir Livre I) : pour que le cycle d'échange continue la seule solution consiste à « acheter » ailleurs une autre épouse potentielle et à la renvoyer au groupe envers lequel on est débiteur. La seule valeur qui puisse alors servir dans une telle transaction de haut niveau est une valeur correspondante et il n'y en a pas d'autres que la terre. Ce procédé reste toujours utilisé aujourd'hui ; en règle générale une parcelle (**napuapua**), de 2 ou 3 000 m^2, est considérée comme la valeur d'échange moyenne ; on y ajoute un ou deux gros cochons de valeur. L'argent ne peut en principe entrer dans une telle transaction : *seule la terre peut payer la vie de la femme.*

Payer une magie

Lors des troubles de la « Tanna Law », de nombreux groupes perdirent leurs pierres magiques, soit que leurs lignées de magiciens aient disparu, au cours du blackbirding ou des épidémies, soit encore plus fréquemment que ceux-ci s'en soient eux-mêmes débarassés par zèle chrétien ou par crainte de la milice des pasteurs[2].

Si les groupes qui sont restés chrétiens, en particulier sur le littoral, ne manifestent pas de nostalgie particulière envers des pouvoirs auxquels ils ne croient plus, il en va autrement de la plupart des anciens chrétiens revenus à la coutume par le biais du mouvement millénariste « John Frum ». Pour ces derniers, revenir aux croyances ancestrales consistait d'abord à revenir aux pratiques magiques, les seules qui pouvaient à leurs yeux contrebalancer le nouveau pouvoir acquis par les groupes chrétiens. Ils cherchèrent donc à remplacer les pierres perdues en s'adressant aux groupes païens. Mais là encore ces pouvoirs sacrés ne peuvent s'acquérir que contre des valeurs équivalentes, c'est-à-dire en ordre décroissant : les femmes, la terre, les cochons.

2. Les « chefs chrétiens » nommés par ces derniers avaient en effet coutume d'organiser des cérémonies expiatoires où les nouveaux convertis jetaient à la mer les pierres **kapiel**, détentrices des pouvoirs magiques. On les appelait des « devel », des signes du diable.

Lors du mouvement de retour d'une partie de la population à la société traditionnelle, dans les années 40, nombre de pierres magiques furent ainsi achetées contre des cochons de valeur, parfois par le don de vies - en femmes ou en hommes-, ce qui permit à certains groupes démographiquement exangues de se reconstituer sur une base traditionnelle. Mais plus généralement des **silen** firent l'affaire. C'est par exemple le cas d'un terrain de quatre parcelles, soit un hectare au total, situé au bord de mer, au sud de la Baie de Loanpakel (voir carte 17). Le groupe des Yelosuasmin acheta, par le don de ce terrain à un groupe de la montagne, les pierres du soleil et de la pluie, nécessaires à la fructification des ignames. Le **silen** « donné » ne tarda pas toutefois à être jugé comme un don dont la valeur était finalement supérieure à celui des pierres, aussi les gens du bord de mer exigèrent-ils un supplément de cochons destiné à équilibrer la transaction, mais leurs partenaires refusèrent. Les Yelosuasmin du bord de mer qui estiment avoir été lésés, cherchent depuis à récupérer leur **silen**, sans pour autant rendre les pierres, dont ils semblent suspecter pourtant la réelle valeur magique. Le conflit reste ouvert et la terre, du coup, demeure inoccupée par les deux camps.

La dérive vers les objets-symboles

Dans une société fondée sur l'échange strict, la terre représente la valeur ultime de recours par laquelle un groupe peut effacer une dette essentielle ou se rendre maître d'un bien non moins essentiel. Le **silen** résulte de cette situation ; en principe l'argent des Blancs est exclu de ce type de transaction, car il ne peut acheter les biens sacrés de la coutume de Tanna.

Toutefois, il existe aujourd'hui une certaine dérive de la notion de **silen**. Le Délégué français qui, lors de mon séjour à Tanna, cherchait à acquérir une terre pour y construire une école, se vit proposer l'octroi d'un droit d'usage sur une terre coutumière en échange d'une land-rover japonaise Toyota. On ne songea pas à lui demander une « femme », sa sœur ou sa fille, les « routes » n'existaient pas ; mais on ne voulait pas non plus de son argent. On réclama donc une valeur-objet d'un très haut prix, livrée à domicile : ce fut une voiture.

Cette anecdote dénote une double dérive : celle de la valeur-terre, qui sort parfois de l'univers de la coutume pour celui de la transaction pure, mais aussi la valeur de plus en plus essentielle accordée à certains attributs du monde blanc, la voiture étant l'objet de prestige et de puissance le plus considéré. Toutefois, on prit bien soin de ne pas déborder trop loin des limites traditionnelles ; on refusa en effet l'argent du délégué ; l'objet-symbole donné en cadeau n'a pas en effet le même sens que la simple liasse de billets que l'on sort de sa poche, et ce d'autant plus que la coutume oblige dans ce cas à partager les billets entre tous les membres de la parentèle. L'avantage de la « voiture » vient du fait qu'elle est indivisible ; elle peut ainsi échapper aux lois du partage et de la circulation traditionnelle des biens. C'est en outre un objet quasi-magique.

La terre qui paie la mort

La guerre était autrefois la meilleure façon d'acquérir un **silen**. On se trouve à l'heure actuelle devant deux types de **silen** ayant une origine guerrière : les terres acquises en paiement des services rendus lors des affrontements guerriers, ce qui est un processus légitime, et les terres « conquises » et occupées *de facto* par les vainqueurs, ce qui ne l'est pas.

Le paiement des guerriers

L'un des traits caractéristiques des guerres traditionnelles vient de ce qu'elles se déroulaient par alliés interposés, ne mettant que rarement en face les protagonistes réels. De nombreux **silen** trouvent là leur origine : ils paient le sang versé par les alliés.

En effet, la « communauté de sang » tissée par le réseau des alliances rend impossible l'affrontement direct avec des groupes géographiquement proches, or c'est précisément avec ceux-ci que les occasions de conflits sont les plus nombreuses.

Pour résoudre une querelle, il fallait bien qu'un allié plus lointain, situé hors de la sphère d'alliance, vienne se charger de la querelle à la place du groupe qui s'estimait offensé. Ce genre de service impliquait réciprocité, si bien qu'il n'était pas rare que des guerriers de White Sands franchissent les cols du milieu de l'île pour venir combattre au profit de groupes du rivage de l'ouest ou inversement.

De tels services impliquaient un paiement fort : les vies perdues devaient être payées, celles des alliés morts au combat comme celles des ennemis abattus. On donnait donc des « vies » pour compenser les pertes et payer le service rendu, mais parfois aussi de la terre. Les terres des White-Grass, qui furent le théâtre autrefois de guerres cruelles, sont ainsi parsemées de **silen** offerts à des groupes étrangers venus du Centre Brousse pour participer à ces guerres. Les guerriers de la région d'Ipeukel qui vinrent en sus furent, quant à eux, rétribués par des femmes : ils étaient en effet trop loin de la côte ouest pour pouvoir utiliser la terre qu'on leur offrait (3).

Le **silen**, dans ce cas, est considéré comme le « prix du sang » : il paie la mort des autres.

Le paiement du refuge

L'exercice du droit d'asile entre alliés pouvait également aboutir à des cessions de terre. En cas de guerre, il était rare en effet qu'un groupe en position d'infériorité se fige dans une défense désespérée de son territoire. Le plus souvent, il refluait en catastrophe chez un allié en abandonnant un territoire qu'il était assuré de récupérer, lorsque le temps de la paix serait revenu.

Il occupait alors un **silen** sur le territoire qui l'accueillait. Le groupe payait son accueil par une « vie », en général par une femme qui passait pour mariage, sans contrepartie d'échange, dans le groupe-hôte. Lorsque les fuyards revenaient dans leur terre d'origine, ils rendaient à leur tour un droit sur un **silen** à ceux qui les avaient accueillis. C'est par exemple ce qui se passa dans le Centre Brousse, lorsqu'un groupe de Le'uluk se réfugia chez ses alliés de Lownim, puis retourna ensuite sur son territoire.

Les guerres traditionnelles et celles particulièrement intenses qui se déroulèrent au moment des premiers contacts avec le monde des trafiquants européens sont ainsi à l'origine de nombreux **silen**. Dans toutes ces situations-limites où la survie du groupe se joue sur la bonne volonté de l'allié, qu'il s'agisse de l'aide de ses guerriers ou du refuge qu'il fournit, les termes du paiement ne peuvent se « payer » qu'au prix fort du don de la femme ou d'une partie de la souveraineté territoriale.

La terre morte

L'espace magique palpite sous le territoire des hommes. Le territoire de chaque groupe est, comme l'a vu, « *habité* » par l'esprit des pierres et par l'âme des ancêtres. La terre est une personne que l'on ne saurait habiter contre son gré. On peut tuer les habitants d'une terre, razzier ce qui s'y trouve, mais on ne peut s'en saisir. Dans la société traditionnelle, la terre conquise était abandonnée, elle devenait « *morte* », « dead land » ou « tet land », comme on dit en bislama.

Dans certains secteurs, l'hécatombe démographique provoquée par les épidémies nouvelles, le recrutement ou le surcroît de guerre qu'aggravait la vente des armes à feu, aboutit à l'extermination de groupes entiers. Certaines pirogues disparurent bel et bien ; des territoires devinrent déserts, soufflés de leur vie et comme asséchés ; on les appelle encore en bislama « drai land », c'est-à-dire « terres sèches ».

Ces terres devenues mortes par le fait d'épidémies ou de conquêtes guerrières, sont considérées temporairement comme des **silen**. En

3. C'est la raison de l'alliance actuelle entre les groupes « John Frum » des White-Grass et ceux d'Ipeukel. La femme qui partit de la pirogue Nakane vers celle de Yenkahi (Ipeukel) a créé en effet une route entre les deux rivages de l'île : c'est par cette route que vint jusqu'à l'ouest le message de « John ».

stricte morale traditionnelle, le territoire mort doit être « gardé » par les alliés les plus proches du groupe disparu, autrement dit par ses **napang-niel**. La « loi du sang » veut que le « même » sang reprenne les « noms » éteints et « ressuscite » sur ses lieux mêmes la vie du groupe mort (4).

Dans la société traditionnelle, l'occupation de la « terre morte » durait le temps de la reconstruction par les alliés **napang-niel** du groupe décimé. Lorsque celui-ci revivait par ses titres et sur ses lieux, un accord général était alors conclu et les causes de la guerre enterrées à tout jamais. La paix impliquait même que les vainqueurs paient aux vaincus les vies disparues en leur fournissant eux-mêmes les femmes et les enfants nécessaires à leur résurrection.

Aujourd'hui toutefois, où dans bien des régions le nombre des hommes dépasse celui des titres à pourvoir, les **silen** de conquête sont souvent devenus des « possessions foncières » que l'on ne rend pas, ce qui provoque une multitude de conflits et la complication croissante des structures foncières.

La terre des pères

Le droit de retour des silen

L'homme de la société traditionnelle acquiert son identité, nous l'avons vu, par le nom qu'il reçoit de son patrilignage et qui l'attache sur un territoire. Le discours coutumier affirme ce territoire comme inaliénable. L'homme est un « man-ples », souverain lorsqu'il habite et cultive la terre de son nom.

Ce droit, en principe inaliénable, renvoie à l'équation de base selon laquelle le sang des hommes s'identifie à la terre des ancêtres. En somme, le clan patrilinéaire n'existe que par la terre des ancêtres paternels et inversement la terre des pères n'existe que parce que les hommes qui l'habitent sont apparentés à cette terre. La loi de filiation est dans son principe unilinéaire : les enfants reprennent les noms de leurs grands-parents paternels, ils les reproduisent sur leurs lieux et ils réactivent leurs droits territoriaux.

Toutefois, les « hommes-lieux » ne possèdent pas le territoire, ils le gardent au nom des ancêtres qui l'ont occupé auparavant. Le principe territorial ne signifie nullement que les hommes du territoire doivent obligatoirement être les seuls à l'utiliser. Le sol est marqué par leur identité, mais il fait l'objet de relations complexes et subtiles où se tissent les liens d'alliance et parfois aussi de domination d'un clan à l'autre ; il fait partie intégrante du jeu politique local.

Les alliés s'échangent leurs filles pour marier leurs garçons en même temps qu'ils se prêtent leurs lieux d'usage. Cette flexibilité dans l'usage pratique de la terre ne contredit pas une certaine rigueur de principe quant à son identité. Si les territoires sont souvent parsemés de **silen**, issus de transactions politiques nouées par l'histoire locale, si les alliés ouvrent en outre des jardins dont le parcours côtoie ceux des hommes des territoires et parfois y tiennent des cocoteraies, les maîtres du territoire conservent le droit théorique de reprendre pour leur usage propre toute parcelle de leur territoire qui leur conviendrait.

Le prix du retour

Reprendre un **silen** est un geste lourd de signification politique qui ne peut s'accomplir que dans certaines conditions. Les hommes des lieux conservent le droit de faire revenir dans leurs mains la terre qui, par un concours de circonstances, en est sortie, mais le retour du **silen** doit être « payé » au prix fort.

Dans la société classique, les **silen** sont considérés comme le signe d'une alliance, souvent encore comme la mémoire symbolique d'un service qui n'a pas eu de juste contrepartie. Lorsqu'un groupe entend récupérer pour son propre compte un **silen**, il s'engage dans

4. Dans ce cas, le groupe éteint renaît par des hommes d'un sang apparenté à l'origine à celui des femmes dont il tenait la vie. On voit là l'influence très forte de la parenté matrilinéaire dans une société dont l'idéologie est pourtant patrilinéaire et patrilocale.

une affaire délicate car, pour bien faire, il faut qu'il y ait un accord général entre toutes les parties concernées sur le paiement du prix destiné à compenser la reprise du **silen**. Le seul moyen d'éviter que la reprise du **silen** ne soit interprétée comme un geste de rupture ou d'hostilité envers des alliés consiste à payer un prix fort et ostentatoire.

Ce prix doit inclure l'équivalent, en valeur, de ce qui avait été donné au départ pour le don du **silen**, et comporter un « surplus » plus ou moins important en guise de regrets et d'excuses pour la reprise de la terre. Ceux à qui l'on paye ce prix ne peuvent en général discuter le bon droit de ceux qui veulent reprendre la partie perdue de leur territoire ; ils peuvent toutefois ergoter sur le prix de leur retrait, c'est-à-dire discuter sur le strict remboursement de la dette préalable contractée à leur égard. En revanche le « surplus » est laissé à la discrétion et à la générosité de leurs partenaires : il fait partie de l'économie classique du « don », mais c'est à la qualité de celui-ci que ceux, qui se retirent, jugeront s'ils ont affaire encore à des amis.

On repaie donc le prix du **silen** en biens réels, par autant de « vies » rendues qu'il y en eut au départ de données. L'envoi d'une femme jeune, donnée en mariage sans esprit de retour, est considéré comme le prix le plus fort. La femme, valeur suprême de la coutume, peut en effet « payer » les guerriers tués lors d'une guerre, car elle mettra des enfants au monde dont on tiendra l'énumération jusqu'à ce que le compte soit clos. Si une femme peut donner la vie à plusieurs hommes, l'inverse n'est bien sûr pas possible et c'est dans cette mesure que dans les transactions, le don d'une vie féminine dépasse de loin en valeur celui d'une vie masculine.

Quant au « plus », destiné à dédommager les occupants et à exprimer leurs « regrets », il est en général payé en cochons vivants ayant une valeur rituelle – cochons glabres –, auxquels on ajoute des biens cérémoniels de moindre importance – nattes, paniers, kavas, tubercules, etc. L'ampleur de ce surplus varie selon la proximité de l'alliance et la durée d'occupation qui fut celle du **silen**.

Dans les cas en revanche, où les **silen** ont été des dons purs en « l'honneur de la femme » (**napengheng**) ou encore lorsqu'il s'agit de reprendre des terres mises à la disposition de réfugiés, les maîtres des lieux ne sont pas liés au remboursement d'une dette, puisque celle-ci n'existait pas au départ. Ils sont donc en droit théorique de retirer le **silen** à ceux qui l'occupent, sans donner une contrepartie en « vies » ; ils paieront seulement par des cochons, des pieds de kava ou autres biens coutumiers, le prix de leurs « regrets ». Mais dans ce cas la route d'alliance est rompue ; au mieux une relation de neutralité froide s'instaure entre les parties concernées.

Le retour du silen par transfert d'identité

Dans la région de l'ouest de Tanna, une façon élégante de faire retourner un **silen**, sans pour autant contrarier les intérêts des deux parties en présence ou opérer une expulsion qui ne se passe jamais bien, consiste à jouer sur les mécanismes d'adoption et d'attribution des noms coutumiers pour changer l'identité de ceux qui occupent le **silen**.

Le groupe qui occupe le **silen** donne par exemple au groupe maître du territoire, désireux de reprendre sa souveraineté sur la terre, une « vie masculine », soit un petit garçon qui se trouve alors « adopté ». Le groupe qui détient le droit territorial lui attribue alors un « nom coutumier » appartenant à l'exacte lignée qui a cédé le **silen**. L'adopté devient l'un des maîtres réels de la terre du **silen**, car il est intégré à la lignée et au groupe dont l'identité coïncide avec celle de la terre qu'il occupe. Il entre alors dans le système social du groupe qui l'a adopté et assure la fonction qui est liée à son nom et participe à son destin politique. Autrefois, cela signifiait qu'il devait dorénavant habiter avec son clan adoptif, auquel il apportait ses forces vives.

L'adopté, qui a changé d'identité, reste toutefois par le sang l'un des fils de la lignée qui utilisait autrefois le **silen**. Il continue aujourd'hui à habiter, s'il le désire, avec sa « famille biologique », ne fréquentant sa « famille politique » que pour les grandes occasions et les rituels ; il se trouve alors dans une situation double et coutumièrement anachronique : ses lieux de résidence ne sont pas en effet ceux de son identité, mais en contrepartie l'ambiguité de la situation fait de lui un médiateur privilégié entre les parties concernées. Grâce à lui la terre perdue revient par ce subterfuge au sein du territoire originel. En contrepartie la terre du **silen** peut continuer à être cultivée par ceux qui en avaient jusqu'ici l'usage, en raison des liens de parenté qu'ils détiennent avec l'enfant adopté. L'occupation du **silen** par les alliés peut donc se poursuivre, mais elle est réduite à un droit d'usage temporaire et non plus à un droit de souveraineté.

Il y a là une façon politique de régler le problème du **silen**, puisqu'elle permet de reconnaître les propriétaires légitimes du territoire, tout en laissant se poursuivre les habitudes de droit d'usage. La terre hors territoire dès lors ne flotte plus, elle revient aux hommes des lieux, avec au surplus une autre « vie » : en échange, les alliés continuent à travailler cette terre, cette fois non plus en leur nom propre, mais au nom de celui des leurs qui est passé dans l'autre groupe et en allégeance à celui-ci. Le droit territorial acquis par la filiation patrilinéaire est préservé sans que ne soit nié le droit d'usage concédé aux alliés et parents maternels. En outre, le groupe du territoire, lorsqu'il reprend la maîtrise du **silen**, effectue un don de cochons glabres à ses partenaires, destiné à compenser la diminution de la force de ses droits sur la terre, objet de la transaction.

Il existe d'autres stratégies pour faire retourner un **silen**, sans pour autant rompre les alliances préétablies, mais celle-ci est, à l'heure actuelle, l'une des plus utilisées. Les groupes cherchent par là à reconstituer l'intégrité de leurs territoires, sans pour autant bouleverser des droits d'usage anciens qui, souvent, reflètent des alliances nécessaires. Le but recherché n'est pas tant économique que politique : il vise à empêcher que les terres « hors territoires », acquises dans le cadre des arrangements traditionnels ne deviennent plus tard le siège de droits fonciers irréversibles assimilables à des droits de propriété. Pour ce faire, on s'efforce de réduire le droit sur le **silen** à un simple droit d'usage, en affirmant clairement qui sont les maîtres des lieux. Cette précaution qui n'était pas nécessaire dans la société clas-

Tableau 8 : Le retour d'un silen

GROUPE A	GROUPE B
Maître du territoire par filiation patrilinéaire (droit territorial)	Détenteur du droit d'usage sur le silen (souvent par filiation matrilinéaire)

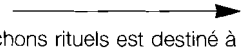
1) T, adopté, passe de B vers A



2) Il ramène le silen au groupe A dont il fait dorénavant partie.



3) En retour T permet au groupe B de continuer à utiliser le silen



4) Un don de cochons rituels est destiné à compenser l'adoption de T, ainsi que le retour du silen sur le territoire.



sique le devient de plus en plus dans la société actuelle, où beaucoup cherchent à faire évoluer leurs propres droits d'usage en droits de propriété individuels.

Il y a là un exemple précis de manipulation de la coutume pour répondre à une situation nouvelle, inconnue de la société coutumière. Cette stratégie consiste en définitive à appeler fils ou frères (en règle patrilinéaire fictive) ceux qui sont en réalité des cousins ou des oncles (en règle matrilinéaire réelle) et qui de ce fait habitent des territoires étrangers. Ce genre d'accomodements avec les règles de la parenté ne semble jamais avoir posé de problèmes à la société mélanésienne.

La terre du père et de la mère

L'échange des droits d'usage

Dans la société de la coutume, les hommes étaient comme des arbres territorialement fixés au sol, et par suite le monde était simple. Le territoire habité représentait l'espace des « pères », celui que l'on utilisait de plein *droit* ; au-delà, un droit d'usage informel et négociable existait sur les terres des **napang-niel** les plus proches. Les liens d'alliance et de parenté tissés d'un territoire à l'autre induisaient l'échange constant des lieux d'usage : les hommes résidaient sur la terre des pères, mais ils avaient la possibilité de cultiver sur les terres de leurs mères ; ce faisant ils renforçaient leurs liens personnels avec leurs alliés. Cette habitude d'un usage souple des territoires ne doit pas être assimilée au droit de **silen** : il ne s'agit pas en effet d'un transfert de droit permanent sur une partie du territoire allié, mais d'un simple droit d'usage ouvert sur son espace de parcours ; l'allié en retour jouit d'un droit identique sur la terre de celui qui vient cultiver chez lui. En d'autres termes, les **napang-niel**, dans la mesure où ils se considèrent comme des « mêmes », échangent leurs « sœurs », mais aussi leurs droits d'usage sur leurs terres.

Pour connaître l'étendue de ses droits d'usage, chacun suit ses routes, tout autant qu'il se réfère à ses lieux. Par les routes d'alliance passent en effet les échanges de biens et d'épouses et s'établissent des liens de parenté qu'il est toujours possible d'interpréter en termes de droits d'accès à la terre. Pour être de nature territoriale, la tenure traditionnelle des sols est donc éminemment flexible : selon le côté vers lequel il se tourne et la relation d'alliance qu'il actualise, l'homme de la société traditionnelle dispose d'une multiplicité de droits d'accès à la terre. Si la règle de territorialité est stricte – on est d'un lieu et cette loi est incontournable – l'usage de la terre est par contre mobile et parfaitement souple. Chacun a, s'il le veut ou en a besoin, des droits sur des lieux de culture qui débordent de son territoire propre. En d'autres termes, l'espace d'usage et l'espace vécu ne se réduisent pas à l'espace politique du territoire, mais englobent l'espace de l'alliance.

En outre, user de la terre d'autrui et accueillir chez soi l'allié était considéré -et ce l'est toujours- comme une attitude positive, car ce geste renforce le fondement personnel des relations et agrandit l'aire de sécurité. Les **napang-niel**, bien que situés sur des territoires différents, se considèrent comme des mêmes, réunis par leur route et par le sang de leurs mères ; la matérialisation de cette alliance passe tout naturellement par la terre. Elle est même souvent à ce prix.

Les droits d'usage de la terre ressortent par conséquent d'une idéologie très souple, où la relation matrilinéaire joue dans la pratique un rôle important. Tout homme est dans la coutume fondé à obtenir un droit de culture sur le territoire dont provient sa mère ou dans le cas d'un mariage intra-territorial, sur les lieux de la lignée dont elle provient. Ce faisant, il obéit en partie à un mobile économique : il élargit et diversifie son usage de l'espace en étendant d'autant l'itinéraire de parcours de ses jardins ; mais il procède aussi à un choix d'alliance, car en cultivant la terre d'autrui, il marque sa proximité avec lui et s'affirme véritablement comme son allié.

Tout mariage implique ainsi un échange plus ou moins formalisé des droits de parcours sur l'espace de chacun des partenaires. C'est là l'une des faces de l'alliance traditionnelle. Il s'ensuit que le droit territorial, d'essence patrilinéaire, se conjugue dans la pratique avec un droit d'usage qui fait appel aux deux versants de la filiation, ce trait explique qu'aujourd'hui les tenures foncières soient très souvent éclatées entre plusieurs territoires à la fois. L'identité de la terre ne correspond pas nécessairement à celle des hommes qui l'exploitent : toute la flexibilité, et par retour la complexité du système foncier traditionnel, joue dans cette non-coïncidence, non seulement acceptée, mais socialement souhaitée, entre la résidence et l'exploitation de la terre.

La souplesse du système foncier traditionnel

La rigidité du principe de territorialité va de pair avec la souplesse de l'usage. On use indifféremment de la terre du père ou de la mère selon les meilleures possibilités offertes localement : tout est question de tactiques, de liens personnels et d'alliance politico-culturelle. Entre la terre qui s'enracine – celle des pères – et la terre qui « flotte » – celle des mères –, l'usage ne crée guère de différence. Cette tendance semble même s'être considérablement renforcée à l'époque actuelle en raison de la levée des entraves qui pesaient autrefois sur la circulation des gens.

On peut, en résumé, distinguer aujourd'hui trois modes d'accès au sol, qui se hiérarchisent selon un degré de force décroissant :

1) Les droits territoriaux purs qui dérivent du lien avec les lieux d'identité patrilocaux sont considérés comme les droits souverains les plus forts. Ces droits, acquis -sauf adoption- en ligne patrilinéaire, sont transmissibles par les noms coutumiers. Ils définissent un territoire souverain, espace politique qui est en même temps un espace d'utilisation prioritaire, accessible à tous ceux qui relèvent de la même identité territoriale.

2) Les droits d'occupation à long terme, acquis par une lignée ou un segment de lignée sur une parcelle précise située hors du territoire d'origine, forment une deuxième catégorie de droits. Ils ont été acquis à la suite d'un évènement local ou d'une transaction coutumière : ce sont les **silen**. Ces droits sont transmissibles de génération en génération, constituant ainsi un stade intermédiaire entre le droit territorial pur et le droit d'usage. Ils peuvent être considérés comme des droits de « souveraineté temporaire » qui durent tant que l'accord règne entre les deux parties.

3) Enfin les droits d'usage simple constituent la dernière catégorie de droits : ce sont les permissions d'usage ponctuel du sol offertes à des alliés. Cette reproduction d'un droit de parcours traditionnel en vertu de la relation d'alliance n'entraîne pas de droit de souveraineté sur une zone ou une parcelle particulière. En outre, ces droits de parcours ne sont pas renouvelables à l'infini ; ils doivent être chaque fois redemandés aux hommes du territoire et ne sont pas non plus nécessairement transmissibles d'une génération à l'autre, même si de fait l'habitude de l'usage peut entraîner leur renouvellement par accord tacite.

Le choix des lieux

« L'espace de vie » est donc double : il englobe le territoire d'identité et par extension celui des alliés. Si, pour une raison ou pour une autre, un homme est désireux de distendre ses relations avec son propre groupe, il a la ressource de donner plus de force à sa relation avec ses alliés : ceux de ses oncles maternels et de ses beaux-frères. Pour cela, aller faire ses jardins chez eux est le meilleur des moyens. Travaillant sur leur territoire, il les rencontre quotidiennement et le soir il boira tout naturellement le kava sur leur place de danse. Il en découle dès lors des relations de compagnonnage comme l'entraide, le travail en équipe, ou la participation à des projets économiques en « kompani », dans le cadre de l'économie d'échange traditionnelle, comme dans celui de l'économie moderne.

Le terme ultime de ce choix peut aller jusqu'à résider dans le village des alliés et y construire sa maison, mais il s'agit alors d'un geste grave, impliquant plus ou moins un rupture avec le clan dont on provient. Le plus souvent, les affinités locales se réduisent au fait de boire le soir le kava dans telle ou telle place de danse. Dans les périodes troublées de Tanna, où les choix politiques bien souvent induisaient des clivages internes au sein des pirogues et souvent même au sein des groupes locaux et familiaux, chacun choisissait ses lieux de kava en fonction de ses affinités. Dans la période de 1977 à 1980, telle place de danse était un lieu « modéré » et telle autre un lieu « vanuaaku » ; boire le kava là, plutôt qu'ailleurs, était considéré comme un acte d'engagement et de solidarité politique[5].

Chaque homme de Tanna est donc en droit d'utiliser au moins deux séries de lieux et plus de deux, s'il remonte à l'ensemble de ses collatéraux. Il hérite de ses lieux territoriaux et de résidence par sa filiation patrilinéaire en fonction du nom qu'il porte, tandis que les lieux d'usage de ses alliés en filiation matrilinéaire lui sont indiqués par les « routes » qui partent de son côté de place de danse qu'il occupe. Au cœur de cette relation à plusieurs faces, chacun est dès lors en droit de jouer l'interface qui lui convient le mieux.

L'ÉMERGENCE DES DROITS FONCIERS

La paix aveugle

Dans la société traditionnelle, la guerre alternait avec les cycles de paix. La pacification qui a stoppé le processus guerrier n'a pas enterré les causes de conflit, ni surtout fait disparaître les séquelles du passé guerrier et par là, la mésentente politique. Au surplus, en bloquant tous les rythmes de la vie traditionnelle, de guerre comme de paix, le « pouvoir blanc » a empêché les mécanismes de réconciliation qui auraient permis aux groupes de conclure leurs querelles.

La situation territoriale actuelle apparaît comme un « instantané » pris au moment de la consécration du pouvoir blanc qui culmina avec la « Tanna Law » à partir de 1910. De nombreux groupes en fuite ne purent alors négocier le retour sur leur territoire, tandis que des groupes vainqueurs gardaient en leur possession les terres abandonnées ; de nombreuses occupations illégitimes au regard de la coutume furent ainsi perennisés par l'arrêt brutal de la vie sociale traditionnelle et par l'imposition d'une « *paix aveugle* ». Les missionnaires presbytériens qui décrétèrent de surcroît que les propriétaires des terres étaient ceux qui les occupaient *de facto*, empêchèrent souvent le retour normal sur les territoires, comme cela était le cas à la conclusion de chaque guerre. La paix ne fut donc pas *conclue* de l'intérieur, mais seulement *imposée* de l'extérieur ; la société entière se figea dans une situation de désordre qui, dans certaines régions, était un chaos territorial.

Il semble qu'avec de bonnes intentions – celles du pacifisme – les agents missionnaires ou administratifs aient abouti au résultat inverse de celui qu'ils recherchaient. En bloquant la guerre, ils rendirent impossible la paix : la violence guerrière spasmodique a disparu, mais des conflits permanents ont depuis surgi de partout, sans qu'aucune loi ne puisse les réguler, créant alors dans toute l'île un climat de tension aiguë et de guerre civile larvée. Tout s'est passé comme si, en voulant détruire une violence qui ne s'exprimait – ou ne se libérait – qu'à certains intervalles et dans un cadre rituel précis, on ait au contraire du résultat souhaité, diffusé une violence incontrôlée dans tout le corps social. Parce qu'on méconnaissait la société mélanésienne, on a, en « tuant la guerre » confondue dans le discours missionnaire avec la coutume, tué la notion même de paix civile.

5. Certaines places de danse étaient elles-mêmes divisées : un côté ralliait un camp politique, l'autre côté celui de ses adversaires ; chacun se positionnait alors sur le côté de son alliance. Le centre de la place de danse restait vide.

La plupart des nouveaux types de **silen**, qui parsèment la carte foncière et parfois la submergent, comme par exemple à Lenakel ou Loanatom, ne sont plus des terres données en l'honneur de la femme ou des signes d'alliance, mais bien des **silen** de guerre, acquis par une violence qui n'a jamais été conclue et qui ne se conservent qu'au milieu des tensions et des conflits. Le fait que cette région soit une de celles où les affrontements politiques aient été les plus violents à la veille de l'indépendance, trouve d'ailleurs là son explication.

L'éclatement des territoires

Dans le temps de la coutume, le libre parcours des lieux alliés supposait un certain climat de paix et de sécurité. Lorsque survenaient des guerres ou même le début d'une suspicion, chacun jugeait prudent de rester chez soi. L'espace d'utilisation et l'espace vécu se restreignaient alors à l'espace d'identité, autrement dit au territoire des ancêtres paternels. Chacun se rivait à ses lieux, attendant un meilleur climat pour fréquenter à nouveau les routes et la terre des alliés.

La « paix blanche » imposée par les missionnaires, puis par les administrateurs européens eut pour conséquence de libérer les processus de mobilité. Celle-ci s'accroissant, les aires d'alliance s'élargirent et avec elles l'espace vécu et son utilisation par les individus et les groupes (Bonnemaison, 1979, 1984).

Lorsque l'organisation sociale traditionnelle est restée vivante et que les groupes locaux se sont maintenus sur leurs lieux d'identité traditionnels, les pirogues continuent à rester le pivot autour duquel s'organise l'accès au sol ; ailleurs, lorsque de nouveaux « villages » ont surgi, remplaçant l'ancien réseau d'habitat fondé sur le nexus des lieux géosymboliques, l'organisation territoriale traditionnelle perd souvent une grande partie de sa réalité concrète. Les droits fonciers individuels tendent à devenir prédominants par rapport aux droits territoriaux communautaires et un partage de la terre s'opère.

On assiste alors à un double phénomène inconnu de la société traditionnelle : les droits d'usage, qu'ils dérivent de *l'ancrage sur la terre des pères* ou de *l'alliance sur la terre des mères*, tendent à se fixer dans un réseau de parcelles dispersées et à devenir des « tenures foncières d'appropriation », parfois partagées individuellement, parfois laissées indivises au sein des segments de lignée. De même, les **silen** « hors-territoire » tendent à ne plus être interprétés comme des droits de souveraineté temporaires, sur lesquels pèse le regard des maîtres du territoire, mais comme des droits de propriété définitifs, que l'on justifie par l'occupation de longue date. Une telle situation est en soi riche de conflits potentiels.

Autrefois les **silen** « hors-territoire » représentaient des terres « prêtées » aux alliés, mais le fait qu'on formalisait aussitôt ces prêts de terrain par tout un système de prestations sociales et politiques, révèle bien qu'il s'agissait d'un phénomène relativement limité dans l'espace comme dans le temps. Or aujourd'hui, comme le disent de nombreux gens de Tanna, ce sont certains territoires eux-mêmes qui sont devenus tout entiers des **silen**, occupés en permanence par des gens qui n'y ont pas de droits territoriaux légitimes. La dérive de la notion de **silen** est sans doute ce qui inquiète le plus les groupes coutumiers actuels qui, en réaction, insistent sur la contre-notion d'*hommes-lieux*.

Le partage « nécessaire » des sols

Si la sécurité a permis une mobilité qui, en retour, favorise une dispersion des hommes et des droits fonciers à l'intérieur mais aussi en dehors des territoires, l'économie nouvelle a également contribué à cet éclatement, en faisant apparaître comme « nécessaire » le partage permanent du sol.

La « paix blanche » a en effet apporté dans ses bagages l'économie commerciale, c'est-à-dire et dans leur ordre d'apparition, la cocoteraie industrielle, la création d'enclos et de pâturages pour le bétail, l'extension des cultures

maraîchères et de légumes importés et depuis ces toutes dernières années un début de renouveau des plantations de café et aujourd'hui de kava, destiné à diversifier les ressources. Ces activités nouvelles, consommatrices d'espace, nécessitent des investissements, entraînant souvent une occupation permanente du sol. Elles appellent par là à un partage plus ou moins définitif de la terre et à la constitution d'unités d'exploitation domestique basées sur l'appropriation privée des sols.

La cocoteraie, le café, l'élevage ou les autres cultures de rente, non seulement réduisent les superficies concédées aux cultures vivrières, mais les fixent sur des emplacements limités, où les cycles de jachère nécessaires à la reproduction de la fertilité des sols ne sont plus respectés et sont de plus en plus raccourcis. Sur certains sols du littoral, la moyenne passe parfois à 2 ou 3 ans seulement de jachère, ce qui est manifestement trop court, si l'on considère la nature de ces sols et pose à terme un problème de conservation de leur fertilité.

Cette évolution surtout présente dans les terroirs du rivage à population dense se reconnaît à un certain nombre de traits généraux.

Les itinéraires de parcours des jardins tendent à se stabiliser sur une série de parcelles sur lesquelles les rotations de culture s'accélèrent. Chacun cherche non plus à parcourir l'étendue la plus vaste et écologiquement la plus variée possible, mais à densifier sur quelques lieux d'usage un droit de culture qu'il considère comme privatif et exclusif de celui des autres.

Aux jardins devenus géographiquement « stables », s'ajoutent les plantations de cocoteraie, lieu même de l'extension des droits privés. Celui qui plante est le propriétaire de ses arbres ; il l'est par là même de l'espace et il transforme *de facto* son droit d'usage en droit foncier « d'appropriation ». À une certaine époque, planter fut le moyen le plus sûr de se constituer un patrimoine foncier : l'espace indivis laissé au parcours de l'horticulture vivrière se réduisit d'autant.

De véritables limites internes apparaissent aujourd'hui séparant des parcelles fixes, dévolues soit à la cocoteraie, soit à l'élevage, soit aux cycles de rotation de l'agriculture vivrière. Les limites internes, que la coutume ne voulait que mobiles, deviennent dans la société nouvelle du rivage des limites stables qui démarquent des droits fonciers que l'on tend à se transmettre de père en fils, en particulier pour tout ce qui concerne l'espace de production commercial de la cocoteraie.

L'émergence progressive de droits fonciers sur un espace domestique de plus en plus découpé et par là rétréci entraîne en outre dans les régions les plus peuplées une complète réorganisation de l'espace. La forêt intercalaire disparaît, remplacée par les plantations commerciales ou, dans le Centre Brousse, par les enclos d'élevage, ce qui pose alors sous un jour nouveau le problème de la frontière entre les territoires. Enfin, il tend à se réaliser un partage spatial des types d'activité et des modes de contrôle foncier. En règle générale, alors que l'espace moderne de la plantation commerciale fait l'objet d'un droit de propriété de plus en plus privatif, l'espace « traditionnel » des jardins reste encore marqué par le droit d'usage traditionnel fondé sur le parcours. La dualité du système de production et de l'univers culturel se reproduit ainsi au niveau de l'emprise foncière.

Les nouvelles barrières

Le partage du territoire semble d'autant plus achevé que la pression démographique est élevée et l'espace limité. C'est le cas des régions littorales de Lenakel et de White Sands où l'espace est rare.

Les anciens territoires de parcours deviennent dans ce cas des terroirs aux structures foncières individualisées. L'occupation des sols et la tenure de la terre se modifiant, le regard culturel que l'homme porte sur l'espace change également : les concepts coutumiers sont sollicités dans des termes divergents de façon à mieux répondre aux intérêts particuliers de

chacun. Il en résulte un peu partout des conflits fonciers souvent dramatiques.

On peut, en simplifiant, ramener les conflits fonciers de Tanna à cinq cas de figure :

1) Problèmes de fixation des frontières entre pirogues voisines.

2) Problèmes de souveraineté sur des **silen** ayant fait l'objet de trocs anciens.

3) Problèmes d'attribution des titres et noms coutumiers entre groupes différents se disputant la souveraineté sur des « terres mortes » (tet land).

4) Problèmes de pérennité des anciens droits d'usage hors territoire et de leur tendance à la fixation qui suscitent l'opposition des maîtres des lieux territoriaux.

5) Problèmes résultant du partage interne des territoires en parcelles d'appropriation.

Pour l'heure, les conflits fonciers sont le pain quotidien des gens de l'île. Les concepts traditionnels, comme celui de territoire, de l'usage libre du sol entre alliés ou l'existence du **silen** comme marque d'alliance politique deviennent de moins en moins opérants face à la dynamique du partage des sols et de l'appropriation privée qui se développe à partir des régions littorales.

Cette émergence du fait foncier pérennise en outre des inégalités profondes entre les divers groupes et les différentes pirogues, de même qu'elle en crée entre les individus, ce qui brise l'égalité économique de fait qui était celle des temps de la coutume. Dans la plupart des cas, les droits fonciers se constituent en figeant sur place les anciens droits d'usage et d'occupation autrefois perçus comme mobiles et temporaires. De même, de nombreux **silen** ont été transformés par leurs occupants en droits fonciers permanents, ne serait-ce qu'en plantant des cocotiers ou en élevant un enclos d'élevage. La barrière traditionnelle de roseau, autrefois marque fugitive clôturant le jardin laisse place à la barrière rigide, élevée en fil de fer barbelé, symbole de la nouvelle propriété ou d'une volonté de propriété. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que tous les conflits fonciers de Tanna commencent toujours avec des cocotiers arrachés, des bris de clôture et des arrachages de barbelé...

Le drame vient de ce que cette société, à l'origine culturellement unie mais profondément divisée par son histoire récente, semble de moins en moins capable de dégager un consensus culturel et politique sur la nature du nouveau « droit » foncier.

L'évolution de la relation à la terre se traduit en définitive par un double mouvement : la société des pirogues aux multiples lieux d'habitat, évolue par endroits vers une société villageoise d'habitat regroupé, tandis que le territoire devient un espace découpé selon des modes d'occupation du sol contrastés, les uns reflétant les valeurs qui sont celles du monde marchand extérieur (la cocoteraie), les autres celles de l'univers traditionnel (les jardins).

Dans la vision classique, la terre, avant d'être une surface de production, représente une « personne politique », un territoire paternel contrôlé par les hommes qui l'habitent mais qui reste ouvert aux alliés maternels qui y détiennent un droit de visite et de parcours agricole. Le droit de « possession » résulte en première instance de la relation d'identité par les lieux et en seconde, de la relation d'alliance par les routes qui ouvre un droit d'usage. La souplesse de ce système constitue son caractère principal.

Dans la vision de type moderne, la terre devient à l'inverse une structure de production. La famille restreinte prime la famille étendue ; les droits de l'individu sur la terre priment ceux du groupe sur le territoire. Chacun tend ainsi à transformer ses droits d'ancrage en droits de propriété foncière, tandis que le libre parcours sur le territoire d'identité et sur celui des alliés se fige, non sans conflits, dans les limites d'un cadastre agraire qui se transforme en cadastre d'appropriation. La rigidité et le fractionnement des tenures caractérisent ce nouveau système foncier.

Ces nouvelles « barrières » qui ferment l'espace, divisent les hommes. Le territoire traversé de frontières internes et externes qui dans certains cas se fractionne en tenures foncières multiples et enchevêtrées, ne joue plus le rôle réunificateur et communautaire qu'il exerçait dans la société traditionnelle. La société classique embrassait le territoire d'un seul regard : les barrières n'étaient fixes qu'autour des lieux d'habitat, elles se déplaçaient chaque année dans l'espace de parcours. L'espace s'est aujourd'hui retréci et le regard se fractionne dans la succession des barrières permanentes. Face à cette situation, les différents camps géoculturels qui se divisent l'île, réagissent en termes différents, ce qui rajoute encore à leurs oppositions anciennes et souvent les exacerbe. Le problème foncier devient alors le cadre sous-jacent au problème politique, non pas nécessairement la cause principale des conflits, mais le catalyseur où ils se transforment en affrontements. En première apparence, ce conflit entre deux visions de l'espace renvoie à une querelle opposant les anciens et les modernes, et souvent il est posés dans ces termes là par les acteurs : la « *coutume* » face à la « *Modernité* ». Un tel schéma reste malgré tout relativement simplificateur.

LES ATTITUDES POLITIQUES ET CULTURELLES FACE AU PROBLÈME DES TERRES

L'attitude des « coutumiers »

Les groupes « John Frum » et coutumiers de Tanna, s'ils s'affirment au premier abord comme des « conservateurs », profondément impliqués dans la terre de leurs territoires et la coutume de leurs ancêtres, ne négligent pas pour autant les valeurs nouvelles de ce qu'il est convenu d'appeler le « Développement ». Cette attitude ambivalente se traduit dans les faits par l'affirmation de trois grands principes :

1) La réaffirmation de la primauté du territoire.

2) L'idéal communautaire du développement en « compagnie »

3) L'acceptation du partage du territoire.

La réaffirmation de la primauté du territoire

Pour les tenants de la société traditionnelle, le territoire reste le cadre commun où chacun a sa juste place, pour peu qu'il reconnaisse les droits hiérarchiques qui découlent de la prime apparition et du pouvoir souverain des **yani niko**. Tout un discours « idéologique » découle de cette affirmation de base.

Le renouveau du principe territorial implique notamment la volonté de retour aux lieux vivants de la coutume. Sur les *lieux du cœur*, l'homme en effet n'est plus un oiseau balloté par les vents de l'extérieur et ses propres caprices, il redevient un arbre fixé au sol des ancêtres. Chacun doit habiter sur son ancienne « barrière », retrouver la place de danse de ses ancêtres et cultiver là où sont les racines de son nom ; s'il ne le peut, il doit se soumettre aux maîtres des lieux sur lesquels il vit et accepter leur pouvoir.

Ainsi, pour l'ensemble de la société traditionnelle, le droit territorial prime-t-il encore. Lorsque des conflits surgissent, et ils sont fréquents, entre un homme ayant planté des cocotiers sur une terre dont il n'est pas le maître réel et l'homme du lieu, à ce dernier revient la terre... et les cocotiers. C'est la terre qui tire à soi la propriété des arbres et non pas l'inverse.

Un maître du sol peut laisser l'usufruit d'une partie de sa terre à un allié qui la cultivera en son nom, comme il peut tout aussi bien lui refuser cette possibilité, bien que cette dernière attitude jugée comme égoïste ne soit pas des plus populaires. Les **silen** peuvent également continuer à être exploités par des « étrangers » au territoire et l'échange entre alliés des droits d'usage d'un territoire à l'autre continue toujours à être considéré comme un fondement de l'alliance. Mais il doit être bien entendu qu'il ne s'agit que de droits conjonc-

turels qui ne peuvent pas évoluer en droits de propriété.

L'ensemble du camp coutumier se crée ainsi un corps de doctrine qu'il applique systématiquement en cas de conflits. Cette doctrine peut se ramener à trois grands principes :

1) On peut cultiver où l'on veut et à la limite n'importe où, mais à condition de reconnaître les droits antérieurs que détiennent les hommes du territoire, autrement dit ceux qu'on appelle aujourd'hui les « propriétaires coutumiers » et avec leur accord préalable.

2) Un homme n'a de droit permanent et souverain qu'à l'intérieur de son espace territorial, mais ce droit est partagé avec l'ensemble des co-résidents, qu'il y ait eu ou non partage effectif de la terre.

3) Les **yani niko** sont en dernière instance l'autorité en matière foncière : ils « gardent » le territoire au nom des autres et légifèrent en cas de litige.

Cette formule du « *chacun maître chez soi* » est destinée à ramener la « paix civile » par le retour au vieux principe de l'évitement ; les occasions de conflit ou de violences disparaîtront si chacun reste rivé à ses lieux et ne cherche pas à dépasser ses limites territoriales. C'est en habitant sur les *lieux du cœur* que l'homme exerce son droit sur le sol et se réalise dans la coutume ; il devient alors un facteur de paix.

L'idéal communautaire

La réactivation de la loi du territoire ne signifie aucunement que les coutumiers préconisent le repli frileux sur soi ou encore l'égoïsme territorial des nantis en terre par rapport à ceux qui le seraient moins ou que le hasard des temps aurait déracinés. Si la loi du territoire marque en effet une volonté de retour sur les lieux d'identité, c'est pour mieux affirmer en retour le nécessaire esprit de solidarité.

On a vu que dans le monde traditionnel, l'homme du territoire se considère comme quelqu'un qui garde des lieux au nom d'une lignée, en « collégialité » avec l'ensemble de sa parenté. Il ne s'agit donc pas d'une « propriété » privée et délimitée où l'on peut faire ce que l'on veut, mais d'un territoire global et collectif, où chacun est responsable devant les autres et devant ses ancêtres. Ce n'est donc pas l'individualisme qui caractérise la territorialité traditionnelle, mais au contraire des valeurs communautaires de solidarité. Pour ceux qui suivent la loi de la coutume, il ne peut y avoir de barrières spatiales entre les hommes d'une même pirogue. Le retour à l'esprit de la coutume implique le maintien du droit territorial sur la terre des pères et la permanence du droit d'usage sur la terre des mères. Les hommes du territoire et leurs alliés **napang-niel** dispersent donc toujours leurs jadins en s'entendant avec ceux qui occupaient les emplacements précédemment et en échangeant entre eux leurs droits d'usage.

Ce même idéal s'applique à la gestion des plantations commerciales. Les arbres appartiennent en théorie à celui qui les a plantés ou à ses descendants, pour autant qu'il ait planté « *chez lui* », c'est-à-dire sur son territoire. Mais dans la pratique, la plupart des cocoteraies sont exploitées dans le cadre d'équipes de parents et d'alliés qui reversent à une caisse commune l'essentiel des bénéfices acquis par la vente du coprah. Parfois, c'est même l'ensemble du groupe local qui se constitue en « compagnie » pour financer un achat collectif, par exemple des têtes de bétail pour une fête coutumière, l'achat d'un stock de marchandises pour l'ouverture d'un petit magasin de brousse, parfois aussi des achats plus importants. La communauté « John Frum » d'Ipeukel en capitalisant sur plusieurs années les bénéfices de ses ventes de coprah, s'est ainsi acheté, en 1978, une Toyota Land-Rover rouge qui fit office de taxi pour l'ensemble du village.

Cet esprit communautaire englobe dans un même territoire convivial les « hommes-lieux » et leurs alliés les plus proches, les **napang-niel**. Mais les « John Frum » ont récemment élargi le concept de l'alliance à tout membre de la communauté « John Frum ».

Les territoires qui font partie de l'alliance « John Frum » sont aujourd'hui ouverts au libre usage de tous les membres de la communauté, au moins en ce qui concerne les terres de jardins. Cette extension du droit d'usage est notamment une réalité dans la région du centre nord de l'île où les espaces sous-peuplés de la région des White-Grass servent aujourd'hui de réserve foncière à la région surpeuplée voisine de Loanatom.

Tel est dans ses principes l'énoncé de base de la vision communautaire du camp John Frum. Comme on le voit, le principe du « *chacun maître chez soi* » qui est au centre de la loi territoriale se dépasse par l'idéal communautaire du « *un pour tous* ». Les frontières de l'alliance ont été élargies de l'aire de parenté à la solidarité politique. Pour l'ensemble du camp coutumier, les « *fils de la Terre* » comme les « *fils de John* » ne peuvent garder pour eux l'usage de leur propre territoire : leur idéal est celui d'un développement « en compagnie », fondé sur des liens communautaires forts.

L'acceptation du partage foncier

L'idéal communautaire du camp coutumier va paradoxalement de pair avec une acceptation du partage des territoires en parcelles attribuées. Ce partage foncier est, comme on l'a vu, une donnée nouvelle correspondant à un souci d'adaptation aux données économiques modernes : reconnaître en effet qu'il existe des limites permanentes et individuelles au sein des territoires traditionnels, c'est en effet accepter le parcellaire nécessaire au fonctionnement d'une certaine forme d'économie monétaire et s'ouvrir à la notion d'un profit individuel possible.

N'y a-t-il donc pas une contradiction à proclamer le droit communautaire du libre usage du sol et accepter par ailleurs que certains se délimitent des propriétés personnelles ? Ce paradoxe est bien celui de tout le mouvement John Frum et de l'ensemble du camp coutumier en général : il ressuscite et réaffirme avec force la coutume d'un côté, mais de l'autre il attend le « Développement » et les « Grandes Choses » qui se produiront sur ses territoires.

En règle générale, on n'accepte de droit de possession que sur les parcelles dévolues à la cocoteraie ou aux enclos d'élevage, mais dans les territoires fortement peuplés comme par exemple à Loanatom, la pression sur les terres est telle que le partage du sol est devenu quasi obligatoire, incluant également les terres réservées à l'économie vivrière de subsistance.

On sait qu'autrefois l'attribution d'un nom coutumier donnait un statut social, rattachait à un réseau de lieux et renvoyait à des itinéraires de parcours relativement fluides au sein du territoire. Bref, le nom – **natingen** – était un ancrage, un titre sociologique lié à des lieux, à des parcelles géosymboliques et à un territoire politique. Dans la société d'aujourd'hui, la tendance consiste à faire de chaque titre coutumier un *titre foncier* correspondant à une « tenure ». À chaque nom correspond ainsi une parcelle du patrimoine foncier familial.

Ce partage du territoire, partiel ou total, représente surtout une garantie en cas de conflit foncier venant rompre l'unité du groupe. Au cas où une telle dispute surviendrait, chacun saurait en effet exactement où il a ses droits sur le territoire, il pourra éventuellement s'y retirer en sécurité sans que le désaccord ne dégénère en violence et ne vienne rompre l'unité organique du groupe.

Ce processus de partage des terres, réel au niveau politique, mais souvent fictif au niveau économique, apparaît engagé dans la plupart des territoires John Frum et coutumiers du Centre Brousse et du nord-ouest de l'île. Il s'agit là d'un fait nouveau par rapport à l'attitude traditionnelle et somme toute d'un premier geste vers une évolution qui est ressentie comme nécessaire, mais que l'on devance comme pour mieux soigneusement la contrôler.

Les pressions des hommes sur la terre et les risques d'une appropriation sauvage, tout comme les besoins nouveaux venus de l'économie commerciale, basés sur l'investissement

individuel et la recherche d'un profit minimal, entraînent les tenants du camp coutumier à faire avancer un partage effectif des territoires, mais qu'ils réalisent dans le cadre des valeurs de la coutume. Nous en verrons plus loin des exemples : on pargage la terre pour poser sur celle-ci des « maîtres », mais en même temps on déclare ne pas tenir compte de ce partage. On délimite des parcelles et on nomme des « propriétaires coutumiers », mais on affirme haut et clair que l'idéal communautaire du libre usage des sols reste de toutes façons préférable et constitue la « norme » morale. De cette sorte la terre des territoires ne peut plus être aliénée, ni divisée selon de nouveaux critères, puisqu'elle l'a déjà été selon les normes de la coutume. Mais on en tient compte le moins possible.

L'attitude des « modernes » face à la terre

On ne retrouve pas parmi les groupes christianisés qui tiennent les régions les plus peuplées du littoral le souci de retour à la lettre et à l'esprit de la coutume qui caractérise l'attitude du camp conservateur. Les chrétiens de Tanna – et en particulier les Presbytériens qui forment le groupe le plus compact – ont évolué et abandonné la vision traditionnelle du monde depuis plus de 60 ou 70 ans. Beaucoup d'entre eux habitent des « villages » du bord de mer créés par les missions, comme c'est le cas sur la côte ouest, à Béthel, Isini, ou encore sur la côte de l'est à White Sands, Waïsisi et Port-Résolution. Les terrains qu'ils occupent furent souvent achetés en partie par les premiers missionnaires.

Cette politique d'achat des terrains littoraux les mieux situés, notamment ceux qui avoisinaient les baies et les mouillages, était alors une pratique courante dans l'action missionnaire du siècle dernier ; de cette façon, on occupait non seulement l'espace, mais on le fermait à toute emprise religieuse concurrente.

Le but déclaré de la mission presbytérienne était, en se rendant acquéreuse de la terre du bord de mer, d'empêcher que des colons – on redoutait surtout les Français – ne viennent eux-mêmes acheter des terres à Tanna. En se rendant maîtres de certains terrains-clés, les missionnaires entendaient ainsi protéger les Mélanésiens, mais ce faisant, ils donnaient aussi à leur royaume les bases territoriales d'une souveraineté politique.

Les gens de Tanna ne s'y trompèrent pas ; ceux qui restèrent sur les territoires de la coutume demeurèrent en général fidèles aux lois de la société traditionnelle, mais ceux qui rejoignirent les territoires missionnaires du bord de mer en adoptèrent les lois.

L'histoire mouvementée de l'île, marquée par une guerre culturelle et religieuse dont les épisodes fameux de la « Tanna Law » furent, au début de ce siècle, quelques-uns des moments forts, ne put ensuite que prédisposer les camps opposés à radicaliser leurs comportements. Si, d'un côté, les groupes John Frum et coutumiers tendent aujourd'hui à faire du retour à la « coutume » une idéologie, les chrétiens du Vanuaaku Pati adoptent de leur côté une idéologie résolument plus « moderne ». Pour les chrétiens, le camp traditionnaliste relève d'une mentalité archaïque, qui ne peut que se prêter à la manipulation politique. Le débat, de 1978 à 1980, se situa, on le voit, dans le droit fil de celui, manichéen, du début du siècle qui opposait les païens, « *fils des ténèbres* », aux chrétiens « *enfants de la lumière* ».

La grande majorité de la communauté chrétienne anglophone de l'île occupe les terroirs de bas de pente, de plateaux de basse altitude ou de terrasse littorale. L'engagement dans l'économie commerciale y fut en général très avancé : la cocoteraie « a mangé » la terre nourricière. L'idéologie « moderne », le désir d'obtenir des gains monétaires et par là de rattraper le niveau de vie imaginé des Européens ont provoqué, à Tanna comme dans le reste de l'archipel, une sorte de fuite en avant dans la « cocoteraie » et la poursuite de l'économie monétaire. La terre est alors pour l'essentiel

tenue par celui qui a planté les arbres et il en découle un partage de fait.

Du territoire au terroir

Un large consensus existe dans les communautés christianisées les plus « évoluées » pour oublier la mémoire du passé des lieux et toutes les références mythologiques qui commandent l'accès traditionnel à la terre. Dès lors, c'est seulement l'occupation et l'usage du sol qui fondent le droit sur la terre : la micro-tenure familiale, transmissible du père vers ses enfants devient la loi foncière la plus communément suivie. Le territoire de la pirogue se réduit alors à un souvenir vague, puisqu'il est traversé par l'enchevêtrement nouveau des tenures foncières individualisées dont la juxtaposition forme les nouveaux terroirs villageois.

Bref, l'homme des nouveaux terroirs, s'il n'a plus de territoire, possède -plus ou moins- une propriété foncière ; les concepts de pirogues et de groupes sont de moins en moins opérants, mais par contre ceux de villages et d'exploitations individuelles et familiales deviennent de plus en plus réels. Il s'agit là sans doute des termes d'une évolution assez commune dans l'archipel : elle affecte d'autant plus les communautés chrétiennes du littoral engagées dans la voie de la modernité qu'elles ont des densités de population élevées.

Le partage du territoire en micro-tenures familiales est censé répondre de la façon inverse à celle des coutumiers au problème du trop grand nombre d'hommes et des conflits fonciers internes croissants, et favoriser l'adaptation à l'économie moderne. Les cocoteraies sont donc subdivisées en parcelles appartenant aux descendants de celui qui a planté les arbres. Mais la division des sols n'épargne pas même les terres des jardins vivriers, d'autant plus âprement tenus que l'extension des plantations et des habitations dans les terroirs littoraux les a rendus rares.

Avec ce nouveau système de tenure foncière, c'est donc un autre type de société qui émerge, dominé par de nouvelles valeurs, une autre idéologie et de plus en plus engagée dans un système de production, caractérisé par des modes de fonctionnement de type monétaire. Dès lors, l'idéal communautaire du système de production en « kompani », dont les liens sont d'autant plus forts qu'ils reposent sur la coïncidence entre les liens de parenté et l'adhésion à un même territoire s'applique plus difficilement. Le partage du sol exprime une idéologie du « *chacun pour soi* », une atomisation de la vie sociale et partant l'émergence de nouvelles relations socialisées médiatisées par la circulation monétaire.

Le modèle social prédominant n'est plus le « *premier homme* », le prophète-visionnaire ou le « chef coutumier », mais l'*entrepreneur*, celui qui émerge au sein de sa société, en tant qu'agent de transformation de celle-ci. En manipulant à son profit le système de production, les réseaux de collecte des produits, les réseaux de distribution des marchandises importées, bref en jouant un rôle d'intermédiaire entre l'échelle locale et l'échelle nationale, voire internationale, l'entrepreneur émerge naturellement comme le nouveau leader, manipulateur et créateur de puissance. Son pouvoir ne repose plus sur la tradition ou sur une mémoire culturelle qui sert de référence, mais à l'inverse sur son rôle-clé en tant que préfigurateur de la société de l'avenir. Ce rôle messianique lui est permis par la position privilégiée qu'il occupe à la surface de contact des deux mondes.

Contrairement aux îles du nord de l'archipel, on est pourtant loin de se trouver à Tanna dans des conditons favorables à l'émergence des entrepreneurs ; l'absence de véritable richesse économique moderne constitue à cet égard une contrainte difficilement contournable. Hormis quelques exceptions, l'entrepreneur de Tanna correspond par conséquent beaucoup plus à une tendance et à une aspiration de la société littorale qu'à une véritable réalité socio-économique.

Ce trait explique peut-être que les chrétiens de Tanna, même s'ils sont des « modernes »,

continuent à respecter dans un sens l'ordre antérieur de la coutume. La force du monde traditionnel sous-jacent se manifeste notamment par le lien organique existant entre le nom porté par les hommes et la structure foncière. Le parcellaire moderne continue à être régulé par la distribution des titres coutumiers. Dans ce cas, transmettre son nom revient toujours à transmettre un patrimoine en terre. Il ne s'agit plus toutefois d'un patrimoine territorial comme dans la société traditionnelle, mais d'un patrimoine de propriété foncière qui peut être redivisé ou modifié par la suite.

L'armature territoriale continue du reste à moduler la répartition des groupes dans l'espace. Les communautés chrétiennes du littoral se distribuent la terre selon un mode qui se rapproche de plus en plus de l'appropriation privée, mais elles le font à l'intérieur de leurs aires territoriales respectives. Les achats de terre sont par exemple extrêmement rares : un homme, s'il n'a pas de droit territorial sur une autre aire ne se sent pas en droit de l'occuper ; il en découle que l'inégalité de la répartition des hommes se maintient, modulée et fixée - pour l'instant- par le cadre territorial hérité de la tradition et de la mythologie : des espaces vides, des « terres mortes », très faiblement peuplées ou carrément désertes, voisinent toujours avec des aires de population dense, où la moindre possession d'un arbre et de quelques arpents fait l'objet de discussions serrées. Si les territoires éclatent, c'est donc dans leur espace interne ou sur leurs bordures proches, mais rarement au-delà. Les chrétiens, même dans leur vision nouvelle de la terre, restent des groupes enracinés par l'histoire locale.

Comme on le voit, la conception du sol de la nouvelle société du rivage, si elle constitue à bien des égards une rupture avec l'esprit et les normes de la société traditionnelle, ne signifie pas un bouleversement total de celle-ci. Chrétiens modernes et coutumiers conservateurs ont en commun un sens de l'enracinement et de la permanence des ancrages. Ce qui les différencie, c'est le regard culturel et les valeurs qu'ils portent sur le territoire : pour les « conservateurs », la terre des pères est ce qui permet le « *bonheur de la coutume* », pour les « modernes », elle sert à affirmer les droits individuels qui conduisent au « *bonheur du progrès* ».

La recherche sur le terrain et les conflits territoriaux et fonciers

La terre, en 1977-1980, était au centre de toutes les oppositions. Si tous les conflits ne se font pas à cause d'elle, tous, un jour ou l'autre, y conduisent. Chacun des deux camps affirme son modèle comme supérieur à l'autre et porteur des solutions d'avenir. Il y a tant chez les païens coutumiers que chez les chrétiens modernes un même messianisme et une même volonté de convaincre : tout problème d'intérêt local - de limite ou de clôture de parcelle - devient un conflit d'ordre politique, ressenti comme tel par les protagonistes.

On le voit, le problème foncier n'est pas à Tanna un problème simple ; ce n'est pas non plus un problème de définition juridique soluble dans le cadre de réformes seulement « techniques ». La terre de Tanna à l'heure actuelle, pour presque tous les habitants de l'île, n'est pas un problème parmi d'autres : elle est le problème. Elle fait l'objet de tactiques complexes qui, selon les cas de figures et les intérêts particuliers, se réfèrent à des concepts divergents, voire opposés. Le fait qu'il n'y ait pas une société de Tanna, mais plusieurs, ni qu'aucun consensus n'existait dans l'île, au moins jusqu'en 1980, sur le statut des terres et sur la définition des « propriétaires coutumiers » rendait dès lors tout conflit foncier pratiquement insoluble en dehors des rapports de force.

Le caractère relativement secret de tout ce qui touche la terre complique encore le sujet. On ne peut aborder celui-ci qu'au bout d'un certain temps et non sans précaution : dès que celui-ci est devenu public, il fait l'objet d'interprétations contradictoires d'un groupe ou d'un village à l'autre, mais également à l'intérieur

des groupes et des villages eux-mêmes. Lors de ma recherche sur le « terrain » à Tanna, en 1978-1980, toute enquête foncière revenait à jouer avec un baril de poudre à détonateurs multiples. Les affrontements qui précédèrent la crise politique de l'indépendance aggravaient encore ces conflits, leur ajoutant des dimensions souvent dramatiques. Comme on le verra plus loin, la chaîne des évènements violents qui ont conduit à cette nuit tragique du 11 juin 1980, où le leader du camp « John Frum » perdit la vie à Lenakel, a pour origine le conflit foncier du Centre Brousse.

Dans un tel contexte, une demande d'information sur une limite territoriale, le propriétaire d'une parcelle, à plus forte raison encore tout levé de terrain pouvaient apparaître comme une provocation. Il fallut bien réduire la portée de l'enquête que je prévoyais et surtout son degré de précision. Nous pûmes, Hubert Goron et moi-même, relever les frontières territoriales des pirogues sur l'ensemble de l'île, les limites inter-claniques à l'intérieur de certains territoires et d'une façon générale le nexus de certains lieux culturels sociaux et domestiques (voir cartes hors-texte 2 et 3). Par contre, il nous fut impossible, sauf dans le cas du village d'Imanaka, de procéder à une cartographie du parcellaire interne. La raison que l'on nous donna n'était pas sans valeur :

1) En levant et en marquant sur une carte l'enchevêtrement des droits fonciers internes, que ceux-ci soient ou non reconnus comme des droits de propriété, nous risquions en effet de raviver les nombreux désaccords larvés existant au sein des groupes sur ce « partage » et donc de briser la paix civile intérieure.

2) Nous risquions au surplus de « figer » ces droits en les marquant sur une carte, autrement dit de donner à des droits temporaires et renégociables dans le futur, une forme définitive qui aurait pu ensuite servir d'argument dans les querelles à venir.

Ce refus montrait bien que si l'on acceptait le partage actuel du sol, on refusait le cadastre topographique qui l'aurait indirectement pérennisé. Il est du reste significatif que le seul groupe qui ait accepté le levé du parcellaire interne de son territoire -Imanaka- était celui où le partage des sols, pour exister légalement, n'existait pas dans la pratique, puisque si le sol était bien attribué, mais il était entendu que personne n'en tenait compte dans le déroulement des cycles agricoles et donc qu'il n'avait d'importance que symbolique.

C'est pourtant probablement l'étude des conflits fonciers qui permet le mieux d'avancer dans la compréhension de l'histoire locale et de la relation à la terre. Dans le feu du débat, l'information n'est plus alors à chercher : elle vient sur vous. En outre, les conflits « fonciers » vont toujours bien au-delà du problème de limites ou d'attribution de parcelles : ils révèlent le choc de mémoires divergentes et de vues du monde qui s'opposent. Presque tous les conflits deviennent alors des enjeux dramatiques. L'approche du problème des terre est presque toujours, à Tanna du moins, une approche de la société : la géographie devient alors une anthropologie de l'espace. C'est dans cette perspective qu'il faut lire les pages qui vont suivre.



Le rivage aujourd'hui quasi désert de la côte est de Tanna (baie de Kwamera). Au premier plan, pandanus et roches basaltiques.



Le volcan en activité du Yasür,
le lac et la plaine de cendres du Siwi.
Le massif du Yenkahi se trouve à gauche.

Les chevaux des colons anglais redevenus sauvages
se sont multipliés dans la plaine déserte
des White-Grass.

L'étrange paysage de la savane arborée
des White-Grass s'étend du bord de mer
aux premières crêtes boisées qui annoncent
le Centre-Brousse. Les feux de brousse
régulièrement allumés entretiennent la « prairie ».







Niluan, chef coutumier de Loanatom, pose devant l'une des pierres magiques (kapiel tuan) du rivage de Loanatom (1978).



Pierre blanche à pouvoir magique, liée au temps des origines (Loanatom).



Jardin coutumier de taros dans le Centre-Brousse. Les buttes d'ignames sont au fond (Lamlu, 1979).

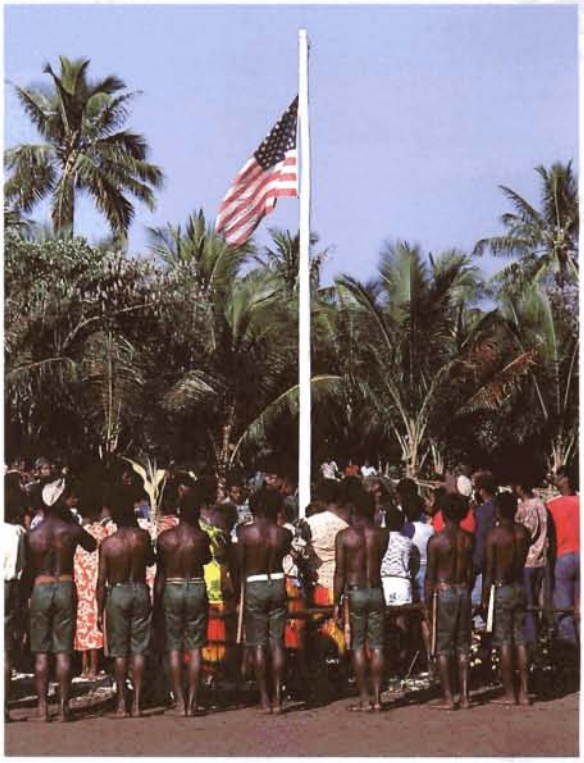


Ce tableau, réalisé par Charles Gordon Fraser en 1891 (2 m sur 1 m) représente un échange rituel entre deux groupes alliés dans la région de Port-Résolution (White Sands) avec un grand luxe de détails ethnographiques. Le cannibalisme, bien que très rare, était pratiqué dans certaines places de danse dans le cadre des guerres traditionnelles. Une copie de ce tableau se trouve au Centre culturel de Port-Vila.

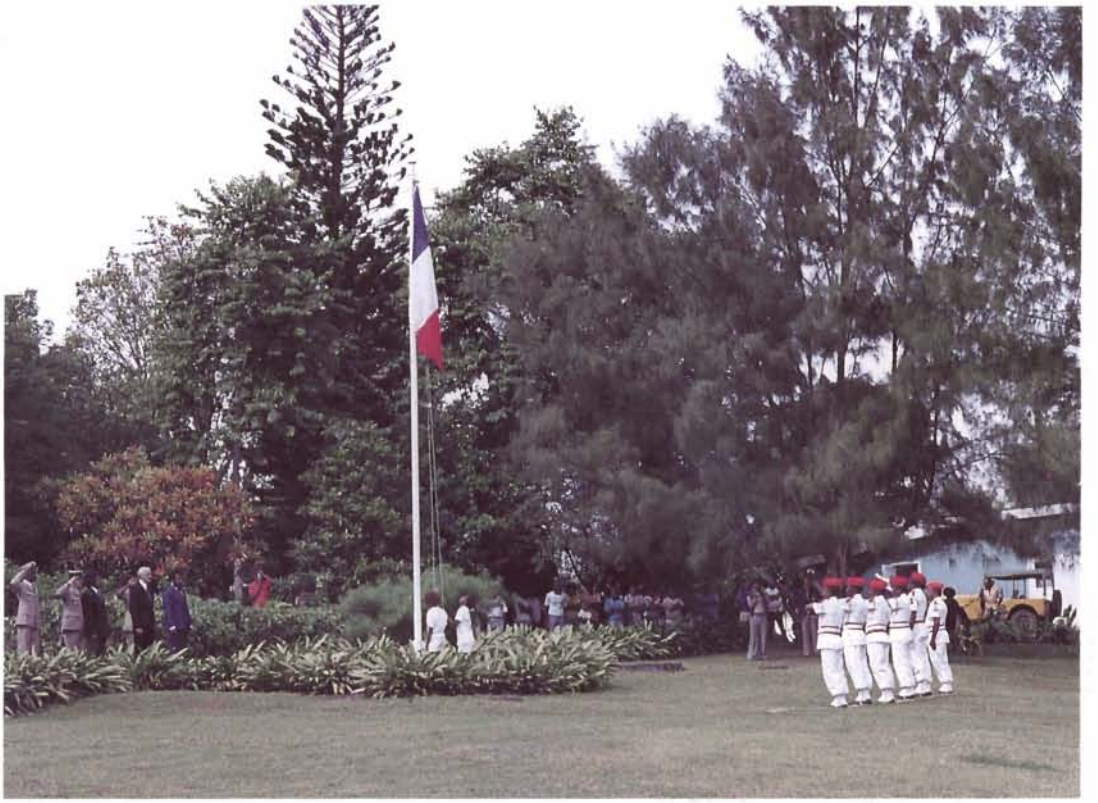




Les « John Frum » défilent à Ipeukel devant le drapeau américain (15 février 1979).



Les « John Frum » de la côte de l'Ouest de Tanna hissent le drapeau américain à Imanaka en juillet 1979.

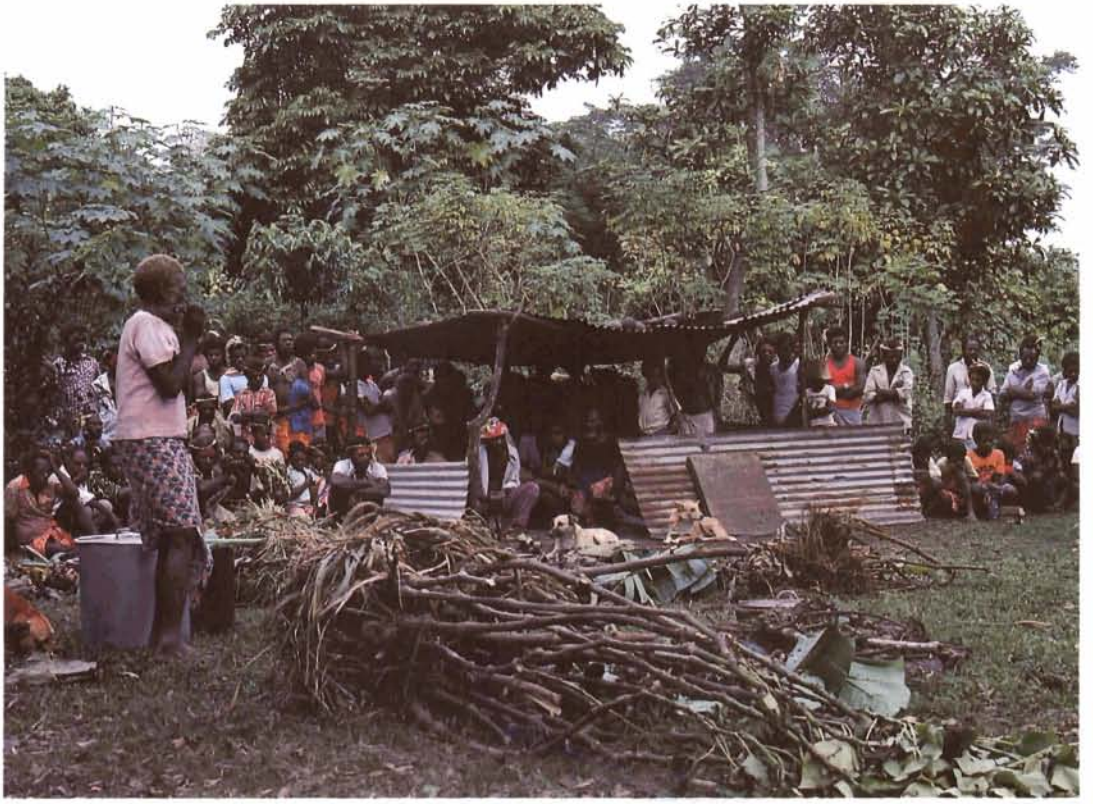


Les autorités françaises hissent, quant à elles, le 14 juillet 1979, le drapeau national devant le peloton de la milice française. Ce fut la dernière fois : « condominium i finis » dirent ce jour-là les gens de Tanna.



Niel dans le Centre-Brousse :
les cochons sacrifiés et les pieds de kava
géants sont offerts en signe d'alliance.

Danses coutumières à Ipeukel (1978).



Grand pied de kava tapunga offert lors d'un rituel d'alliance (sortie de circoncision) dans le Centre-Brousse (Lamlu, 1979).





Fête du toka (1978) :
les enfants-danseurs du toka observent la danse du nao au pied du grand banian d'Enfitana. Les plumets blancs symbolisent le pouvoir de la kweriya (épervier sacré).

QUATORZIÈME CHAPITRE

LES SENTIERS DES GUERRES

De l'ordre au chaos

LA GUERRE ET LA PAIX

La guerre, c'est le deuxième visage de Tanna, la face cachée et redoutable de la coutume. Elle était totale et d'une rare violence, lorsqu'arrivèrent dans la deuxième moitié du siècle dernier les premiers missionnaires qui plus tard devaient convertir l'île, ou du moins une partie de celle-ci.

Depuis ce temps, le conflit ou plutôt la division interne n'a pratiquement jamais cessé, pour d'autres enjeux, sous d'autres formes et dans de nouveaux clivages.

Cette période de guerre n'a pas toujours été. La tradition orale de Tanna affirme qu'au temps de la **Nepro**, la violence était régulée par le rite, et que l'île avec ses pirogues multiples ne formait qu'une seule et même entité culturelle et politique, une seule « pirogue ». Toute la société insulaire, aujourd'hui si intensément traversée de conflits internes, vit dans le mythe et la nostalgie de cette période ; chacun des partis en présence accuse l'autre d'être le responsable ou le continuateur des divisions et violences qui ont abouti à l'impasse actuelle.

Par la séparation qu'ils opèrent entre une période de paix relative, suivie d'une période de guerre générale et d'affrontements, les gens de Tanna traduisent bien, au travers de la succession de leurs mythes et récits diachroniques, la conscience qu'ils ont que leur société est d'abord une histoire constamment remise en jeu. La société de Tanna ne peut en effet se concevoir comme une *structure* qui se reproduirait sans cesse identique à elle-même : elle apparaît au contraire engagée dans un *destin* dont elle cherche l'issue.

Si le temps de la **Nepro** correspondait à une certaine stabilité territoriale qui permettait à la culture et à la dynamique sociale de se reproduire ou d'évoluer sans ruptures, celui de la guerre correspond à une déstabilisation générale, marquée par l'émergence de nouveaux rapports de force, porteurs eux-mêmes de changements culturels et sociaux.

Comme tout ce qui existe sur Tanna, la guerre commence par une histoire qui renvoie à des lieux d'origine. La guerre, qui existait au temps de la **Nepro**, était d'essence rituelle et socialement contrôlée : toutes les traditions de l'île situent son origine dans la plaine du Lac Siwi, au pied du volcan Yasür. C'est là où elle prit naissance, s'amplifia, puis devint un tourbillon gigantesque qui brisa l'unité de l'île en multiples parcelles séparées.

L'origine de la guerre

La guerre, tout à son début, ressortissait du rite. Loin de détruire l'ordre social, elle le régulait. Elle consistait pour l'essentiel dans une « *bataille* » loyale codée par des règles de conduite, tout comme les combats de chevalerie l'étaient dans notre Moyen-Age et sans doute, comme ceux-ci, représentaient-ils un idéal où s'affirmaient des héros qui en étaient les archétypes, mais que tout le monde ne suivait pas nécessairement.

La rivalité mimétique et sa sanction

La guerre ne peut pas naître de la division des hommes sur les territoires de pirogues, car cette division ne fait que suivre les divisions naturelles inscrites dans la terre par les cours d'eau, les rochers et les lignes de crête[1]. Les territoires créés par le dieu de la terre, Wuhngin, constituent un « donné » immuable, une « nature » qui ne peut être en soi cause ou objet de guerre. Les hommes, lorsqu'ils restent sur leurs territoires, connaissent la paix, c'est lorsqu'ils en sortent et entrent au contact les uns des autres, qu'ils risquent la guerre.

On pourrait résumer cette assertion en affirmant que, dans la pensée de la coutume, la terre est un « *être-en-soi* », une « nature sacrée » qui induit un ordre territorial pacifique, alors que les hommes sont des « *êtres-pour-soi* », des forces batailleuses et mobiles en relation perpétuelle de compétition, comme l'étaient dès l'origine leurs ancêtres, les pierres **kapiel** de la horde hurlante (voir chapitre 5).

Les rituels d'échange, de territoire à territoire et de groupe à groupe, sont les domaines où s'exerce cette compétition. Mais à l'échange pacifique peut se substituer la joute des guerriers, sans qu'il y ait véritablement une rupture profonde entre les deux types de comportements. La guerre, comme l'échange, apparaît comme une forme également ritualisée de la communication sociale.

Car c'est bien dans le rite d'échange que la pensée traditionnelle situe le risque de guerre, parce que là s'affirment les relations de pouvoir. Si l'ordre social est assuré par la fidélité à la « terre » d'origine, c'est-à-dire par le maintien des encadrements territoriaux qui reproduisent la permanence, la dynamique sociale est assurée par les relations politiques qui, par le biais de la compétition d'échange, deviennent le lieu d'un pouvoir ou d'une « gloire » qui dépassent le cadre strict des unités territoriales.

Le **niel**, c'est-à-dire le don, est, comme on l'a vu, à la base de toutes les relations sociales traditionnelles. Pour qu'il y ait partenaire social, il faut qu'il y ait **niel** et inversement, ce n'est donc pas par hasard si dans les langues de Tanna, les deux termes sont réunis par le même mot. Le **niel**, c'est tout à la fois le don et le partenaire qui le reçoit. Tout **niel** implique réciprocité par un don équivalent ou par un service rendu de même nature. Cette relation est dans son principe égalitaire et d'essence généreuse, mais dans la pratique elle peut aboutir à des effets inverses. Le geste du don peut même être perçu comme un geste d'orgueuil ou comme l'expression d'une volonté de domination politique, surtout s'il ne peut être retourné dans son exacte mesure. L'échange rituel apparaît dès lors comme une « *compétition mimétique* » entre deux entités géopolitiques différentes participant à un cycle de dons de *même* nature. Si cette relation se déséquilibre, désigne un vainqueur et fait apparaître un vaincu, l'égalité est alors rompue, le *mimésis*, pour employer une expression de René Girard (1978), devient source de guerre. Celui qui donne plus connaît un sentiment de frustration ; celui qui a trop reçu et ne peut rendre le don entre dans la spirale de la domination et de la vanité blessée. Le don, s'il n'a pas de contrepartie égale crée la dette et par là une certaine infériorité. De l'échange « mal rendu » et de la « *maldonne* » naissent la relation d'inégalité et les sentiments de frustration qui conduisent à la guerre.

1. La plupart des territoires traditionnels nés du partage du corps de Semo-Semo ont en effet des limites naturelles : celles que forment les cours d'eau, les lignes de crêtes ou les points remarquables (voir carte hors-texte 4).

La guerre traditionnelle apparaît dès lors comme le recours qui permet de reconstituer l'égalité politique. Si la société coutumière implique que les « grands hommes », maîtres ou seigneurs des pirogues, aient des relations d'égalité fondées sur la réciprocité des échanges rituels, elle laisse dans l'espace de l'échange une parcelle de liberté qui peut déséquilibrer cette égalité. Dans cette discordance se tient la possibilité de guerre ; lorsque l'égalité dans l'échange était rompue, il fallait la rétablir autrement. La guerre permettait de compenser la rupture ouverte.

Ce fait central explique qu'aujourd'hui encore, tous les rites se caractérisent par une comptabilité minutieuse et par une stricte égalité dans les échanges. Le moindre manquement à cette règle risque en effet de se retourner contre le but recherché ; l'échange inégal devient une offense sociale. L'un des partis perd sa donne et l'autre son honneur.

De la rivalité mimétique du don, naît le risque de guerre. Les Mélanésiens de Tanna l'affirment clairement dans leurs mythes : *la guerre est une sanction du don*. C'est le versant tragique de l'échange.

Les premières des grandes guerres de Tanna

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, à la suite d'un niel inégal. La pirogue de Yaneumwakel (groupe des Kasarune) avait invité celle d'Ipenien (groupe des Nelpahimine) pour procéder à un échange rituel de pigeons verts (**nowamenek**). Les deux pirogues avaient formé 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.

Nasaka, 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 les siens au combat contre l'alliance formée par ceux de Yaneumwakel. Mais le combat tourna en sa défaveur ; lui et les siens furent battus par la coalition de ceux qui avaient été vaincus dans l'échange pacifique : les corps des guerriers tués d'Ipenien furent jetés dans le Lac Siwi. Nasaka survécut et s'enfuit par la route Naokonap vers le Nord, il traversa le Centre Brousse et quitta Tanna : sa longue fuite se termina à Mataso dans les îles Shepherds où, selon le mythe, il répandit les pigeons de Mwatiktiki qui y étaient alors inconnus (2).

Une autre tradition évoque le début des guerres dans le Centre Brousse. Deux groupes alors s'opposaient à une époque où les pierres étaient inconnues ; sur la terre molle, sans forme, ni pouvoirs, ils se livraient à un simulacre de guerre, se jetant les uns aux autres des bouts de tiges de fougère. Lorsque de la mer, vinrent par flottaison de petites pierres, certains s'en saisirent pour en faire des pierres de jet. Le chef de l'un des deux groupes, reconnaissable parce qu'il portait au bras une feuille de taro sauvage, fut tué. Son corps fut jeté dans le Lac Siwi, mais il refusa de couler, bien qu'on lui eût attaché une lourde pierre à la jambe. En désespoir de cause, le corps fut enterré dans le sud de l'île à Enfitana. De là, la guerre repartit, s'étendant aux autres parties de l'île et opposant toutes les pirogues de Tanna. Ce fut la première grande guerre. Déclenchée par les chefs d'Enfitana, elle est connue sous le nom de **Nulpikam** dans la partie ouest de l'île et il semble qu'elle ne soit que l'une des faces locales de l'un des grands cycles de guerre connus sous un nom différent dans la partie de l'est de Tanna.

---

2. L'île de Mataso est connue sous le nom de Masaka, ses rochers avoisinants foisonnent de pigeons et son peuplement est revendiqué comme étant originaire de l'île de Tanna : c'est la fin du monde connu par la coutume de Tanna, c'est-à-dire la fin du « monde nommé », au-delà n'existent que des espaces hostiles et inconnus, peuplés « d'étrangers » ou de **yarimus**, ce qui au temps traditionnel revenait au même.

La grande guerre **Nulpikam** débuta avec des pierres de jet et des sagaies, elle s'acheva avec des arcs et des flèches. Lorsqu'il y eut nombre égal de morts, elle fut arrêtée par les deux parties d'un commun accord, et sur les lieux mêmes des combats eurent lieu les grands cycles de **nekowiar** qui rassemblèrent tous ceux qui y avaient pris part.

Le récit du Centre Brousse se situe dans le prolongement de la première guerre du Siwi : lorsque les hommes se battaient avec des roseaux et des fougères sans se faire de mal, régnait alors la **Nepro**. L'arrivée des pierres correspondit à l'arrivée des phratries Koyometa et Numurukwen. Un chef mourut, son corps refusa de disparaître dans le Siwi et de ce mort encombrant naquit la grande guerre qui fit le tour de l'île, déclenchée simultanément, mais sous des noms différents par les deux lieux sacrés où se tiennent les pouvoirs de la guerre : Yaneumwakel et Enfitana.

Ces deux récits sont les premiers à faire état de grandes guerres faisant le tour de Tanna. Le premier situe et explique l'origine du phénomène, le second fait état explicitement de la naissance de la division de l'île en deux moitiés politiques qui, par la suite, ne vont pas cesser de s'opposer mutuellement. Avec cette division se termine le règne de la **Nepro** et apparaît le premier essai de réorganisation politique de l'île, dans le cadre des moitiés.

L'idéologie des guerres

On a vu dans la partie de ce travail consacrée aux mythes fondateurs que l'unité de la **Nepro** fut brisée par l'arrivée des pirogues Koyometa et Numurukwen (chapitre 8). À partir de ce moment, la pirogue unique se scinda en deux moitiés, entre deux groupes « frères », dont la « *rivalité mimétique* » n'allait cesser de s'exacerber et de déchirer l'île.

Un réseau formé de douze places de danse, maîtresses de la guerre, fait le tour de la partie sud et centrale de Tanna jusqu'à Iwel et Ipaï qui représentent les points les plus septentrionaux (voir carte 11). Cet itinéraire révèle la localisation probable, à l'époque, des chefferies **yani niko** les plus puissantes qui se transmirent les pouvoirs sur les moitiés politiques. D'une façon générale, les lignes de peuplement d'altitude ou de plateau apparaissent prédiminantes (sauf sur la côte de l'est où le point de départ de Yaneumwakel est littoral), ce qui semble indiquer que les lignes de peuplement du rivage étaient alors plus clairsemées qu'aujourd'hui et plus faibles politiquement. Par ailleurs, la marginalisation de toute la partie nord de l'île au-delà d'Iwel, outre qu'elle confirme une certaine marginalité culturelle de cette région, s'explique selon le discours traditionnel par le fait que les hommes du Nord, fils de la pierre Yapar, sont considérés comme étant mythiquement des « femmes ». Ils n'ont donc pas les pouvoirs de guerre et sont considérés comme plus ou moins neutres et en position politique dominée. On retrouve cependant dans cette partie de l'île une division symétrique entre Koyometa et Numurukwen, ce qui laisse à penser que ceux-ci, en dépit de leur statut mythique de « femmes » n'étaient pas malgré tout à l'abri des messages de guerre venus des places de danse dominantes des montagnes du sud ou du centre de l'île.

Les deux phratries de Tanna étaient à l'origine intimement mêlées dans chacun des territoires de l'île et se reproduisaient par filiation patrilinéaire ; lorsqu'au XIXe siècle les Européens arrivèrent dans l'île, la rivalité des deux moitiés était telle qu'elle avait interrompu toute alliance de mariage entre elles, situation qui aujourd'hui persiste encore dans certaines régions de Tanna. À l'origine, et bien que ce point soit controversé, il semble que les deux phratries s'échangeaient des épouses potentielles lors de cycles rituels, notamment lors des conclusions de guerre. Le degré d'exogamie variait selon la qualité de l'alliance entre partenaires locaux (3).

Dans l'idéologie de la société des deux pirogues, les Koyometa et les Numurukwen sont deux frères, à l'origine issus de la lignée

de Tangalua (le serpent de mer) dont les lieux de fondation sont à Yaneumwakel. Que la lignée d'origine de la division des phratries soit issue de Tangalua, dont la consonnance, les mythes qui s'y rapportent et les symboles sont polynésiens, représente une indication supplémentaire pour voir une origine assez tardive de ce système politique. En tout état de cause, celui-ci est 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. Il en fut d'ailleurs, comme on l'a vu, sans doute de même pour la diffusion de la **kweriya** et de l'aristocratie des **iremëra**.

Dans les rapports dialectiques qui opposent et réunissent à la fois les frères Numurukwen et Koyometa, le premier est considéré comme l'aîné et à ce titre comme le plus puissant. Il détient en effet toutes les pierres de la magie et par là se prévaut d'une certaine « avance » sur son cadet. Le Numurukwen parle peu, car il a des secrets à garder, mais ses paroles, si elles sont comptées, sont de celles qui pèsent.

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, il parle haut et fort parce qu'il n'a ni secret, ni pouvoir 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, il est moins sérieux, moins appliqué, il représente à côté de la force sereine de l'aîné une force brouillonne. On lui attribue souvent les causes de guerre. La race des Koyometa est celle des guerriers, alors que celle des Numurukwen est celle des chefs et des hommes de pouvoir.

Les deux phratries se partagent un certain nombre de symboles : le rouge est la couleur des Koyometa, couleur de sang, couleur de guerre. L'oiseau à gorge rouge (**kawiya meta-meta**)(4) qui possède, dit-on, plusieurs langues est son emblème. Par contre les Numurukwen sont les maîtres de la couleur blanche que l'on représente à Tanna par toutes les nuances du vert clair. Ainsi la plante « nangarie » (***Cordyline sp.***), dont les longues feuilles de couleur sont sombres ou rouges, est-elle associée aux Koyometa alors que celle dont les feuilles sont vert clair est associée aux Numurukwen. De même, certaines variétés de taros ou d'ignames sont associées à l'une ou à l'autre des deux moitiés : il semble qu'il ait existé ainsi tout un partage symbolique – un peu oublié aujourd'hui – du monde végétal et dans une certaine mesure de la faune de l'île(5).

Lorsque survinrent les Européens, la terminologie servant à distinguer les Numurukwen des Koyometa 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. Au premier furent associés les Numurukwen : comme le bateau de commerce, ils sont pacifiques et disposent de plusieurs cales d'où sortent des marchandises différentes et des hommes aux fonctions multiples. Les Koyometa par contre furent associés au monde du « *man-wawa* », de l'anglais « man of war » ou bateau de guerre ; leur cale est vide de marchandises et ils ne connaissent

3. On retrouve un système équivalent dans les îles du nord-est de l'archipel, notamment à Pentecôte, où existe une division parallèle entre **Bule** et **Tabi**, mais à deux grandes différences près : les deux moitiés de ces îles opèrent dans un cadre matrilinéaire (voir Livre I, IIe partie) et apparaissent structurellement exogames, ce qui n'est pas le cas des moitiés patrilinéaires de Tanna.

4. On retrouve cet oiseau dans le mythe de Semo-Semo qui est à l'origine de la division territoriale ; c'est lui qui rentre dans le corps du géant abattu pour s'assurer qu'il est bien mort. Par là, le mythe comporte une signature : il appartient aux Koyometa. Et ce sont des Koyometa d'Ipaï qui effectivement ont le droit de le raconter.

5. On retrouve un phénomène analogue de partage symboklique, bien qu'avec des attributs différents, dans les moitiés du nord de l'archipel : par exemple à Pentecôte, la moitié cadette **Tabi**, dont la description évoque celle des Koyometa est associée aux tortues et aux feuilles de ***Cordyline*** rouge (**warisanwul**) alors que les **Bule** sont associés aux cochons et aux feuilles de ***Cyca*** (***mwelsusu***, en langue de Pentecôte) de couleur vert clair.

qu'une fonction : la guerre. Cette terminologie aujourd'hui délaissée fut utilisée dans la région des White Sands lors de l'arrivée des Blancs. La dernière grande guerre qui eut lieu à cette époque est restée dans la chronologie locale sous le nom de « *la guerre des Shipimanwawa* » ; ce fut la guerre du bateau de commerce contre le bateau de guerre ; comme nous le verrons, le bateau de commerce l'emporta.

L'idéologie des deux pirogues présente ainsi des connotations péjoratives pour les Koyometa : trublions de la vie sociale et fauteurs de la guerre, ils furent aussi ceux qui la perdirent. 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 meurtriers du « Curaçoa », n'est pas pour rehausser l'image de marque des Koyometa. Mais là comme ailleurs l'idéologie locale s'explique sans doute parce qu'elle est donnée par les « vainqueurs ». Ce sont surtout les Numurukwen qui parlent en effet de ces épisodes passés et qualifient de « *man-wawa* » leurs adversaires. La loi des aînés sur les cadets en ressortit également renforcée. 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 guerre, condition de l'ordre social

Yaneumwakel, qui se trouve au point de départ de la division politique de l'île en phratries, revendique l'origine de cette division en tant qu'élément déterminant de son pouvoir coutumier (6). La tradition orale de la pirogue des Kasarumene ne voit pas en effet dans la **Nepro** une période de paix et d'union, sorte de *paradis perdu* que s'inventa la coutume, mais une période d'impuissance et d'inorganisation, correspondant à une société acéphale et sans destin. La paix régnait plus ou moins certes, mais une paix sans contenu qui n'excluait pas d'ailleurs des violences anarchiques. La division en phratries consista à mettre un minimum d'ordre et de structure dans une société où l'émiettement politique et culturel empêchaient tout grand dessein social ou politique de se déployer. Avec l'institution de la division politique, chacun sut en effet avec qui il devait se battre et ceux avec qui cela lui était interdit : chacun sut à qui il devait obéir en cas de guerre et où se rendre, à quel signal la guerre commençait et à quel signal elle devait se terminer. Tout cycle guerrier s'achevait par les rituels d'échange complexes du **nekowiar**, où les adversaires se réconciliaient, payaient les guerriers tués et continuaient sur un autre terrain – celui de la générosité – la compétition qui les avait opposé.

En bref, la guerre de la coutume était institutionnalisée : elle avait ses « lois » et elle était placée sous le pouvoir d'un réseau géographique de « chefs ». Toute une hiérarchie de **yani niko** se réorganisa ainsi sur la base de l'obéissance aux « grands hommes » des phratries de Yaneumwakel sur la côte est et d'Enfitana sur la côte ouest (chapitre 6).

Si d'un côté du volcan se tiennent les pouvoirs de la guerre, de l'autre sont les pouvoirs de paix. La tradition d'Ipeukel l'affirme : le rôle des « grands hommes » de ce territoire est d'éteindre le feu que les autres allument. La **kweriya**, le pouvoir des seigneurs **iremëra**, le grand rituel du **nekowiar** qui clôt le cycle de guerre tout en le parachevant sur un autre terrain, sont en effet issus d'Embuitoka, puis de là se sont répandus dans le reste de l'île (chapitre 7). Les pierres magiques de la nourriture sont également venues d'abord à Ipeukel avant de se répandre dans Tanna. Ipeukel se revendique pour toutes ces raisons comme le lieu sacré où s'est maintenu l'esprit de paix et

6. À Yaneumwakel, les pierres de l'origine des Koyometa et des Numurukwen sont physiquement présentes et enterrées dans un lieu tabou. Dans son livre, Jean Guiart (1956), les décrit en ces termes : « *deux pierres allongées dont la forme rappelle celle des herminettes polynésiennes* » (p. 93).

d'unité de la **Nepro**. La terre de Yenkahi ne fut donc jamais, selon la tradition orale d'Ipeukel, divisée entre Koyometa et Numurukwen[7].

Selon Ipeukel, les gens de Yaneumwakel possèdent, outre les pierres des phratries et des poisons (**nerük**), deux pierres particulièrement dangereuses : la pierre Mwakel, qui est une pierre de discorde, dont le pouvoir est de ranimer la rivalité entre les pirogues, et la pierre Yaluaneng, qui est une pierre de guerre, investie de tous les pouvoirs qui portent la « mort ». Les grandes guerres surgissent donc toutes de Yaneumwakel, car la pierre Mwakel transforme la division en discorde et la pierre Yaluaneng transforme la discorde en guerre. Les armes alors et les poisons agissent, Koyometa et Numurukwen partout où ils sont en contact, forment deux « nations » rivales qui s'affrontent. Seuls les gens d'Ipeukel ne participaient pas à ces guerres ; leur rôle de maîtres des magies de nourriture les plaçait dans une position de neutralité qui les renvoyait vers le monde féminin et du pacifisme.

Lorsque la guerre a été suffisamment loin et que la succession des combats sur tout le pourtour de l'île ramène ceux-ci progressivement à leur point de départ géographique, les hommes de pouvoir lancent alors le message de paix vers le sud à partir de la pierre Naraf qui est celle de la langue des gens de Kwamera et vers le nord à partir de la pierre Nafe qui est celle de la langue des gens de White Sands. Ce message de paix est appelé « **nayeu** » ; il tourne sur toute l'île, arrêtant successivement les combats et les feux qui, au sommet des collines, signalent à tous que la guerre a été ouverte, puis il revient à son point de départ. Les guerres sont alors officiellement closes : le message nayeu a bloqué enfin l'action de la pierre Mwakel. La parole revient aux magiciens d'Ipeukel et aux messages du **nekowiar** qui partent à nouveau annoncer la tenue prochaine d'un *toka*. Ce n'est plus alors Karapanemum, le dieu sombre et violent de Tanna qui règne sur l'île avec ses hordes de combattants, mais à nouveau Wuhngin, le dieu pacifique de la terre, qui créa l'île et ses pirogues et qui fit venir Mwatiktiki pour y apporter les nourritures et les jardins d'abondance.

La paix apparaît bien alors comme la finalité de l'ordre social, mais pour que cet ordre fonctionne, la guerre des Koyometa et des Numurukwen aura été nécessaire. En d'autres termes, Ipeukel traduit le besoin de paix d'une société qui ne peut toutefois conserver son ordre et sa discipline, que régulée par la guerre rituelle que lance périodiquement Yaneumwakel.

Ce discours de paix tenu par les grands hommes d'Ipeukel n'est pas contesté par ceux de Yaneumwakel. Rinyao et Yaukalepwi reconnaissent que la fonction d'Ipeukel est bien d'arrêter la guerre, mais seulement lorsque les **yani niko** de Yaneumwakel l'ont décidé. Car le pouvoir politique qui décide de la guerre et de la paix est entre les mains des « hommes véritables » et non pas en celui des « hommes-femmes », qui font pousser les jardins et nourrissent les autres.

En bref, la rivalité des traditions opposant les deux grands groupes coutumiers de White Sands, chacun occupant l'un des versants du volcan Yasür, apparaît irréductible. Elle oppose deux métaphysiques, celle du Dieu Wuhngin, créateur de la **Nepro**, à celle de Karapanemum, créateur des pirogues Koyometa et Numurukwen. Mais plus concrètement, elle porte sur le point essentiel de la primauté politique sur l'ensemble de l'île[8].

Les grands cycles guerriers de la coutume

Les grandes guerres du rivage de l'est

Les grandes guerres des phratries se déroulèrent au début selon le modèle de la coutume : ce furent donc des guerres « tournantes », s'al-

7. La plupart des habitants actuels d'Ipeukel sont des Numurukwen, notamment Tom Mweles, leader des John Frum de l'île, comme d'ailleurs la plupart des habitants de White Sands, mais ils le sont parce que la plupart viennent de lignées originaires de territoires voisins. Le seul clan réellement originaire de Yenkahi, celui de Nase, maître du volcan et de la place de danse d'Embuitoka, ne se reconnaît en effet ni Numurukwen, ni Koyometa : son camp est celui de la **Nepro**.

lumant de proche en proche et de façon successive dans toutes les places de danse de l'île. La première d'entre elles fut la guerre **Noxiyeu**, qui fut suivie par la guerre **Kapakol** (« ce qui fait le tour ») et par la guerre **Kaku Kaweyeng**. Le dernier cycle guerrier est connu sous le nom bislama de « Shipimanwawa » : la guerre du bateau de commerce (**man shipi**) contre le bateau de guerre (**man wawa**). Mais cette fois-ci, les Blancs étaient déjà là et avec eux les armes à feu. Cette guerre fut meurtrière et provoqua la fuite de populations entières : un certain regroupement géographique des phratries en résulta.

La « Shipimanwawa » ne fut jamais conclue et ses séquelles pèsent toujours sur le climat social et politique de l'île. Alors que les premières guerres tournantes se déroulèrent dans le cadre des batailles loyales et codifiées de la coutume et s'achevèrent, comme il convient, par les cycles de paix du **nekowiar**, la dernière guerre vit la naissance d'un processus sauvage qui échappa au contrôle des leaders coutumiers. La « Shipimanwawa » apparut comme une guerre sans fin ; les trafiquants blancs qui l'alimentaient en armes et en munitions, y trouvaient leur compte en ramassant en outre les fugitifs pour les vendre à des trafiquants de main-d'œuvre. Ce furent les missionnaires presbytériens qui, à la fin du siècle dernier, arrivèrent à mettre fin aux combats. Eux seuls semblaient en effet avoir le pouvoir de faire renaître la paix et sans doute la conversion générale de la majorité des habitants de Tanna, à partir de 1900, s'explique-t-elle en partie pour cette raison. Mais comme on l'a vu plus haut, cette paix fut « aveugle » ; elle figea sur place les combattants et ne sut pas les réconcilier ; ce fut la fin de la coutume.

Les grandes guerres du Centre Brousse

Des versions symétriques de cycles guerriers réguliers existent dans le Centre Brousse bien que sous des noms différents. Nous avons vu l'histoire de la guerre **Nulpikam**, qui semble avoir été lancée de Yaneumwakel par le relais d'Enfitana et opposa les deux phratries politiques. Il semble que cette guerre n'ait été que la variante locale de la grande guerre **Kapakol**.

Les cycles guerriers ultérieurs se réfèrent à des causes locales. Une seconde guerre, appelée **Yakulenases**, débuta dans la pirogue Busaïne (place de danse de Lelualu), à la suite d'une rivalité politique entre Koyometa et Numurukwen qui se disputèrent le partage et l'attribution de la **kweriya**. Cette guerre fut marquée par une innovation technologique : on employa pour la première fois dans le Centre Brousse les nouvelles pierres de jet **kasoso** fabriquées aux White Sands.

Un troisième cycle suivit sous le nom de **Yaspe Huwiakel**. Il eut pour origine une compétition d'échanges de pigeons entre chasseurs : le perdant Nase en conçut de l'ombrage ; il demanda à Sahute, son rival, de lui envoyer pour adoption un jeune garçon. Cet enfant fut alors tué et son corps peint en signe de guerre fut jeté en défi sur le territoire de Sahute. Il ne pouvait y avoir de message plus clair : la guerre reprit. Par le jeu des alliances successives, elle se répandit sur tout le Centre Brousse et le rivage ouest. Nase, vaincu, s'enfuit jusqu'à White Sands où ses ennemis le pourchassèrent.

Le conflit généralisé ne s'interrompit pas ; d'autres guerres éclatèrent en d'autres endroits et pour d'autres motifs, le rallumant sans cesse et jetant les deux phratries opposées l'une contre l'autre. Cette guerre totale, connue au Centre Brousse sous le nom de **Yawunieng nekava**, est considérée comme faisant partie du cycle plus généralement connu à White Sands sous le nom de « Shipimanwawa » ; elle durait encore lorsque les premiers Blancs arri-

8. En 1978-1980, cette rivalité avait atteint un point d'exacerbation élevé. Ipeukel, chef-lieu du mouvement John Frum et bastion des « partis modérés » de l'île s'opposa avec violence à Yaneumwakel qui, après avoir suivi un moment la mouvance « modérée », changea de camp pour se revendiquer comme l'élément coutumier du parti nationaliste VAP. Les incidents entre les deux groupes devinrent pratiquement quotidiens et durèrent jusqu'à la nuit tragique du 11 juin, où le rapport de force bascula définitivement.

vèrent dans la seconde moitié du siècle dernier et elle se poursuivit avec des fusils.

Guerre « rituelle » et guerre « sauvage »

L'histoire des cycles guerriers fait état d'une évolution interne qui fut sans aucun doute aggravée par les agissements des trafiquants blancs et par l'introduction des armes à feu, mais elle ne se réduit pas seulement à ce facteur. La société semble en effet avoir progressivement perdu le contrôle d'un jeu guerrier qu'elle maîtrisait jusque-là assez bien. Dans les guerres de la **Nepro**, qui étaient des guerres entre territoires voisins, comme dans les premiers cycles généraux de guerre faisant le tour de l'île par le relais des moitiés politiques, la guerre restait un processus socialement contrôlé par les chefs coutumiers. Or, au cours de la guerre « Shipimanwawa », il semble que le processus se soit déréglé : la guerre rituelle devint de plus sauvage, échappant à tout contrôle institutionnel. Des signes précurseurs existaient auparavant : le massacre des clans Koyometa et la prise de leur territoire lors de la guerre **Kapakol**, l'intensité croissante des exilés et migrations intérieures dont font état les traditions. Mais ce qui restait alors un caractère exceptionnel devint un caractère généralisé. La guerre « Shipimanwawa » des White Sands (ou **Yawunieng nekava** dans le Centre Brousse) fut une guerre « sans loi » qui entraîna des déplacements entiers de population. Les deux grandes traditions de l'île, celle qui vient de l'est, comme celle qui vient de l'ouest se rejoignent sur ce point.

Il ne semble pas non plus que les évènements dont il est fait état dans les grandes guerres de la coutume aient eu lieu à une époque très lointaine. Si le temps de la **Nepro** apparaît comme éloigné et confondu avec l'horizon d'un passé mythique difficile à situer, tout paraît au contraire indiquer que la division en deux phratries politiques et les quatre cycles de guerre généralisée qui s'y raccordent soient un phénomène relativement proche, qui ne date peut-être pas de plus de deux ou trois siècles. Les récits de ces guerres comportent en effet des précisions topographiques et évenementielles ainsi que des noms de guerriers auxquels les généalogies permettent de remonter au bout de quelques générations.

De l'introduction des phratries à l'embrasement final de la « Shipimanwawa », l'île ne semble avoir connu que des périodes de paix assez brèves ; toute guerre locale, par le jeu des alliances déclenchait en effet des chocs en retour sur la presque totalité de l'île. Mais les guerres tournantes ne signifiaient pas nécessairement que toute la population de l'île combattait au même moment : plus réellement, il s'agissait d'une succession de conflits locaux, regroupés sous un seul nom générique, qui se répercutaient ensuite en chaîne les uns sur les autres : certains s'allumaient, alors que d'autres s'éteignaient. Mais de toutes façons, l'insécurité devait être générale.

Quoi qu'il en soit, ces récits et traditions mythiques font bien état de deux types de guerre, le second étant considéré comme une dérive dangereuse du premier. Dans les guerres de la **Nepro** et des premiers cycles de « la guerre des deux pirogues », les affrontements obéissaient aux lois et aux valeurs de la coutume : la guerre était codifiée, rituelle et dans un sens loyale. On dit que dans cette guerre « *two falla i fit blong agri* », ce qui, en bislama, signifie « *se battre d'un commun accord* ». Avec la « Shipimanwawa », la guerre devint un affrontement sauvage qui n'obéit plus aux lois de la coutume. Ce type de guerre est appelé en bislama la « *stil fit* », autrement dit « *la guerre volée* ».

L'histoire de la société de Tanna s'est jouée dramatiquement au nœud gordien du passage de la « guerre d'un commun accord » à la « guerre volée ».

LA GUERRE DES PIROGUES

Dans la société traditionnelle classique, le processus contrôlé de la guerre rituelle est modulé par le réseau territorial qui lui sert de cadre. La guerre n'est pas alors considérée comme un phénomène aberrant qui détruit la

société mais bien au contraire comme une institution qui fait partie du jeu de la relation sociale en alternance avec le rite d'échange. Elle n'apparaît pas comme le contraire de la relation d'échange pacifique ; elle en est le prolongement par d'autres moyens, mais pour un but identique : poser sa domination ou à l'inverse réaffirmer son égalité avec un partenaire, tour à tour allié et adversaire.

Pour la gloire des « Grands Hommes »

La cause de fond : l'honneur

L'explication donnée par les mythes et l'ensemble du discours traditionnel fait de la « guerre des pirogues » la conséquence générale des rivalités de prestige entre « Grands Hommes », appartenant à des clans et des pirogues différentes. En l'absence d'une autorité politique centrale sur l'île et en raison de l'égalité et de l'autonomie de chacune des pirogues qui composent le nexus social, il semble que la compétition de prestige ait été permanente. Le pouvoir, à la portée théorique de beaucoup, devenait la préoccupation permanente.

Les rites de l'échange constituaient un premier moyen pour établir une relation de domination. Mais le même but pouvait être atteint par la guerre, conçue comme un nouveau rite de compétition au cas où l'une des parties voulait aller plus loin. C'est par l'alternance des rites de guerre et d'échange de biens cérémoniels que s'affirmait l'honneur des « Grands Hommes ». Une extrême susceptibilité semble avoir marqué leurs relations. Sans doute d'ailleurs est-ce pour en limiter les effets que toutes les rencontres sociales entre groupes différents, n'entrant pas dans le cadre des relations étroites de **napang-niel**, étaient soigneusement codifiées et formalisées par le rite. Le moindre manquement aux règles de préséance était considéré comme une insulte, ce qui n'avait d'autre issue que la guerre. Au fond, la société de Tanna est tout à la fois de nature égalitaire et d'aspiration aristocratique : cette contradiction ne pouvait être résolue que dans une compétition politique permanente. Dans ce sens, la guerre mélanésienne traditionnelle répond bien à la définition célèbre qu'en donne Clausewitz, celle « *de la politique poursuivie par d'autres moyens* ».

Les causes de basse-police

La guerre n'était pas seulement l'expression d'une violence politique, elle pouvait aussi donner libre cours à une certaine violence sociale. Les conflits domestiques entre groupes ou autres pirogues, lorsqu'ils n'étaient pas résolus à l'amiable, dans le cadre des assemblées ou « meetings » – qui fixaient aux contrevenants des amendes en cochons et kava –, avaient comme autre recours la guerre, non plus perçue cette fois comme un rite d'échange, mais comme une exécution.

Les querelles de personne, à la suite de divagation de cochon sur les jardins, l'infidélité des femmes à leur mari ou à l'inverse les tentatives de séduction et éventuellement d'agression sexuelle, figurent parmi les causes les plus communément citées. Il s'y rajoutait également les accusations de sorcellerie et de mauvais sort qui, en cas de mort ou de maladie, contribuaient à aggraver le climat d'insécurité et les inimitiés habituelles.

Au-delà de la mésentente domestique, phénomène normal au sein de toute société, intervenaient d'autres causes, liées à la maintenance de l'ordre social. Le respect et l'obéissance dûs aux « chefs », aux lois, aux « tabu » divers et aux codes de l'éthique traditionnelle pouvaient, s'ils étaient enfreints, être punis selon leur gravité, par l'amende ou le banissement, enfin par la mort du contrevenant.

Les « meurtres sociaux » pouvaient être commandités à des guerriers alliés non-apparentés avec la victime ; ils étaient le plus souvent commis par empoisonnement, le maître de la pirogue s'adressant au magicien pour punir le coupable. Cette violence interne, fruit d'une mésentente ou d'une œuvre de basse-police, pouvait entraîner une véritable guerre, opposant un groupe contre un autre et le plus

souvent une alliance de groupes contre une autre. Dans l'île, l'imbrication des relations d'alliance et de parenté dans chacune des pirogues était en effet telle qu'il y avait dans tout conflit interne un risque de conflit politique potentiel avec l'extérieur. Le meurtre d'un parent, d'un beau-frère, d'un **napang-niel**, entraînait le désir – et le devoir – de réparation. Tout conflit domestique, dans la mesure où il s'inscrivait dans un éventail de relations plus large que celui du groupe proprement dit, risquait alors de devenir politique et par là même, un objet de guerre avec les pirogues voisines.

La faiblesse des causes d'ordre économique

Lorsqu'on fait le bilan des causes de guerre traditionnelles – et nous en verrons plusieurs cas détaillés plus loin –, il apparaît comme une constante que les guerres étaient essentiellement liées à des conflits d'ordre purement politique, de recherche du pouvoir, de blessures d'orgueil ou de rupture des lois sociales, mais qu'elles résultaient assez rarement de causes de convoitise économique ou de rivalité d'intérêt proprement matériel.

Dans la coutume de Tanna, les biens économiques ostentatoires, produits au-delà de la marge de subsistance, sont destinés à être « donnés » dans les cycles d'échange rituels à fondements domestiques ou à fondements politiques. Pourquoi donc aller se battre pour prendre ce qui de toutes façons est destiné à être donné ? Le concept même du *vol* du bien d'autrui ne semble avoir eu que peu de réalité dans la société traditionnelle. On ne possède en effet que ce que l'on donne pour honorer ou pour « tenir » un partenaire : les biens dès lors ne s'accumulent pas, mais circulent constamment. On est riche du don que l'on fait et de la qualité de la relation sociale qui en découle et non pas de la thésaurisation des biens qui, de toutes façons, ne se prêtent guère à une longue conservation.

De même, le territoire adverse – on l'a vu plus haut – ne peut être considéré comme un bien ou comme une propriété. Il peut être conquis et saccagé, si l'on en a les moyens, mais non pas subtilisé. En d'autres termes, on punissait l'adversaire, mais on ne lui volait pas ses terres. Il y avait là un saut que la société de la coutume prenait bien soin de ne pas franchir, du moins tant que les guerres restèrent socialement contrôlées.

Les « Grands Hommes », pour employer une métaphore familière à Tanna, sont rivés à leurs racines, ils croissent sur place en hauteur, ils se battent pour se dominer les uns les autres, conquérir l'espace du ciel et de la gloire ; ils ne croissent pas en dehors de leurs territoires. Chaque arbre doit, pour vivre, rester fidèle à ses racines ; il peut dominer, il peut se magnifier, mais il ne peut conquérir ni même convoiter le territoire des autres. Une fois envahi, le territoire des adversaires était évacué ; la guerre avait désigné un vainqueur, l'honneur d'un Grand Homme avait été poussé plus haut, les héros s'étaient manifestés et devenaient célèbres : cela semblait suffisant. À quoi bon du reste aurait servi l'occupation permanente d'un territoire adverse dans le cadre d'une guerre d'honneur, alors que l'horticulture itinérante ne réclamait ni tenure permanente, ni propriété fixe des sols ?

La guerre bien conclue s'achevait donc par le retour à l'état territorial antérieur : la guerre des pirogues ne visait pas en somme à bouleverser l'ordre et l'éternité des choses, mais seulement à déterminer le lieu ultime d'une *arène* de compétition politique, où se jouaient définitivement l'honneur et la gloire des groupes culturels.

Le comportement d'arène

La guerre politique se règle dans l'arène, par le moyen de codes qui la font ressembler à un rite, dont l'issue incertaine est sacralisée par le sang de ceux qui vont mourir. S'il n'est ni la cause, ni l'objet de l'affrontement, le territoire constitue le cadre qui le régule. Il y a donc des lieux pour se battre, des routes pour trouver des alliés, des règles et des « tabu » de comportements à observer.

Le combat des « hommes véritables »

La « guerre des pirogues » révèle et parfois renverse les hiérarchies entre le pouvoir des individus et des groupes ; elle se déroule à champ ouvert aux yeux de tous, dans un combat pour ainsi dire codé. Les femmes, les enfants, les vieillards n'étaient pas affectés par une activité qui n'intéressait que les hommes et encore plus précisément les « hommes véritables », c'est-à-dire les guerriers, aptes à un statut de pouvoir politique.

Pour se battre, il fallait donc avoir déjà atteint un certain âge et avoir franchi le cap de la prime jeunesse, autrement dit s'être déjà rasé et avoir de la barbe. A ce signe fondamental, se reconnaît chez les jeunes gens le passage à l'état d'homme : ils étaient alors en droit de « prendre femme » et d'exercer de plein droit un pouvoir politique ou d'honneur. En voie de conséquence, ils avaient aussi le devoir de combattre pour l'honneur des leurs, quand ce n'était pas pour le leur tout court.

L'absence des magiciens agraires sur les champs de bataille exprime leur état politique dominé : ce sont, on l'a vu, des femmes au plan social et mythique, et non pas des hommes véritables, c'est-à-dire des chefs de terres. Les magies dont ils sont les maîtres portent une puissance qui leur vaut le respect, mais qui les exclut du domaine du pouvoir et de ses arènes de compétition. On a vu que pour cette raison le territoire, qui est le dépositaire des magies agraires (Ipeukel), était également exclu de l'honneur dangereux des guerres traditionnelles d'antan.

La même loi de rejet s'appliquait aux hommes du nord de l'île. Ceux-ci en effet sont tous ensemble 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, étaient, en raison de leur statut, réduits à une neutralité de principe. Le monde de la guerre n'était pas le leur.

La guerre, par laquelle se règlent les enjeux de pouvoir, est donc un corollaire du politique, elle appartient à ceux qui sont en position dominante, c'est-à-dire aux maîtres des pirogues qui forment le monde des hommes véritables. Le monde féminin dans son ensemble, qu'il soit réel ou mythique, est subordonné à ce monde masculin qui s'affronte dans l'arène par la guerre et par là même s'en trouve exclu.

Le combat par alliés interposés

La seconde des grandes règles de la guerre traditionnelle voulait que le combat n'oppose pas les parties directement en conflit, c'est-à-dire « au contact » géographique l'une de l'autre, mais seulement leurs alliés. Dans la guerre, ceux qui s'affrontaient ne le faisaient donc pas en leur nom propre, mais pour la gloire des autres : ils n'étaient pas directement touchés par le conflit, ce qui pouvait jouer comme un facteur limitant l'acharnement des combats et le nombre des victimes.

Cette règle de « l'alliance combattante » découle du principe de la parenté par le sang des territoires géographiques 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, encore moins son propre frère, ou les frères de son père. Si l'on ne peut pas combattre les « frères » et les « pères » qui habitent sur le territoire de filiation patrilinéaire où l'on habite, il est également interdit de se battre avec ses beaux-frères, cousins croisés ou oncles maternels qui habitent les territoires voisins des **napang-niel** (9). Ce qui revient à dire que l'on ne devrait plus combattre avec personne ou presque.

Or c'est bien dans l'espace de la vie quotidienne que naissent les conflits domestiques, les blessures d'orgueil et les rapports de domination. L'allié, qui représente le partenaire politique par excellence, est aussi celui avec lequel on a le plus de chance de rentrer en conflit. Pourquoi en effet et comment se battrait-on

9. Cette double règle d'interdiction souligne bien la réalité d'un principe de parenté effectivement cognitif, sous une apparence formellement unilinéaire.

avec un « étranger » lointain, même si on a le droit de le faire, alors qu'on ne le voit jamais, qu'on ne le connaît pas et qu'il n'y a aucun sujet à débattre avec lui, ni d'intérêt particulier qui soit en jeu ? Au-delà du cercle géographique des « parents » qui se partagent la nourriture cuite, le monde n'est formé que de **yarimus** avec lesquels on est sans relation.

Dans la coutume, le monde « connu » correspond à l'espace « vécu », où l'on nomme les êtres aussi bien que les lieux. Au sein de cet espace de relation, connu et balisé, naissaient les querelles les plus âpres. Le paradoxe était donc entier, puisque la guerre n'était possible que là où il n'y avait pas de conflit et qu'elle était interdite là où ceux-ci existaient. La civilisation du nexus territorial qui « apparente » les voisins et en fait des « mêmes, obligeait, pour en découdre, à recourir à des détours complexes.

Pour combattre son voisin, la solution consistait à s'adresser à des tiers suffisamment éloignés. 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 encore 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 : il n'est pas dans un tel système une loi en principe incontournable qui ne puisse être prise à rebours.

Pour ce faire, le réseau des routes fonctionnait, tout autant qu'il fonctionnait pour les règles de mariages ou les rituels d'échange. Si **A**, désireux de régler un compter avec **B**, ne peut lui-même aller au combat contre lui, il s'adressera à ses alliés de la route opposée à **B**, autrement dit à ceux « qui sont dans son dos » et qui n'ont généralement de relations avec **B** que par l'intermédiaire de **A**.

A1 qui est dans ce cas le plus proche allié de A, recevra un message de guerre qu'il transmettra à A2, lequel avertira A3 et ainsi de suite. L'amalgame ainsi créé par le cheminement du message formera une coalition de groupes de guerre, auxquels ne participent que ceux qui n'ont aucune relation de parenté avec B. De son côté, B agira de même et reconstruira lui-même un autre groupe de combattants, en cherchant chaque fois les meilleurs appuis et les meilleurs guerriers. La route de l'alliance se transforme alors très exactement en un « sentier de guerre » qui, pour en découdre, se fixe un lieu et un jour de rendez-vous.

FIGURE 19

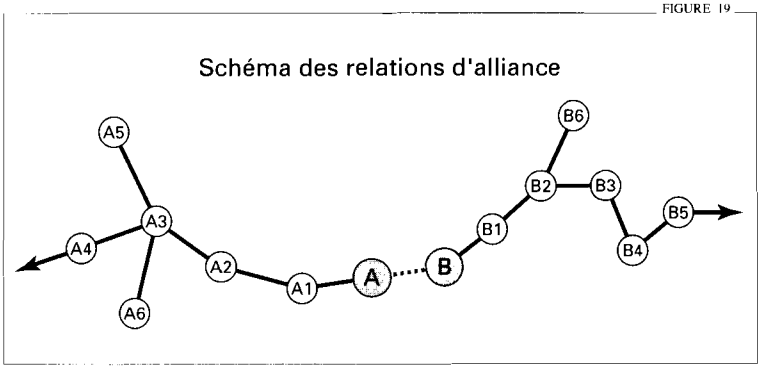


Figure 19.

*Lors des guerres d'autrefois ou pour toute relation d'alliance, un groupe **A** envoie par sa route un message « dans son dos » qui sera transmis d'allié coutumier en allié coutumier de façon à constituer une « chaîne » d'alliance, qui peut s'étendre très loin dans l'espace de l'île et même dans certains cas faire le tour de l'île.*

*Le groupe **B** fera de même. Les deux « routes » se rencontrent ensuite au nom de **A** et de **B**, qui les ont « commanditées », pour célébrer leur alliance, comme dans le cas du toka, autrefois dans certains cas, pour s'affronter.*

Le combat sur « rendez-vous »

Le principe de la construction d'une coalition d'alliance repose sur la liberté de décision de chacun des partenaires et sur le libre cheminement du message : chaque allié est en effet libre de s'adresser à qui il veut pour donner suite au message. Il est aussi libre de ne pas y donner suite ; mais ce faisant, il bloque le message. L'opposition d'un allié sur le cheminement d'alliance oblige dès lors à se tourner vers d'autres cheminements et d'autres alliances.

Le message de guerre était symbolisé par la branche du banian. « *Couper le banian* » représente en effet dans les langues de Tanna la métaphore explicite de la déclaration de guerre. Le messager qui partait sur les routes donnait aux alliés une branche de banian coupée que les autres faisaient suivre de proche en proche. Accepter la branche du banian, c'était accepter son message, le relayer vers ses alliés et entrer soi-même dans l'alliance.

Dès lors que chacun des belligérants avait constitué deux partis de guerriers échelonnés sur les sentiers d'alliance (10), le défi pouvait être lancé. « D'un commun accord » un rendez-vous public était pris pour la rencontre, quelque part dans un espace neutre et dégagé. La plaine des cendres du Lac Siwi était l'un de ces lieux, les savanes herbeuses des White-Grass sur la côte de l'ouest en étaient un autre ; à l'occasion, on défrichait des endroits spéciaux pour que la rencontre puisse avoir lieu, au vu et au sus de tous.

Une fois le lieu de l'affrontement choisi et le jour fixé, le guerrier s'apprêtait à la guerre comme s'il y allait d'une fête ou d'une danse ; il fuyait le monde des femmes et observait des « tabu » alimentaires destinés à le durcir et à le purifier. La veille du combat, il se baignait dans des trous et vasques d'eau sacrée ou près des sources d'eau chaude, comme par exemple celles du Yenkahi ou le trou d'eau au bord de mer de Lowani Kanem en territoire Nemenek. Ce bain rituel, appelé **amatua**, purifiait des contacts que les guerriers avaient eus auparavant avec le monde impur des femmes ; il protégeait également des mauvais sorts et des magies maléfiques jetés par les ennemis. Partout les magiciens des deux partis agissaient pour entraîner la victoire de leur camp, tandis que les devins rêvaient, prédisaient un sort victorieux à la bataille et conseillaient une stratégie. Après le bain **amatua**, les hommes s'enduisaient de feuilles odoriférantes et de substances végétales qui rendent le corps huileux ; ils se peignaient le visage en barres transversales de couleur jaune et rouge. Les seigneurs **iremëra** distribuaient les plumes de coq et d'épervier à ceux qu'ils jugeaient dignes de les porter en leur nom. Bref, les guerriers partaient au combat, apprêtés comme pour la danse : les magies de beauté étaient tout autant nécessaires que les magies d'invincibilité.

La guerre traditionnelle obéit ainsi à un rituel, au même titre que les complexes d'échange du **nekowiar**. C'était l'un des grands moments de la vie sociale, où les réseaux d'alliance se reconstituaient et les « chefferies » se confortaient. Les guerriers qui y participent sont beaux, comme le sont les danseurs peints, décorés de plumes, de feuilles et de fleurs : la guerre est aussi un spectacle.

Le combat dans l'arène

Lors des guerres traditionnelles, les armes de guerre étaient de trois types : les pierres de jet, l'arc et les flèches, les sagaies et les casse-têtes ; les boucliers étaient par contre inconnus. Les pierres de jet, maniées avec adresse, représentaient une arme redoutée : elles étaient de plusieurs types, comme ces pierres **kapo**, légèrement recourbées, que l'on jetait au moyen d'une fronde (**kateliu**) en liane de fibres de burao que le lanceur faisait tournoyer à bout de bras. Plus tard vinrent les pierres **kasawaso** (ou **kasoso**), dont les gens de Yenkahi (pourtant hommes de paix) s'étaient fait une spécialité. Ces pierres étaient fabriquées à partir d'un

10. Le même principe vaut pour la constitution des compagnies de danse lors des fêtes rituelles de l'alliance : le sentier de guerre se transforme alors en sentier de paix.

mélange de cendres volcaniques pures et de résine de l'arbre appelé en bislama « milk-tree » (*Antiaris toxicaria*) ; l'amalgame formait une sorte d'enduit que l'on pouvait réduire aux dimensions et formes voulues. Cet enduit était ensuite placé à l'intérieur de bambous et cuit à petit feu. On obtenait alors des sortes de petits cyclindres de ciment dur, de forme et de dimension homogène qui, bien maniés par une fronde, constituaient des projectiles redoutables.

Chaque guerrier possédait plusieurs de ces pierres dans le panier qu'il emportait à la guerre ; le grand arc de guerre en bois de fer (*Casuarina esquisatifolia*), long d'environ deux mètres, constituait la deuxième arme de jet. Pour le combat rapproché, il disposait encore de sagaies et d'un casse-tête (« nal-nal » en bislama).

Le combat d'arène était précédé de discours où l'on insultait l'adversaire. Des chants et des danses spéciales étaient destinés à intimider l'ennemi tout en donnant à chacun le « cœur » nécessaire. Il était rare que le combat prenne la forme d'une bataille rangée : le plus souvent, sous un front mouvant, ponctué par des reculs et des avances, se déroulaient des combats individuels sous la forme de 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.

Certaines guerres, même traditionnelles, sont toutefois rapportées comme ayant été relativement meurtrières ; dans certains cas, elles pouvaient se poursuivre par de véritables chasses à l'homme. Le parti vainqueur qui cherchait l'extermination de certains des protagonistes les poursuivait hors de l'arène jusque dans les refuges de leur territoire.

Le retour de la paix : « attacher les pirogues »

Les véritables protagonistes qui avaient déclenché les hostilités ne participaient pas à la joute guerrière, ils l'observaient de loin et leur rôle se bornait à faire des magies en faveur de leurs alliés. Leur tour de combattre viendrait plus tard, lorsqu'un de leurs alliés ferait appel à eux pour un service du même ordre.

Dans le cas des guerres à champ ouvert, se déroulant dans le respect des lois de l'honneur, il revenait aux hommes qui en étaient les initiateurs de l'arrêter. La guerre décidée « d'un commun accord » était alors conclue de la même façon, soit parce qu'un vainqueur se dessinait et que le champ de bataille restait en sa possession, soit parce qu'il y avait eu assez de morts des deux côtés et que l'on estimait que l'injure qui en était la cause était lavée.

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 ; bref, la ramener au hâvre de la paix. Les voix de la pirogue qui ont conduit et déclenché la guerre ont la responsabilité tout autant impérative du retour à la paix.

Une grande guerre bien conclue doit en principe d'achever par la préparation d'un grand **nekowiar**, rituel grandiose de paix et d'échange de biens où doivent se réunir, mais dans un autre lieu et pour un tout autre propos, les antagonistes précédents. Le **nekowiar** signe donc la paix, mais il ne peut avoir lieu que si le calme est revenu dans les esprits et la cause de la guerre bel et bien disparue.

Sans **nekowiar**, il ne peut y avoir de paix politique réelle entre les pirogues ; inversement si le conflit perdure dans les cœurs et que l'un des noyaux des chaînes d'alliance persiste dans son désaccord, le **nekowiar** ne peut non plus avoir lieu (11). Les messages ne pourront circuler et tout le mécanisme de constitution des alliances de compagnies de danse sera bloqué.

Les combats dans ce cas risquent tôt ou tard de reprendre et cette fois de déborder hors de l'arène où ils étaient contenus, c'est-à-dire d'évoluer en guerres anarchiques et meurtrières. Le **nekowiar** apparaît dans cette perspective

comme le rituel qui clôture la guerre : sa fonction profonde est de réunir les bouts d'une chaîne que la guerre a rompue, permettant ainsi à nouveau la circulation le long des réseaux d'alliance. Les *maîtres* des pirogues s'effacent alors devant les *seigneurs* de pirogues : les **iremëra** qui s'étaient tus pendant le temps de la guerre reprennent leur position à l'avant de la pirogue. Ils commanditent le travail des « hommes-femmes » – les **naotupunus** – qui vont permettre l'abondance dans les jardins et dans les enclos où sont gardés les cochons. 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 pour lier les troncs d'arbre ; il refait l'unité des esprits sans laquelle toute paix est impossible, il noue les nations les unes aux autres, il « *attache les pirogues* » (**alise niko**).

En marge du **nekowiar**, une série de prestations parallèles servent à régler le conflit une fois pour toutes : les protagonistes s'échangent des femmes, il s'échangent éventuellement leur droit de souveraineté sur des bouts de terre – les **silen** – pour matérialiser et inscrire dans le sol leur nouvelle alliance. Les guerriers tués sont payés 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 et les schémas-types d'une guerre traditionnelle, contrôlée par les maîtres des pirogues, de son début jusqu'à sa conclusion.

Une interprétation spatiale de la « guerre des pirogues »

Maintenir la communication

Le « *comportement d'arène* » permet une libération contrôlée de la violence : la guerre a bien lieu, mais gardée dans 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. Le second grand aspect de « la guerre des pirogues » est de ne pas mettre en contact les parties directement intéressées, mais de procéder par alliés interposés. Il y a là un souci clair de contrôler l'instinct de violence, tout en lui laissant une certaine expression qui sert à la plus grande gloire des Grands Hommes. Tout à la fois ils l'animent et la limitent. Mais plus profondément encore, le contrôle strict de la « guerre des pirogues » peut s'expliquer par la nécessité de maintenir ouvert l'espace réticulé qui permet à la société du réseau de se reproduire.

La société de Tanna fonctionne, on l'a vu, sur la base de réseaux spatiaux qui constituent des chaînes géographiques, des nexus, réunissant le long d'un itinéraire une succession de groupes autonomes, en relation constante par l'intermédiaire de leurs routes et de leurs **napang-niel** réciproques. Chaque maille du réseau doit pouvoir communiquer avec ses voisines, celles qui sont dans son dos, comme celles qui lui font face, selon la direction du message qu'elle reçoit.

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 cette chaîne est interrompue : les échanges des femmes pour mariage à longue distance ne peuvent plus opérer, les complexes d'échanges rituels également. Personne ne peut en effet sauter, sans risques, un intermédiaire : 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

11. C'est l'une des raisons pour lesquelles il n'a pas été possible, dans les années 80, de faire un seul **nekowiar** dans le Centre Brousse ou dans l'ouest de Tanna. Le long de la route Napanaklaï, 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.

faudra chercher d'autres « portes », d'autres intermédiaires, créer de nouvelles routes, mais en attendant tout un réseau normal de communication est interrompu. La société du réseau est alors bloquée, rien ne peut fonctionner.

Une guerre directe entre voisins géographiques serait donc catastrophique, car elle disloque le réseau des relations sociales de place de danse en place de danse. Avec elle, l'île retourne au cloisonnement territorial originel dont aucune grandeur, aucune construction d'ensemble ne peut sortir ; elle condamne par la même occasion au mariage consanguin avec toujours le même partenaire. Il ne faut donc pas que de telles guerres aient lieu, et puisque les conflits sont malgré tout inhérents à la vie sociale, il faut que d'autres viennent se battre à la place des pirogues concernées. La pirogue A se tourne alors vers ceux qui sont dans son dos et la pirogue B fait de même. L'affrontement direct est évité, tandis que le conflit permet aux réseaux d'alliance de fonctionner. La guerre achevée, les pirogues « ennemies » pourront reprendre leur relation de voisinage. Trop proches pour se battre entr'eux, les **napangniel** sont condamnés à servir d'intermédiaires pour le message des autres.

Pour que la société du réseau puisse fonctionner, il faut que les voisins ne puissent jamais être des ennemis directs ; en contrepartie, une pratique de ce type équivaut à faire de chaque conflit local un conflit plus étendu où des régions entières, parfois l'île dans sa totalité, participent. Il semble que dans ces circonstances, les années de paix complète aient été assez rares sur Tanna. À tout instant, un conflit local pouvait embraser l'île entière, déclencher un processus de relation en chaîne, dont les extrémités allaient parfois jusqu'à se rejoindre dans l'espace clos de l'île. Mais de telles guerres ne mettaient en péril ni la structure relationnelle de la société, ni même la « paix civile » de l'île ; elles n'intéressaient en fait que les guerriers et les big man, dans le champ clos du *comportement d'arène.*

L'encadrement des réseaux d'alliance par les moitiés politiques

L'introduction, à un moment historique donné, des moitiés Koyometa et Numurukwen, peut trouver une explication du même type. L'hypothèse d'un apport culturel en provenance des archipels polynésiens, qui est retenue par Guiart (1956), paraît vraisemblable, mais accepter cette idée n'explique pas pourquoi la division en moitiés fut intégrée par la société de Tanna jusqu'à en devenir la structure interne fondamentale qui bouleversa ensuite de fond en comble l'ensemble de l'édifice social.

Si la division en deux phratries guerrières fut si bien acceptée, c'est sans doute parce qu'elle se moulait parfaitement dans la civilisation du réseau spatial et qu'elle apportait même un progrès dans la mesure où elle en clarifiait les données et représentait une sécurité supplémentaire. L'idéologie des deux pirogues, en se répandant et en pénétrant au cœur de chacune des pirogues, revenait en effet à créer dans chacune d'entre elles deux « groupes locaux frères » qui étaient eux-mêmes les maillons de chaînes d'alliance plus larges et continues faisant le tour de l'île et entre lesquelles toute guerre, c'est-à-dire toute rupture de communication était impossible. 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 différent 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 moitié.

Il en résultait des réseaux d'alliance beaucoup plus fluides, pouvant embrasser des régions géographiques beaucoup plus vastes : les messages tournaient rapidement sur toute l'île et permettaient aux grands hommes qui les lançaient des rassemblements beaucoup plus puissants. La guerre, en tant que processus à dérive dangereuse mais aussi lieu d'arène pour la compétition du pouvoir, devenait un cadre social plus ample, mais aussi plus étroi-

tement contrôlé par les maîtres de pirogue de chacune des deux moitiés.

De même, le problème d'un chaînon manquant dans le nexus spatial des relations ne se posait plus ; tout message bloqué sur un côté de la chaîne pouvait circuler par l'autre. L'alliance des moitiés, en permettant la continuité des relations d'un bout à l'autre de l'île, constituait dans un certain sens une avancée vers une plus grande unité politique de l'île. La société n'était plus alors formée par une centaine de pirogues autonomes et sans doute anarchiques, mais par deux « pirogues-sœurs » que commandaient quelques lieux-forts en relation constante les uns avec les autres.

L'introduction de la division en moitiés peut donc s'interpréter comme une tentative pour juguler le problème de la guerre des territoires et par là du pouvoir politique en établissant au-dessus des pirogues une structure d'organisation centrale à l'échelle de l'île, dont les deux points forts étaient Yaneumwakel et Enfitana. En d'autres termes, la société insulaire se donnait là une structure d'encadrement transcendant les territoires originels : d'une part, elle accroissait la rapidité de communication entre groupes, ce qui permettait de grandes alliances, de l'autre elle développait une structure d'autorité dualiste à l'échelle non plus de la pirogue, mais de la phratrie sociologique.

Le point fort du système reposait sur la relation entre les grandes voix de la pirogue, Koyometa et Numurukwen, qui occupaient les places de danse commandant les systèmes d'alliance. Ils déclenchaient la guerre d'un commun accord mais n'y participaient pas et l'arrêtaient à leur volonté. L'ordre social tenait dans la qualité de leur relation : ils se comportaient comme des chefs d'orchestre, rivaux et complices, jouant une même symphonie avec des instruments différents. Pour que l'ordre soit assuré et que la société des deux pirogues reste harmonieuse, il fallait, quel que soit l'air joué, que les grands hommes des phratries antagonistes le jouent ensemble et en parfait accord.

En somme, la coutume était déjà un « condominium politique », un pouvoir bicéphale qui impliquait qu'un dialogue permanent existât entre les leaders des deux phratries. 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 »

Il semble bien que les « *guerres volées* » aient toujours existé à Tanna. Elles représentaient d'une part les opérations que l'on pourrait qualifier de basse-police à l'encontre des contrevenants à l'ordre social, de l'autre elles constituaient un risque toujours possible de dérive des conflits, normalement réglés « à la loyale » par les guerres de pirogues. Il convient donc de se pencher sur les définitions et le sens accordés au concept de la « *guerre volée* » dans la société traditionnelle, avant d'en analyser la brutale extension dans la société des phratries.

Hors de l'arène

Si la « guerre des pirogues » décrite plus haut est un rite social et une joute « à la loyale », la guerre volée se présente à l'inverse comme une guerre de ruse et d'extermination (12).

Fermer les issues possibles

Dans la « *guerre volée* », le secret et la ruse prévalent : on dit que, pour mieux exterminer l'adversaire, on « ferme les fenêtres ».

Si un groupe entend régler des comptes avec un autre, il fera donc appel secrètement à ses alliés pour qu'ils constituent une compagnie de guerre qui préparera le meurtre d'un ennemi particulier, éventuellement l'extermination entière du groupe adverse. Le préparatif de guerre consiste à fermer toutes les issues par lesquelles l'ennemi pourrait éventuellement s'échapper ou recevoir du secours de ses alliés. Il faut donc prévenir tous les voisins géogra-

12. Comme on dit en bislama « long stil fit, i no gat sorry » (dans ce genre de guerre, il n'y a pas de place pour la pitié).

phiques pour acheter ou imposer leur silence. Ceux-ci, s'ils ferment leurs routes et ne reçoivent plus de message, « font les morts » ; le groupe adverse est alors isolé, enveloppé dans une chappe de silence. Il ne peut plus communiquer avec l'extérieur, il ne peut plus faire passer de message pour que des alliés plus éloignés viennent à sa rescousse, il est sans communication extérieure, ni échappatoire possible, pris au milieu d'une masse hostile ; le piège est alors refermé.

Exterminer

C'est souvent à l'insu du groupe adverse que les communications avec le monde extérieur ont été ainsi coupées : il n'y a plus dès lors qu'à agir à l'improviste. La guerre prend 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 : tout ce qui ne peut fuir est massacré. La victoire sera d'autant plus achevée que l'extermination qui en est le but aura été complète ; on ne cherche pas ici à se battre, mais à tuer. Pour cela, le « blocage des fenêtres », autrement dit des routes de secours est essentiel. Les victimes perdent en effet toute chance de salut, si leur **niel** extérieurs ferment leur territoire et n'ont pas répondu au message.

Le cas de non-accueil des fugitifs semble toutefois avoir été extrêmement rare : les alliés, s'ils ont dû observer une neutralité silencieuse – ce qui, en soi, est déjà une trahison par rapport à leur statut de **napang-niel** – ne peuvent décemment refuser l'accès de leur territoire aux rescapés sans manquer aux lois élémentaires de la solidarité du sang et de l'hospitalité. On dit alors qu'ils « entr'ouvrent leur porte » : les fugitifs ne resteront pas dans le territoire soi-disant allié, car l'ennemi est trop proche et leur présence serait dangereuse pour leurs hôtes, mais ils peuvent traverser ce territoire et fuir au loin, de groupe en groupe, jusqu'à trouver enfin un refuge éloigné où ils se sentiront en sécurité.

Le territoire vaincu est alors déserté ; ses habitants sont morts ou en fuite et dans ce cas, ils mettront parfois plusieurs générations pour revenir sur leurs lieux. Ils sont devenus des hommes « qui flottent », sans terre, sans racines et sans pouvoir, entièrement « *dans la main* » de ceux qui les accueillent. En agissant ainsi, le groupe attaquant n'a pas cherché, comme dans le premier type de guerre, à régler un différent d'honneur avec son adversaire, il a cherché à l'exterminer, à le rayer de la carte des vivants. La terre des vaincus n'est plus alors qu'un territoire mort, une « *dead land* ». Le plus souvent les vainqueurs, après l'avoir razziée, parsèmeront cette terre de « poisons » et de « maléfices », puis ils l'évacueront. Nous verrons plus loin tous les problèmes liés à la réoccupation des territoires morts.

Une forme plus mineure de « guerre volée » consistait à assassiner le ou les adversaires par des embuscades tendues sur un sentier, puis à se replier. Il n'y avait pas eu de guerre, pas d'invasion du territoire adverse, pas de massacre des innocents, mais un règlement de compte ponctuel qui pouvait être éventuellement le stade précurseur d'une guerre plus totale ou bien simplement l'élimination sélective de certains ennemis.

Imposer sa loi

La « *guerre volée* », on le voit, est une exécution portant sur un individu, parfois sur un groupe entier. Ce n'est pas une guerre normale qui se conclut par la réconciliation et un cycle de **nekowiar**, mais souvent aux yeux de ceux qui l'accomplissent un acte de « police ». On ne se réconcilie pas avec ceux que l'on punit et auxquels on impose sa loi : c'est leur soumission que l'on attend et si cela ne suffit pas, leur anéantissement. Il n'est donc pas question de conclure par le rite des actes qui se sont déroulés en dehors du rite.

On ne peut pas considérer tout à fait la « *guerre volée* » comme une « *bavure* » de la société traditionnelle ou comme un dérèglement violent et « hors-la loi ». Le plus souvent,

ce sont les moyens qui sont « hors-la-loi », mais non pas son but. Par la « *guerre volée* » s'exercent en effet la justice de la coutume et le droit des Grands Hommes à l'appliquer. Un homme, 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 rapts de femmes. S'étant placé hors des lois de la coutume, il ne mérite donc pas d'être traité selon les loi de la coutume : c'est par la ruse et au milieu du silence social qu'il sera exécuté.

De la guerre de police à la guerre politique

La « *guerre volée* » établit donc le pouvoir d'un vainqueur, elle crée un vaincu et expulse des fugitifs. Elle ne se conclut pas dans le rite, mais par l'établissement d'un rapport de force.

De guerre de « justice », la « *guerre volée* » pouvait ainsi devenir une guerre « politique ». Ceux qui la pratiquaient pouvaient, au moyen de guerres sauvages, se débarasser de leurs voisins et de leurs rivaux, imposer leur pouvoir ; bref brouiller définitivement les règles de l'ordre social, sous prétexte de le défendre. Or, dans la société traditionnelle, les pirogues sont sur un certain plan égales les unes des autres ; la « *guerre volée* », dans la mesure où elle tue des pirogues ou les asservit, tourne le dos à l'esprit de la coutume. Il suffisait en effet de présenter une guerre politique comme une opération de police ou de justice pour se donner les mains libres pour de tout autres motifs.

Présentée au départ comme un moyen de « justice sociale » sous l'autorité des grands hommes, la « *guerre volée* » pouvait constituer un risque sérieux de dérèglement du système politique. Les exemples et surtout la marque de leurs séquelles sont nombreux dans l'histoire et dans l'espace de l'île : pratiquement la plupart des migrations intérieures et les actuelles « terres mortes » ont pour origine des guerres de ce type.

La radicalisation des guerres de phratries

La première des sociétés de Tanna, celle de la **Nepro**, était fondée sur un consensus qui équilibrait harmonieusement les relations sociales entre des groupes sociaux indépendants les uns des autres. Idéalement, les conflits de basse-police étaient réglés par les procédés de la « *guerre volée* », tandis que les conflits politiques d'honneur, liés à la rivalité mimétique des Grands Hommes ressortissaient du domaine de la guerre d'arène. Ils se concluaient par un **nekowiar** de conciliation qui renvoyait au *statu quo* antérieur.

La seconde société de Tanna, celle des « deux pirogues », apparut comme un renforcement des structures d'autorité sur le système de la guerre. Celui-ci fut formalisé par l'apparition des deux phratries se combattant « d'un commun accord » et se rendant des services mutuels pour les exécutions de basse-police ou de justice sociale. Le mécanisme guerrier en lui-même n'était pas modifié et restait lié au *comportement d'arène*.

Or à un moment historique précis, le processus semble s'être déréglé. Commencées en guerres rituelles « d'un commun accord », les guerres se poursuivirent en guerres d'extermination ; la société semble alors avoir perdu ses moyens de contrôle sur le mécanisme de la guerre. L'histoire de l'île ne fut plus celle de l'alternance des cycles de guerre et de paix, mais celle d'une suite incohérente d'actes guerriers, marqués par la fuite des vaincus et par l'émergence d'un parti vainqueur. La guerre des deux pirogues dériva en guerre sauvage. Que s'est-il passé ?

Les explications locales

La tradition orale de l'île a sa propre explication du phénomène. Presque partout on affirme que c'est la division de l'île en deux pirogues qui, en institutionnalisant la coupure de la société en deux parties, a exacerbé le

processus guerrier : chaque conflit local devint alors une affaire politique intéressant l'île entière qui dressait les deux pirogues l'une contre l'autre. Cette explication qui porte l'accusation au cœur du système des phratries n'est pas sans justesse, mais elle reste au plan des généralités et ne suffit pas entièrement. Dans les îles matrilinéaires du nord-est de l'archipel, comme Ambae ou Pentecôte, les moitiés ont pu, par exemple, fonctionner sans aboutir à un tel résultat ; en outre les récits des premières guerres générales opposant les Koyometa aux Numurukwen font état d'un contrôle social relativement rigoureux. Ces guerres partirent d'un commun accord, eurent lieu à champ ouvert, sur rendez-vous, et s'achevèrent par des cycles rituels de **nekowiar**, où les morts furent payés. Après avoir été déterrées, les pierres de la guerre revinrent, en signe de paix, dans la terre de Yaneumwakel, d'Enfitana et des autres grandes places de danse.

Il existe une autre explication plus précise donnée par la tradition orale de Yaneumwakel. Selon cette tradition, l'île devint à un moment donné trop peuplée : dans l'espace fermé de Tanna, la terre manquait, des conflits locaux de plus en plus difficiles à maîtriser s'allumaient et la famine menaçait, car les terres trop cultivées s'épuisaient. C'est pour réguler la démographie trop lourde de l'île et rétablir leur pouvoir que les grands hommes des phratries auraient par exemple déclenché la guerre **kapakol** : il fallait, pour que la paix revienne, que le nombre des hommes diminue et qu'une guerre « d'un commun accord » s'allume afin que cessent la multitude des *guerres volées* locales.

La guerre fut donc meurtrière : c'était l'un de ses buts. Elle déborda nécessairement hors de l'arène des combats entre guerriers et entraîna même l'extinction de certains groupes. Elle se termina rituellement comme il convient, mais elle laissa malgré tout des séquelles telles qu'une véritable réconciliation ne put ensuite s'effectuer. À partir de ce moment se produisit le début de la dérive : les deux pirogues, Koyometa et Numurukwen, fonctionnèrent comme de véritables « nations » antagonistes. La vieille loi selon laquelle la cohérence de l'alliance interne croît proportionnellement à l'intensité de l'affrontement avec l'extérieur se vérifia, non pas au bénéfice des groupes originels, mais à celui exclusif des moitiés qui partageaient en deux chacune des pirogues de Semo-Semo.

L'explication de l'intensification de la guerre par une surcharge démographique est une explication possible, bien que difficile à vérifier historiquement. Elle n'est pas toutefois sans fondements, si l'on relève tous les noms de lieux-dits autrefois peuplés selon la tradition et qui furent abandonnés à la suite des guerres. La hantise du surpeuplement dans un espace clos et sans échappatoire paraît bien en outre avoir été l'une des préoccupations constantes de la société traditionnelle.

La rupture des alliances de mariage

Au fond, c'est la logique du système des deux pirogues qui portait le risque de la radicalisation. L'apparition d'un parti vainqueur brisa en effet le mythe de l'égalité politique des pirogues à l'échelle de l'île entière. L'entente des « chefs » des phratries qui vivaient ensemble sur les points forts du système n'y résista pas. De la désunion des « Grands Hommes », naquirent la division permanente des phratries : l'extension de la *guerre volée* en découla comme un processus naturel.

Tout se passa comme si l'institution des phratries s'était retournée contre ses instigateurs : créée pour contrôler la guerre et l'empêcher de verser dans les formes sauvages de la *guerre volée*, elle devint à l'inverse une mécanique folle qui précipita la société dans un affrontement permanent. Désormais, ce ne sont plus des territoires, théoriquement égaux, qui, par l'alternance de la guerre et de la paix, régulent l'équilibre de leurs relations réciproques, mais pratiquement deux « nations sœurs » qui, dans l'exacerbation de leurs rivalités, arrivent jusqu'à devenir deux « nations » ennemies sur le même territoire.

Le moment décisif où la société bascula dans la guerre générale semble avoir été celui où les moitiés cessèrent d'être inter-mariantes. Le mariage entre Koyometa et Numurukwen devint prohibé, les « frères », qui ne pouvaient plus être beaux-frères, devinrent des *frères ennemis*. La logique de la rivalité croissante fit dépasser le point de non-retour.

L'idéologie de deux pirogues spécifiait que les deux moitiés devaient s'échanger des épouses à chaque relais rituel, à chaque occasion de paix. Si les mariages inter-phratries cessèrent, c'est donc sans doute parce que la paix ne revint pas ou qu'elle revint dans de telles conditions que l'échange ne pouvait plus se produire. Chacune des deux moitiés réorganisa en conséquence ses propres réseaux de mariage. Le sang, autrefois mêlé des Koyometa et des Numurukwen, devint un sang unique, exclusif de l'autre. Ce faisant, tout retour à la paix véritable devenait impossible ; le cercle de la guerre achevait en effet de se boucler sur lui-même. L'intensité de la guerre rendait les mariages impossibles entre les deux moitiés, ce qui en retour rendait impossible le retour à la paix.

Le durcissement de la guerre et la dérive des phratries vers une structure endogamique créa deux « nations politiques » sur Tanna qui portèrent le flambeau de leur division au cœur de chacune des pirogues de l'île.

L'expulsion des minorités

La rupture des mariages entre les deux moitiés entraîna celle de leur cohabitation et brisa l'ensemble de l'édifice relationnel. En devenant deux corps « étrangers » au sein de chaque pirogue et qui plus est deux corps sociaux dont la finalité ne consistait plus qu'à se faire la guerre, les deux moitiés en vinrent très vite à ne plus pouvoir vivre ensemble sur les mêmes lieux. Avec l'exogamie, disparut la convivialité.

Au mieux, les moitiés se séparèrent géographiquement en se délimitant chacune leur « territoire » politique au sein du territoire originel et en se protégeant de l'autre par une frontière. C'est par exemple le sens de la division de la pirogue Rakatne dans le Centre Brousse (chapitre 9) qui, à l'époque de la *Shipimanwawa*, se scinda en deux entités territoriales, les Numurukwen au nord, les Koyometa au sud.

Au pire, la moitié dominante expulsa la moitié minoritaire ou encore l'extermina. Le territoire redevint alors une entité politiquement homogène, habitée par un « seul sang » et débarassé de la minorité qui, à tout moment, pouvait la trahir. C'est ce qui se produisit notamment à White Sands, où la plupart des groupes vaincus koyometa durent s'exiler et chercher, en se dispersant, des terres d'accueil sur les versants de l'ouest.

Du coup, le tissu géographiquement harmonieux de la répartition des moitiés dans chacune des mailles du nexus territorial se déchira. La société des deux pirogues avait cherché à réunir l'île en instituant une division mimétique en moitiés complémentaires, chacune ayant besoin de l'autre pour fonctionner harmonieusement. Le jour où, avec la guerre, cette complémentarité ne devint plus que rivalité, les pirogues cherchèrent à redevenir homogènes afin de maximaliser leur degré de sécurité.

Une nouvelle série de migrations intérieures en résulta. Ces remuements de population eurent lieu en sens divers et souvent alternés, mais les plus importants eurent lieu de l'est vers la côte ouest de l'île[13] et plus secondairement du sud vers le nord. Tanna revint alors aux démons de la désunion intérieure : chaque groupe, pour des raisons de sécurité, ne développa de relations qu'avec ceux de sa propre moitié. Des aires géographiques à dominante Numurukwen se constituèrent en opposition à des aires géographiques à dominante Koyometa, chacune ayant ses propres réseaux internes de relation. L'est de l'île, de White Sands jusqu'à la pointe sud, devint ainsi une région presqu'entièrement Numurukwen, tout comme la région du nord de Lenakel et l'en-

semble de la partie nord de Tanna. Les Koyometa constituèrent par contre des espaces de repli dans la frange sud du Centre Brousse et au sud-ouest de l'île.

La séparation géographique des phratries aboutit donc à leur régionalisation partielle, ce qui était parvenir à l'inverse du but intialement recherché de les mélanger. Il se constitua deux réseaux géographiques de relation parallèles, ce qui posa à nouveau le problème de leur communication. Cette situation tendit à renforcer l'idée selon laquelle il existait deux « nations » étrangères à Tanna.

L'apparition d'une phratrie-tampon

Aucune référence mythique ne s'attache à l'apparition du groupe médiateur des Nuolaklak sur la côte de l'ouest ou des Kowut Kusua sur la côte de l'est. Ils existent, un point c'est tout. Ils n'ont pas de « stamba » ou de lieu-souche connu, dont ils auraient divergé, ni pierres d'origine, ni héros culturel. Ils résultent d'une situation de fait récente qui vient de la séparation géographique des phratries et de leur impossibilité à communiquer directement.

Les Nuolaklak semblent être nés au hasard des circonstances et n'exister que fortuitement au contact géographique des deux pirogues originelles. Ainsi, lorsque les Rakatne divisèrent leur territoire pour se séparer, ils créèrent, à l'interstice des deux, un groupe neutre afin de servir de médiateur entre les deux partis opposés.

D'autres lignées ou segments de groupes devinrent des Nuolaklak parce qu'ils n'avaient pas d'autre choix : c'est le cas des réfugiés placés *de facto* dans cette position, ou encore des vaincus ou minorités en situation inconfortable qui se déclarèrent « neutres » pour obtenir à ce prix leur tranquillité politique.

Contrairement aux autres « statuts » sociologiques, on ne naît pas forcément Nuolaklak, mais on le devient, soit de son propre mouvement, soit parce que les autres vous y contraignent. Ainsi, en 1978, lorsque les affrontements politiques entre « modérés » et « nationalistes Vap » prirent une tournure violente à Tanna, l'un des grands hommes de la coutume, jusque-là allié aux John Frum d'Ipeukel, devint un ami politique de moins en moins sûr, à cause de sa rivalité personnelle avec Mweles au sujet du leadership du mouvement néo-coutumier. D'allié hésitant, il finit par basculer dans le camp opposé où il joua un rôle important lors du dénouement, deux ans plus tard. Il devint alors pour toute une partie de l'île un Nuolaklak, quelqu'un qui oscille d'un camp à l'autre selon les rapports de force et ses intérêts personnels, bien qu'il ait été par son statut de naissance l'un des membres les plus authentiques de l'une des deux phratries originelles.

Dans le Centre Brousse, où l'opposition Koyometa-Numurukwen est certainement l'une des plus tranchées et où l'impossibilité de mariage entre les deux moitiés est presque unanimement respectée, on appelle Nuolaklak tous ceux qui ont un ascendant dans l'une et l'autre des moitiés. Ceux-ci sont, pour cette raison, situés en position neutre ; à moins de ne verser à fond dans l'un ou l'autre des deux camps, ils ne sont acceptés vraiment ni par les uns ni par les autres.

Créé au départ pour permettre à nouveau une communication rompue par la guerre, le groupe tiers, rejeté par les deux molitiés, est souvent considéré aujourd'hui comme celui « par qui la guerre arrive », ce qui est bien le contraire de la fonction de médiation originelle, à laquelle ils étaient destinés. Cette évolution indique bien la progression vers une radicalisation des antagonismes, qui va jusqu'à ne plus supporter l'existence même d'un groupe médiateur ou neutre. Là encore, la « phratrie »

13. L'importance de la migration intérieure Est-Ouest, à la suite des guerres intérieures, semble bien indiquer qu'il existait de fortes densités démographiques dans la région des White Sands peu avant l'arrivée des Européens. Ce fait vient encore à l'appui des traditions orales de cette région qui voient dans le trop grand nombre d'hommes l'une des causes majeures du déclenchement de la guerre.

médiatrice semble avoir été un échec politique (14).

La dernière des grandes guerres

La Shipimanwawa

La dernière guerre, commencée dans le système de la guerre des territoires, avec des arcs, des sagaies et des casse-têtes, finit dans le désordre et l'anarchie de la *guerre volée*, avec des fusils et de la poudre. La moitié Koyometa fut presque partout battue, ne devant son salut qu'à la fuite ou à la soumission. Les conséquences dans l'île en sont multiples : elles expliquent l'acuité du problème foncier et sont à la source de la plupart des divisions géopolitiques.

Les vaincus Koyometa ne parlent que relativement peu de cette guerre. La version la seule connue est donc celle des Numurukwen. Voici le récit que l'on en donne à Laman-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, toutes les pirogues étaient alors divisées, mais les deux moitiés étaient sœurs, elles se mariaient encore ensemble et vivaient en bonne intelligence.

Le frère aîné, fatigué de la jalousie de son frère cadet, décida un jour de le combattre pour marquer une fois pour toutes sa supériorité. Pour savoir qui serait vainqueur, 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 qui servent à la cuisson du lap-lap. Cette magie annonça la future victoire des Numurukwen et le frère aîné défia son frère cadet.

La guerre fut faite « d'un commun accord » et un rendez-vous fut pris dans la plaine de 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 et de Lenakel. Les autres se dispersèrent parmi les autres groupes à prédominance Koyometa du Centre Brousse.

D'autres Koyometa appartenant surtout aux groupes de la frange sud de White Sands s'enfuirent jusqu'à Green Point, au point sud de l'île, mais ils eurent moins de chance. Traqués par leurs ennemis, leur route s'acheva dans les grottes de Yankeva Nenaï, où ils furent rattrapés et enfumés La guerre fut enfin arrêtée par le ***yani niko*** *Numurukwen du territoire sur lequel se déroulèrent les derniers combats ; les derniers fugitifs Koyometa lui doivent la vie.*

Cette guerre fut la dernière des grandes guerres de la coutume : elle commença selon les lois de la société des deux pirogues, mais elle s'acheva par une guerre sans merci et par de vastes exodes intérieurs. En cela, elle se terminait non pas par la réconciliation et le retour au *statu quo*, mais par la loi du vainqueur et la conquête des lieux des vaincus. Cette guerre achevée en dehors des lois était devenue une *guerre volée* menée à l'échelle de l'île. Préoccupé de rétablir la paix, le grand homme du sud, qui arrêta les combats, multiplia les groupes-tampons Kowut Kusua pour séparer les combattants tout en leur servant de médiateur, mais l'initiative n'eut guère d'effets heureux. Nés de la guerre sauvage, ceux-ci allaient en perpétuer le processus : la plupart des guerres futures seront attribuées à la duplicité et aux « mensonges » du groupe tiers.

L'introduction des armes à feu

Le résultat politique de la « Shipimanwawa » fut d'établir la loi des Numurukwen. La **kweriya** et le pouvoir honorifique des **iremëra**, le leadership politique des **yani niko**, jusqu'ici partagé entre les phratries, passèrent entre leurs mains. Plus gravement encore, les territoires des fugitifs passèrent aux vainqueurs. Les terri-

14. Je n'ai que rarement rencontré des gens qui se reconnaissent ouvertement comme des Nuolaklak ; par contre on m'a souvent dit de tel ou tel qu'il était un Nuolaklak, ce qui impliquait toujours un jugement de défiance.

toires morts, désertés par leurs occupants légitimes, reprirent vie, mais par le sang des ennemis, ce qui créait une situation nouvelle et irréversible qui interdisait tout espoir de retour pour les vaincus.

La guerre continuait à l'état endémique lorsqu'arrivèrent les premiers trafiquants blancs. Les armes à feu qu'ils apportaient vinrent encore bouleverser le déroulement de ces guerres, les rendant plus meurtrières. Elles entraînèrent notamment des changements irréversibles dans le processus tactique : avoir dans ses mains un fusil changeait en effet les règles du jeu : 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. Celui qui tirait le premier avait toutes les chances de l'emporter. Le combat rapproché d'homme à homme, où se distinguaient les grands guerriers, laissa place à un combat d'embuscade, réalisé à distance moyenne, où l'emportait, non pas le plus fort ou le plus courageux, mais le plus rusé.

La paix aveugle

L'actuelle société de Tanna ne peut se comprendre en dehors du contexte de crise et de désarroi dans lequel elle se trouvait à l'arrivée des missionnaires. La chronique de la « société chaude » fut interrompue lorsque les missionnaires presbytériens arrêtèrent les combats.

Avec la paix chrétienne, c'est une page nouvelle de l'histoire de l'île qui commence, marquée dès son origine par ce que l'on appela la « Tanna Law », la loi de Tanna, édictée par le nouveau pouvoir chrétien. Rien pourtant n'était véritablement conclu : la querelle mélanésienne avait seulement été « gelée », elle n'attendait qu'une nouvelle occasion pour ressurgir.

À l'approche de l'indépendance, les conflits territoriaux et de rivalité politique restés sous-jacents pendant toute la période coloniale ressurgirent au grand jour, fournissant à la querelle des partis politiques qui commença dans les premières années 1970, des arguments supplémentaires et des troupes décidées. Tout se passa alors comme si la chronique interrompue au siècle dernier reprenait son cours dans une île transformée à nouveau en arène.

Tanna retourna à l'état de *crise*, où elle se trouvait au siècle dernier. Certes ce n'était plus la guerre des phratries qui animait le conflit, mais les vieux comptes mal réglés de l'ancienne querelle en dessinaient la toile de fond (15). Le tumulte et le désordre qui suivirent, créèrent alors un véritable *bouillon de culture* : les conflits se posèrent en termes d'enjeux de pouvoir. L'ancienne coutume ressurgit au grand jour et avec elle le passé tout entier. Une atmosphère générale de remise en question, de contestation, de liberté et de créativité culturelle, apparut dans tous les camps, chez les groupes coutumiers, comme chez les groupes chrétiens.

15. Un député nationaliste de Tanna, élu en 1978 à l'Assemblée Nationale, affirma un jour en commentant les troubles qui ne cessaient d'alimenter la chronique de l'île : « *Toutes ces histoires, ce sont les vieilles rivalités Koyometa-Numurukwen qui reprennent* » (Mac Clancy, communication personnelle).



QUATRIÈME PARTIE

LA VOLONTÉ D'ORDRE

Chroniques du Centre Nord de Tanna

QUINZIÈME CHAPITRE

LA VISION DU PASSÉ

L'étude change maintenant d'échelle, elle quitte le niveau global des ensembles spatiaux pour descendre à celui plus intimiste et plus complexe de l'espace quotidien et des territoires.

L'étude de cas qui va suivre porte sur le centre nord de Tanna. Cette région, qui débute au nord de Lowkataï et se prolonge ensuite jusqu'aux zones désertes des White-Grass, englobe également la plus grande partie du Centre Brousse. Dans toute cette aire, où la « coutume » représentait en 1978-1980 la force sociale dominante, j'ai procédé à l'étude la plus complète possible, recueilli les traditions orales et effectué une cartographie détaillée des territoires locaux et de leurs lieux signifiants. Le village d'Imanaka, en particulier, a fait l'objet de ce que l'on peut appeler une « étude de terroir » (Pelissier et Sautter, 1964). J'ai ensuite prolongé cette recherche, bien que de façon plus cursive, vers le nord de l'île qui relève d'une tradition culturelle déjà différente.

Pourquoi cette région du Centre Nord et pourquoi pas ces autres points forts de l'île que sont le Sud ou les White Sands ? Le hasard a beaucoup joué, Il se trouvait que d'autres chercheurs travaillaient ou avaient travaillé dans ces régions : Gregory dans le Sud, R. Bastin et J. Wilkinson à Waïsisi, L. Lindstrom au sud de Port-Résolution, R. Brunton au sud du Centre Brousse. Bien que leurs angles d'approche n'aient pas été les miens, il convenait d'éviter une trop grande présence de chercheurs sur des lieux voisins, même à des époques différentes. Mais ce qui fut déterminant, ce fut sans doute la beauté de cette partie de l'île et une attirance particulière pour les White-Grass où erraient les chevaux sauvages. Cette vaste zone sans homme pose en effet problème. Avait-elle été habitée un jour ? Quels étaient les droits fonciers actuels ?

Je sentais qu'il s'agissait là d'un monde de transition, d'un espace de rencontre entre des aires culturelles différentes. J'eus la chance dès ma première visite d'y être accueilli par les groupes riverains d'Imanaka, Lowkeurus et Loanatom. Les hommes de ces territoires, Yopat, Nakow, Kooman, Tuaka, me reçurent avec amitié ; Niluan et Nemisa, à Loanatom, en firent de même. Je ne sais pas s'ils comprenaient bien le sens de ma recherche, mais ils ne s'offusquaient pas de mes questions.

Cela s'exprime mal dans les mots, mais la relation était possible. Il s'agissait de « John Frum » engagés dans le mouvement millénariste, dont Ipeukel est le centre : va pour les « John Frum ».

L'étude s'est poursuivie ensuite dans d'autres groupes de la région et vers le Centre Brousse, en suivant les réseaux d'alliance traditionnels noués à partir des premiers villages des White-Grass et de Loanatom.

LE MICROCOSME

L'unité du centre nord de l'île provient de l'existence de ce plateau central au relief tabulaire ou vaguement ondulé, à peine entamé par l'érosion, à peine gauchi par les basculement géologiques du quaternaire. L'homogénéité culturelle se révèle par l'extension de la langue de Lenakel qui est pratiquement commune, à quelques variantes près, sur l'ensemble de cette partie de l'île. Elle se renforce également par l'existence des mythes fondateurs, analysés plus haut, qui constituent sa tradition culturelle.

La coutume conserve dans cette partie de l'île sa cohésion et plus encore sa mémoire. Cela ne signifie pas que les processus d'acculturation aient été inconnus, mais qu'une certaine tradition de « *résistance* » en a limité le « choc » et que la société traditionnelle s'est efforcée de les interpréter constamment à la lumière de ses propres normes.

Affrontés à la « modernité » religieuse ou politique, les groupes traditionnels du centre nord se sont cherché une légitimité dans les réinterprétation de la coutume, perçue comme une identité indéracinable, une « *idéologie* » et partant, une force politique à vocation de pouvoir. Les oppositions traditionnelles entre groupes adverses se sont transformées en oppositions politiques ; les querelles portant sur la « terre » se sont déroulées dans un climat idéologique et symbolique qui a fait de chacune d'elles une ligne d'affrontement entre deux visions du monde.

Les anciennes alliances historico-culturelles s'y sont reconstituées et renforcées pour mieux s'exacerber à nouveau dans le conflit politique moderne.

Enfin, cette région de l'île constitue un monde en soi et représente pour ceux qui l'habitent un horizon politico-culturel qui se centre et se clôt sur lui-même. Les enjeux véritables se situent à l'intérieur de ce monde. Les groupes coutumiers païens et groupes « John Frum » de tradition et d'obédience diverses, coexistent avec les groupes chrétiens presbytériens qui sont leurs voisins et auxquels tout les oppose, du moins en première apparence. Les uns et les autres ne forment pas des blocs politiques opposés, mais des réseaux qui se croisent et par là ne peuvent s'éviter.

Lors de mon séjour à Tanna, de 1978 au début de 1980, le climat de rupture était tel qu'on plongeait parfois dans une véritable situation de guerre civile, qui rendait impossibles les déplacements et la traversée des territoires adverses. C'est ce climat de passion et d'exaspération mutuelle entre des groupes géographiquement proches et au contact les uns des autres qui, dans un sens, explique le dénouement final et la tragédie qui survint à la veille de l'indépendance.

Les hommes de Tanna, lorsqu'ils parlent de coutume ou de « politique », le font en évoquant, comme on le verra, des symboles et des mythes fondateurs qui renvoient toujours à des lieux et à des enjeux locaux. Ce trait ne signifie nullement qu'ils soient incapables de choix politiques et culturels supérieurs transcendant leurs propres intérêts, mais plus exactement qu'ils perçoivent ces choix comme des enjeux posés au sein de leur espace. Chacun de leurs lieux, chacune de leurs traditions, est perçu comme un symbole à caractère universel : en s'affrontant pour des enjeux locaux, les hommes de Tanna eurent le sentiment de mettre en jeu des enjeux beaucoup plus essentiels. Ce dernier trait ne fut pas non plus l'un des moindres pour expliquer les évènements qui se produisirent à la veille de l'indépendance. Le microcosme de Tanna, et le Centre Nord en particulier, apparut alors pour ceux qui l'habitaient comme une arène où deux visions du monde s'affrontaient.

LE CADRE TERRITORIAL

Les pirogues du Centre Nord

Les grandes divisions topographiques de Tanna délimitent des unités géographiques naturelles qui, pour l'essentiel, fixent les lignes majeures de l'armature territoriale.

Cette idée selon laquelle l'espace de l'île est un corps qui « vit en soi » et dont les pirogues ne sont que des parties, l'un de ces prophètes-penseurs du Centre Brousse, dont la société de Tanna est si riche – Willy Kuai –, me la résumait un jour, en reprenant à peu près en ces termes la métaphore de la pirogue :

« *L'île de Tanna est une pirogue. Le Centre Brousse en est le corps central, le Mont Melen – où réside Wuhngin – la tête, le Nord représente la queue et les petits groupes qui achèvent l'île à son extrémité septentrionale, ce sont les poils de la queue de Tanna. La pirogue est un corps qui avance dans la mer ; sous son impulsion, la mer se creuse et dessine un sillage qui la poursuit. Ce sillage dans la mer, ce sont les groupes et les terres du rivage. Ils s'appuient sur les contreforts du Centre Brousse et plongent dans la mer qui leur appartient ; ils suivent le corps central de la pirogue de la terre et vivent de son mouvement...* »

La distinction entre groupes de rivage (ire) et groupes de l'intérieur (ite) apparaît bien affirmée : elle ne fait du reste que reprendre les traits de la géographie physique. L'existence d'un plateau central définit celle des groupes du Centre Brousse, privés d'accès à la mer (1).

Les groupes de l'intérieur et du rivage sont unis les uns aux autres par des routes d'alliance ; ils peuvent s'échanger leurs pouvoirs et leurs produits, mais chacun garde le contrôle strict de ses ressources respectives. Ainsi les hommes des pirogues du Centre Brousse n'avaient-ils autrefois ni le droit d'habiter le littoral, ni celui d'accéder au bord de mer en dehors des routes dont les groupes littoraux leur avaient concédé le passage. Ils n'ont toujours pas le droit de construire une pirogue, ni même de voir une pirogue en cours de fabrication ; s'ils peuvent éventuellement pêcher sur le littoral à la sagaie ou se baigner, ils ne peuvent s'aventurer hors des passes du récif. La pirogue, au sens propre du mot, ses routes de navigation et de pêche en haute-mer appartiennent à ceux du littoral, ceux du *sillage de la pirogue*. Aux groupes de la montagne appartiennent en revanche des pouvoirs magiques et politiques que ceux du rivage reconnaissent souvent comme essentiels.

Le mythe de Semo-Semo qui, comme on l'a vu, justifie la création des territoires, est une « propriété culturelle » de la région littorale de l'Ouest. Si les structures politiques des pirogues ont, dans le Centre Nord, mieux résisté aux chocs des acculturations successives, c'est en partie parce qu'elles représentent un cadre territorial et sociologique qui est issu de cette région même. Tout s'est passé en effet comme si la résistance culturelle de Tanna s'était arc-boutée sur ce qu'elle considérait comme le cœur de sa tradition ; les pierres **kapiel** et les structures de pirogues – autrement dit Wuhngin et Semo-Semo. Ce furent ici les lignes de résistance principales à l'acculturation (2).

Le Centre Brousse est formé par un bloc jointif de dix territoires de pirogues, dont aucun ne descend jusqu'au bord de mer. Les territoires sont de taille fort variable : au cœur, trois grandes pirogues couvrent à elles seules 23,5 km², soit 64 % de l'ensemble : les Ya'une (1056 ha.), les Nalhyaone (715 ha) et les Naiuliangne (580 ha). De part et d'autre de ce

1. Dans le sud montagneux de Tanna, les **ite** et les **ire** sont en général réunis dans les mêmes structures de pirogues. Les gens de Yapilmaï, au sud-ouest de l'île, comparent par exemple leur pirogue à un arbre : ses racines plongent dans la mer, la souche et le tronc médian correspondent aux groupes de moyenne pente, le feuillage proche du ciel, à celui des groupes de la dernière ligne de peuplement. Les groupes dominants sont d'ailleurs presque toujours ceux du tronc médian (la « stamba »).

2. Ailleurs, les lignes de résistance se sont focalisées sur d'autres forces sociales, par exemple la tradition des héros culturels au sud et à l'est de l'île ou encore le patrimoine magique dans le nord de l'île, peuplé par les hommes-femmes, **naotupunus**.

bloc central, on ne trouve plus que des territoires de grandeur moyenne. Enfin, plaqués comme autant de niches interstitielles entre les groupes qui disposent d'une surface territoriale grande ou moyenne, s'intercalent de petits groupes dont l'assise territoriale représente moins de 100 hectares.

Si le Centre Brousse semble ainsi s'organiser politiquement autour d'un cœur de trois territoires, les versants qui descendent vers la mer, à l'est, mais surtout à l'ouest, sa caractérisent par un bien plus grand émiettement. La fragmentation politique semble ici correspondre à la plus grande diversité topographique de l'espace physique ; la ramification des « creeks » et de leurs affluents délimite un compartimentage plus étroit, en petits territoitres allongés du bord de mer vers les lignes de crête.

Un habitat de crêtes et de hameaux

Les sites de peuplement suivent pour l'essentiel les grands axes de circulation traditionnels qui partent du bord de mer et montent vers le plateau central en suivant le sommet des interfluves. Hameaux et places de danse s'étirent ainsi sur les lignes de crêtes, parallèlement à la direction des grandes routes traditionnelles (**suatu**) : c'est le cas par exemple de la route Napanaklaï qui, partant de Loanatom au bord de mer, rejoint la ligne des hauteurs qui flanquent le plateau central avant de continuer son trajet jusqu'à Lamlu, au cœur du Centre Brousse. Cette route constitue toujours un véritable axe de peuplement comme l'était autrefois plus au nord la route Namanakno, ou encore comme l'est toujours au sud la route Tuhu qui suit aujourd'hui en partie la piste carossable qui traverse l'île d'ouest en est.

Bien que traversé de ruptures, le nexus de peuplement continue ainsi à se répartir selon les critères de la civilisation traditionnelle : point de vrais villages, mais un semis dispersé et plus ou moins dense de petits hameaux égrénés en chapelet le long des itinéraires, en suivant la configuration générale des territoires, allongés du bord de mer vers les crêtes, et orientés du nord vers le sud sur le plateau.

L'idée énoncée plus haut, selon laquelle un territoire s'organise d'abord en fonction de la route qui le traverse, tandis que le lit des cours d'eau lui sert de frontière, trouve ici toute son expression. C'est bien la route qui crée en effet le territoire, les hommes et leurs lieux s'étirent sur son parcours.

Les discontinuités du tissu de peuplement

La région du centre nord constitue dans le cadre de notre enquête un ensemble de 105 km² (soit 18,75 % de la superficie de l'île) peuplé en 1979 par 4 185 habitants (soit 26,8% de la population totale), ce qui représente une densité moyenne de 39 hab/km2 (27,8 pour l'ensemble de l'île).

Le tissu du peuplement relativement régulier autrefois, si l'on en juge à la densité des lieux culturels et sociaux qui restent connus, s'est aujourd'hui concentré sur certains lieux. Visiblement certains territoires ont aujourd'hui une population beaucoup plus importante qu'autrefois, alors que d'autres sont devenus des déserts ou presque. La côte de l'ouest du Centre Nord reste peuplée et surpeuplée dans sa partie sud (Loanatom), alors que sa partie nord est pratiquement vide : passé Imalaone et Imanaka, on entre en pays désert. De même la côte de l'est ne connaît plus qu'un mince filet de peuplement égréné sur ses routes de versant. Certaines franges du Centre Brousse sont pareillement peu habitées – moins de 10 hab./km² –, alors que la population se presse en certains points de la partie centrale, atteignant des densités supérieures à 80 hab./km², comme par exemple à Lamnatu.

Ces profonds contrastes de l'actuelle distribution de la population ne peuvent que difficilement s'expliquer par des raisons « naturelles ». La côte de l'ouest avec une densité moyenne de 37 hab./km² est plus peuplée que la côte de l'est dont la densité ne dépasse pas 21 hab./km² ; elle subit pourtant des séche-

resses qui sont parfois catastrophiques. De même, la région surpeuplée de Loanatom, où la densité ponctuelle est supérieure à 100 hab./km² ne connaît aucune fertilité particulière par rapport à celle des White-Grass entièrement déserte. Les seules raisons que l'on puisse évoquer pour expliquer les discontinuités de peuplement sont d'ordre historique et culturel. Cela d'autant plus que les zones aujourd'hui désertes – c'est le cas par exemple des White-Grass – étaient autrefois peuplées : des routes les sillonnnent, des places de danse et des réseaux d'habitat dont l'emplacement reste connu, s'y répartissaient.

Tout se passe comme si les structures réticulées du peuplement originel s'étaient disloquées par endroits et renforcées dans d'autres. Ces discontinuités de peuplement apparaissent encore avec plus d'évidence si l'on considère les densités territoriales, telles qu'elles ressortent dans les tableaux 10, 11 et 12. Une relation absolument disproportionnée et même dans certains cas inversement proportionnelle apparaît entre la grandeur des territoires de pirogues et l'importance de leur population. Dans le Centre Brousse, le vaste territoire des Ya'une n'a que 67 habitants sur une superficie de 1 000 ha, alors que leurs voisins Rakawurne sont 177 sur 53 ha. Dans le premier cas, une maisonnée familiale du groupe Ya'une dispose d'une surface moyenne théorique de 80 hectares, alors qu'une maisonnée du groupe Rakawurne doit se contenter de 1,45 hectare. Si l'on considère l'ensemble du Centre Brousse, on s'aperçoit que 29 % des superficies du Centre Brousse sont contrôlés par 3,3 % de sa population. Tout se passe en bref comme si la structure du peuplement de la région du Centre Nord reproduisait les contrastes de celle de l'archipel tout entier où, comme on le sait, ilôts et petites îles sont souvent fort peuplés et les grandes terres quasiment vides.

Dans toute cette région, les « lieux-morts » alternent avec les « lieux-vivants », des territoires vides ou à peine peuplés avec des territoires où le peuplement est dense. D'une façon générale, la population diminue du sud vers le nord, et de l'ouest vers l'est, mais cette tendance générale s'effectue avec de profondes disparités locales.

Les problèmes fonciers du Centre Nord

Les hommes du Centre Nord utilisent relativement librement l'espace des territoires déserts ou moindrement peuplés et y font un peu partout des jardins vivriers. Mais il en va différemment des droits de mise en valeur à fins spéculatives par la cocoteraie ou par l'élevage qui impliquent une occupation plus permanente des sols.

Le « développement », c'est-à-dire les nouveaux types d'occupation du sol qui permettent une certaine intégration dans l'économie moderne ne peuvent se réaliser que sur ces espaces jusqu'ici délaissés et point trop peuplés. Leur mise en valeur supposerait à terme une redistribution de la population par rapport aux cadres des territoires traditionnels, autrement dit une réévaluation des droits traditionnels en fonction des pressions démographiques. Dans ce dilemme qui met en jeu des intérêts opposés, se tient l'essentiel des problèmes fonciers de la région du centre nord.

L'acuité de ce problème ressort au niveau général de la disponibilité théorique en terre de chacun des habitants du centre nord. Pour l'ensemble de la région, elle est de 2,5 ha par habitant (1,8 ha dans le Centre Brousse, 2,7 ha sur le versant ouest, 4,6 ha sur le versant est). On peut en déduire globalement que si un hectare par habitant doit être consacré à l'horticulture vivrière, il reste grosso modo un hectare et demi disponible pouvant être consacré à des types spéculatifs. C'est sur cet « hectare et demi théorique » que portent les enjeux fonciers actuels.

Le dilemme est vécu très différemment par chacune des micro-sociétés territoriales. Par le biais des alliances de **napang-niel** et des liens de parenté, certains habitants des territoires les plus démunis arrivent à s'intégrer individuellement dans des « kompani » formées par les

Tableau 9. Population et territoires du versant ouest de la région du centre nord de Tanna

Territoires	Population de fait (1979)	Surface en ha	Densité de population / ha
YEWANE	57	55	1
KAO LEWINU	69	75	0,9
NAPARIO	172	44	3,91
SEMO SEMO	45	81	0,65
LEWINU	116	62	1,85
NAKINAMAP	272	180	1,51
KOSAPSYASKIS	50	110	0,4
NEMENEK	89	44	2
YOWANAMITANE	31	42	0,74
NOKURNE	82	258	0,52
KAWITATNE	63	96	0,65
TELAPNE	10	60	0,1
YEMNAYONE	–	55	–
TANLENPEREUN	–	51	–
LENEAI	–	65	–
TANLOWELU	–	43	–
LOWMATAKEUN	–	106	–
SAWENE	36	224	0,16
NATINGNE	24	316	0,07
YELOWMATUA	44	199	0,2
YELOWSUAS	–	255	–
KAO	–	117	–
NAKANE	42	340	0,12
NAINE	54	753	0,07
KOYAPNE	7	165	0,04
Zones contestées des White-Grass	–	860	–
TOTAL	1 663	4 516	0,37

Récapitulatif :
- Superficie moyenne par territoire : 182 ha
- Population moyenne par territoire : 201 hab.
- Surface théorique moyenne par habitant : 2,7 ha
- Densité au km^2 : 37 hab./km^2.

Tableau 10. Population et territoires du versant est de la région du centre nord de Tanna

Territoires	Population de fait (1979)	Surface en ha	Densité de population / ha
TANGALUA	–	250	–
BUSAINE	109	680	0,16
LOWAKHAL	–	186	–
NOBUKAS	134	382	0,35
NALPUNAKIAEU	52	355	0,14
HUATUNE	87	283	0,30
TASSIKANE	131	228	0,57
TOTAL	513	2 364	0,21

Récapitulatif : Moyenne de population par pirogue : 73 hab. – Moyenne d'hectares par pirogue : 337 ha – Nombre d'hectares par habitant : 4,6 ha/hab. – Densité au km² : 21,7 hab./km².

Tableau 11. Population et territoires du Centre Brousse

Territoires	Population de fait (1979)	Surface en ha	Densité de population / ha
NAUILIANGNE	515	580	0,88
NUMAINE	51	307	0,16
KILIAKITNE	86	273	0,31
NUMATANE	54	95	0,56
YA'UNE	67	1 056	0,06
NALHYAONE	520	715	0,73
NAUILIENGLESUATU	264	77	3,42
RAKAWURNE	177	53	3,33
RAKATNE	126	273	0,46
NAMASMITANE	150	225	0,66
TOTAL	2010	3654	0,55

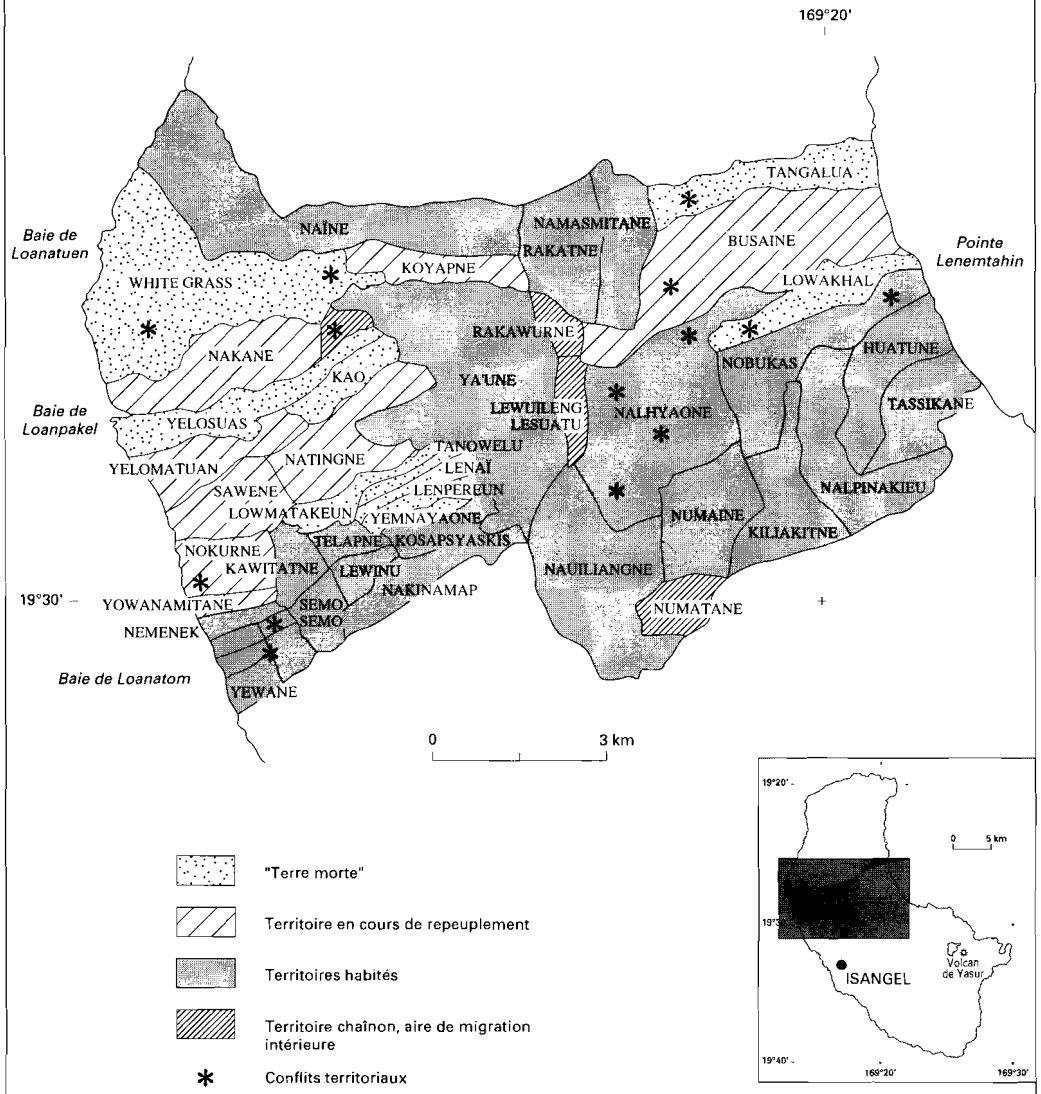
Récapitulatif : Superficie moyenne par territoire : 365 ha. – Population moyenne par territoire : 201 hab. – Surface théorique moyenne disponible par habitant : 1,8 ha. – Densité au km² : 55 hab./km².

Tableau 12. Total Centre Nord

Territoires (Pirogues	Population	Surface en ha	Densité de population / ha
42	4 185	10 534	0,39

Récapitulatif : Superficie moyenne par territoire : 251 ha. – Population moyenne par territoire : 99 hab. – Surface théorique moyenne par habitant : 2,7 ha. – Densité au km² : 39,5 hab./km².

Les territoires du centre-nord



Joël Bonnemaison et Hubert Goron (1979)

habitants de territoires plus heureusement lotis en terre et partagent avec eux les avantages de la mise en valeur de terrains plus vastes. Mais il s'agit là de solutions individuelles possibles dans un rapport de parenté proche, ailleurs les gens des territoires surpeuplés n'ont, en tant que collectivité, pas d'autre alternative que de former eux-mêmes des « kompani » qu'ils louent en « équipe de travail » sur les territoires plus riches, formant ainsi un embryon de « prolétariat agricole », comme c'est le cas par exemple à Loanatom.

Cette inégalité potentielle au niveau de l'espace à vocation spéculative ne se traduit pas, ou pas encore, par des différences sensibles de niveau de vie, tant le volant des ressources monétaires permis par ces types nouveaux d'exploitation du sol reste limité.

Chacun des habitants de Tanna a pourtant bien pris conscience que le monde de demain appartiendrait à ceux qui, anticipant le « développement », s'appuieraient sur une maîtrise suffisante du sol. Cette conscience aiguë de la nécessité pour chacun de s'assurer – pour lui et ses enfants – d'un espace de production suffisant est encore aggravée par la conscience de la croissance démographique continue (3,5 % de croissance annuelle dans le Centre Brousse), ce qui renouvelle la crainte ancestrale de surpopulation dans un espace insulaire limité. En outre aux inégalités qui existent entre territoires, s'en rajoutent de nouvelles à l'intérieur des territoires eux-mêmes, pour peu que l'usage libre du sol tende à se transformer, comme on l'a vu, en droit de propriété au bénéfice de certaines lignées familiales.

Toutes les conditions sont donc réunies pour que se développent des situations conflictuelles, qui s'expliquent par une addition d'héritage historiques, et la transformation récente de régimes fonciers. Ces inégalités spatiales sont d'autant plus mal ressenties qu'elles se produisent dans une société qui admet comme valeur fondamentale l'égalité économique des individus et l'égalité politique des groupes les uns par rapport aux autres. Cet esprit égalitaire reste vivant au niveau de l'horticulture vivrière itinérante, permettant ainsi la survie de tous et même une certaine opulence en termes de biens vivriers ; il l'est en revanche de moins en moins au niveau des types d'occupation du sol permanents à finalité commerciale qui visent à la production de biens modernes.

Carte 18.
Le Centre Brousse s'organise autour d'un bloc central de grands territoires (Ya'une, Nalhyaone, Nauiliangne, Rakatne), sur lequels viennent s'appuyer les pirogues du rivage des versants ouest et est.

LE CADRE GÉOPOLITIQUE DES CONFLITS

Les types de territoires

On peut distinguer dans une échelle démographique qui irait du « vide » jusqu'au « trop plein » quatre types de territoires :

1) des territoires déserts ou « *terres mortes* » (« tet land »)

2) des territoires en voie de repeuplement

3) des territoires où la population est en lieu et en place

4) des territoires instables de recueil, où se presse une population flottante et « hors-territoire », formée souvent par une population venue d'ailleurs.

Selon que l'on appartient à l'un ou à l'autre de ces territoires, la tactique territoriale et les enjeux visés apparaissent tout à fait différents.

« Territoires morts » et territoires en voie de repeuplement

Les gens de Tanna appellent « *terres mortes* » les territoires dont la population décimée ou éteinte n'a pas été reconstituée, le plus souvent à cause de désaccords survenus parmi les alliés qui pouvaient prétendre à un tel droit (voir carte 18)

L'ensemble de ces territoires « à prendre », qu'ils soient déserts ou en cours progressif de repeuplement, représente une superficie non

négligeable : 4 112 ha, soit 39 % de la superficie d'ensemble du centre nord, dont 1988 ha en « terres mortes » et 2 124 ha en cours de repeuplement. Sur cet ensemble de territoires, la densité moyenne actuelle est de 9,12 ha/km², le nombre total d'habitants n'étant que de 375 en 1979.

Les « *terres mortes* » se concentrent dans la partie nord du rivage de l'ouest. Si personne n'habite sur ces territoires controversés, les voisins les plus proches y entretiennent des jardins vivriers itinérants. L'occupation plus permanente du sol, par des plantations ou des « padok » d'élevage, est par contre bloquée par l'absence d'un accord général désignant les réels propriétaires coutumiers. Sans doute la majorité des *terres mortes* devrait-elle trouver dans les années à venir de véritables habitants, les discussions qui sont en cours, la pression démographique et la volonté marquée par beaucoup de s'y établir sont en effet de plus en plus grands. Mais cette recolonisation intérieure ne va pas sans conflits internes.

Les « *territoires en voie de repeuplement* » ne sont le plus souvent que partiellement occupés. L'avancée des « colons » qui s'opère lentement, procède par petites progressions successives et jamais d'un seul mouvement. En matière de terre, les gens de Tanna ne se montrent jamais pressés et gardent la mémoire longue ; l'attente pour occuper un terrain ou un lieu peut durer des générations. Dans une telle situation, il convient de ne rien brusquer ; celui qui irait trop vite dresserait les autres contre lui.

On ne peut occuper une terre morte que si l'on est en droit de poser sur les siens les noms de ceux à qui cette terre appartenait et qui sont aujourd'hui disparus : pour ce faire, il faut se prévaloir d'une relation d'alliance politique et matrimoniale ancienne – une relation de niel – c'est-à-dire une relation de proximité géographique conjuguée à une relation de « sang ». Mais il y a souvent plusieurs prétendants à la résurrection des lieux éteints et comme l'esprit de la coutume se refuse à partager un territoire entre ceux qui le revendiquent, on attend parmi le réseau des concurrences que l'une des revendications apparaisse comme la mieux fondée. Il est bien rare qu'il y ait alors une véritable unanimité, les opposants en général se bloquent les uns les autres, jusqu'à ce que l'un d'entre eux pousse son avantage, à la suite d'un rapport conjoncturel qui le favorise. Les autres, s'ils sont parfois obligés de se taire et d'admettre le fait, n'oublient jamais pour autant leurs revendications. Le conflit peut donc à tout moment ressurgir, à moins qu'une habile politique de mariage et d'adoption n'arrive enfin à l'atténuer.

Les nouveaux occupants sont donc rarement à l'abri d'une nouvelle remise en question ; le rapport conjoncturel des forces en présence peut changer ; l'unanimité sociale se modifier à nouveau, de nouvelles personnalités à fort charisme peuvent entrer en jeu et modifier les données du problème. Les problèmes du repeuplement des terres mortes restent donc longtemps des problèmes en suspens et c'est justement pour éviter qu'ils ne provoquent des tensions trop fortes que le processus de réoccupation de ces territoires s'opère toujours avec prudence et lenteur.

Ce mouvement est de toute façon récent ; il résulte bien sûr de la forte croissance démographique, mais aussi d'une certaine atmosphère culturelle qui, entre 1970 et 1980, a consisté à réouvrir tous les grand problèmes coutumiers portant sur la terre pour leur trouver enfin une solution. La lenteur du phénomène et son caractère relativement récent expliquent donc que les territoires à l'heure actuelle en voie de repeuplement n'aient encore que des densités de population clairsemées, en général inférieures à 10 hab./km².

Les territoires dont la population est en lieu et en place

Dans d'autres territoires, la population est en « lieu et en place » ou, si l'on préfère, bien « chez elle », eu égard aux normes de la coutume. Cela ne signifie pas que ces gens

n'aient jamais bougé et qu'il n'y ait eu ni conquête, ni fuite au cours des guerres locales, mais que, pour l'essentiel, ils occupent leurs lieux depuis plus d'une génération, ce qui garantit en quelque sorte leur légitimité territoriale. Dans certains cas du reste, la population de certains groupes, comme par exemple les Naïne, les Rakatne ou les Namasmitane, sont considérés comme n'ayant jamais quitté leurs lieux.

Les uns et les autres sont donc ces fameux « man-ples » ou *hommes-lieux*, ceux dont le bislama, dans un raccourci imagé, permet de dire qu'ils « tiennent leurs racines » (« ol i holem stamba blong em »).

Ces territoires se trouvent surtout dans le Centre Brousse où, à quelques exceptions près, la population s'est maintenue sur ses lieux malgré les vicissitudes de l'histoire, ce qui n'est pas sans expliquer la force que la coutume conserve dans cette région.

On retrouve aussi des groupes « man-ples » au sud du versant littoral est et plus rarement sur le versant ouest, où les exodes intérieurs et les bouleversements du schéma antérieur de la population ont été beaucoup plus intenses. L'ensemble des territoires « en lieu et en place » représente une superficie voisine de 59 km^2 (60 % de la surface totale) et une population de 2 595 habitants (62 % du total), soit une disponibilité territoriale théorique de 2,2 ha par habitant et une densité moyenne de 44 hab./km^2.

Les conflits fonciers ne sont pas inconnus dans ces territoires, mais ils portent sur le rééquilibrage spatial des différents segments qui composent ces groupes et sur un partage foncier qui tend, dans de nombreux cas, à s'individualiser. Les territoires de « man-ples », et en particulier les plus grands d'entre eux, ont en effet rarement une population homogène ; leur territoire est lui-même divisé, certains groupes de résidence sont considérés comme plus anciens que d'autres, c'est-à-dire plus légitimes. Ils accueillent eux-même souvent des réfugiés d'autres territoires qu'ils relèguent dans des espaces plus confinés. Bref, les conflits fonciers font également partie de la vie sociale interne des *hommes-lieux*.

Les territoires instables

Les territoires instables sont souvent les plus peuplés et toujours les plus petits. Il s'agit de population ayant été transplantée à la suite des guerres et des migrations temporaires ou de groupes dont la présence n'est pas bien acceptée par les groupes voisins constitués d'hommes-lieux. En tout, sept territoires peuvent être considérés comme de ce type ; ils représentent 469 hectares et une population de 870 habitants, soit une densité moyenne de 185 hab./km^2 et une disponibilité territoriale théorique de 0,5 ha par habitant. Le dilemme foncier tient en grande partie dans l'énoncé de ces chiffres : une maisonnée moyenne de cinq personnes dispose dans ce type de territoire de 2,5 ha pour vivre, ce qui est inférieur de moitié à la surface moyenne théorique qui lui est nécessaire pour ses jardins vivriers.

Ces populations « flottantes » au regard de la coutume se trouvent donc souvent dans une situation inconfortable. Celles du Centre Brousse sont formées de fugitifs originaires de régions situées plus au sud, qui trouvèrent là un refuge lors des guerres de la *Shipimanwawa*. Les groupes en lieu et en place les placèrent dans des positions de groupes-tampon à la périphérie de leurs territoires et en position politique dominée. Les populations du rivage ouest ont une origine plus complexe : elles correspondent souvent à un mélange de groupes d'origine diverse, ce qui se traduit sur le terrain par un véritable imbroglio social et foncier.

Quoi qu'il en soit de l'origine controversée des « groupes allogènes », ils sont souvent fort nombreux et en quelque sorte sans territoire légitime au regard de la coutume, ce qui pose de nombreux problèmes dans leurs relations avec les « man-ples » ou « gens des lieux ». Leur dynamique foncière souvent expansionniste en crée de nouveaux, lorsqu'ils entrent en

concurrence avec d'autres groupes pour la domination des territoires déserts ou clairsemés.

Un déséquilibre général

On observe que 40 % des superficies du Centre Nord sont désertes ou peuplées seulement de moins d'une dizaine d'habitants au km², alors qu'on atteint dans certaines zones des densités ponctuelles supérieures à 150 hab./km², et parfois plus.

Chaque pirogue est un monde en soi, qui présente des variantes internes aux quatre grands types de territoires précités. De petits groupes locaux se sont en effet éteints, d'autres se reconstituent ; souvent de petits groupes « extérieurs » ont été accueillis et incorporés dans un tissu social où ils sont plus ou moins bien acceptés. La complexité du microcosme est telle que généraliser constitue une gageure ; la typologie des territoires et des conflits fonciers doit être considérée en termes de dominance – tel aspect prenant le pas sur les autres – beaucoup plus qu'en termes de classification formelle. Chaque conflit foncier est le résumé d'une situation inextricable où entrent plusieurs composantes et des types divers de revendication.

Cette première approche des cadres territoriaux du conflit situe toutefois l'importance des enjeux ; il en ressort des inégalités spatiales profondes et un déséquilibre général entre les ressources en terre, la taille des territoires et la répartition de la population.

L'actuelle société de Tanna cherche à résoudre ce problème en retrouvant l'harmonie égalitaire du peuplement ancestral : c'est ce que les hommes de la coutume appellent *le retour à la « stamba »*, c'est-à-dire le lieu de la fondation. Pour ce faire, elle cherche à retrouver la mémoire de son plus lointain passé et les droits originels, de telle façon que ni les droits de la terre, ni les droits des hommes ne soient lésés. Il s'agit là d'une démarche essentielle, puisqu'elle concerne presque la moitié de la population du Centre Nord.

Dans la pensée traditionnelle, il ne peut être question de procéder à un nouveau partage de l'espace, la terre et ses divisions forment une *nature sacrée préalable* qu'il est nécessaire de respecter. Reconstituer la société des origines implique le retour aux divisions originelles de la terre et à cette grande loi qui veut que chacun, dans le cadre d'un territoire, ait une terre à lui et de *vrais lieux* d'ancrage. Vaste entreprise que celle-ci et quasiment sans issue sûre, tant sont contradictoires les revendications en présence. Dans ce sens, le problème des terres à Tanna n'est que l'une des faces du problème d'une société en crise qui cherche, dans sa mémoire mythique, une solution à ses problèmes du présent. Elle se heurte dès lors aux contradictions et aux limites de ce genre d'entreprise qui tend à occulter les données de l'histoire, mais elle en connaît aussi le souffle et souvent la grandeur épique.

LA VISION DU PASSÉ

Société froide, société chaude

Ce que les mouvements traditionnalistes de Tanna entendent par « coutume » représente un type d'organisation spatiale et un mode de société et non pas seulement un rêve ou un discours. Le projet est clair : il s'agit de revenir à *l'état des origines*.

La venue de l'indépendance précipita ce mouvement. Il apparut en effet nécessaire aux hommes de Tanna de reconstruire une vision de leur passé autour de laquelle un consensus pourrait s'établir et leur société se réconcilier. Dans cette recherche, la pensée mélanésienne prit alors bien soin de distinguer ce qui a été fait par les hommes, et par là ce qui peut être défait par eux, et ce qui est lié aux sources sacrées, c'est-à-dire ce qui est immuable. Pour en arriver là, il fallut réinterpréter les mythes fondateurs et les chroniques locales, en somme restituer à travers le foisonnement des traditions orales la vision commune qui les sous-tend.

Dans la tradition du Centre Nord, le monde de la coutume s'est achevé avec les dernières phrases de la création culturelle. Lors du cycle des hommes-pierres, l'espace est devenu une structure sacrée, formant les cadres immuables d'une société qui se construit sur un modèle identique dans chacun des territoires de l'île. Le système des lieux et des noms coutumiers assure sa reproduction et celui des routes permet des relations d'alliance harmonieuses. C'est le temps de la **Nepro**, *l'âge d'or du commencement* où les divisions de la terre ne sont pas des barrières, mais un ordre qui permet à chacun de trouver sa place dans la société et son ancrage dans l'espace.

Lors de la **Nepro**, les hommes sont encore des pierres, c'est-à-dire des formes magiques intemporelles qui peuvent indifféremment passer d'une apparence humaine à une apparence animale : ils sculptent l'espace et créent la culture ; leur univers est celui des fondations (les **nowkaren** ou « stamba »). Ce temps primordial est considéré comme celui, véritable de la coutume. C'est un temps sacré, un *temps du rêve*, où successivement les pierres ont fait surgir de leur errance les lieux sacrés et les lieux domestiques, les noms des territoires et les noms des hommes. Rien de cet univers ne peut être changé, car il ne se tient pas des hommes, mais des êtres primordiaux que sont les pierres magiques et les premiers ancêtres des lignées humaines.

La société de la **Nepro** se construit dans ce temps intemporel, dont l'histoire a été gommée. L'espace est alors « fini », la société est achevée ; le destin des hommes est seulement d'en reproduire l'ordre. Ils assument les pouvoirs que les pierres **kapiel** leur ont légués et ils réactivent avec le maximum de magnificence et de générosité les relations d'alliance que leur désignent les routes traditionnelles.

La **Nepro**, c'est donc ce rêve d'ordre et d'harmonie, situé au commencement des temps, où tout étant en lieu et en place, la société vit un « *séjour paisible* », sous l'autorité calme des maîtres de pirogue, dans l'honneur des maîtres du ciel et grâce au pouvoir des maîtres des magies de nourriture. C'est un temps figé, une structure spatiale hors du temps, qui tourne sur elle-même et ne débouche sur rien d'autre que sur sa propre reproduction : en bref, la projection idéale d'un passé réifié.

Le temps des hommes commence lorsque cet âge d'or des origines se brise : les hommes, qui cessent d'être des pierres magiques, entrent dans le cycle des rivalités. L'échange généreux devient compétition et s'achève dans la guerre ; l'unité de l'île éclate. Le *temps du rêve* laisse place au *temps réel*, celui de l'histoire et de ses malheurs. La *société froide* et intemporelle devient une *société chaude*, au temps haché par l'évènement, qu'emporte un perpétuel mouvement qui risque de la détruire.

La société idéale de la coutume représente aux yeux des hommes de Tanna la société des origines, que l'histoire n'a pas encore déviée, non pas même celle qui existait avant le contact avec le monde européen, mais celle qui existait avant que l'homme n'apparaisse dans sa forme humaine. La politique de la coutume consiste dans une volonté de retour à ce *temps du rêve*, ce temps mythique où souffle, comme l'a écrit encore Levi-Strauss, dans « Tristes Tropiques » (1955) « *la grandeur indéfinissable des commencements* ». En d'autres termes, le rêve des coutumiers exprime une volonté de retour à l'archétype originel de la société froide en se débarrassant des contingences historiques de la société chaude.

S'il y a une coupure dans le regard que la société traditionnelle porte sur son passé, c'est donc entre le « *temps mythique* » et le « *temps historique* ». Le temps historique débute réellement avec l'introduction de la **kweriya** et l'arrivée des deux phratries politiques. Jusque-là les guerres et les divisions pouvaient exister de façon latente, mais elles étaient contrôlées et limitées par les rites de l'ordre des pirogues : les phratries bouleversèrent cet ordre et jetèrent la société de Tanna dans un cercle infernal d'*opposition mimétique* et de transformations internes, auxquelles vinrent encore s'ajouter

par la suite les ruptures modernes de la christianisation et du « contact blanc ».

Les hommes de Tanna voudraient revenir à ce commencement de l'histoire, ils vivent dans l'univers de la société chaude, mais ils rêvent de la société froide et de la grandeur de leurs mythes d'origine. La vision du passé, dans la mesure où elle pose au préalable l'harmonie sacrée des structures originelles, nie dans le même mouvement toute réelle validité au mouvement de l'histoire. Dès lors, la coutume s'oppose à l'histoire et au politique qui vise à donner un sens à l'histoire. Elle considère au départ que l'histoire n'a pas de sens, puisque seuls les commencements mythiques en sont porteurs.

Le temps de l'histoire dès lors, est perçu comme une dynamique de déviation qui se reconnaît à trois grands traits : la dislocation de l'ordre spatial des pirogues par la fragmentation territoriale, la perte de l'autorité par l'inflation des titres et des statuts sociaux, la destruction de l'unité par la multiplication des guerres. On le voit, l'histoire pour les coutumiers génère une « fausse société » ; dans cette affirmation court l'idée que les hommes ont perverti l'ordre sacré des origines.

Segmentation et éclatement des pirogues

Dans chacun des grands territoires de pirogue est venu d'abord un seul ancêtre, né d'une pierre-lieu, puis d'autres hommes ont surgi. Ces hommes, en se multipliant, ont créé d'autres clans, de nouvelles routes, de nouveaux lieux, de nouvelles places de danse : ils ont créé des limites à l'intérieur du territoire de la pirogue originelle, donnant ainsi une assise territoriale particulière aux nouveaux segments sociaux qui la composent. L'espace simple des origines est alors devenu un espace complexe, enchevêtré de limites historiques, tandis que le nexus des lieux originels s'est prolongé par un nexus de lieux dérivés. Les souches ont ainsi bourgeonné, leurs pouvoirs se sont répartis dans l'espace ; les territoires eux-mêmes, perdant leur unité de fondation, se sont fragmentés en petits territoires, évoluant chacun de leur côté vers une autonomie de fait et un statut social particulier.

Ce processus est celui, classique, de la segmentation : dans certains cas, il aboutit à une phase extrême, où l'unité d'origine, contenue dans la mémoire de la « stamba », a pratiquement disparu avec l'éclatement des hommes et des territoires. Nous avons vu plus haut les principes du processus de segmentation (IIIe partie, chapitre 9). Il est particulièrement marqué sur le versant littoral ouest du centre nord, où par exemple les sept territoires actuels correspondant aux groupes Yewane, Kao, Naporio, Semo-Semo, Lewinu, Nakinamap et Kosapsyaskis étaient autrefois regroupés dans une seule et même pirogue appelée Lewinu, dont Ipaï, Yuwunier et Lenamwitoka étaient les places de danse primordiales. De même, plus au nord, les territoires Natingne, Yelomatuan et Sawene, Yelosuas et Kao faisaient partie d'une pirogue unie dont la place de danse primordiale, Lowneperu a aujourd'hui disparu. Ces deux grandes pirogues éclatèrent lors de guerres internes : chacun des groupes se constitua alors en entité politique indépendante. L'unité originelle reste toutefois mémorisée au niveau cérémoniel car ces groupes restent complémentaires dans le domaine de la possession des pierres et des rituels magiques et interdépendants dans le domaine rituel de l'alliance, notamment dans la tenue du **nekowiar**.

C'est par exemple la rupture d'unité survenue au sein de la pirogue Lewinu qui empêche aujourd'hui la tenue de tout grand cycle cérémoniel ; le long de la chaîne traditionnelle, le message ne passe plus. Lamlu qui, en 1978, avait voulu inviter Lenamuitoka (Loanatom) pour danser le **toka**, en s'appuyant sur le chemin d'alliance qui suit le tracé de la route Napanaklaï, dut retirer son invitation devant l'obstacle de groupes intermédiaires qui refusèrent de transmettre le message et de se joindre aux autres. Ce geste aurait exprimé pour eux la

reconnaissance d'une relation de dépendance et d'alliance qui, pour eux, n'existe plus depuis longtemps.

La dérive de la segmentation vers une atomisation de la société, bloquant le jeu institutionnel des pirogues et empêchant la tenue des grands rituels d'alliance, est considérée par les tenants de la coutume comme une évolution historique dangereuse. Les grandes places de danse primordiale qui voient leur autorité contestée par les petits groupes qui se sont détachés d'elles, sont aujourd'hui les premières à revendiquer un retour à l'unité originelle et à la suprématie des lieux de fondation.

L'éclatement territorial et sociologique est surtout marqué sur le littoral. Dans le Centre Brousse, l'unité organique des pirogues se maintient plus fortement. Dans une certaine mesure, l'histoire de Tanna semble avoir ainsi de tout temps oscillé entre une tendance organique et centripète réunissant les multiples groupes locaux dans le cadre territorial unitaire des grandes pirogues originelles, et des tendances centrifuges qui visent au contraire à l'atomisation, à l'éclatement et à l'indépendance de fait de chacun de ces groupes. L'histoire la plus récente a surtout montré l'affirmation de la tendance à l'atomisation.

L'inflation des titres et des statuts sociaux

La diffusion des hommes dans l'espace et leur progressive autonomie s'est traduite parallèlement par une inflation des titres coutumiers et des statuts honorifiques. Chaque petit groupe, pour peu qu'il obtienne une certaine indépendance territoriale, tend en effet à se prévaloir des titres et des pouvoirs traditionnels que seuls, jusqu'à présent, détenaient de plein droit les groupes liés aux lieux fondateurs.

Les titres et les statuts aristocratiques sont, dans le Centre Nord, très largement répartis. Au départ, seuls les groupes de fondation, liés aux grandes places de danse de la coutume, avaient le privilège ancien de cuire et de consommer la tortue ; certains d'entre eux reçurent en outre celui de porter la **kweriya** et partant d'organiser, en en prenant la tête, les vastes cérémonies d'échange du **nekowiar**. Il n'y avait au départ pour chacune des grandes pirogues qu'un seul seigneur **iremëra**, de même qu'il n'y avait qu'un seul **yani niko** -deux à la rigueur- et cette relative rareté du titre renforçait le prestige et l'élévation de la fonction. Aujourd'hui, chaque groupe local tend, dans la pratique, à posséder son propre **iremëra**, ce qui revient à dire que ceux qui étaient autrefois seulement des « proches », c'est-à-dire des alliés par le sang de la lignée de l'**iremëra**, se prévalent aujourd'hui de ce titre au sens plein : il en va de même pour les **yani niko** ou pour les magiciens **naotupunus**.

En stricte coutume, le mode de transmission de la **kweriya** a lieu lors des rituels du **nekowiar** : ce jour-là, ceux qui possèdent les attributs de la **kweriya**, c'est-à-dire le droit de port de la ceinture et de l'aigrette, longue ou courte, qui en symbolisent le pouvoir, peuvent les transmettre à leurs alliés. Mais ils ne peuvent agir ainsi qu'avec l'accord de ceux dont ils ont reçu eux-mêmes la **kweriya** : ainsi, si les gens de Lamlu veulent donner la **kweriya** à une autre place de danse, il leur faut d'abord demander l'accord des grands hommes de Lownakien-Apen, dont ils l'ont d'abord reçue.

Les Ya'une de Lownakien-Apen font alors la ceinture de tapa rouge ou noire (***Tut***) et construisent la **kweriya** qu'ils « revendent » à ceux de Lamlu, qui l'offrent à leur tour au partenaire qu'ils se sont choisi. Toute transmission du titre d'**iremëra** passe donc obligatoirement par les « stamba » des grandes **kweriya**, qui en contrôlent la diffusion et éventuellement la restreignent.

Mais aujourd'hui ces règles de préséances sur lesquelles s'appuyait la hiérarchie traditionnelle fonctionnent de moins en moins. Le fait que chacun aujourd'hui tende à diffuser le droit de port de la **kweriya** comme il l'entend entraîne une inflation des titres et du statut d'**iremëra** et partant, un fléchissement de la valeur qui lui est attachée.

Cette inflation qui obéit à la logique de l'atomisation de la société, est également une conséquence assez « naturelle » du principe des systèmes d'alliance. Les groupes alliés prirent en effet l'habitude de se transmettre la **kweriya** à des occasions diverses, pour une aide en cas de guerre, pour un service rendu, ou même tout simplement pour élever le statut d'un partenaire au cours d'une relation de mariage. La règle voulait en effet que la fille d'un **iremëra** n'épouse qu'un homme de son rang ; si tel n'était pas le cas, on avait l'habitude de tourner cette loi en élevant le statut du futur époux, en lui transmettant le statut d'**iremëra** et le droit de port de la **kweriya**. La distinction entre longue **kweriya** et courte **kweriya** trouve là son origine, les premières étant des ***kweriya de fondation***, les secondes des ***kweriya octroyées***.

Ce processus de diffusion en chaîne des statuts élevés par un simple mécanisme d'emballement du système explique qu'il y ait tant de dignitaires aujourd'hui à Tanna et que pratiquement tous les hommes mûrs peuvent, à un titre ou à un autre, se prévaloir d'un rang qui les assimile à celui de « chef » ou, comme on dit dans le bislama local, à un « big man ». J. Guiart, lorsqu'il fit son enquête sur le terrain, révèle que sur une population mâle de 1709 individus, « *on trouve plus de 1100 dignitaires à titres divers. En somme, deux hommes sur trois environ peuvent prétendre à une autorité quelconque* » (1956, p. 107). L'auteur conclut :

« *Un esprit chagrin pourrait contester les résultats obtenus en disant que nous avons trouvé seulement du flou, de l'à-peu-près. En des termes plus objectifs, il nous est apparu impossible de décrire un système social ordonné et rigoureux. L'éparpillement de l'autorité apparaît comme une conséquence locale, poussée presque jusqu'à l'absurde, d'une tendance générale dans l'archipel, et cela d'autant plus qu'elle ne bénéficie pas ici du correctif que représente pour elle ailleurs la hiérarchie des grades* » *(1956, p. 107)*.

On peut faire remarquer que « l'éparpillement de l'autorité » n'est pas à Tanna « vu » comme un phénomène structurel, mais plutôt comme un phénomène conjoncturel et historique, issu de la dérive d'une situation parfaitement ordonnée à son départ. La période de désorganisation intérieure, qui a suivi les grandes guerres locales et le heurt avec le monde blanc a permi à nombre de places de danses de revendiquer une bien plus grande autonomie par rapport aux lieux de fondations et de s'attribuer les statuts sociaux les plus élevés, ce qui a contribué à renforcer encore leur autonomie.

Pour ce faire, il suffisait en effet d'étendre quelque peu le concept du titre et de dignitaire. Tous les hommes de l'île sont en effet de près ou de loin des « Grands Hommes », c'est-à-dire qu'ils appartiennent à une lignée qui est porteuse d'une fonction et de titres nobles, qu'il s'agisse de **yani niko**, d'**iremëra** ou de **naotupunus**. Celui qui porte de plein droit le titre est la « stamba », les autres sont des **yolatkoken**, c'est-à-dire des sujets, mais aussi des **naruassan**, des gens proches de celui-là. Lorsque le dignitaire meurt, la charge saute sur un proche et ainsi de suite. En stricte coutume, seul le porteur du titre résidant sur la place de danse primordiale a le droit de se prévaloir du statut le plus élevé.

Aujourd'hui, chaque place de danse, pour peu qu'elle ait accédé à une certaine autonomie territoriale, tend à se prévaloir de ce droit, affirmant ainsi sa « noblesse » dan le monde de la coutume. Cette tendance, qui était déjà bien avancée voilà 30 ans, s'est encore aujourd'hui développée : tout se passe comme si le pouvoir attaché à un dignitaire englobait tous ceux du clan qui lui sont affiliés. Un homme, si on le questionne sur son statut social, répond aujourd'hui qu'il est « du côté » des **iremëra**, des **yani niko** ou des **naotupunus**. L'autorité à Tanna devient alors un phénomène très répandu, puisqu'elle ne porte pas seulement sur un homme, mais sur l'ensemble du clan qui l'entoure et sur la valeur du lieu auprès duquel il réside.

L'inflation des titres peut donc conduire à l'idée d'un certain flou sociologique, et c'est

effectivement le cas si on met sur le même plan les places de danse primordiales et les places de danse secondaires, autrement dit ceux qui portent des titres de fondation et ceux qui les ont obtenus par dérive historique. Les seuls hommes de Tanna qui ne peuvent prétendre aujourd'hui à un pouvoir dans le domaine de la coutume sont ceux qui n'ont pas reçu de noms coutumiers par suite de l'épuisement du stock originel des titres. Tous les autres ont par contre un statut social plus ou moins élevé qui leur confère dans un domaine précis une certaine autorité ou dignité ; à partir d'un certain âge, tous sont des « big man ».

Comme on le voit, il existe un certain décalage entre la coutume « réelle » et la coutume idéalisée. La première est effectivement un système devenu flou, distendu à l'infini par la multitude des titres dont se prévaut chaque place de danse, la seconde est une situation idéale, parfaitement structurée dans les principes où elle est affirmée, mais qui se retrouve difficilement sur le « terrain ».

LA MÉMOIRE DES GUERRES

Cette situation de désordre découle de la brisure de la Nepro. Les bouleversements induits par les guerres intérieures ont en effet détruit l'unité territoriale des pirogues, multiplié les statuts honorifiques, affaibli les structures d'autorité traditionnelles, désorganisé la répartition originelle des hommes sur les territoires. Il en découle un désordre social qui, en se conjuguant au désordre territorial, ne peut que permettre l'évolution rapide vers une plus grande atomisation de la société et la perte rapide de son unité, aucun pouvoir central coutumier ne permettant par ailleurs d'enrayer cette évolution sur un plan politique. Telle est du moins la vision, qui n'est pas du reste sans une certaine justesse, que les partisans de la coutume de Tanna ont de leur « société traditionnelle ». Le temps des hommes, qui a succédé au temps des pierres-lieux, a faussé la coutume et rendu opaque la structure initiale.

Ce jugement de valeur sur l'histoire mélanésienne s'exprime au travers des récits et des chroniques orales. Ce qu'il importe de voir ici, c'est que les évènements purement mélanésiens sont jugés beaucoup plus essentiels que les influences extérieures dûes au contact avec le monde blanc. Pour les groupements coutumiers, l'histoire de Tanna regarde d'abord les gens de Tanna : elle s'explique par son propre mouvement.

Il reste que dresser un tableau d'ensemble de l'histoire mélanésienne, responsable de la brisure de l'âge d'or, telle que la coutume la mémorise dans ses récits, mythes, chansons et danses, n'est pas une entreprise facile : chaque groupe détient sa version – celle qui l'intéresse directement – et il ne cherche nullement à l'accorder à celle de ses voisins. On ne peut pas toujours situer ces récits locaux dans une chronologie d'ensemble, ni non plus les relier de façon sûre aux grands cycles guerriers qui, selon une tradition plus ancienne, embrasèrent à plusieurs reprises l'île entière.

On se trouve en effet devant une situation où la multitude de conflits appela presque chaque fois l'intervention d'alliés extérieurs à la région, venant en particulier de l'est de l'île et des White Sands. Ces conflits guerriers pouvaient s'entrecroiser dans le temps comme dans l'espace, opposer parfois dans l'un, ceux qui étaient des alliés dans un autre. Leurs conséquences sur la répartition du peuplement furent considérables. Le retour général à la situation antérieure aux conflits, fut souvent empêché par l'intervention européenne. La situation conflictuelle s'est dès lors maintenue jusqu'à nos jours, lourde de comptes non réglés et d'injustices territoriales.

Le fait que les derniers conflits guerriers n'aient pas été conclus dans la coutume explique que les pactes d'alliance qui se sont constitués à leur propos restent vivants aujourd'hui. Pour la plupart, ces conflits remontent à la période qui précéda immédiatement le contact avec le monde européen et, dans l'ensemble, ils eurent lieu dans ce que l'on

appelle à l'est de l'île la guerre de la « *Shipimanwawa* », le dernier des grands cycles d'affrontement généralisé entre les moitiés politiques, Koyometa et Numurukwen.

Ces récits révèlent bien, s'il en était besoin, que cette guerre ne fut pas celle de deux blocs politiques ou même de deux « peuples » s'affrontant en même temps, mais au contraire une série de conflits multiples s'allumant ou s'éteignant périodiquement dans un climat général d'insécurité et de guerre larvée.

Il y eut pourtant de grandes batailles, à champ ouvert, dans le style le plus pur des rencontres guerrières de la coutume, comme celles qui ont abouti à la désertification des « White Grass », mais il y eut aussi de nombreuses *guerres volées*, caractérisées par l'embuscade et le raid meurtrier sur un village surpris. Ce dernier type de guerre se multiplia dans la dernière phase des conflits, lorsqu'apparurent les armes à feu.

Dans ce conflit général, qui ne laissa aucun groupe indifférent et menaça la sécurité de tous, les Numurukwen imposèrent dans le centre nord leur loi, comme ils le firent dans l'ensemble du reste de l'île. La débâcle des Koyometa fut quasi générale, en particulier là où ils étaient sur une ligne de contact direct avec les groupes à prédominance Numurukwen.



SEIZIÈME CHAPITRE

LES PIROGUES ÉCLATÉES

Les conflits des White-Grass et de Loanatom

LE GLAS DES KOYOMETA

Au nord-ouest de « notre » région, la plupart des territoires de pirogue sont aujourd'hui des « terres-mortes » ou des terres à peine peuplées, tandis que la région des White-Grass représente un ensemble désert de près de 3000 hectares. Aucune cause naturelle ne peut expliquer cette anomalie.

La savane plus ou moins arborée qui recouvre les sols n'est pas une formation primaire, mais une formation anthropique qui résulte directement des feux de brousse que l'on allume annuellement (Morat, communication personnelle).

Le désert humain semble ici entretenu et reproduit comme à plaisir sur des terres que rien ne prédisposait par leurs qualités naturelles à cette vocation.

Selon les traditions, la désertification des White-Grass prend sa source dans un épisode historique, point trop ancien. À partir d'un accident local, le rivage de l'ouest s'embrasa : les systèmes d'alliance Numurukwen et Koyometa se transformèrent en réseaux d'affrontement faisant appel à tout le reste de l'île.

La bataille des White-Grass : ses causes et ses prolongements

Voici les évènements tels qu'ils se sont passés, selon la mémoire qu'en conservent les gens de Loanatom et des White-Grass[1] qui, à cette époque, appartenaient à des alliances opposées :

Tout commença par des meurtres inexpliqués qui se produisaient la nuit. Il s'agissait de crimes délibérément commis par un homme du groupe des Sawene (pirogue Tanlowenu), appartenant à la phratrie Numurukwen. Ce tueur, du nom de Natem Neng, s'embusquait sur les chemins, où le soir, les hommes ivres de kava revenaient de la place de danse. Il tendait une corde au travers, l'homme ivre trébuchait et souvent tombait ; Natem Neng bondissait alors et achevait sa victime à coups de casse-tête.

Le « tueur fou » ayant découvert combien il était facile de tuer, élargit son rayon d'action. Il confia son stratagème à Ya'unem et à Nuwao, qui devinrent ses complices. Ces deux derniers appartenaient

1. Récit raconté par Niluan et Nakow (Romain) du groupe Naporio et par Nemisa d'Ipaï (alliance Koyometa), et enfin par Kooman du groupe Naïne, originaire des White-Grass où eurent lieu les combats (alliance Numurukwen).

à la pirogue Lewinu, alors dominée par les **iremëra** *de Yuwunier (pirogue Lewinu). Les meurtres nocturnes se multiplièrent et la peur se répandit dans la région.*

Nemisa, le grand iremëra de Yuwunier, lança des messages appelant à la vigilance, tant et si bien que les meurtriers furent découverts. Ya'unem et Nuwao se réfugièrent auprès de Natem Neng, chez les Sawene.

Natem Neng protesta haut et fort, affirmant qu'il n'avait agi que sur les ordres de Nemisa lui-même et que c'était lui qui avait commandé ces meurtres, parce qu'il voulait supprimer tous ceux qui prétendaient détenir la kweriya sans en avoir le droit, c'est-à-dire sans être passé par lui(2).

Que cette accusation fût vraie ou fausse, chacun rejoignit sa phratrie. Nemisa regroupa l'alliance des Koyometa dont les guerriers de la pirogue Lewinu formaient le fer de lance ; Natem Neng lui opposa l'alliance des Numurukwen, qui regroupait plus au nord la pirogue Tanowenu et ceux des groupes Nokurne. La guerre apparaissait comme la seule issue possible au conflit. Nemisa avait avec lui un groupe de guerriers valeureux et lorsqu'il avança vers le nord, ceux de Natem Neng se débandèrent, poursuivis par les Koyometa. Ils auraient tous été tués si Yopat Niko Tenesak, **iremëra** *Numurukwen de la pirogue Nakane, n'était intervenu en s'opposant à la traversé de son territoire par les guerriers Koyometa. Après avoir laissé passé les fugitifs, il prit une pierre, la brisa en deux et jeta les morceaux dans des directions opposées indiquant, l'une le nord, l'autre le sud :*

« Toi, Nemisa, tu dois rester là et ne pas franchir nos limites ; ceux que tu poursuis resteront de l'autre côté de ma terre. »

En agissant ainsi, Yopat bloqua la poursuite de Nemisa et sauva les Numurukwen, dont les guerriers et les familles purent continuer leur chemin d'exil vers le nord. Certains, qui avaient des **napang-niel** *chez les Nakane, restèrent à Katinuwiken. Nemisa accepta la décision du maître du lieu :*

« Ceux qui ont fui ne reviendront plus jamais : je dispose de leurs noms et de leurs terres ».

Natem Neng trouva refuge en pays Neuhne, où les Numurukwen règnent en maîtres et il s'établit près de Black Beach. Devenu un simple réfugié, il n'avait plus de terre à lui, ni aucun pouvoir. Son cœur saignait et l'exil lui était insupportable. Plus tard, il envoya un message à Nemisa :

« S'il y a encore un poux dans ton nambas qui te gratte, je ne chercherai pas à revenir, mais s'il n'y a plus de poux et que tu es bien, alors je reviendrai chez moi, avec les miens »(3).

Nemisa fit répondre laconiquement que le poux grattait toujours au fond de son nambas. Natem Neng savait que ses terres avaient été divisées et que les Lewinu les occupaient. Il envoya un défi à Nemisa le convoquant pour un combat décisif sur les endroits dégagés des White-Grass, au pied des Monts Tangen et Towhleuv. Nemisa envoya un message qui partit vers le Sud par la route Kwoteren et revint par la route Napanaklaï, faisant ainsi le tour de l'île. Il demandait de l'aide à tous ses alliés Koyometa du sud et du centre de Tanna, alors que Natem Neng faisait de même par les routes du nord, convoquant ses alliés Numurukwen pour le même rendez-vous.

Le jour de la rencontre, Nemisa et une centaine de guerriers se portèrent vers les White-Grass. Ils dormirent à Kaonepen Iken, où ils burent le kava et prononcèrent le **tamafa**(4) *: « Demain de bonne heure, Natem Neng, Ya'unem et Nuwao seront morts ». Cette nuit-là, plus au nord à Imawus, ceux du parti Numurukwen firent le même* **tamafa**, *mais au service des Koyometa.*

2. Ce fait renvoie ici au problème évoqué plus haut de la diffusion de la **kweriya** et de l'inflation des titres les plus élevés de l'aristocratie locale.

3. Le nambas désignant, comme on le sait, l'étui pénien, Natem Neng demandait ainsi par une expression imagée si le courroux de son adversaire s'était apaisé et s'il pouvait revenir pacifiquement chez lui.

4. Prière publique traditionnelle adressée aux esprits après le kava, au moment où on en crache la dernière gorgée. Les hommes demandent alors la réalisation d'un voeu précis : en cas de guerre, il s'agit de la mort de ses ennemis.

Chacun des deux groupes avait fait des magies destinées à provoquer leur victoire. Cette nuit-là pourtant un guerrier de Nemisa se rendit à Ilislis, un hameau que les hommes avaient déserté à cause de la guerre et il « vola » l'une des femmes(5), *brisant ainsi les « tabu » de guerre, qui veulent que les hommes évitent les femmes avant et pendant la période des combats. Ce geste allait avoir des conséquences funestes pour les Koyometa.*

Le lendemain, à l'aube, Nemisa et quelques guerriers Lewinu montèrent au sommet du mont Tangen pour surveiller les opérations, pendant qu'en bas les guerriers Koyometa, conduits par Noklam, le chef de guerre de Yuwunier, s'avançaient en file indienne sur le plateau herbeux bordé par les deux « creeks », qui s'étendent à l'est du mont Tangen.

Nemisa et les siens chantaient et hurlaient des paroles de défi à leurs adversaires, ne se doutant pas qu'ils venaient de mettre les pieds dans un piège. Pendant la nuit, les guerriers Numurukwen s'étaient en effet scindés en deux groupes, chacun d'entre eux se cachant dans les profondeurs des « creeks » adjacents. Lorsque leurs adversaires se furent bien engagés à découvert, au signal de Nowulla, le chef de guerre Numurukwen du Nord, ils bondirent sur les Koyometa surpris, qu'ils assaillirent de pierres de jet et de flèches. Ceux-ci, surpris à la fois de revers et de front, n'eurent pas la ressource de se regrouper : leur chef Noklam tomba le premier sous les coups que lui porta Nowulla. La mort du héros de Yuwunier démoralisa les Koyometa ; le combat tourna au massacre. Certains s'enfuirent, se jetant dans le « creek » du nord où ils s'empalèrent sur les roseaux acérés du trou d'eau Lenil qu'on avait préparé à cet effet, les autres furent tués sur place. Il n'y eut pas de survivant.

Nemisa, du haut du mont Tangen, assista au désastre. Pleurant la mort des siens, il planta trois cocotiers chargés de maléfices sur un lieu du Tangen nommé Laolipang, puis tenant un tison enflammé, il le brandit sur toute l'étendue des White-Grass, en soufflant les cendres en signe de malédiction :

« Malheur à vous, gens des White-Grass, malheur à toi Nikolo(6), *malheur à toi Yopat. Vous avez redonné de la puissance à nos ennemis, vous les avez armés, et dans notre dos vous avez préparé leur revanche. Bientôt vous mourrez tous, seule les poules sauvages signaleront bientôt la présence de vos villages morts. Dans la terre des White-Grass, il n'y aura plus que les rats pour survivre et dans le ciel les éperviers pour voler ».*

Ainsi se termina la grande guerre des White-Grass ; le champ de bataille devint une zone maudite, particulièrement douloureuse dans la mémoire Koyometa. Cette phratrie y perdit ses meilleurs guerriers venus du sud de l'île et sa défaite apparut comme le signe précurseur d'une défaite plus générale qui sonna le glas des Koyometa. Le récit ajoute encore que le « creek » du nord charria après la bataille des flots de sang jusqu'à la mer et que les corps des vaincus furent partagés entre les Numurukwen du nord de l'île qui les mangèrent.

La défaite de Nemisa ne rendit pas leur territoire aux fuyards, du moins dans l'immédiat. Ceux qui étaient morts étaient surtout des guerriers alliés ; Nemisa et les siens tenaient toujours les terrains évacués et conservaient une partie de leur force. Après leur victoire, les alliés Numurukwen du nord étaient revenus chez eux, laissant face à face les protagonistes originels. Natem Neng et les siens ne pouvaient donc que s'engager dans un processus de reconquête très lent. Il dure encore. Toute l'histoire complexe de la région des White-Grass s'explique par le processus de reconquête territoriale des vainqueurs et par les effets de la malédiction prononcée par les vaincus.

Les territoires à dominante Numurukwen situés entre les pirogues Nakane et Lewinu (voir carte 18) apparaissent depuis comme des « terres mortes » ou à peine peuplées. Depuis cinq générations au moins, les Koyometa d'Ipaï ne cessent, dans cette région, de reculer, abandonnant un à un les droits sur les terres qu'ils occupaient. Encore à l'heure actuelle de

5. Image qui signifie un rapport sexuel hors mariage.

6. Nikolo est le **yani niko** de la place de danse primordiale d'Ilpawa (près de Lamassak) qui commande la grande pirogue des Imaneuhne : c'est lui qui avait accueilli Natem Neng lors de son exil.

nombreux meetings coutumiers ont lieu sur ce thème éternellement débattu, mais ce n'est plus la force militaire pure qui décide, le rapport des forces politiques en présence prime.

Le chant de guerre Tehek Pusen

Les évènements de la guerre des White-Grass ont été fixés dans la mémoire collective de Tanna par le chant dit **Tehek Pusen**, composé par les vainqueurs. Il s'agit d'un chant du groupe numurukwen des Naïne sur le territoire duquel se déroulèrent les évènements, adressé aux Koyometa pour leur rappeler leur défaite et exalter les grands hommes qui participèrent à la victoire. Ce chant est fait pour être dansé, ce qui explique l'importance des images et des métaphores.

Comme on va le voir, il s'agit beaucoup plus d'un poème souvent ésotérique que d'un récit proprement dit. Pourtant, dans un sens, l'essentiel est dit ; les lieux et le nom des guerriers vainqueurs qui s'illustrèrent dans la bataille sont cités. Le nom de **Tehek Pusen** est celui d'une vasque d'eau naturelle située dans l'un des « creeks » du territoire Naïne ; en citant ce lieu, l'auteur signe ainsi sa chanson : c'est dans ce lieu, à caractère magique, qu'eurent lieu les magies de guerre qui décidèrent de la victoire numurukwen.

Je donne ici les trois versions de la chanson, en français d'abord, puis en langue des White-Grass (7) et en bislama. Ce type de poème est significatif à la fois d'un genre littéraire et de la façon traditionnelle de raconter et de mémoriser les évènements. Comme on va le voir, la pensée mélanésienne use d'un jeu de symboles, d'allégories et de métaphores qui ne sont pas sans beauté (8).

Les textes

LE CHANT DE TEHEK PUSEN (traduction libre).

- *Attachez les feuilles et faites de vos branches un bouquet,*
  Prenez des feuilles de ***tapatapa****, des feuilles de* ***wuin*** *et de* ***mareg mareg*** (9)
  Prenez aussi des feuilles et des branches de kava,
  Natem Neng montre les lianes de ***nepelap****,*
  Elles sont rayées de blanc et de noir
  Elles se fânent, elles tombent
  Elles nagent dans le trou d'eau de ***Tehek Pusen***

- *La mer se lève à Neaken* (10)
  Elle retombe, elle suit les barrières (11)
  Un homme suit les traces de Yumas et de Natem Neng (12)
  Mais il n'a pu les joindre encore

- *Vous tous, les jeunes gens, vous êtes las de répéter sans cesse :*
  Le banian est coupé, le banian est coupé (13)
  Ce matin, le jour s'est levé
  Vous avez entendu les cris des Koyometa
  Le bruit de la guerre grandit, il éclate, il arrive jusqu'ici,
  Les Koyometa fuient, ils glissent, ils tombent,
  Ils sautent dans la rivière,
  Les roseaux leur arrachent la peau,
  Les roseaux les transpercent.

7. N'étant pas linguiste, j'ai retranscrit ici les mots mélanésiens comme l'écrivent eux-mêmes les interlocuteurs qui savent lire et écrire, en indiquant en-dessous leur sens littéral en français.

8. Le chant **Tehek Pusen** m'a été donné par Niluan et Nakow (Romain) de Loanatom et par Kooman de Laolipang (Naïne). Pour la traduction, je suis redevable à Alexis Yolou et à Romain pour le bislama, ainsi qu'au Père Sacco de la mission Catholique de Loanatom qui maîtrise la langue de Lenakel et dont l'aide m'a permis la transcription directe de la langue de Tanna vers le français.

9. Les feuilles de **tapatapa** servent à la magie de capture des tortues, les autres sont également des feuilles symboliques. Visiblement ce couplet évoque la confection d'une magie, destinée à donner la victoire : le panier de feuilles magiques est ensuite jeté par Natem Neng dans le trou d'eau de **Tehek Pusen**, eau des magies de guerre, de la pirogue Naïne.

10. Neaken est un lieu du bord de mer, situé au nord des White-Grass, près de la baie d'Ipak (pirogue Imaneuhne) où se réfugièrent Natem Neng et les siens.

11. La mer se lève et suit les barrières, etc. : il s'agit du message de guerre lancé par Natem Neng ; il va de barrière en barrière, c'est-à-dire de village en village, faisant le tour de ses chemins d'alliance.

12. Il s'agit de Nemisa qui marche sur les pas des fuyards, mais sans pouvoir les rejoindre. Yumas est un allié de Natem Neng.

13. Métaphore signifiant : la guerre a éclaté ; l'image prend tout son sens lorsque l'on sait que la paix revenue, on a coutume de planter à nouveau un banian. Ici le banian représente la paix : le couper, c'est déclencher la guerre, le planter, c'est revenir à la paix.

- *Je le dis et le redis dans ma chanson,*
  Nuwao a combattu aux côtés de Liake
  Nowulla a fait une tresse avec des fibres de coco vert (14)
  Les Nakane ont abattu la voile de la pirogue (15)

- *Vous, les Nakane, laissez maintenant ce chant aux femmes*
  Nepina et Yawillum effeuillent les branches du **nesei** *à Kawol* (16)
  Elles les roulent sur les pierres
  Elles les étalent pour qu'elles sèchent à Lowenap Kemai (17)

- *La colombe Nueriam part se cacher*
  Au milieu des roseaux elle lève sa jupe de fibres
  Elle regarde son corps de près
  Mais elle voit que ses cuisses sont grosses (18)
  Elle a honte
  Mais qu'importe, cette femme vient de loin.

LE CHANT DE TEHEK PUSEN

(version en langue de Loanatom, avec traduction mot à mot)

- **Aros teniar karam**
  Prenez/vos/paniers
  Naulin tapatapa, wuin, mareg mareg
  Bouts/tapatapa/neseï
  Nar ramos nelumen nakawa
  Vous/prendre/branche/kava
  Neplap afuil nemaget hrinipina
  Liane/rayée/nom personnel/monter
  Rauka mhiateg reai tehek Pusen
  faner/tomber/nager/trou d'eau/Pusen

- **Neaken naghiag rui merow kelikel**
  Neaken/lever/mer/suivre/barrière
  Naï ramos namwing wuismil
  Homme/prendre/traces de pas/deux hommes
  Yumas Natem Neng kwaï owa wuin
  Yumas/Natem Neng/partir/manquer

- **Kamia rol numo kiakan kam ik netem alua**
  Vous/faire/fatiguer/répéter/avec vous/jeunes
  [gens
  Rakmeraï nepük lauk ramewakru nangaïssak
  [le Koyometa
  Couper/banian/lendemain/aube/s'exclamer/
  [nombreux Koyometa
  Ramerkerut nagarus pau katiket kariwik le nil
  Bruit guerre grossir/eux/fuir/glisser/sauter/dans
  [rivière
  Kiram rawim kamia
  Roseaux/arracher peau

- **Iksimatu mun meni mun le kamia**
  Je recommencer/dire encore/dire/à vous
  Nuwao niap Luake
  Nuwao/se battre/Luake
  Nowulla rengatin nagailel wanepuka wui
  Nowulla/rassembler/tresser/fibres/cocotier
  Kinake niwen to kamiar naka mene
  Abattre/voile/vous/Nakane

- **Naka mene ma ik namapas napuk tobera mil**
  Nakane, toi, laisser/chanson
  Nepina, Yawillum, kamua wulwulin naula ilin
  [kawol mene
  Nepina/yawillum/les deux/effeuiller/tiges/
  [bases/Kawol/neseï
  Kam wowaïpena welkin Lowanap Kemaï
  Rouler pierres/étaler/sécher/Lowanap Kemaï

- **Menuk Nueriam rayuohowuen niki nuig**
  Pigeon/Nueriam/cacher tout près/milieu/roseau
  Naï ramepkit wakangien
  Et/lever/jupe de fibres
  Ramasil ohwuen ramakalin le nuan
  Regarder/tout près/grosses cuisses
  Ramaulis pusen ma ik beran iso
  Honte/fort/toi/femme/loin.

LE CHANT DE TEHEK PUSEN

(Version en bislama) (19).

- Yufala tekem leaf ia blong danis, tapatapa, wuin, mo mareg-mareg
  Yu tekem han blong kava tu

14. Le chant se doit de citer les noms des alliés qui ont combattu et qui se sont illustrés. Nuwao et Liake sont deux Numurukwen, qui ont fuit avec Natem Neng. Nowulla est le chef de guerre des Nakane.

15. Une mention particulière est faite aux Nakane qui ont arrêté la poursuite de Nemisa. « Abattre la voile de la pirogue », signifie, comme on l'a vu, mettre fin au danger. La pirogue était en effet prise par le vent et par la mer, elle vascillait dans tous les sens ; en abattant la voile, les hommes ont calmé sa course et ramené à bord la sécurité.

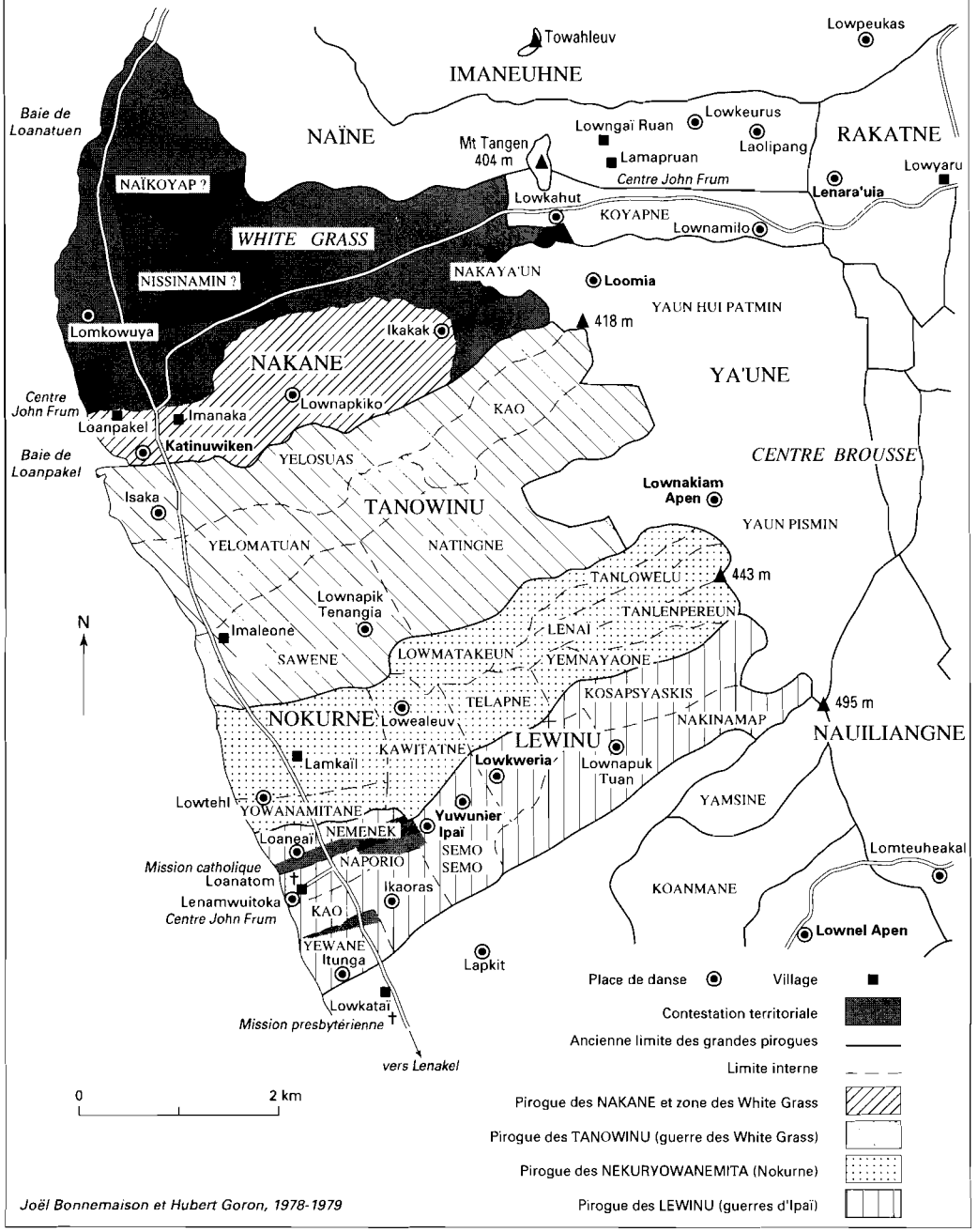
16. Le **nesei** est une feuille odoriférante que les femmes tressent dans leurs jupes de danse les soirs de fête. Kawol est un nom de lieu, où pousse une variété connue de **nesei**.

17. Kawol et Lowanapkemei sont deux lieux du bord de mer du territoire Sawene dont étaient partis les fugitifs. Le chant annonce le retour proche sur le territoire perdu.

18. Les traducteurs se révélèrent ici ambigus ; le dernier verset a un contenu sous-entendu, un peu égrillard, sur une femme coquette qui vient d'ailleurs et dont on se moque. Cette pirouette conclut la chanson et la danse.

19. La transcription du bislama obéit à celle qui est faite localement par les gens de Loanatom.

Géopolitique des White-Grass



Joël Bonnemaison et Hubert Goron, 1978-1979

Nemaget i soemaut we leaf blong Neplap, we i gat mak i green, mo waet
I wantem ded, i faldaon finis, i swim long **Tehek Pusen**

- Long Neaken solwora i brok long rif
  Nao i follerem banis long olgeta
  Oli bihind long trak blong Yumas mo Natem Neng
  Be oli mistem rod

- Oli yang man, yufala i taed finis blong tok ia
  Oli katem nabanga
  Long next day, long taem delaït i stat kam tru,
  Oli sek sek mo singaot from ol Koyometa
  Nois blong faet i kamaot, ol Koyometa ol i runwe
  Ol i go daon, i jump long creek, nao wailken stikim olgeta,
  Tekemaot skin blong olgeta

- Mi statem sing ia bakagen, mi telemaot bakagen long yufala
  Nuwao mo Luake tufala i faet togeta
  Nowulla i wokem rop witem skin kokonas we i new wan

- Nakane yufala telemaot sail blong yufala
  Yufala i livim sing ia blong tufala women Nepina mo Yawillum
  Tufala i stap tekemaot han blong nesei long Kawol
  Oli rubem gud, nao oli spredemaot blong i draï long Lowenap Kemei

- Pidgon Nueriam i go head long wailken
  Nao i liftemap grass kert blong em blong luk **luk** body blong em
  Nao i luk we leg blong em i fat fat
  I sem nao, yu woman long we ia.

Un chant fait pour être dansé

Cette chanson est un poème. Elle ne raconte pas, elle évoque seulement par des métaphores, des évènements qu'il importe de retenir et de situer dans l'espace. Chaque occasion de louer les alliés qui combattirent ou, comme les Nakane, qui sauvèrent les fugitifs, est saisie : par contre, l'ennemi reste impersonnel. Il n'est évoqué que sous le terme général de Koyometa et on évite même de citer le nom de Nemisa (Un homme marche...)

Le chant de Tehek **Pusen** admet trois grands moments : la première section évoque la magie qui a permis la victoire et énumère les feuilles qui ont servi à sa préparation. La seconde section évoque, par une série d'allégories, la séquences évènementielle : la mer qui se lève et suit les barrières (le message qui va de village en village), le banian coupé (la guerre), les cris des Koyometa qui arrivent, puis leur mort dans le creek, où ils s'empalent sur les roseaux acérés.

Enfin, dans la troisième partie, reviennent des paroles de paix et des scènes de la vie quotidienne : les femmes des fugitifs tressent les jupes de danse sur les lieux mêmes d'où elles ont été chassées. Nowulla, chef des guerriers Nakane, tresse des feuilles de coco vert ; ce faisant, il rassemble ce qui autrefois était désuni, il ramène la paix et met en forme un nouvel ordre. La pirogue va cesser son errance, pour revenir dans le calme et la quiétude de ses lieux. Enfin, la dernière stance constitue un clin d'œil, une plaisanterie de temps de paix ; on se moque de cette coquette d'un pays lointain qui se regarde dans les roseaux.

Le chant se termine donc par le rire. Il passe rapidement sur les actes de guerre, tait le nom des ennemis, annonce le retour sur le territoire et évoque des scènes de paix. En somme, c'est moins un chant de guerre qu'un chant sur la fin de la guerre ; il est chanté pour être dansé – les hommes au centre, les femmes en cercle tout autour – et donne lieu à un spectacle tout autant qu'à un poème : chaque image apparaît comme un thème de mime.

Chaque grande guerre de la tradition est ainsi mémorisée par un chant de ce type qui appartient à la tradition des lieux, où elle s'est déroulée. Il importe ici de saisir le rôle joué par le chant dans la société : il n'est qu'une

Carte 19.
Il semble que les pirogues de la côte ouest de Tanna aient formé à l'origine plusieurs grands ensembles géopolitiques (Lewinu, Nokurne, Tanowinu, etc.) qui ont éclaté en petits territoires à la suite de guerres « coutumière » qui les ont déchirées. La grande région des White Grass reste encore sous-peuplée à la suite de la « guerre de la tortue » qui opposa Numurukwen et Koyometa.

énumération de lieux et de noms, entrecoupés d'allégories et d'images. Le sens en est volontairement caché, seuls les initiés comprennent. Souvent aussi, la langue fort ancienne n'est plus comprise par les jeunes et cela encore est volontaire. Le chant est en effet un récit codé, un poème ésotérique qui donne les clés de la mémoire de Tanna, mais dont la signification est réservée aux seuls initiés.

La malédiction

Les maléfices déposés au haut du mont Tangen ne tardèrent pas à se révéler efficaces. De nouvelles guerres laminèrent en effet les peuples des White-Grass.

La guerre de la tortue

L'ensemble géographique constituant ce que l'on appelle les « White-Grass » (Lenkowngen dans la langue locale) fait aujourd'hui l'objet de revendications contradictoires de la part des groupes riverains, Koyapne, Nakane, Ya'une et Yelosuasmin. Chacun de ces groupes présente en effet une version différente d'une guerre ultérieure appelée « **Kamagwin niku** », ce qui signifie « tous furent tués et mangés par les rats ».

Ces évènements eurent lieu, dit-on, à une époque point trop éloignée, où des Blancs avaient déjà fait leur apparition, mais sans que les fusils se soient encore répandus, et dans le contexte général des guerres de la *Shipimanwawa* : vraisemblablement donc dans la première moitié du XIXe siècle, ce que confirment les généalogies.

À cette époque, les White-Grass du centre nord étaient occupées par les Koyapne, au nord, et les Nissinamin, au sud. On discute toujours des limites territoriales et de l'emplacement réel de ces groupes, mais leurs territoires, en toute probabilité, devaient rejoindre le rivage, à peu près à la verticale du mont Tangen. Sur ce rivage, la baie de Loanatuen jouait un rôle important en tant que lieu de pêche des tortues marines, tout comme Ipak et Black Beach plus au nord, et la baie de Loanpakel un peu plus au sud.

Les Koyapne devaient construire traditionnellement la **kweriya** pour leurs alliés Naïne, plus précisément pour Tuman, **iremëra** de Laolipang. De leur côté, les Nissinamin devaient capturer la tortue pour le compte des Nakane. Yopat, **iremëra** de ce groupe, la cuisait dans sa place de danse de Katinuwiken. Les Koyapne et les Nissinamin étaient donc tous deux des groupes de magiciens nourriciers, des **naotupunus** ou encore ce que l'on appelle des **yolatkoken**, placés en position politique de second ordre[20].

Une tortue capturée par les Nissinamin fut envoyée à Loomia, place de danse primordiale de Yaun Hiufatmin (les Ya'une de l'ouest) en passant par la route Numanamkenem. La tradition veut que pour une tortue capturée sur le littoral, on renvoie un cochon glabre en échange ; or cette fois-là, Loomia ne renvoya qu'un cochon de moindre valeur et même, disent certains, rien du tout. Par ce geste, les Ya'une établirent une véritable fin de non-recevoir. En ne rendant pas l'échange, ils mettaient en effet non seulement fin à toute possibilité de relation normale, mais encore ils commettaient une injure grave à l'égard de leurs partenaires, même s'ils étaient de statut inférieur.

Sans doute s'agissait-il là d'une provocation délibérée. Les terres des White-Grass et surtout leur façade littorale pouvaient les intéresser à une époque où, dit-on, apparaissaient déjà les bateaux des trafiquants blancs et leurs fabuleuses cargaisons. Il est aussi possible que dans le contexte des guerres des phratries, qui sévissaient partout, des comptes aient été encore à régler[21]. Les Nissinamin, quant à eux, tirèrent les conclusions de ce geste inamical : ils « fermèrent » la route Numanamkenem et se tournèrent vers d'autres alliés : les Koyapne. Sans doute, s'ils avaient été en position plus forte

20. Selon les Nakane, les Nissinamin auraient reçu la **kweriya** courte de Yopat, détenteur de la grande **kweriya** de Katinuwiken, mais ce point reste également discuté.

seraient-ils allés plus loin en demandant réparation par la guerre, mais Loomia était un bien trop grand adversaire pour eux.

Lorsqu'ils capturèrent une nouvelle tortue, ils envoyèrent donc celle-ci à Lowkahut, place de danse primordiale des Koyapne, au pied du mont Tangen. À ce point du récit, les traditions divergent, puisque certains et en particulier les Ya'une et les Nakane affirment que Lowkahut n'avait pas le droit de cuisson de la tortue (et encore moins celui du port de la grande **kweriya**), alors que d'autres au contraire, comme les Rakatne et les Naïne, affirment qu'ils étaient bel et bien dans leur droit. Quoi qu'il en soit, les Ya'une de Loomia trouvèrent là une raison pour entrer en guerre.

Leur message de guerre partit vers Lenakel et l'alliance fut de là répercutée sur les White Sands, où les Yenkahi notamment (groupe pourtant théoriquement de « paix ») fournirent un fort contingent de guerriers. La guerre ne fut pas, comme la précédente, une rencontre loyale à champ ouvert et entre guerriers, mais une exécution pure et simple, de type « guerre volée », qui ne laissa aucune chance à ceux dont on avait décidé la mort. On verrouilla toutes les issues de sortie possible, en obtenant la complicité des voisins immédiats – presque tous Numurukwen –, puis de nuit, on attaqua par surprise les groupes Koyapne et Nissinamin que l'on raya de la carte.

Cette guerre menée hors des lois et de l'esprit de la coutume n'a pas laissé, pour cette raison, de chanson qui la commémore : sitôt exécutée, on semble s'être dépêché d'en oublier les détails et de jeter dessus un voile pudique[22]. Seul comptait le résultat et il fut radical : « *tous périrent et les rats les mangèrent* ». Un banian fut planté sur une légère éminence des White-Grass en commémoration de la « victoire » remportée par Loomia : son nom « **nowanalmenek** » signifie « *le nid du pigeon oscille mais ne tombe pas* » : les fruits de cette guerre seront peut-être contestés, mais ils ne seront pas abandonnés.

Les Ya'une étendirent alors leurs pouvoirs jusqu'au bord de mer et distribuèrent des terres silen pour récompenser ceux qui les avaient aidés. Ainsi les guerriers des petites pirogues du Centre Brousse, Rakawurne et Nawilien Lesuatu, reçurent-ils des lots fonciers : au total, six parcelles plus ou moins étendues furent distribuées à des groupes alliés du Centre Brousse ayant aidé l'alliance victorieuse. Les Namasmitane, qui avaient participé à l'opération, reçurent de Loomia le droit de porter une **kweriya** courte. Quant aux guerriers de Yenkahi qui étaient venus de loin, les Ya'une leur offrirent une « vie, c'est-à-dire une jeune femme qui fut « donnée en passant par le relais Nakane, sans qu'on en attendit un geste de retour[23].

La mort des vainqueurs

Peu de temps après, la région des White-Grass fut atteinte de plein fouet par des vagues d'épidémies meurtrières . Selon les traditions, ces maladies nouvelles, sortes de fièvres très fortes qui en une journée tuaient celui qui en était atteint, se répandirent en venant du nord de l'île. Les gens d'Imaneuhne, en particulier ceux de Black Beach[24] furent les premiers à

21. L'appartenance des groupes exterminés à l'une des deux phratries reste controversé. Selon certains informateurs, les Nissinamin et les Koyapne appartenaient à la minorité Koyometa des White-Grass. Dans l'atmosphère de guerre généralisée qui régnait alors dans tout Tanna, ils constituaient pour la majorité Numurukwen une enclave dangereuse qui pouvait se retourner contre elle en cas de péril.

22. Ce que ne cesse pas de dénoncer Tess Yalulu, du groupe Rakatne, qui considère comme un acte de justice de restituer à Lowkahut les droits qui lui furent volés. Son « grand-père » fut en effet le seul à laisser « sa porte entrouverte », ce qui lui permit d'accueillir des fugitifs.

23. Cette femme fut demandée par Loomia à Katinuwiken (Nakane), ce qui prouve bien leur alliance de fait au cours de cette guerre. Envoyée à Yenekahi (Sulphur Bay), elle est à l'origine de la lignée dont est issu Mweles, l'actuel leader des John Frum d'Ipeukel.

24. Dès l'époque des santaliers, le mouillage de Black Beach, point de départ des épidémies, était un lieu de contact important avec les trafiquants blancs. Le sud de l'île connaissait à la même époque un laminage démographique identique à partir de Port-Résolution.

mourir, puis la maladie se répandit inexorablement, touchant une à une les populations du littoral, les Naïne, puis les Nakane et enfin les Ya'un Hiufatmin. La terrible malédiction de Nemisa sembla se réaliser et c'est à sa magie que tous les gens attribuèrent la mort qui les frappait.

Les Blancs, qui alors apparaissaient de plus en plus fréquemment sur les côtes de l'île en campagne de recrutement pour le Queensland ou les plantations des îles Fidji, n'eurent pas de mal à engager les quelques survivants, fuyant des territoires où toute vie semblait condamnée et où la plupart des leurs étaient déjà morts.

En 1870, lorsque certains colons s'installèrent sur le littoral des White-Grass pour y cultiver du coton, il n'y avait plus personne de vivant. Les groupes Naïne, qui habitaient plus en retrait dans l'intérieur de l'île, avaient alors coutume de mettre chaque année le feu aux herbes qui brûlaient jusqu'à la mer ; on débusquait ainsi les rats dont la viande constituait un mets de choix pour les chasseurs. Le lieu était considéré comme maudit, on l'offrit sans difficulté aux Blancs qui cherchaient des endroits pour cultiver.

La lame de la faux qui avait fauché le littoral s'arrêta à la hauteur de Loanatom. La pirogue de Nemisa – celle des Lewinu – semblait donc épargnée par la malédiction que son chef avait jetée sur le territoire de ses ennemis.

Mais d'autres maux la frappèrent qui allaient provoquer son éclatement et jeter sur ses lieux mêmes les fondements d'un nouveau et inextricable problème foncier.

L'ÉCLATEMENT DE LA PIROGUE LEWINU

D'autres évènements se déroulèrent au sein de la grande pirogue Lewinu, dans le cadre général de la « *Shipimanwawa* ». Les Koyometa y perdirent ce qui leur restait de puissance et de contrôle sur la région d'Ipaï.

La très ancienne et prestigieuse pirogue des Lewinu

Les premiers maîtres de la kweriya : Yuwunier et le groupe Semo-Semo

La très riche tradition culturelle des Lewinu[25] plonge ses racines dans le mythe de Semo-Semo et remonte même à l'époque antérieure à celui-ci. Selon la tradition orale du rivage de l'ouest, la pirogue Lewinu fut en effet la première à exister. Ce n'est qu'après le déroulement des évènements rapportés dans le mythe de Semo-Semo que le modèle de la pirogue se répandit dans le reste de l'île. Tanna fut alors découpé en territoires, comme l'était le corps de l'ogre, chacun d'entre eux étant réuni par un processus d'apparentement à celui des voisins, ce qui permit de réunir en une seule chaîne d'alliance toutes les « nations » de Tanna.

Maîtres du mythe de Semo-Semo et de la création territoriale, les Lewinu ne pouvaient que se réserver la meilleure part du cadavre qu'ils se partageaient. Yuwunier reçut le crâne du géant mort, siège de son esprit, et ses intestins, siège de sa force vitale. A cette occasion, le groupe de Yuwunier proprement dit prit le nom même de l'ogre Semo-Semo ; celui de Lowkweriya reçut le couteau de bambou qui avait servi à découper le cadavre[26] ; Katinaluwiken, le kava que le géant avait bu ; Itunga (Yewane), la cuisse du géant et Lenamwitoka (Naporio), son cou.

Dans les intestins du cadavre, les hommes de Yuwunier découvrirent, comme on l'a vu, la **kweriya**, la ceinture et les aigrettes de danse qui sont les signes d'un pouvoir nouveau. Aussi lorsque la **kweriya** arriva de l'est de l'île par le relais du Centre Brousse, ils proclamèrent qu'ils la possédaient déjà et ils se posèrent en maîtres de sa redistribution sur tout le littoral ouest[27].

25. Lewinu est le nom d'une igname.
26. Pour cette raison, les gens de Lowkweriya fournissent pour le reste des Lewinu les **yoskawur** ou « chirurgiens » qui opèrent lors de la cérémonie de circoncision, en incisant le prépuce des jeunes garçons.

Le prestige de la place de danse de Yuwunier déborde donc de beaucoup les limites de la pirogue Lewinu. Tous ceux du groupe de Semo-Semo sont considérés comme des seigneurs **irëmëra** appartenant à la noblesse de la **kweriya** ; ce fait est très rare à Tanna où en général plusieurs statuts coexistent sur une même place de danse. C'est du reste le statut élevé du Yuwunier qui explique en retour que le territoire des Semo-Semo soit si petit (voir carte 17). Ces maîtres de l'honneur étaient en effet presque complètement démunis de patrimoine foncier. À quoi en effet leur aurait-il servi d'avoir un grand territoire, puisque leur statut était si haut qu'il leur interdisait de travailler la terre ? Tous les autres clans de la pirogue Lewinu leur servaient de serviteurs, leur fournissaient des femmes, des gardes et à tour de rôle leur apportaient les produits de leurs jardins.

La tradition féministe de Lenamwitoka : les reines

La seconde grande place de danse de la pirogue Lewinu était Lenamwitoka (groupe des Naporio), au bord de mer, face à la baie de Loanatom[28]. La rivalité avec Yuwunier semble ancienne : Lenamwitoka, à l'origine dominait. Il semble que l'essentiel de la vie rituelle et politique se soit, aux temps très anciens, organisé par rapport aux groupes et places de danse du rivage et non pas, comme cela semble être le cas aujourd'hui par rapport aux groupes de versant. Lenamwitoka fondait son pouvoir sur le privilège de la cuisson de la tortue : celle-ci était capturée à sa demande par les groupes Nemenek (baie de Loaneaï) et Nakane (baie de Loanpakel), qui l'envoyaient alors à Lenamwitoka, où elle était cuite et partagée. À cette époque, Yuwunier ne possédait pas ce droit et Lenamwitoka lui était sur ce plan supérieur.

Lenamwitoka se prévaut par ailleurs d'une tradition féministe très ancienne, dont l'origine ne peut venir que du nord de l'île, pays de la femme Yapar. Une telle tradition serait difficile à concevoir dans l'est de l'île ou même dans le Centre Brousse, où les femmes n'occupent aucun rôle politique, honorifique ou magique. À Lenamwitoka, lorsqu'une tortue était apportée sur la place de danse, Kasso, qui en était le grand homme, la cuisait, mais ses deux femmes, Natu et Neswai célébraient le rituel dont elles étaient considérées comme les « reines »[29].

Elles avaient le droit de porter dans les cheveux les longues herbes à plumet blanc (*Imperata sp.*) que l'on retrouve sur les White-Grass sous le nom de **nia** et à l'occasion de la fête pouvaient transmettre ce droit à d'autres femmes. Le rituel mettait ces femmes au premier plan : elles en étaient « l'honneur ». Selon l'explication donnée à Lenamwitoka, Natu et Neswai possédaient les pierres magiques de la capture de la tortue et la connaissance des herbes (notamment les feuilles **tapatapa**) qui permettent de rendre ce pouvoir « actif ».

Dans les temps primordiaux, on ne possédait pas de cochon, mais seulement des poules et des coqs qui représentaient l'essentiel de l'échange[30]. Lenamwitoka, place de danse du bord de mer, était alors le centre rituel et politique de la pirogue Lewinu ; son *honneur*, repré-

27. Toutes les **kweriya** du rivage de l'ouest ont été en effet transmises à partir de Yuwunier.

28. Le site précis est aujourd'hui occupé par l'Eglise Catholique de Loanatom, ce qui, dans une certaine mesure, explique les relations ambiguës de cette mission avec les leaders coutumiers du voisinage.

29. La même tradition portant les épouses des grands hommes en tête des relations rituelles, lors du partage de la tortue, existe également à Lowkataï (pirogue Taniru), où les reines portaient le nom de Kapapa et de Yakua. La même tradition se retrouve dans le nord de l'île, où les reines s'appellent Naru et Yakue. Il s'agit là d'une très vieille tradition, préalable à l'introduction de la **kweriya** et que l'on ne retrouve, à ma connaissance, qu'à l'ouest de l'île et seulement parmi les groupes du rivage. Lorsque la **kweriya** fut introduite, les « reines » du rituel de la tortue devinrent les épouses des **iremëra** ; ce sont elles qui à l'ouest décident par exemple de la tenue du **nekowiar.**

FIGURE 20

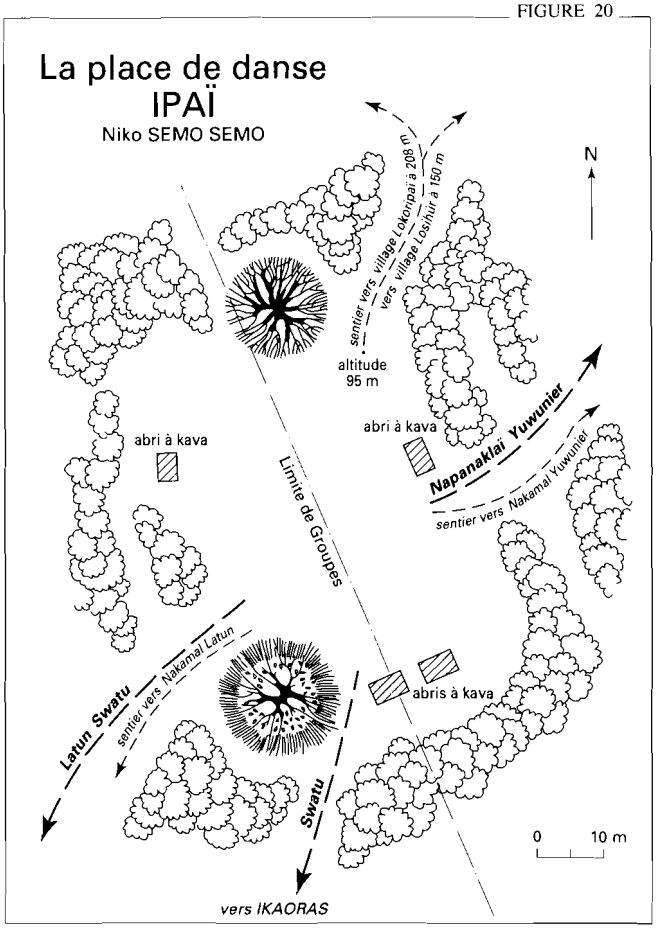


Figure 20.
La place d'Ipaï est l'une des plus prestigieuses de Tanna. Son nom signifie « plonger » dans la terre, creuser vers le monde souterrain, où se tiennent les racines du sacré.

senté par les reines, Natu et Neswai, éclatait lors des rituels de cuisson de la tortue et Yuwunier n'était qu'une place de danse secondaire. Ni les cochons, ni le rituel de la **kweriya**, ni l'organisation en phratries n'existaient encore : c'est avec leur introduction et la rivalité des différentes places de danse pour s'emparer de ces symboles que s'ensuivit, dans le contexte général de la guerre *Shipimanwawa*, la rupture définitive de l'unité des Lewinu.

L'émergence d'Ipaï

La mort de Yuwunier

Lorsque Lenamwitoka régnait sur les Lewinu, le rituel de la cuisson de la tortue était le seul principe de l'organisation sociale. Une relation d'alliance l'unissait à la place de danse de Yuwunier, située plus en altitude. Les deux grands hommes de ces groupes, Kasso à Lenamwitoka et Matal à Yuwunier, étaient des **napang-niel** : la tortue cuite au bord de mer remontait vers les groupes de versant par la route Napanaklaï, véritable axe nerveux de la pirogue Lewinu et de ses relations d'alliance.

30. C'est un des rares cas où la tradition fait état à Tanna de femmes maîtres de certaines pierres et puissances magiques. S'agit-il d'une particularité culturelle du rivage ouest ou de la persistance d'une très ancienne coutume de Tanna qui ne se serait maintenue qu'ici et aurait disparu du reste de l'île lors de la diffusion de la **kweriya** à partir de l'Est ? Je pencherai plutôt pour cette seconde solution.

FIGURE 21

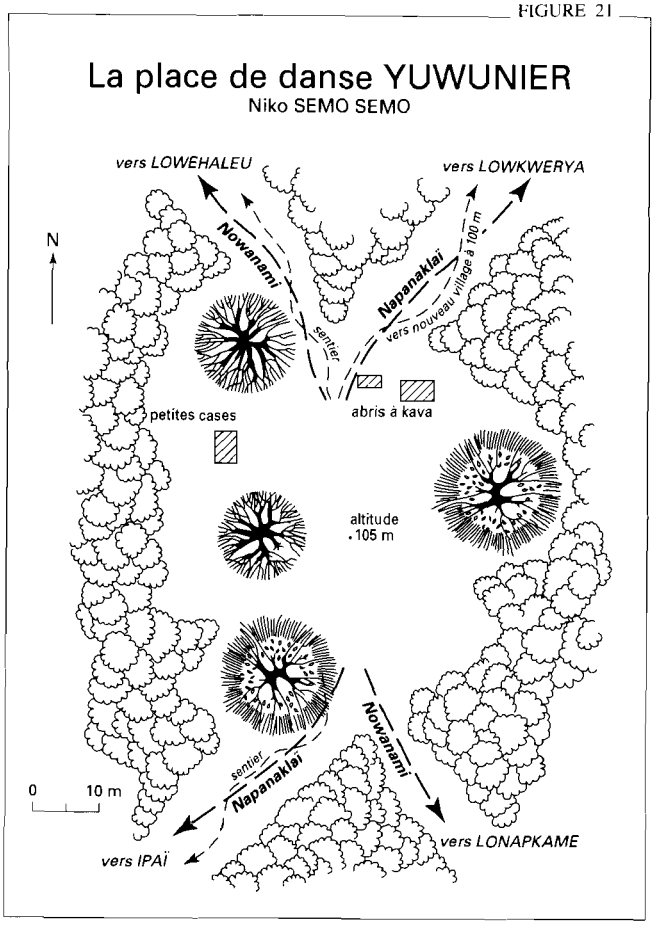


Figure 21.
Yuwunier : l'ancienne place de danse des iremëra de l'ouest de Tanna.

L'introduction de la **kweriya** représenta un premier ébranlement de l'hégémonie des grands hommes du bord de mer de Lenamwitoka. La place de danse de Yuwunier, en s'érigeant comme lieu de fondation de la **kweriya** pour toute la région du nord-ouest, disposait en effet d'un deuxième pouvoir également hégémonique.

Elle transmit la longue **kweriya** à Kasso, grand homme de Lenamwitoka qui, de ce fait, devint **iremëra** ; en échange, celui-ci se vit obligé de transmettre le droit de cuisson de la tortue à Yuwunier. L'égalité fut dès lors établie par ce biais entre les deux grandes places de danse Lewinu. Toutefois, lors du **nekowiar**, Yuwunier, en tant que lieu-souche de la **kweriya**, bénéficiait du premier rôle : ceux de Lenamwitoka portaient au nom des seigneurs de Yuwunier la grande aigrette cérémonielle.

Cet équilibre des pouvoirs maintenait toutefois l'unité de la pirogue Lewinu, au sein de relations rituelles soigneusement dosées. L'apparition des phratries politiques, également venues de l'est de l'île, bouleversa définitivement cet équilibre.

Yuwunier accueillit en effet les pierres des deux phratries. Matal et Nemisa, les deux grands hommes de Yuwunier, étaient des Koyometa, mais un autre iremëra, Nalao, prit la phratrie Numurukwen. En revanche, Lenamwitoka resta presqu'exclusivement Koyometa.

Lorsqu'éclata la guerre *Shipimanwawa*, la désunion se transmit en chaîne le long de la route Napanaklaï, affectant un à un tous les groupes formant la pirogue Lewinu. Ces évènements eurent lieu avant l'arrivée des premiers Européens, à une date qui suivit, semble-t-il, de peu la bataille des White-Grass.

La *Shipimanwawa* eut de graves conséquences. Des groupes vaincus appartenant à l'une ou à l'autre des phratries vinrent se réfugier à Yuwunier, notamment des fugitifs Numurukwen du clan Nuito Apen (pirogue Kasarumene). Il furent accueillis par Nalao et relégués à des tâches subalternes, au service de la noblesse **iremëra** locale.

La défaite subie par Nemisa sur les White-Grass avait-elle ébranlé l'autorité de ce dernier sur sa propre place de danse et pirogue ? Les **iremëra**, qui appartenaient à la phratrie Numurukwen, se rebellèrent contre les Koyometa qui occupaient la position dominante ; quittant Yuwunier, ils s'établirent un peu en dessous, où ils « creusèrent » la place de danse d'Ipaï. Entre les deux groupes d'**iremëra** devenus ennemis, la guerre éclata. Les Koyometa de Yuwunier furent vaincus par les Numurukwen d'Ipaï qui reçurent l'aide des réseaux d'alliance déjà victorieux de l'est de l'île. Ils furent obligés de fuir sur le littoral où ils trouvèrent refuge auprès de leurs alliés Koyometa de Lenamwitoka. Le groupe Numurukwen, vainqueur, transfera alors tous les pouvoirs de Yuwunier sur Ipaï, s'attribuant notamment les titres d'**iremëra**, le droit de port de la **kweriya**, de la ceinture, des aigrettes individuelles, et de cuisson de la tortue. Cette nouvelle place de danse s'érigea comme le nouveau pôle dominant de la pirogue Lewinu, désormais divisée en deux phratries irréductiblement opposées.

La mort de Lenamwitoka

Lenamwitoka, où s'étaient réfugiés les survivants koyometa, devint un môle de résistance à l'hégémonie numurukwen. La plupart des groupes littoraux s'y rallièrent, défiant ainsi le pouvoir des nouveaux « chefs » et de leurs alliés établis sur la montagne. La guerre ne pouvait qu'éclater à nouveau.

Des femmes d'Ipaï descendant un jour au bord de mer pour y recueillir l'eau douce des sources dans les bambous qui leur servent de réservoir, s'écartèrent, dit-on, du chemin et des emplacements qu'elles n'avaient pas le droit de quitter. Les jeunes gens de Lenamwitoka les agressèrent et remplirent pour les humilier le sexe des femmes de cailloux et les renvoyèrent dans la montagne.

L'alliance numurukwen partout victorieuse dans le Centre Nord et le Centre Brousse frappa les Koyometa du rivage comme la foudre. En une seule nuit, tous leurs villages brûlèrent. Les survivants fuirent au hasard des routes et des circonstances : la plupart cherchant à rejoindre les groupes à prédominance Koyometa du sud de l'île, notamment à Imaki où certains de leurs descendants se trouvent toujours. Lenamwitoka disparut, les territoires des Naporio et des Kao furent transformés en désert. Seuls les groupes Nemenek et Yewane furent en partie épargnés.

À partir de ce jour et jusqu'à l'époque contemporaine, Ipaï, s'est bien érigé en place de danse primordiale, mais l'unité des Lewinu, pris entre deux traditions antagonistes, s'est brisée à jamais. Chaque groupe de l'ancienne pirogue évolue depuis pour lui-même. La « terre morte » du bord de mer fut divisée en « silen » et distribuée aux guerriers de la montagne, qui n'y habitèrent pas par crainte des maléfices et des représailles possibles, se contentant d'y entretenir des jardins. Le nom même de Lenamwitoka et de l'ancienne pirogue des Lewinu disparut des mémoires. Il est du reste significatif de noter que dans son inventaire sociologique, J. Guiart (1956, p. 323-4) ne fait mention ni de Lenamwitoka, ni des Lewinu. Seul Ipaï est mentioné : Yuwunier apparaît seulement comme un ancien emplacement de place de danse abandonné. En fait, l'ethnologue reçut ce jour-là la « version des vainqueurs ». Les autres n'osèrent pas parler. Lors

de mon enquête (1978/79), c'est presque le contraire qui se produisit : je reçus en priorité la « version des vaincus » installés à Loanatom.

Lorsque les premiers Blancs arrivèrent, cherchant des terrains à acheter, le territoire vide de Lenamwitoka fut en partie vendu par les hommes d'Ipaï, contre des fusils et du tabac. Le nom de la place de danse de Lenamwitoka disparut encore un peu plus dans les ténèbres, tandis qu'on ne retenait plus que celui de la baie de Loanatom, où quelque temps après s'installa la mission catholique.

✶

L'ensemble de ces évènements explique à la fois l'éclatement des grandes pirogues traditionnelles du rivage de l'ouest et par endroits la situation de chaos territorial. Au nord, la pirogue Tanowinu à majorité Numurukwen a été dispersée par l'action guerrière de Nemisa, tandis qu'au sud la pirogue à majorité Koyometa des Lewinu connut peu après la défaite des White-Grass le même sort. L'arrivée des Blancs et la lame de faux des épidémies ajoutèrent encore à la désertification des territoires du Nord, bloquant pendant plus d'un siècle les anciens habitants du rivage de l'ouest sur les lieux où ils se trouvaient. Ce n'est que depuis une vingtaine d'années seulement que les problèmes territoriaux se reposent pour de bon : les Numurukwen du Nord se sont remis en route vers leurs anciens territoires, tandis qu'au sud les Koyometa du rivage contestent l'ordre que leur ont imposé les vainqueurs d'Ipaï. Cette remise en cause des situations existantes explique le climat politique relativement complexe qui règne sur le rivage de l'ouest.

REFAIRE LES PIROGUES

Le réflexe des anciens vainqueurs

Le problème du repeuplement des territoires situés au sud des White-Grass (pirogue Tanowinu) ne commença à se poser que lorsque les exilés numurukwen entamèrent le lent processus de reconquête de leurs territoires. Sans doute auraient-ils débuté ce mouvement beaucoup plus tôt, si les épidémies n'avaient frappé leur région aussi intensément, semblant ainsi prouver la réalité de la malédiction prononcée par Nemisa. La crainte de la mort subite et inexplicable dûe aux nouveaux microbes que l'on attribuait aux maléfices retint pendant plusieurs générations les exilés numurukwen sur leurs lieux de refuge du Nord. Le mouvement de retour s'est aujourd'hui amplifié, atteignant aujourd'hui les pirogues Sawene et Nokurne. À leur retour, les exilés durent toutefois composer avec ceux qui, voilà maintenant près de deux siècles, les avaient chassés de leurs terres.

Les exilés de retour sont souvent des chrétiens, dont les parents se sont convertis dans les régions d'accueil du nord de l'île. Mais bien que chrétiens, c'est en termes de coutume et de droits territoriaux qu'ils posent leurs revendications sur les terres dont ils furent chassés. Le parti de la coutume est en revanche représenté localement par l'alliance des Koyometa qui avaient chassé loin devant eux les Numurukwen, avant d'être finalement battus aux White-Grass. On se trouve ici devant une situation qui semble être à l'inverse de celle décrite par J. Wilkinson (1980) à White Sands : ce sont en effet les coutumiers – ou du moins certains d'entre eux – qui sont sur la défensive et les chrétiens qui poussent à la reconquête des terres dont ils se considèrent comme les véritables « propriétaires coutumiers ».

Les conquérants avaient d'eux-mêmes débuté un processus de renaissance des territoires des pirogues Nokurne et Sawene d'où étaient partis les fugitifs. Sur leurs propres enfants et sur ceux de leurs clans, ils avaient posé des noms appartenant aux groupes disparus et utilisaient librement les terres Nokurne comme on le fait d'un silen. Le territoire des Nokurne fut ainsi partiellement planté en cocoteraies par des gens de Yuwunier.

On se serait trouvé dans une situation relativement simple, si les « nouveaux Nokurne », installés par les conquérants Lewinu, étaient

restés solidaires avec leur groupe-souche, ce qui les aurait amenés à faire front contre les anciens Nokurne essayant de revenir sur leur territoire. Or ce ne fut pas le cas et ce trait révèle bien une des originalités profondes de la société traditionnelle de Tanna. Placés sur les lieux Nokurne et dotés de « l'identité Nokurne », les nouveaux occupants ont réagi de ce fait en Nokurne et épousé la cause et la « vérité » de leur nouveau territoire. Ils ont peu à peu tourné le dos à leurs alliés de Yuwunier pour se tourner vers les Nokurne en exil, à qui les relient dorénavant des solidarités de territoire et des relations de « route ». Autrement dit, au bout d'une ou de deux générations, les nouveaux Nokurne ont distendu leur lien de parenté pour privilégier leur identité territoriale : ils ont suivi la cause de leurs lieux, plutôt que celle de leur sang. Cette attitude s'est traduite par un véritable renversement d'alliance : les nouveaux Nokurne, non seulement renouèrent le dialogue avec leurs « frères » en exil, mais ils les ont appelés à revenir pour reconstituer avec eux la pirogue disparue.

Ce renversement d'alliance aboutit à faire éclater encore plus les anciennes solidarités guerrières des phratries koyometa et numurukwen pour privilégier celles plus profondes des solidarités de territoires, puisque ce sont des Koyometa qui appellent des Numurukwen à venir les rejoindre pour ne plus faire qu'un seul et même groupe. Dans ce cas précis, les divisions basées sur les phratries se sont estompées au point d'être complètement oubliées, surtout par les générations plus jeunes. Les anciens vainqueurs sont considérés par ceux-là mêmes qui les ont mis en place comme des étrangers, voire comme des indésirables. Cette attitude, du reste, ne choque pas exagérément les Lewinu pour qui les nouveaux Nokurne, qu'il s'agisse ou non de parents, sont d'abord et toujours des Nokurne.

Ce comportement est explicable si l'on raisonne en termes de logique territoriale : le groupe **A**, lorsqu'il extermine ou chasse un groupe **B**, devient en effet le maître du territoire de **B**. Le devoir de **A** est de faire renaître **B** et non pas de garder cette terre pour lui, car il n'y a pas de conquête territoriale possible dans la vision traditionnelle ; il donne donc les noms et la terre de **B** à ses propres enfants. Mais souvent les noms de **B** continuent par ailleurs à être portés par les fugitifs **B'**, qui ont quitté par force leur ancien territoire. Du coup, en stricte logique, **B** et **B'** sont des « mêmes », puisqu'ils portent le même nom, partagent la même identité, les mêmes statuts et les mêmes lieux théoriques : ils doivent donc vivre ensemble à nouveau. C'est ce qui se produisit à Nokurne, où les fugitifs revenant, la pirogue se reconstitue dans une nouvelle alliance dirigée contre ses anciens conquérants, indépendamment de la solidarité originelle de filiation et même plus exactement contre cette solidarité.

L'errance des seigneurs

La pirogue Nokurne reprend ainsi forme et reconstitue son intégrité territoriale à partir de Lamkaïl, gommant les dernières conséquences de la guerre des White-Grass et tirant enfin – à près de deux siècles de distance – les conclusions ultimes de la bataille perdue par Nemisa sur les White-Grass. En l'occurence le mythe de « l'éternel retour » n'est pas un vain mot. Mais pour les alliés de Nemisa, anciens conquérants du territoire Nokurne, la situation est dramatique, puisqu'en fait ils ont eux-mêmes été refoulés de leur territoire à la suite des guerres qui virent l'éclatement de la pirogue Lewinu et la défaite de la place de danse de Yuwunier à qui ils se rattachent. La terre Nokurne était donc jusque-là la seule terre qu'ils pouvaient habiter et exploiter ; refoulés de celle-ci et ne pouvant plus revenir sur la terre exiguë des Semo-Semo occupée en force par les gens d'Ipaï, ils sont dès lors devenus des « déracinés », sans lieu, sans pouvoir, et dans le « main des autres ». La plupart sont des **iremëra**, et comme me le dit l'actuel porteur du titre de Nemisa peu avant sa mort : « *Notre seule richesse, ce sont nos noms, c'est notre honneur,*

nous avons beaucoup de grands noms à distribuer à nos enfants, mais pas de terre : notre ***kweriya*** *est haute, mais elle a perdu ses racines* ».

Le vieux Nemisa, ses nombreux fils et ses alliés sont aujourd'hui dispersés un peu au hasard dans la région de Loanatom, rejoignant là d'autres anciens Koyometa, eux-mêmes également refoulés d'Ipaï par les guerres de la *Shipimanwawa*. Ils acceptèrent pourtant sans discuter le retour des Nokurne à Lamkaïl : « *Nous sommes des* ***iremëra****, notre honneur est tel que nous refusons de discuter si l'on ne veut plus de nous* » (31).

Nemisa et les siens, représentants d'une noblesse errante et sans terre, ont donc rejoint le fief John Frum de Loanatom, où on les accueillit en se poussant un peu. Ils apportèrent ainsi une dimension nouvelle à une situation complexe qui, d'un point de vue territorial, apparaît un imbroglio achevé, et d'un point de vue politique un lieu de tension privilégié.

Loanatom ou « la volonté d'être »

L'imbroglio social

À Loanatom, comme le disent ceux qui y habitent, tout est « fas-fas », c'est-à-dire emmêlé : personne n'est d'accord sur qui est qui, sur l'authenticité des lieux, comme sur celle des hommes. Une personnalité pourtant en émerge : Niluan, **yani niko** de la place de danse disparue de Lenamwitoka ; il cherche désespérément à reconstituer l'ordre de la coutume. Sa version de l'histoire du peuplement et des raisons de l'imbroglio foncier qui caractérise Loanatom se raccorde là encore aux guerres qui ont été déjà relatées. Mais le projet qu'a Niluan de reconstituer sa pirogue est rendu encore plus difficile par le fait que son territoire a servi de refuge à tout un flot de fugitifs koyometa, venus là à la suite des vicissitudes de l'histoire locale. Ces derniers n'ont pas d'autres points de recueil.

Pour la plupart, ces habitants sont originaires de la pirogue Lewinu. La période d'épidémies et du blackbirding qui suivit empêcha les vainqueurs d'occuper le littoral de Loanatom ; celui-ci devint une zone franche, où les réfugiés étaient discrètement, en particulier sur les vingt hectares vendus à un Blanc par les guerriers d'Ipaï, puis acquis par la mission catholique. Sur ce micro-territoire, les réfugiés étaient en quelque sorte protégés par le statut de « terre étrangère » octroyée aux Blancs. Leur pression fut telle que la mission catholique ne put d'ailleurs jamais s'étendre au-delà d'une superficie d'environ deux hectares sur le terrain qu'elle avait acheté, le reste étant occupé par cette population de « squatters », aujourd'hui composée par des Naporio, des Kao Tuan et des fugitifs Semo-Semo. Au nom de leur ancienne identité, les Naporio et les Kao revendiquent du reste l'intégrité d'un territoire beaucoup plus étendu vers le haut du versant, qui irait selon eux jusqu'à Ipaï.

On se trouve dans une situation très emmêlée : les gens de Loanatom reprochent à ceux d'Ipaï d'être des conquérants illégitimes, dont l'origine en réalité se situerait sur la côte est de l'île, et qui les auraient refoulés dans ce mouchoir de poche littoral. Ceux d'Ipaï rétorquent qu'il n'existe à leurs yeux ni Kao, ni Naporio ; ces « groupes fantômes » n'étant eux-mêmes que des occupants illégitimes venus des régions de montagne, après avoir massacré les véritables occupants du littoral. Cette affirmation est du reste appuyée par les gens d'Itunga (Yewane), qui revendiquent pour leur compte personnel la place de danse de Lenamwitoka. Autrement dit, dans ce conflit, chacune des parties accuse l'autre de ne tenir

31. Le même processus se retrouve par exemple actuellement dans l'est de Tanna, où d'anciens réfugiés de la Shipimanwawa, pour la plupart cette fois Koyometa, reviennent actuellement sur leurs anciens territoires, en renouant avec ceux qui portent leurs noms. L'aspect politique y est tout aussi essentiel, mais dans l'atmosphère particulière de White Sands, ceux qui reviennent sont en général des John Frum et ceux qu'ils refoulent des presbytériens. Cela était du moins le cas jusqu'en 1980.



Femmes de Loanatom.
Les villages du rivage de Tanna baignent souvent dans une athmosphère de sérénité.
La vie sociale, en perpétuelle évolution, oscille entre coutume et modernité (Loanatom, 1993).

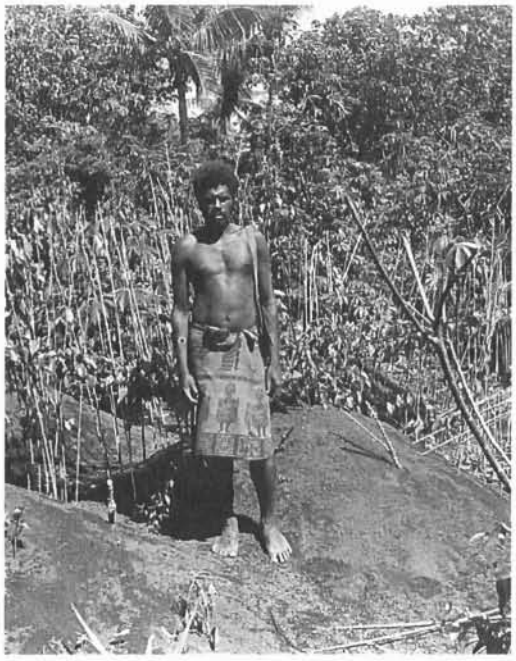
ses terres que par droit de conquête et d'avoir volé son territoire et son identité à l'autre.

Le village « sans terres »

En attendant, la densité actuelle à Loanatom est de plus de 3 habitants pour un hectare (!) et le manque d'espace crée un problème dramatique, l'imbroglio humain se conjuguant au manque de terres disponibles. Dans la plupart des familles, il n'y a plus ni noms coutumiers, ni surtout de terres disponibles qui puissent donner un ancrage foncier. Les quelques parcelles détenues par chacun sont elles-mêmes trop petites pour être divisées à nouveau : pour des familles de 5 à 7 personnes ou plus, la disponibilité moyenne en terres ne dépasse pas 3 000 m², encore cette superficie n'est-elle que rarement d'un seul tenant.

Loanatom n'est donc plus qu'un gros village dont les maisons de roseaux se dispersent par petits enclos qui se jouxtent au travers d'une cocoteraie plantée en arbres dispersés. Les jardins vivriers sont cultivés ailleurs, sur des **silen**, que chacun s'évertue à trouver dans les territoires alliés. La politique matrimoniale et la politique tout court apparaissant en définitive comme les meilleurs moyens pour obtenir des droits d'usage dans les territoires mieux pourvus, ceux des White-Grass en particulier.

Celui qui possède de nombreuses filles et les marie à l'extérieur obtient un droit d'usage dans le territoire où il envoie sa fille. Tant que



Jardin en floraison.
Maurice Niluan, dans un jardin d'ignames en floraison de la côte ouest.
Le manque de terres disponibles n'empêche pas la reproduction des jardins de la coutume.

celle-ci ne lui a pas été rendue, il peut bénéficier d'une terre précise sur laquelle il pourra durablement cultiver. Si cette fille lui a été rendue, il peut s'appuyer quand même sur la relation d'alliance créée entre **napang-niel** pour bénéficier d'un droit d'usage relativement souple sur la terre de son allié, en lui demandant chaque année où il peut faire un jardin et en lui donnant ensuite quelques produits de sa récolte. C'est le droit de **kaken**, qui est d'ailleurs plus symbolique que réel.

Par exemple, Nakow Yetup Naoyia (Romain) est un Kao Tuan vivant à Loanatom. Il possède à titre personnel et pleinier (c'est-à-dire par son titre) deux petites parcelles sur le territoire Kao, qui représentent l'ancrage de son nom, et deux autres parcelles à titre de **silen** dans le territoire Naporio de Loanatom, que ceux d'Ipaï donnèrent autrefois à son grand-père en échange de l'aide qu'il avait apportée lors d'une guerre. L'ensemble ne dépasse pas un hectare et encore partage-t-il ce droit sur les parcelles Naporio avec son frère Niluan. Nakow Yetup ne peut donc survivre que grâce à ses alliés hors de Loanatom.

En 1980, il défricha trois jardins : le premier fut en territoire Nemenek, sur les terres de Yatu Apen, son beau-père, et donc dans le cadre d'une relation de **napang-niel** proche : grâce à elle, Nakow est en droit de cultiver partout où Yatu Apen a un droit personnel.

Le second jardin fut ouvert dans le territoire des Yelomatuan, parce que la lignée de Nakow en est lointainement issue par les femmes. Sa grand-mère maternelle, Nekowiar, vint en effet de Lowtehl, place de danse des Yelomatuan : Natuman, qui tient cette terre, ne peut donc refuser à Nakow le droit de faire un jardin s'il le lui demande.

La troisième parcelle cultivée l'est en territoire Yowanamitane à la suite d'un cheminement plus complexe. La grand-mère paternelle de Nakow, Yolin, venait en effet de Nokurne ; or la terre Nokurne fut associée à celle de Yowanamitane lors du partage de Semo-Semo ; par conséquent Yolin étant de l'une était aussi de l'autre, et Nakow possède ainsi un droit virtuel d'usage sur ces deux territoires. Ce simple droit théorique serait toutefois insuffisant pour que Nakow puisse de lui-même aller cultiver sur ces territoires. Pour cela il lui faut une route plus proche ; il passe donc par un de ses **napang-niel**, Nemisa qui garde encore des **silen** sur ces territoires, bien que précaires et de plus en plus limités. On le voit, les routes par lesquelles chacun négocie les droits d'usage virtuels qu'il détient à l'extérieur de son territoire, suivent des cheminements parfois indirects et complexes. En règle générale, chacun tâche d'utiliser au maximum l'éventail le plus large possible de sa généalogie, en faisant jouer ses relations réelles ou virtuelles de **napang-niel**. C'est par les femmes que s'opère en général la sortie du territoire, ce qui, on l'a vu plus haut, correspond à un cheminement habituel

dans la société traditionnelle. À Loanatom, le territoire des pères étant minuscule, chacun cultive grâce aux « routes » qu'il possède par filiation matrilinéaire : si tel n'était pas le cas, le village ne pourrait survivre.

Nakow Yetup suit ces cheminements complexes, parce qu'il n'a pas eu de filles à marier. Pour son frère Niluan, qui en a plusieurs, le problème est beaucoup plus simple : lui, comme ses fils, peuvent systématiquement compter sur les relations de napangniel qui se sont nouées lors des mariages que l'on a précisément pris soin d'établir dans un éventail géographique dispersé. Chaque alliance matrimoniale est considérée comme une porte d'accès sur les terres des autres territoires.

L'alliance politique ouvre en outre de nouvelles possibilités. L'alliance « John Frum » fonctionne dans ce sens, comme une entité territoriale communautaire, où ceux qui ont des terres permettent à ceux qui en ont moins, de venir cultiver chez eux, sans demander de contrepartie ou existence préalable d'une relation de parenté. Ainsi les territoires Nakane, Yelosuas et Yelomatuan – c'est-à-dire les territoires Nakayelo, selon le mythe de Semo-Semo –, qui rentrent dans l'alliance des « John Frum », servent-ils de réserve de terres pour l'ensemble du groupe de Loanatom, en dépit d'une certaine distance physique pour se rendre aux jardins, une heure et demie de marche en général. Aucun John Frum ne saurait en effet refuser à un autre le droit de cultiver chez lui : « *La terre des John Frum est un territoire pour tous ceux qui adhèrent à la parole de John* ». Cette loi qui vient d'Ipeukel représente pour les gens de Loanatom un véritable ballon d'oxygène : la moitié environ de la population de Loanatom est en effet John Frum, l'autre étant catholique ou encore, comme on dit là-bas, « half-half », c'est-à-dire mi-John Frum, mi-catholique ; mais tous, en 1978-1980, étaient du côté des partis de la coutume. Les catholiques « purs » de Loanatom, comme Yamak ou Nakow Yetup, peuvent donc aller cultiver des jardins chez les Nakayelo, en vertu de leur alliance avec les John Frum de Loanatom. Ils suivent la route de ces derniers : le chemin des John Frum va toujours vers d'autres John Frum. On peut également remarquer que les territoires Nakayelo sont numurukwen, mais qu'ils accueillent leurs anciens adversaires koyometa. On le voit, la querelle des phratries s'est aujourd'hui estompée et n'existe plus sur le rivage de l'ouest qu'en tant que référence historique : l'actuelle situation foncière en résulte, mais les nouvelles relations d'alliances les transcendent.

L'école est une terre

Grâce à cette utilisation très large de leurs relations d'alliance à la fois de parenté et de politique, l'ensemble du groupe « Loanatom », plus de 200 habitants, arrive aujourd'hui à survivre sur le mouchoir de poche de 20 hectares qui lui sert d'espace résidentiel. Mais s'ils ont un « droit de jardin » sur un espace d'alliance étendu, ils n'ont guère de droits à utiliser de façon permanente la terre des autres pirogues par des plantations durables de café ou de cocotiers. Tout juste peuvent-ils faire des jardins maraîchers annuels qu'ils réalisent dans la plupart des cas en compagnie communautaire. Il s'ensuit qu'une absence quasi totale de revenus monétaires caractérise cette population qui n'a ni élevage, ni plantations, mais seulement des jardins chez les autres et à peine un peu de place pour ses maisons.

Les quelques ressources monétaires proviennent de l'émigration vers Port-Vila ou d'un travail salarié, effectué en compagnie communautaire chez ceux qui sont mieux pourvus (coupe de coprah, plantations d'arbres, construction de maisons, création de jardins destinés à la vente, kava ou produits maraîchers, etc.). Cette situation de « *village sans terre* » fait des gens de Loanatom des prolétaires virtuels, même s'ils ne se ressentent pas de cette façon et posent les problèmes autrement.

Leur stratégie consiste à sortir de cette impasse par un investissement au niveau de

l'instruction scolaire ; « *L'école, c'est notre terre* ». Ne voyant pas de solution apparente à leur problème de manque de terre et coincés dans une identité qui les enferme dans un carcan, la seule issue qui leur apparaisse, tient dans l'espoir des emplois salariés que devrait permettre, dans le futur, l'éducation scolaire de leurs enfants. À cet égard, les parents John Frum ou catholiques partagent la même attitude : leurs enfants vont tous à l'école francophone de la mission Catholique de Loanatom qui, jusqu'à l'indépendance, était tenue par un père mariste de nationalité britannique, le Père Albert Sacco. L'école de la mission représente le seul espoir de mieux-être et c'est une des raisons pour lesquelles la mission a toujours été bien acceptée, même par ceux qui ne fréquentent jamais l'église, et cela même lorsqu'au plus fort de la crise politique de l'indépendance, l'entente ne régnait pas entre les gens de Loanatom et le Père Sacco, qui leur reprochait un excès de militantisme et d'agressivité au sein de l'alliance des partis modérés francophones.

Lors de mon retour à Loanatom, en février 1983, l'école francophone de Loanatom était devenue payante, comme toutes les écoles du nouvel Etat de Vanuatu (32). La somme annuelle de 8 à 900 vatus (environ 100 FF) que l'on demande pour chaque enfant, même si elle représente une charge minime en valeur absolue, apparaît au-delà des possibilités réelles d'un certain nombre de familles de Loanatom, les plus nombreuses en particulier. Conscient de ce problème, le village a décidé de mettre ses ressources financières en commun pour assurer la scolarisation de tous ses enfants : les équipes de travail formées par les hommes d'un côté, et par les femmes de l'autre, se louent au gré des circonstances chez leurs voisins pour effectuer un travail salarié, dont les bénéfices sont ensuite thésaurisés pour obtenir le capital nécessaire à répartir entre les familles. Loanatom manifeste ainsi sa perception des valeurs : l'entraide communautaire d'une part, l'investissement prioritaire dans l'éducation des enfants de l'autre. Pour ces marginaux de la terre et pour la plupart d'entre eux, perdants de l'histoire locale, la coutume et son esprit d'entraide représentent encore actuellement la dernière sécurité, tandis que l'école, et à travers elle les choix de modernité, représente l'espérance des temps à venir.

Relever Lenamwitoka

L'attachement à la coutume du groupe de Loanatom s'incarne dans Niluan (33), qui tient le titre de « voix de la pirogue » de Lenamwitoka. Le projet de sa vie consiste à faire de la terre de Loanatom un espace de la coutume : pour cela il veut d'une part reconstituer l'intégrité territoriale des Naporio, de l'autre relever Lenamwitoka en tant que place de danse et lieu de grands pouvoirs traditionnels, ceci malgré Yuwunier et malgré Ipaï.

Le projet territorial est sans doute le plus difficile : en fait Niluan, sur ce point en désaccord avec tous ses voisins, est particulièrement isolé. Dans tous les meetings coutumiers, il a l'habitude de faire front, seul, face aux autres grands hommes, sans que cela semble du reste l'atteindre outre-mesure. Seuls les Kao Tuan, groupe littoral des Kao, soutiennent Niluan, en raison de leurs liens étroits de parenté. Niluan est en effet d'origine Kao. Il reçut un nom Naporio par adoption : son père, **napangniel** du groupe disparu, lui confia alors la mission de faire renaître la pirogue Naporio. Ce à quoi il s'emploie.

32. Jusqu'à l'indépendance, les écoles francophones, catholiques ou publiques, étaient subventionnées par la Résidence de France et donc gratuites. La réunification des services d'enseignement ex-condominiaux par le nouveau gouvernement de Vanuatu a entraîné la perte de ce privilège pour les francophones. Les écoles de langue française ont toutefois conservé des effectifs similaires à ce qu'ils étaient autrefois.

33. Niluan s'est suicidé en 1985, lorsqu'il sentit que la coutume n'était plus suivie comme autrefois. Son fils, Maurice, a repris son nom et son pouvoir.

Niluan est par contre en conflit avec les Nemenek, les Kao Apen, les Yewane et les Semo-Semo d'Ipaï. Le projet de Niluan se heurte en effet à des problèmes de limites avec ses voisins immédiats : non seulement ils ne reconnaissent pas l'existence d'une « pirogue Naporio », mais encore ils refusent les limites territoriales que Niluan revendique (voir carte 18).

Niluan, en voulant refaire la pirogue Naporio, ne prétend pourtant pas en expulser les occupants qu'il juge illégitimes et dont beaucoup ne sauraient alors où aller, les Koyometa réfugiés d'Ipaï en particulier. Son projet de coutumier consiste en fait à relever les lieux sacrés et sociaux de sa pirogue. Partant de là, il veut ensuite refaire des hommes qui s'y trouvent et qui sont aujourd'hui des hommes qui « flottent » sans vraie identité, des « hommes lieux », réenracinés dans la coutume. Il voudrait donc faire renaître un ordre dans l'espace Naporio, de façon à dénouer l'imbroglio actuel pour redonner à chacun un lieu, un statut et un nom.

L'espace Naporio s'ordonnait selon lui par rapport à deux grandes places de danse, Latun sur le versant qui est une place de danse de magiciens **naotupunus**, où se tient notamment la pierre Buleng-Buleng, liée à la capture et à la reproduction des pigeons (34) et enfin Lenamwitoka au bord de mer, qui renferme les autres grands pouvoirs : **iremëra** et **yani niko.**

Relever Latun en tant que place de danse Naporio, paraît dans l'immédiat impossible en raison des oppositions ; par contre restaurer Lenamwitoka dans ses pouvoirs traditionnels reste le premier des grands buts de Niluan. Pour cela, il songe à rétablir la coutume de la cuisson de la tortue, droit qu'Ipaï s'est attribué à la suite de sa guerre d'extermination et redonner vie à la coutume des « reines », Natu et Neswai, en l'honneur de qui se tenait autrefois ce rituel. En bref, Niluan veut reprendre les pouvoirs que lui a « volés » Ipaï : au droit de cuisson de la tortue, il veut aussi ajouter celui du droit de **toka** qu'il tient de la grande **kweriya** également détenue à Lenamwitoka et que fabriquaient autrefois, pour les Naporio, les **naotupunus** de Lowkweriya (35). Niluan pense que lorsque Lenamwitoka renaîtra, le groupe et la coutume Naporio seront alors reconnus et que de l'imbroglio actuel, pourra renaître la prestigieuse pirogue du bord de mer qui autrefois tirait derrière elle tous les groupes Lewinu.

Les oppositions politiques de ces dernières années ont toutefois déplacé les antagonismes : la querelle interne des Lewinu s'est estompée devant la montée de l'opposition politique avec la pirogue voisine des Taniru (Lowkataï). Loanatom, devenu l'un des principaux centres de l'alliance des partis modérés, s'est de plus en plus investi dans sa rivalité avec Lowkataï, ancien centre presbytérien, devenu l'un des lieux forts du Vanuaaku Pati à Tanna. Le clivage géographico-politique entre Modérés et Vanuaaku s'est exactement reconstitué sur l'ancienne limite de clivage qui sépare les Lewinu des Taniru. Ce creek qui marqua autrefois l'arrêt de l'expansion de l'Eglise presbytérienne faisait encore limite en 1980 entre les territoires coutumiers et John Frum, d'une part, et les territoires chrétiens, de l'autre. Tout se passe comme si, aux conflits non réglés de la *Shipimanwawa*, étaient venus s'ajouter ceux également non réglés de la Tanna Law, puis de la « Politique ». À Loanatom, l'histoire n'en finit pas décidément de mourir et les dénouements de la crise politique ont encore appris qu'elle était toujours un malheur : Alexis Yolou, le jeune leader assassiné des partis « modérés », était un fils de Loanatom, Koyometa, descendant d'une lignée d'**irëmera**, exilée de Yuwunier.

LA RENAISSANCE DES NAKANE

À la suite de la guerre « Kamagwuin Niku », un « trou » s'était créé dans le dispositif territorial à la suite de la mort des pirogues occu-

34. Latun est revendiqué également par les Nemenek, mais la terre est occupée par des Semo-Semo en tant que silen de conquête. La place de danse est aujourd'hui recouverte par la brousse.

35. Ce groupe la fabrique aujourd'hui pour Ipaï.

pant la partie sud des White-Grass, tandis que tout autour l'épidémie frappait, contribuant à vider les autres territoires de leur substance humaine ; la pirogue Nakane, notamment, disparut dans les tourbillons conjugués de l'épidémie et du recrutement. Pour être complet enfin, il faut ajouter qu'un autre groupe appartenant aux Koyometa, les Naï Fat Min, groupe chaînon, tourné à la fois vers la pirogue Neuhne et la pirogue Naïne, qui occupait le littoral des White-Grass jusqu'à la baie d'Ipak, avait fui lors de cette période, ralliant Isini dans la région de Lenakel, où il se convertit au christianisme. La terre morte des White-Grass s'agrandit d'autant : de Black Beach jusqu'à Loanatom, le littoral devint désert ou presque.

La création du village d'Imanaka

La branche de l'arbre Nakane

La pirogue Nakane a repris vie ces dernières années, grâce à Nepio, son **napang-niel** le plus proche. Lorsqu'une tortue vivante était capturée à Loanpakel, elle arrivait à la place de danse de Katinuwiken, lieu primordial des Nakane. Le corps était alors partagé en quatre, chacun des morceaux allant vers un **napang-niel**, mais la tête était toujours donnée à Nepio, **yani niko** de la pirogue voisine des Yelomatuan qui, la nuit, venait la « voler » en secret. Nepio était par là désigné comme le **napang-niel** le plus proche de Katinuwiken. La place qu'il occupait dans le repas sacré faisait de lui un membre à part entière de ce groupe.

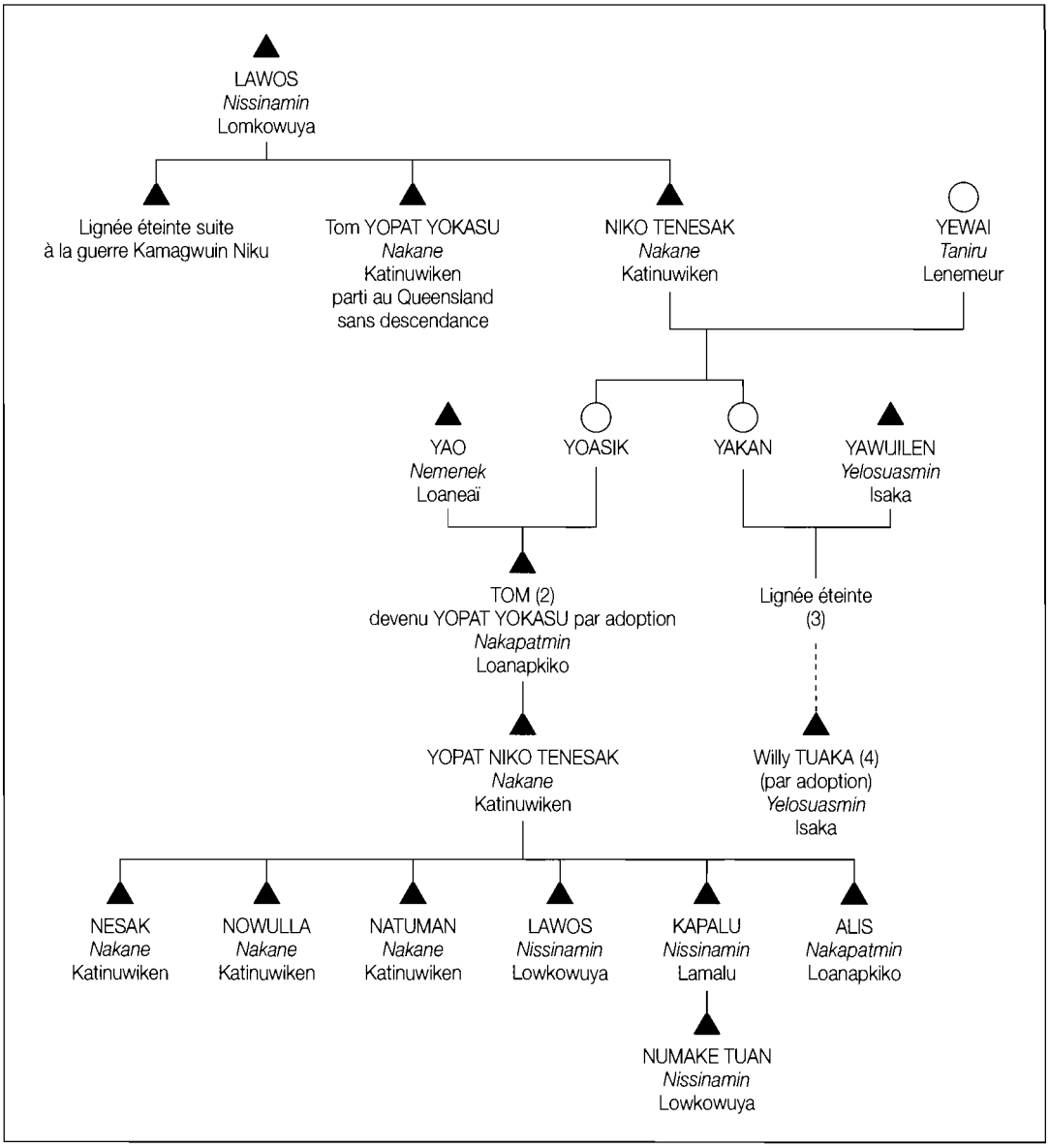
Ce rôle privilégié résulte de la relation d'apparentement nouée lors du partage du corps de Semo-Semo, où les Nakane, les Yelomatuan et les Yelosuas furent nommés ensemble sous l'appellation de Nakayelo : ces groupes étaient donc des « mêmes », des alliés au sens fort. Lorsque les Nakane disparurent, ce fut à Nepio que revint tout naturellement le devoir de « chercher une branche de l'arbre Nakane » pour la replanter à nouveau sur leur territoire.

Nepio commença à chercher les descendants dispersés de la pirogue éteinte. Tous les hommes étant morts, il chercha du côté des femmes, envoyées par mariage dans d'autres groupes. Il s'adressa à son propre **napang-niel**, Tobi Yaoselok, **yani niko** de Loaneaï (groupe Nemenek), sur le territoire duquel se trouvait un fugitif d'Ipaï, réfugié là à la suite des guerres internes qui avaient fait éclater la pirogue Lewinu. Cet homme s'appelait seulement « Tom » ; il n'avait pas de nom coutumier, mais sa descendance était déjà nombreuse. Par son père, Tom était un « Semo-Semo » d'Ipaï, mais il se rattachait, par les femmes, à l'arbre mort des Nakane : l'une de ses « mères » (ou grand-mères) du nom de Yoasik, était une fille Nakane envoyée à Ipaï pour mariage (voir tableau 14). Tom portait donc le sang des Nakane. Il appartenait en outre à l'alliance John Frum. C'était aussi un Numurukwen, tout comme Nepio ; enfin il se trouvait au bout de la recherche réalisée par Tobi. Toutes ces raisons décidèrent Nepio à le choisir pour en faire la branche dont renaîtrait l'arbre des Nakane.

D'autres femmes Nakane avaient pourtant créé des souches dans d'autres territoires et on aurait pu les choisir tout autant en stricte recherche de parenté. Mais c'est le droit du **napang-niel** le plus proche de choisir la ligne de descendance qui lui paraît la mieux fondée. Nepio se conduisit en l'occurence en fin « politique » : il demanda en effet à un autre de ses **napang-niel** de choisir quelqu'un à sa place, ce qui désarmait l'opposition éventuelle de voisins proches qui auraient pu l'accuser de viser pour lui-même et pour sa propre famille la terre convoitée, ce à quoi il aurait pu en effet prétendre. Il prit soin par ailleurs de rester dans un double système d'alliance, celui des Numurukwen, d'une part, et celui des partis de la coutume ou des John Frum, de l'autre.

La pirogue Nakane était composée de deux groupes apparentés : au bord de mer, les Nakane proprement dit, qui habitaient autour de la place de danse primordiale de Katinuwiken, et sur le versant, les Nakapatmin, qui habitaient autour de la place de danse de Lownapkiko (voir carte 21).

Tableau 13. Les droits de Yopat sur la terre des Nakane, Nakapatmin et Nissinamin. Son arbre généalogique.

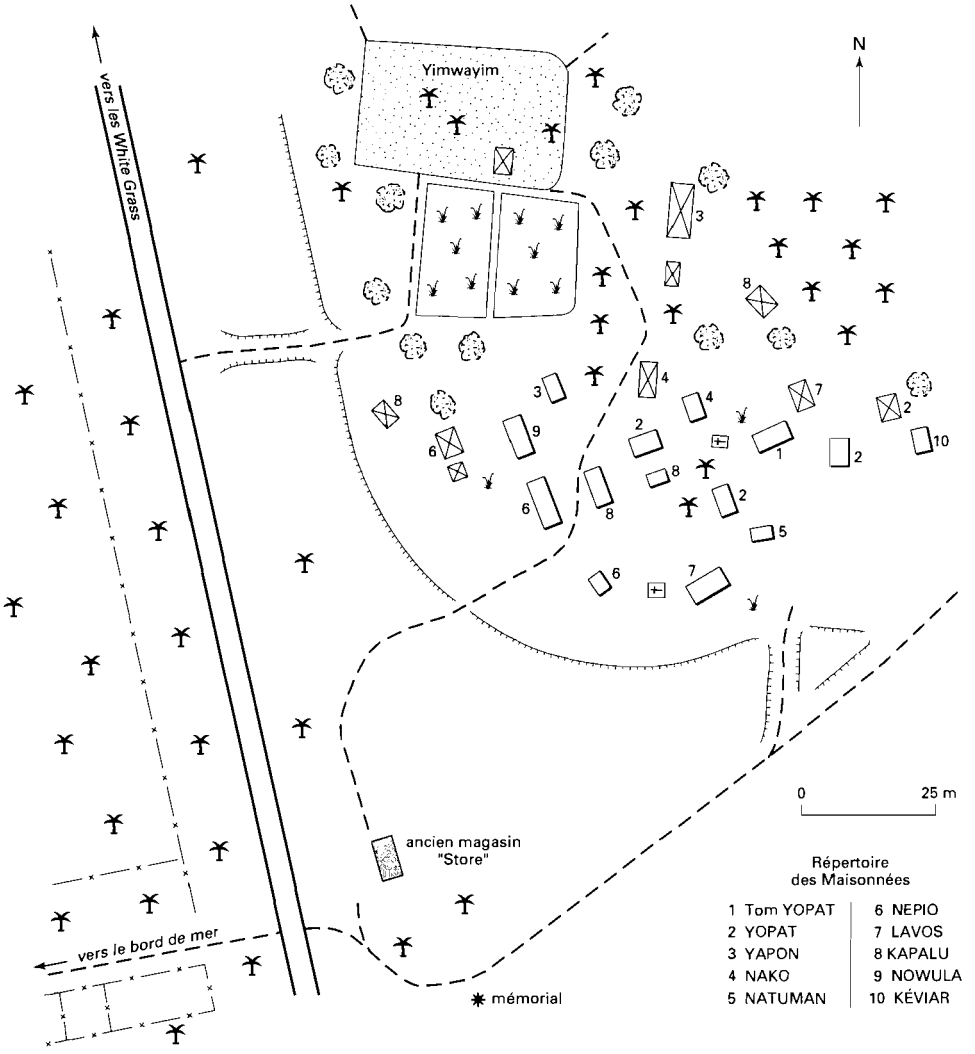


Carte 20.

D'installation récente, le petit village d'Imanaka, devenu l'un des centres « John Frum » de la côte Ouest, illustre la volonté – contestée par certains – de reconquête des terres de la pirogue Nakane, « disparue » lors des guerres et des épidémies du siècle dernier.

Plan du village d'Imanaka

au lieu-dit Latwikal - 1979



Répertoire des Maisonnées

1 Tom YOPAT	6 NEPIO
2 YOPAT	7 LAVOS
3 YAPON	8 KAPALU
4 NAKO	9 NOWULA
5 NATUMAN	10 KÉVIAR

- Route carrossable
- Sentier
- Escarpement et haut de talus
- Maison d'habitation pour famille restreinte et jeunes enfants ou célibataires
- Cuisine en plein air ou abri
- Case de John Frum
- Mémorial d'Imanaka en l'honneur de la coutume
- Plant de Kava isolé
- Petit jardin à plantes et légumes divers ainsi que Kava
- Cocotier isolé ou en bosquet
- Banian, manguier, ou arbres fruitiers divers
- Enclos à cochons ou à bétail
- Yimwayim ou Nakamal : lieu de boisson du Kava en fin de journée

Tom reçut le nom de Yopat Yokasu, titre du seigneur **iremëra** de la place de danse de Lownapkiko (groupe des Nakapatmin). Ce nom le désignait comme le « seigneur » de la terre Nakapatmin, dont il commença à se rapprocher par une politique de « petits pas ». Son premier essai d'installation se heurta toutefois à l'opposition d'un autre **napang-niel** des Nakane, Yalulu, maître de la pirogue (**yani niko**) Rakatne, qui estimait qu'il avait été tenu à l'écart de la transaction et manifestait ainsi hautement la nécessité dans laquelle on se tenait d'obtenir au préalable son accord. Tom reflua sagement pendant quelques années encore. Discussions et meetings reprirent, tout le monde en effet ne s'accordait pas sur le choix de la branche que l'on réintroduisait en pays Nakane. Mais Nepio eut finalement gain de cause : la crainte de voir d'autres réseaux s'intéresser à la résurrection des territoires des White-Grass – notamment ceux des chrétiens dispersés à Lenakel – finit par décider l'alliance des coutumiers à précipiter leur accord sur la personne de Tom.

L'enracinement de l'arbre Nakane

En tant qu'homme d'Ipaï, Tom appartenait par son père à un clan apparenté à la noblesse de la **kweriya**, ce qui justifiait qu'il devinsse lui-même un **iremëra**. Il restait à lui fournir un **yani niko**, dont le « sang » soit apparenté à celui des clans porteurs de ce statut ; Nepio choisit son propre petit-fils, Yapon, qu'il « donna » à Yopat, qui l'adopta et en fit la « voix de la pirogue » de la place de danse primordiale de Katinuwiken. À partir de ces deux lignées réintroduites conjointement, chacune sur l'une des deux grandes places de danse éteintes, la pirogue Nakane put légitimement « prendre vie ».

Mais revenir sur le territoire est un geste essentiel qui réclame de la prudence. Trop précipité, un tel acte serait dangereux, car une terre sans hommes est redevenue un chaos, une étendue sauvage, dont les **yarimus** ont fait leur royaume. Les hommes qui ont succombé brusquement, le doivent à des maléfices toujours en place. On ne saurait donc revenir sans précaution sur la terre redevenue « sauvage » ; on ne peut que s'en rapprocher lentement au long d'un itinéraire qui en fait est un *rituel de re-naissance*, marquant le passage de la terre inculte à la terre habitée.

On comprend dès lors l'approche lente que Tom Yopat fit de « sa » terre ; progressivement, il cultiva ses jardins de plus en plus près de celle-ci, puis il défricha à la périphérie de son territoire de nouveaux jardins et il planta enfin des cocoteraies avec son **napang-niel**, Tobe. Cet acte de défrichement n'était pas un geste profane, mais un geste quasi-religieux ; par là il recréait sa terre, il lui redonnait une forme humaine, tout en s'en tenant encore à l'écart. Plus tard enfin, on accomplit les rites d'usage. Pendant plusieurs jours, Kooman (Naïne) et Kwai (Namasmitane), deux grands **yani niko** de l'alliance locale de la coutume, vécurent seuls sur la terre Nakane, faisant des contre-magies destinées à combattre les maléfices qui avaient emporté les premiers Nakane. Puis les alliés burent du kava pour la première fois à Latwikal (Imanaka), tandis qu'aux quatre coins de la nouvelle place de danse, des coqs étaient sacrifiés. La terre fut alors considérée comme « propre », débarassée de ses maléfices : les nouveaux Nakane pouvaient l'habiter.

Ils ne s'installèrent pourtant dans aucun des lieux réels de leur territoire, dans aucun de ses centres symboliques ; ils choisirent au contraire un lieu profane et décidèrent d'y vivre ensemble : ce fut le village d'Imanaka. Le retour sur les lieux véritables ne pourra avoir lieu que dans une étape ultime, une fois la pirogue recréée, les noms redistribués et, le temps passant, la légitimité des nouveaux Nakane acceptée par tous les voisins des White-Grass. Le fils de Tom, seigneur actuel des Nakane, ajoute en outre : « *Lorsque le temps et le pouvoir de la coutume seront revenus sur l'île de Tanna* ».

Le site actuel du village d'Imanaka doit donc être considéré comme une étape dans un processus à long terme de renaissance, qui ne

sera achevée que lorsque les Nakane se seront à nouveau déployés sur leurs lieux réels, redonnant à leur pirogue la forme initiale qu'elle avait au départ de son histoire. En attendant, les nouveaux Nakane, revenus au sein de leur territoire, se considèrent encore « en marche » vers leurs lieux sacrés. Imanaka, dont le nom signifie « le pays des Naka », est un faux lieu et le **nakamal** de Latwikal où l'on boit le kava le soir, à proximité de celui-ci, n'est qu'un **nakamal** de rencontre (**tamirara**), sans pouvoir, ni véritable identité.

Recréer l'espace social

Avant même qu'il ne songe à réoccuper sa terre, le premier geste du vieux Tom fut de redistribuer les noms de la pirogue Nakane sur ses fils et sur ceux de Yapon qu'il venait d'adopter. Par ce geste préalable, alors qu'il n'habitait pas encore Imanaka, il recréa l'espace social Nakane ou tout au moins le noyau initial de sa reconstitution. Il affirma ainsi publiquement sa nouvelle identité et la nature du vaste projet dans lequel il s'engageait.

Ce geste initial de « nommer » les hommes est essentiel. Tom Yopat et les siens ne purent commencer leur lente marche d'approche vers le territoire perdu que parce qu'ils portaient déjà les noms de la pirogue disparue et qu'ils avaient été désignés publiquement en tant que Nakane par les **napang-niel** gardant le territoire mort. Le jour où Tom Yopat s'appela Yopat Yokasu, il redevint un homme-lieu ; il avait enfin un territoire et des routes ; revenir sur sa terre constituait son devoir coutumier.

Tom Yopat et ses alliés, Tobi et Nepio, allèrent alors à l'essentiel. En distribuant les noms Nakane, ils recréèrent d'abord la structure culturelle initiale de la place de danse primordiale de Katinuwiken. Le fils aîné de Tom reçut la meilleure part, puisqu'avec le nom de Yopat Niko Tenesak, il devint grand **iremëra**, dépositaire du pouvoir d'honneur de la grande **kweriya** qui siégeait originellement à Katinuwiken ; Yapon, fils adoptif et porteur du sang des **yani niko** par Nepio, reçut le statut de « voix de la pirogue » ; enfin, Natuman, autre fils de Tom Yopat, devint l'homme sacré, le **yatam assim** de l'ensemble du groupe. On lui confia la garde du lieu sacré de Towermul (36) au bord de mer, mais aussi la pierre de la capture de la tortue (37) et la charge, jusqu'à présent fictive, de garder des pierres nourricières. Tom Yopat, quant à lui, garda le nom de Yopat Yokasu, **iremëra** à courte **kweriya** du clan des Nakapatmin, attaché à la place de danse de Lownapkiko. Lui aussi, comme du reste l'avait déjà fait Nepio, eut donc l'élégance de s'effacer et de n'apparaître qu'en position seconde dans l'entreprise dont il était pourtant le maître d'œuvre.

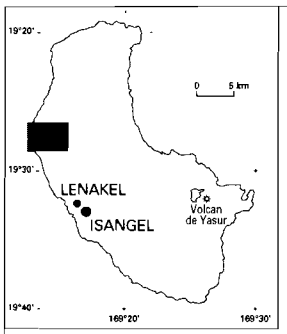
Les pirogues se recréent par la « tête » : dans chacun des groupes locaux, Tom Yopat a ressuscité d'abord les titres fondateurs qui siègent sur la place de danse de fondation (Katinuwiken). C'est ensuite à chacun de ces titres de bourgeonner à nouveau pour que les autres titres se lèvent ; l'étendue des pouvoirs et des fonctions qui, pour l'instant, se concentrent sur les titres attribués, glisseront alors vers ces derniers. Tel qu'il existe en 1980, l'organigramme (voir tableau 15), encore embryonnaire, révèle que les fondations sont posées. Natuman concentre par exemple toute la fonction magique de la pirogue. Celui-ci, qui n'est encore qu'un très jeune homme, devra par la suite diviser sa fonction et en répartir les titres sur ses enfants et ceux de ses frères.

Un autre fils de Tom Yopat a été « donné » à Tobi Yaoselok en signe de reconnaissance. Il appartient théoriquement au groupe Nemenek, mais il vit avec les Nakane, y jouant un rôle

36. Towermul est cet esprit puissant et dangereux qui a pouvoir sur les blessures et les pertes de sang : il a une face rouge qui le rattache au soleil. Natuman a pouvoir sur les maladies provoquées par Towermul, il peut les provoquer à distance, comme il peut les soigner.

37. Le seul **kapiel** que les Nakane possèdent aujourd'hui est la pierre de la magie servant à attirer les tortues dans la baie de Loanpakel. Il s'agit d'une pierre dont la forme évoque celle de la tortue, elle est gardée dans le lieu sacré de Latuikapiel.

CARTE N° 21



Le nouveau partage foncier - 1979
Territoires des Nakane, Nakapatmin et Nissinamin
Répartition des droits fonciers selon la tradition orale du groupe Nakane

N

vers le Centre Brousse

NAÏNE

KOYAPNE

KA UHMARIK IKEN

YAHEURA

LOATEN

NISSINAMIN

NAKAPATMIN

YA' UNE

TUWIKASAK

Latwikal

NAKANE

Baie de Loanpakel

LATANOMULEN

YELOWSWASMIN

vers Lenakel

0 500 m

Répertoire des propriétaires coutumiers

- YOPAT NIKO (Ierémera)
- YAPON (Yani Niko)
- NATUMAN (Naotupunus)
- NEPIO
- Terrains "NISSINAMIN"
- NATUKA
- NOWULA
- NESAK
- Terrains encore indivis placés sous la garde de Tom YOPAT

- Piste carrossable
- Lieu d'habitat
- Limite extérieure des territoires Nissinamin, Nakapatmin et Nakane
- Limite intérieure du parcellaire
- Silen

Joël Bonnemaison et Hubert Goron - 1978

Tableau 14. Organigramme de la pirogue Nakane.
La distribution actuelle des noms et des titres sociologiques.

Noms	Titres Coutumiers	Lieux coutumiers	
	Statut et Fonction	Place de danse	Barrière d'habitat
1) Groupe NAKANE			
YOPAT NIKO TENESAK	iremëra Grande kweriya	Katinuwiken	Lakebwate
YAPON	yani niko	Katinuwiken	Lowkawuileus
NATUMAN	yatam assim et naotupunus (magie agraire, tortue, maléfices)	Katinuwiken	Latuikapiel
NESAK Louis	iremëra (naruassam)	Katinuwiken	Lakebwate
NEPIONAM	yolatkoken (iremëra naruassan) («boss économique»)	Katinuwiken	Lakebwate
NATUKA	yolatkoken (iremëra naruassan)	Katinuwiken	Lakebwate
NOWULLA	yolatkoken (ancien chef de guerre)	Katinuwiken	Lakebwate
2) Groupe NAKAPATMIN			
TOM YOPAT YOKASU	iremëra kweriya courte	Lownapkiko	? (1)
ALIS	iremëra naruassan	Lownapkiko	–
KOKI	yani niko	Lownapkiko	–
METAI	yolatkoken (yani niko naruassan)	Lownapkiko	–
3) Groupe NISSINAMIN			
LAWOS	naotupunus (pierres poissons, magies agraires bananes)	Lomkowuya	?
KAPALU	iremëra courte kweriya	Lamalu	–
NUMAKE TUAN	yani niko	Lomkowuya	–

1. Les noms des «barrières» d'habitat traditionnel des groupes Nakapatmin et Nissinamin ont été perdus.

politique important : il s'agit de Nako Niaw. Comme il n'était rien « coutumièrement », son frère lui a donné un nouveau pouvoir : Nako est le « boss politique » de l'alliance John Frum pour cette partie de l'île.

Carte 21.
Les habitants d'Imanaka ont divisé la terre « nakane » en lots coutumiers, mais l'usage des sols reste libre. Les territoires Nassinamin (contestés par les Koyapne) et Nokapatmin sont en grande partie indivis. Leur partage doit faire l'objet de nouvelles concertations.

De même Nepionam est un adulte sans pouvoir coutumier. Tom Yopat lui a trouvé une autre fonction : il en a fait le « boss » de la compagnie de travail formée par ceux d'Imanaka, autrement dit il est le chargé de « l'économie », celui qui gère les ressources financières du groupe, distribue les tours de coupe de coprah, organise le travail en compagnie et en thésaurise les recettes. Tom Yopat, en distribuant ainsi les charges et les fonctions, arrive ainsi à donner à chacun un rôle dans son groupe. Ceux qui n'ont pas de pouvoirs coutumiers réels se voient attribuer des

pouvoirs dans la sphère du politique ou de la modernité économique.

Les Nakane, et c'est un de leur drame, ne possèdent aucune des pierres élémentaires des magies climatiques, de la chasse, de la pêche ou des pierres nourricières. Cette pauvreté du patrimoine magique devra être remédiée par des achats auprès d'autres groupes mieux pourvus (38).

Les Nakapatmin n'ont aujourd'hui qu'un titre « levé », celui de Yopat Yokasu ; les autres ne sont encore que des enfants. On choisira ensuite entre Koki et Matai, tous deux enfants de Yapon, pour savoir qui, plus tard, sera le yani niko de Yopat Yokasu. La situation est également embryonnaire dans le groupe Nissinamin que les Nakane revendiquent comme leur et qui n'est représenté seulement que par les têtes de file des trois fonctions principales.

On comprend, à la vue de cet organigramme, que les Nakane ne soient qu'au début de leur chemin. Ce n'est que lorsque l'espace culturel de la pirogue aura été recréé qu'on pourra alors effectivement parler d'une renaissance de leur pirogue. L'une des étapes essentielles de ce processus doit être le retour de la longue **kweriya** à Katinuwiken à l'occasion de la tenue d'un cycle de **nekowiar**. De même, les Nakane songent à ranimer le cycle rituel de la cuisson et du partage de la tortue marine. Ce n'est que lorsque les deux très importants rituels de la **kweriya** et de la tortue se seront déroulés sur leurs lieux culturels que les Nakane pourront prétendre avoir accompli leur destin. Ils pourront enfin songer à réouvrir la grande place de danse de Katinuwiken, le lieu de fondation de leur pirogue, qui reste aujourd'hui dissimulée dans la brousse du bord de mer.

Lorsque Katinuwiken aura été enfin réoccupé, le village d'Imanaka disparaîtra. L'espace social reconstitué entraînera en effet le retour de chacun sur les lieux traditionnels où s'enracine son nom.

Le partage de la terre

La solution Nakane

En revenant sur leur territoire, les nouveaux Nakane étaient par rapport à leur espace -mais non par rapport à leurs lieux- dans une position de colons s'établissant sur une « terre vierge », dont les anciennes limites avaient été oubliées. Tom Yopat se trouvait dès lors confronté au dilemme suivant : ou bien il laissait agir ce que l'on considère comme l'« *ancienne coutume* », c'est-à-dire qu'il refusait le partage général des sols et laissait les limites se créer d'elles-mêmes, au gré des défrichements et des plantations de chacun, ces « limites » souples n'étant jamais définitives, ou bien Yopat innovait et créait une « *coutume nouvelle* », en partageant la terre au fur et à mesure de la dotation des noms coutumiers. Ce faisant, il créait pour chaque nom un patrimoine foncier, en principe inaliénable et divisait le territoire en cadastre.

C'est à cette seconde solution que Tom Yopat se rallia. Il rompit certainement avec la lettre d'une coutume ancienne, mais il s'efforça de rester fidèle à son esprit. Il est d'ailleurs significatif de constater que l'ensemble de l'alliance locale de la coutume approuva son choix et que la solution Nakane est aujourd'hui regardée par beaucoup comme un modèle du genre, adapté dans sa forme aux temps nouveaux et aux exigences du système de production actuel, mais fidèle dans son esprit aux valeurs de la tradition.

Par ailleurs, Tom Yopat affirme bien qu'en partageant la terre, il n'a pas créé quelque chose de neuf, mais seulement prolongé un principe traditionnel, admis dans tout Tanna et même, semble-t-il, dans l'ensemble de l'archipel qui veut que chaque nom coutumier étant attaché à un lieu, il « possède » par là même une parcelle de l'espace dépendant de ce lieu, c'est-

38. On ne perd pas non plus l'espoir de retrouver un jour, par le songe, l'emplacement des pierres perdues ou d'en découvrir de nouvelles.

à-dire un patrimoine foncier. Dans le système traditionnel, ce principe aboutit, comme on l'a vu, à marquer l'espace beaucoup plus qu'à le partager : chaque nom reçoit une empreinte territoriale très souvent limitée dans sa superficie et au fond plus symbolique qu'économique dans le territoire-matrice. Cette parcelle-témoin représente l'identité de l'homme-lieu et constitue une garantie sociale en cas de malheur ou de querelle, car on peut toujours s'y réfugier en toute sécurité. Tom Yopat étendit ce principe : ce qui n'était que la mémoire de l'ancrage du nom devint un patrimoine foncier au sens propre (voir carte 21).

Lorsque je demandai à Tom Yopat les raisons pour lesquelles il avait opéré ce partage, alors que les Nakane n'étaient que peu nombreux, la terre encore vaste et qu'il semblait imiter ainsi par la division foncière le modèle de ceux qui précisément n'ont plus ni coutume, ni vrais lieux, il me donna deux explications parfaitement cohérentes.

« *En divisant volontairement la terre Nakane, je n'ai fait que précéder*, me répondit-il, *une division qui se serait de toutes façons produite, comme c'est le cas partout à Tanna. J'ai cherché à éviter les inconvénients qui résultent généralement d'un partage, générateur d'inégalités et source future de désunions* ». Tom Yopat avait tenu à diviser la terre dans l'esprit de la coutume et le respect de ses justes valeurs, en veillant à ce qu'aucun homme réel ne soit lésé sur la terre de ses ancêtres.

La seconde explication donné par Tom Yopat est dans une certaine mesure plus étonnante encore : « *J'ai divisé la terre* », me dit-il en substance, « *pour que les Nakane s'y sentent libres* ». En termes plus explicites, il avait agi de cette façon pour « libérer » l'esprit des Nakane de l'obsession du partage de la terre. Pour Tom, la division préalable du territoire présentait en effet l'avantage de rendre impossible tout conflit ultérieur à son sujet et, ce faisant, d'aboutir à une utilisation du sol qui soit la négation de cette division, c'est-à-dire dont l'usage reste libre. En effectuant un marquage du sol, Tom ne chercha pas à attribuer à chacun une propriété foncière ; c'est même le contraire qui l'animait : son but principal était en effet d'empêcher que n'ait lieu une dérive vers des droits de propriété au sens occidental et donc exclusif du terme.

Et de fait, les Nakane se comportent sur leur territoire comme s'il était indivis : chacun peut défricher et cultiver ses jardins là où il l'entend, sans demander de permission préalable. La seule restriction concerne les cocoteraies : les arbres appartiennent non pas à celui qui les a plantés, mais à celui qui « tient » par son nom la terre sur laquelle ils sont plantés ; avant de « couper » du coprah, on demande donc au préalable l'autorisation du maître du lieu, ce qui n'est jamais refusé. Du reste, l'utilisation de la cocoteraie entre dans le cadre communautaire ; les Nakane y travaillent à tour de rôle ou en « compagnie » pour se constituer une réserve monétaire[39] et, dans le même esprit, cultivent chaque année un ou deux jardins communautaires de légumes, produits maraîchers ou ananas, dans un but commercial.

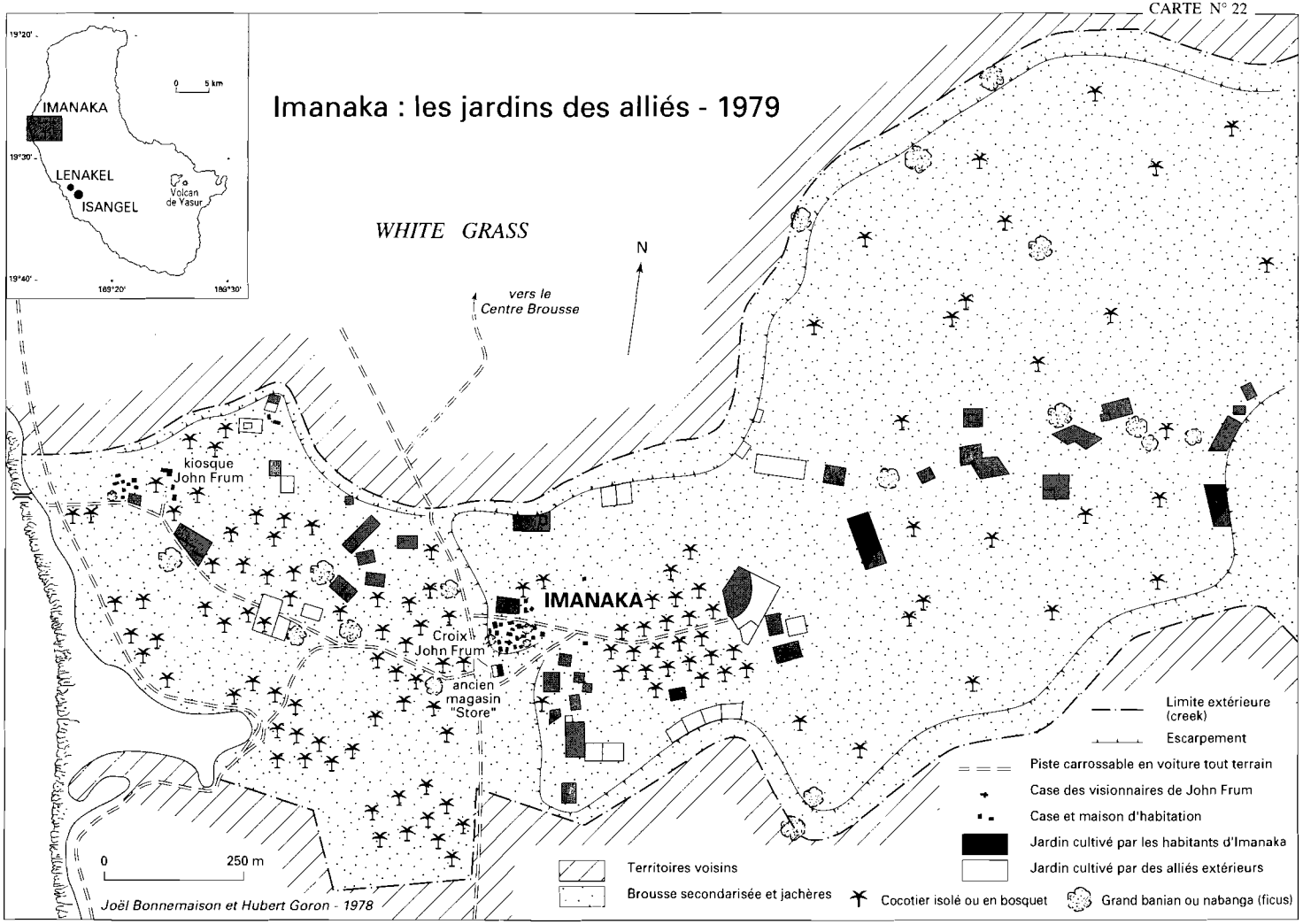
Ces droits symboliques sur le sol ressurgissent toutefois, lorsqu'un étranger au territoire demande à faire un jardin ; c'est alors au maître du sol précis de donner son accord. Cet usage est toujours libéralement accordé : sur plus de 50 jardins ouverts en 1978, un tiers appartenait en effet à des alliés ne résidant pas à Imanaka (carte 22).

Le respect des principes de la coutume

La division des sols opérée par Tom Yopat révèle l'idéal du parti coutumier en matière de tenure foncière. En réalité, seul le territoire Nakane proprement dit a fait l'objet d'un partage foncier presque complet. Tom Yopat garde en réserve l'essentiel du territoire du clan Nakapatmin qu'il ne divisera que lorsque les noms Nakapatmin auront été « levés » et que

39. Leur but est d'acheter un jour une voiture Toyota avec laquelle ils pourraient faire taxi ; c'est le rêve de toutes les « compagnies » de Tanna.

CARTE N° 22


Imanaka : les jardins des alliés - 1979
IMANAKA
LENAKEL
ISANGEL
Volcan de Yasur
0 5 km
19°20'
19°30'
19°40'
169°20'
169°30'
WHITE GRASS
N
vers le Centre Brousse
kiosque John Frum
IMANAKA
Croix John Frum
ancien magasin "Store"
0 250 m
Joël Bonnemaison et Hubert Goron - 1978
Limite extérieure (creek)
Escarpement
Piste carrossable en voiture tout terrain
Case des visionnaires de John Frum
Case et maison d'habitation
Jardin cultivé par les habitants d'Imanaka
Jardin cultivé par des alliés extérieurs
Territoires voisins
Brousse secondarisée et jachères
Cocotier isolé ou en bosquet
Grand banian ou nabanga (ficus)

leurs titulaires, jusqu'à présent des enfants, seront devenus adultes. Le partage de la terre Nissinamin reste de la même façon embryonnaire mais il suscite, comme on le verra, d'autres problèmes.

Sur le partage pratiquement achevé de la terre Nakane, on peut constater que, si les principes traditionnels ont été respectés, ils ont été dans une certaine mesure réajustés aux conditions modernes.

- Le patrimoine foncier d'un titre n'est jamais donné d'un seul tenant, mais réparti en deux ou trois parcelles.
- Les lots fonciers sont pour la plupart répartis en parcelle de rivage et en parcelle de versant, de façon à épouser la variété des conditions naturelles.
- La superficie moyenne des parcelles attribuées est de 3 ha, mais ce chiffre couvre des différences sensibles : certaines ont une superficie de 0,5 à 0,6 ha, d'autres parcelles atteignent 5 ha.
- La superficie moyenne des lots attribués à chacun des titres coutumiers est de 8 ha, mais là encore avec des variations sensibles qui ne s'expliquent pas tant par la grandeur des familles que par l'équilibre symbolique qui régit les titres les uns par rapport aux autres.
- L'usage du sol étant libre, l'ancrage foncier est plus « politique » qu'économique.

Le principe proclamé par la coutume d'une relation inversement proportionnelle entre la hauteur des titres et leur surface foncière est respecté. Dans la société traditionnelle en effet, ce sont en principe les **naotupunus** qui ont le plus de terre, puis les **yani niko** et enfin les **iremëra** : Natuman, magicien, a donc une surface de 19,1 ha, Yapon, « voix de la pirogue », 12,1 ha, Yopat Niko, **iremëra**, se contente quant à lui de 3,2 ha. En stricte coutume, ce dernier n'aurait d'ailleurs pas eu droit à plus de 0,5 ha, car les **iremëra** à grande **kweriya** n'ont nul besoin de terre, puisque les autres font les jardins pour eux. Aujourd'hui, où les **iremëra** travaillent comme les autres, on tend à arrondir leur patrimoine.

On a donc, dans ce partage foncier, établi un cadastre -notion moderne-, mais en fonction de principes traditionnels. Tom a agi de telle sorte pour que personne ne puisse être lésé, au cas où des divisions surviendraient, et a suivi par ailleurs cette grande règle traditionnelle selon laquelle le partage du sol s'opère à l'inverse de la hiérarchie politique. Car la sagesse de la coutume veut que le pouvoir des grands hommes ne porte pas sur la terre. En cas de despotisme ou de désaccord avec leurs sujets, ces derniers ont toujours la possibilité de s'éloigner en allant résider sur leur terrain propre, laissant la « noblesse » sans terre à elle-même. Cette inversion de la grandeur des lots fonciers par rapport à la hiérarchie sociale garantit une égalité de fait, puisqu'elle fait dépendre le sort des grands hommes du bon vouloir de leurs sujets : Tom Yopat, pourtant **iremëra** lui-même, n'a qu'à peine modifié ce principe.

Carte 22.
Riche en terre, Imanaka accueille les jardins de ses alliés « John Frum » de la côte de l'ouest de Tanna, qui représentent un tiers des superficies cultivées.

LA TRIBU FANTÔME DES NISSINAMIN

Le conflit dans l'alliance

On sait que la coutume ne peut pas convenablement fonctionner si les routes sont interrompues, si les **napang-niel** manquent ou encore si les hommes réels sont remplacés par des fugitifs ; dans ce cas en effet, les relations d'échange de mariage ne peuvent plus s'effectuer normalement, la tenue des rituels, devient une entreprise à la limite de l'impossible. Si l'on veut que le chaînage des relations traditionnelles puisse se dérouler harmonieusement, il faut que les « vides » spatiaux du dispositif soient comblés. Il était donc essentiel que les Nakane, « porte » traditionnelle ouverte vers le nord de l'île, redeviennent une cellule

vivante, car les grandes routes Numan et Kwoteren passent par le carrefour de Katinuwiken (Nakane).

Les Nakane, en revenant sur leurs lieux, n'avaient donc pas pour seule fonction de réoccuper leur territoire ; on attendait d'eux qu'ils jouent le rôle traditionnel qui leur est dévolu dans le système de l'alliance régionale et qu'ils redeviennent les **napang-niel** de ceux qui les installaient.

L'opposition des Ya'une de l'Ouest

La tradition d'Imanaka affirme que la pirogue Nakane était constituée de trois groupes locaux, rattachés à la place de danse primordiale de Katinuwiken, considérée comme leur « stamba », mais donc chacun disposait de son propre territoire et d'une direction d'alliance particulière.

Les alliances respectives de chacun de ces groupes apparaissent dans le chant de Semo-Semo : sur le littoral, les Nakane proprement dits entretenaient une relation d'alliance privilégiée avec le groupe des Yelosuasmin et Yelomatuan ; cette confédération était appelée Nakayelo ; le groupe des Nakapatmin s'alliait aux Ya'un Hiu Patmin (Loomia) sous le nom de Nakaya'un. Enfin, c'est là le nœud de la controverse, les Nissinamin, groupe essentiellement formé de magiciens **naotupunus**, s'alliaient aux Koyapne des White-Grass, dont le territoire jouxtait le leur. On sait qu'ils moururent ensemble lors de la guerre « Kamagwuin Niko » ou « guerre des White Grass ».

Le conflit actuel tire son origine d'un désaccord portant sur ces relations d'alliance. Les Nakane « ressuscitèrent » en effet, dans le cadre de l'alliance Nakayelo, grâce à l'action de leurs alliés Yelomatuan : la branche plantée à Imanaka a fini par bénéficier d'un consensus général, mais l'accord s'arrête à ce groupe proprement dit. Sumak, **iremëra** à grande **kweriya** et seigneur de la place de danse de Loomia, estime en effet que les groupes « annexes », Koyapne, Nissinamin et Nakapatmin sont toujours dans sa mouvance, en vertu de l'ancienne relation d'alliance Nakaya'un et que c'est à lui qu'il revient de les faire renaître.

À cet argument, Yopat et ses alliés rétorquent par l'argument de la « stamba ». C'est à Katinuwiken, c'est-à-dire le lieu de fondation de la pirogue, que se tient la souche du pouvoir sur l'ensemble de l'alliance Nakane. C'est donc le groupe Nakane qui doit redonner la vie aux anciens Nakapatmin et Nissinamin. La résurrection des Koyapne est par contre laissée aux soins des Naïne, dans le cadre de l'alliance originelle des Naïkoyap.

Mais Sumak revendique la terre des Nissinamin, tant et si bien qu'elle reste inoccupée par les deux groupes. On se trouve là en fait devant un conflit au sein du système d'alliance traditionnel. Il s'agit en définitive de savoir qui est en droit de parler au nom de ceux qui sont morts.

À la recherche des Nissinamin

Les arguments Ya'une sont les suivants :

« Autrefois, les Ya'un Pis Min, grâce à leurs alliés Nissinamin, s'étendaient jusqu'au bord de mer, entre la baie de Loanpakel et le lieu-dit Yaheura (voir carte hors-texte). Cette terre est déserte depuis la grande bataille qui opposa Nemisa à ceux du nord : on y chasse depuis les rats sauvages après les feux de brousse. Les Nissinamin n'étaient pas un groupe côtier : ils se tenaient au-dessus des Nakane, à l'emplacement actuel des Nakapatmin. Les Nissinamin étaient alliés à la fois aux Nakane et aux Ya'une : un « côté » de ceux-ci regardait en effet vers Katinuwiken, l'autre regardait vers Loomia ; c'étaient donc des Nakaya'un, un groupe à identité mixte, formé de Koyometa et de Numurukwen. Ils habitaient le haut du versant de la montagne, entre Loomia et Katinuwiken, mais ils possédaient une route qui leur permettait de rejoindre le bord de mer, où ils avaient des magies de pêche de poissons et de capture de tortues.

C'est parce qu'ils transmirent la tortue aux Koyapne de Lowkahut que les Nissinamin furent tués par les Ya'une de Loomia, qui y virent une trahison. Depuis cette « faute », Loomia « tient »

Tableau 15. Le partage des terres Nakane et Nakapatmin

Noms coutumiers attribués (40)	Nombre de parcelles	Surface en hectares
NEPIO	3	7,2
KAPALU	3	5,3
YOPAT NIKO	2	3,2
LAWOS	4	7,0
NATUKA	2	2,1
NOWULLA	3	9,9
Louis NESAK	3	7,5
YAPON	2	12,1
NATUMAN	3	19,1
9	**25**	**74**

Superficie totale Nakane : 105 ha
Superficie totale Nakapatmin : 238 ha
443 ha, dont 74 partagés individuellement en 1979

la terre des Nissinamin : c'est donc à Sumak d'attribuer les noms de ce groupe disparu, car il n'y a eu aucun survivant après cette guerre qui puisse se prévaloir d'un droit de retour. Les Nakane d'Imanaka n'ont pas le droit de distribuer les noms Nissinamin sur leurs enfants. Ils n'ont pas un droit hégémonique sur la terre des White-Grass, qui appartient aux Nakaya'un. Sumak, parce qu'il contrôle l'ancienne route des Nissinamin, qui va jusqu'au bord de mer et rejoint Lomkowuya, est maître du territoire traversé par cette route ».

Sumak appuie donc ses droits territoriaux sur deux types d'arguments : l'alliance, d'une part, la conquête, de l'autre. En tant que **napang-niel** privilégié, il se considère en droit de reconstituer les Nissinamin ; en tant que vainqueur de « la guerre de la tortue », il tient la terre de ceux qu'il a exterminés. Les nouveaux Nissinamin ne pourront donc revenir sur cette terre qu'avec son accord et dans le cadre d'un rituel de réconciliation. Du reste, comme le dit Sumak : « *Nous les avons tous tués jusqu'au dernier* (les Nissinamin et les Koyapne), *d'où pourraient-ils bien revenir ?* »

Yopat et les siens refusent bien entendu cette argumentation. Ils s'estiment être les vrais **napang-niel** des Nissinamin, parce qu'issus de la même « stamba », c'est-à-dire de Katinuwiken. Ils n'admettent pas non plus le droit de conquête, s'appuyant en cela sur une des lois de la société traditionnelle qui veut que les vainqueurs aident à la renaissance du groupe qu'ils ont détruit et refluent une fois que celui-ci a été rétabli. Les Nakane invoquent en outre un argument de parenté en filiation matrilinéaire : la femme Yoasik, mariée à Loaneeï, qui portait le sang Nakane, avait aussi celui des Nissinamin, puisque son grand-père n'était autre que Lawos, grand magicien de la place de danse de Lomkowuya, lieu primordial de la terre Nissinamin (tableau 13, p. 326).

Le conflit entre Sumak et Yopat peut donc, dans une certaine mesure, se présenter comme un conflit d'hégémonie entre, d'une part, la force de relation acquise par la possession d'une route d'alliance, de l'autre, par la force

40. Seuls les adultes ont pour l'instant bénéficié d'une dotation foncière. La plupart des titres répartis sur les enfants n'ont pas encore été dotés.

de relation découlant d'un lieu-fondateur et d'une certaine filiation d'identité.

Ce conflit entre la route et le lieu est encore exacerbé par le fait que les Nissinamin apparaissent un peu dans le débat comme un « groupe fantôme » ; non seulement l'arbre est mort, mais on ne sait plus exactement où il se trouvait. Les Ya'un Hiu Patmin situent les Nissinamin comme un groupe de montagne centré sur Lowiwano, les Nakane les voient comme un groupe littoral dont la place de danse primordiale aurait été Lomkowuya.

Dans cette controverse, le second groupe éteint, celui des Koyapne se tait, puisqu'il n'est encore qu'en début de reconstitution à partir de ses voisins Naïne ; mais lui aussi fait également état de droits potentiels sur les White-Grass, qui l'opposent à ses anciens vainqueurs Ya'une. Le conflit réel est en réalité triangulaire.

Vers un partage des White-Grass ?

Le conflit reste tempéré par le fait que Sumak et Yopat sont tous deux des John Frum. Un troisième outsider, venu de Lenakel, Tom Numake Tuan, s'est introduit dans le débat, soutenant la cause Ya'une, mais pour la retourner à son profit. Un jugement eut lieu à ce propos en 1973, sous la présidence du Délégué britannique de Lenakel, qui lui donna raison contre Nisak, seul survivant du groupe Koyapne et aujourd'hui décédé, à propos des droits fonciers dans les White-Grass.

Le débat ne portait pas seulement sur la terre des Nissinamin, mais bel et bien sur l'ensemble des territoires Nissinamin et Koyapne, exterminés lors de la guerre de la tortue. Numake Tuan se revendique comme le **yani niko** du groupe Nakaya'un disparu, appartenant par adoption au côté Ya'un Hui Patmin et par là comme le seul descendant vivant des groupes disparus. Il tint, lors du jugement des White-Grass, le discours suivant :

*« La tribu des Ya'un Hui Patmin, encore appelée Nakaya'un, occupait autrefois les White-Grass : son **yimwayim** principal était Lowiwano, Numake Tuan était son **yani niko**.*

Cette tribu fut soufflée lors d'une guerre et Numake Tuan fut le seul qui survécut. Il n'avait qu'une seule fille (Nulin Mei), mais comme une fille ne peut pas retransmettre la terre, il chercha à adopter un fils pour lui transmettre son nom. Il demanda aux Rakawurne, puis aux Ya'un Pis Min et aux Koyapne, mais tous refusèrent. Il demanda aussi aux Ya'un Hiu Patmin (Loomia), mais ils refusèrent. Enfin, il s'adressa aux Naï Patmin, qui acceptèrent d'envoyer le fils de Yelone Tukiapen : Jimmy. Numake Tuan « paya » ce fils adoptif contre deux cochons du nom de Yausin et Fama, et une tortue ; il donna alors son nom coutumier à Jimmy et ses pouvoirs sur la terre Nakaya'un. Tout le monde alors vit bien Numake Tuan détacher de son cou un « collier d'honneur » et le placer sur Jimmy. Par ce signe, il lui conférait le pouvoir sur la terre des White-Grass et lui ordonnait de redonner vie à sa tribu :

*« J'ai pleuré auprès de quatre tribus pour qu'elles me viennent en aide et balaient les pleurs de mes yeux, mais aucune n'est venue. Mais vous, vous êtes mes vrais **napang-niel**, vous avez séché mes larmes, vous m'avez donné ce fils qui pourra reprendre ma place ».*

Lorsque Jimmy partit à Lenakel, il devint chrétien et se maria avec une fille du sud de Tanna dans le cadre de la « Skul » et il retransmit ensuite son nom à Tom, moi, qui devint Numake Tuan, la « voix de la pirogue » des Nakaya'un ».

(Extraits du discours de Tom Numake Tuan, lors du jugement donné sur les White-Grass en 1973, ma traduction).

Cette revendication eut pour effet de rapprocher les thèses de Sumak de celles de Yopat, également d'accord dans leur opposition à Tom Numake Tuan. Celui-ci en effet appartient, par adoption et par alliance, aux clans des White-Grass, qui se réfugièrent dans la région de Lenakel où ils embrassèrent la religion chrétienne, alors que les groupes des White-Grass restaient dans leur grande majorité des coutumiers, passés plus tard au John Frumisme.

Le commerçant australien Bob Paul qui, jusqu'à l'indépendance, occupait la propriété Burns Philp du bord de mer des White-Grass, engagea Tom Numake comme chauffeur et

l'institua comme son homme de confiance dans les White-Grass. Bob Paul étant depuis entré en conflit avec les John Frum, Numake Tuan suscita une grande réserve auprès des occupants actuels des White-Grass, tous John Frum.

Yopat, qui a transmis le même nom de Numake Tuan à l'un de ses petits-enfants, s'oppose naturellement, au nom des Nissinamin, à la revendication de l'autre Numake Tuan, tandis que Sumak, bien qu'en accord avec le discours général de Numake sur les Nakaya'un, persiste à ne voir en celui-ci qu'un réfugié des guerres anciennes qui ne vit pas sur son territoire. Pour Sumak, Tom ne pourra parler de ses droits que lorsqu'il sera revenu vivre auprès des siens, dans le cadre de la coutume.

Tom Numake, qui est un entrepreneur habile, au comportement moderne et qui a reçu une éducation anglophone, ne peut bien sûr accepter ce discours. Il est soutenu dès lors par l'alliance des chrétiens presbytériens, ce qui l'oppose encore plus fortement à l'alliance des coutumiers et des John Frum. Le problème territorial des White-Grass se complique donc d'une dimension politique, qui reconstitue les réseaux d'alliance et tend à enchevêtrer un peu plus les bases coutumières d'un problème qui ressemble maintenant à un véritable casse-tête mélanésien (41).

Tom Numake a eu toutefois l'intelligence de ne pas trop politiser le problème et de se conduire comme s'il s'agissait seulement d'un problème de coutume et de terre, empêchant ainsi que celui-ci ne devienne un lieu d'affrontement d'alliances, comme cela fut le cas au même moment dans le Centre Brousse. Il semble bien toutefois que sa revendication soit partiellement en train de l'emporter à la suite d'un rapport de force politique qui lui est actuellement favorable. En l'absence d'un accord ou d'un consensus possible, on semble s'orienter de plus en plus vers une utilisation commune des White-Grass et un partage de fait entre les différents groupes riverains. En attendant, chacun y fait éventuellement des jardins et laisse paître du bétail sauvage. Par contre personne n'utilise ce sol, pourtant riche, par des cocoteraies ou autres plantations.

Le problème de fond des White-Grass, qui porte sur la résurrection des pirogues disparues par leurs alliés, reste irrésolu. Soit le problème vieillira doucement et sera de plus en plus oublié par une société en changement, adoptant de nouveaux types de relation avec sa terre, soit au contraire, il ressurgira un jour, identique à lui-même, à la faveur d'un nouveau rapport de force politique local ou national. En 1980, la tendance était au gel du problème, au grand avantage des chevaux sauvages qui sont les seuls occupants à ne pas y connaître de problème (42).

41. Après l'indépendance, Tom Numake est revenu vivre individuellement sur le littoral des White-Grass, où il construit des bungalows pour touristes et exploite du bétail en pâturage libre. Homme de conciliation, il semble qu'il soit en mesure de faire accepter progressivement ses droits sur l'ensemble des parties concernées, au moins sur la section de la frange littorale des White-Grass qu'il occupe.

42. Peu après l'indépendance, Tom Numake Tuan est devenu Président du Conseil des Chefs de Tanna.



DIX-SEPTIÈME CHAPITRE

LES HOMMES-LIEUX ET LES HOMMES-FLOTTANTS

Stratégies de reconquête du territoire dans le Centre-Brousse

Les exemples précédents ont révélé des problèmes de reconquête portant sur des territoires vides, ce qui atténuait les risques d'affrontements. Plus dramatiques sont les problèmes qui découlent des volontés de reconquête sur des territoires déjà habités par d'autres. Les problèmes deviennent alors des drames et ils peuvent donner lieu à des réflexes de violence, à plus forte raison s'ils se déroulent dans des zones surpeuplées.

Retourner sur les lieux de l'origine dans des territoires qui ont éclaté aux quatre vents et où la population a souvent subi un brassage intense, n'apparaît pas comme une attitude réaliste, car dans une majorité des cas, cela reviendrait à vouloir déplacer toute une partie de la population. Pourtant, tel est bien le rêve des groupes coutumiers : la résurrection de la coutume ne peut pas aller, selon eux, sans la résurrection de son espace, c'est-à-dire sans une volonté d'adéquation entre l'identité des hommes et celle de leurs lieux.

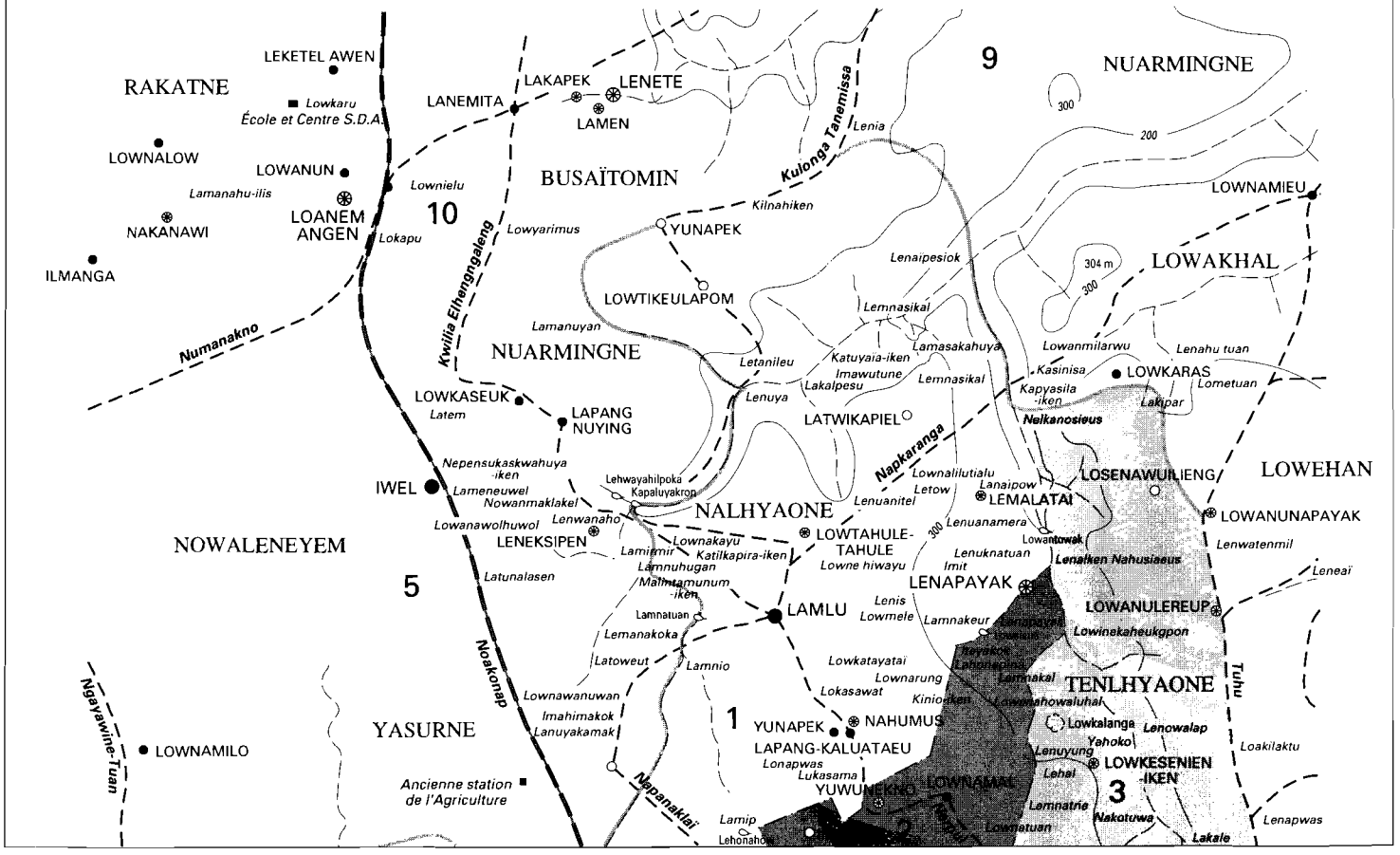
LES RACINES HISTORIQUES DU CONFLIT

La fuite des Koyometa

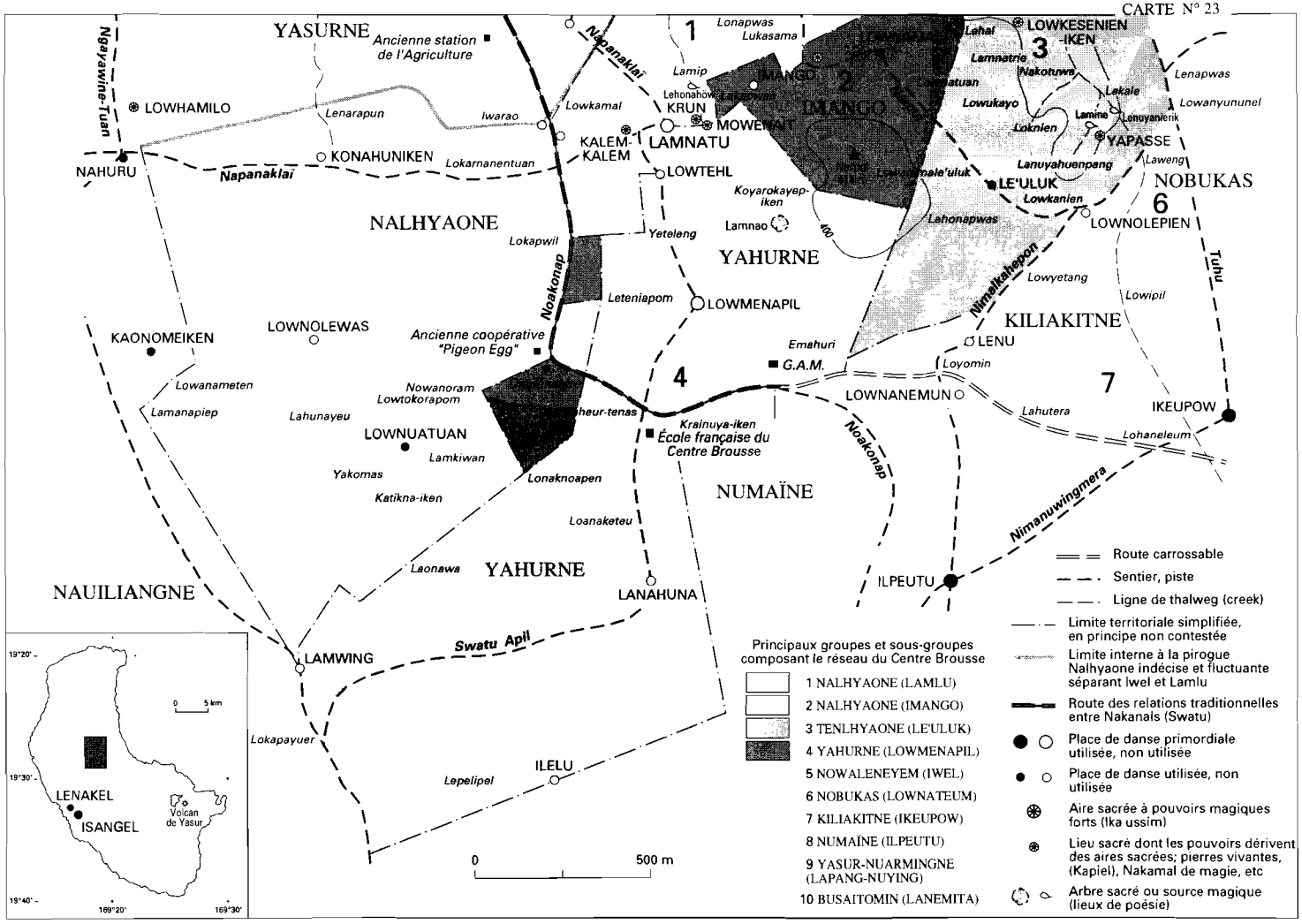
L'ensemble du Centre Brousse se revendique au départ comme une seule et grande entité. À l'origine, il ne régnait qu'une seule phratrie, « wan blad no mo » (un seul sang), celui des Koyometa. On y parle une même langue, appelée **kat**, proche de la langue littorale de Lenakel. Tous les groupes renvoient au même mythe et lieu d'origine : la pierre Nokut, dont les peuples du Centre Brousse sont les enfants. La ligne de contact avec l'aire d'hégémonie Numurukwen passait plus au nord que sur le littoral ouest, très précisément à la hauteur des places de danse de Kokawite (Namasmitane) et de Lenara'uya (Rakatne), où chacune des deux phratries occupait l'un des deux côtés de la place de danse (voir carte).

Au sud de cette ligne, régnaient les Koyometa, les Numurukwen n'y constituant que des enclaves isolées qui ne pouvaient représenter un danger pour la majorité dominante. Le même phénomène, mais inversé, existait au nord de cette ligne. L'ordre territorial qui régnait sur le sud du Centre Brousse était donc un ordre Koyometa, fondé sur les droits primordiaux découlant de leur prime apparition dans le lieu sacré d'Itipa,. Les principaux titres et statuts élevés se distribuaient au sein de cette phratrie dominante. Chacun étant « en lieu et place », les guerres traditionnelles se déroulaient selon l'esprit de la coutume et se

Territoire des Nalhyaone - Centre Brousse



CARTE N° 23


YASURNE
Ancienne station de l'Agriculture
Ngayawine-Tuan
LOWHAMILO
NAHURU
Lenarapun
Iwarao
KONAHUNIKEN
Lokarnanentuan
Napanaklai
NALHYAONE
Lokapwil
Noakonap
Lowkamal
KALEM-KALEM
LAMNATU
KRUN
MOWENAIT
Lamip
Lehonahow
Lonapwas
Lukasama
IMANGO
LOWTEHL
Yeteleng
Koyarokayep-iken
Lamnao
YAHURNE
Leteniapom
LOWMENAPIL
Emahuri
G.A.M.
Ancienne coopérative "Pigeon Egg"
KAONOMEIKEN
LOWNOLEWAS
Lowanameten
Lamanapiep
Lahunayeu
Nowanoram
Lowtokorapom
LOWNUATUAN
Lamkiwan
Yakomas
Katikna-iken
Lonaknoapen
Loanaketeu
Laonawa
YAHURNE
LANAHUNA
NAUILIANGNE
LAMWING
Swatu Apil
Lokapayuer
Lepelipel
ILELU
Krainuya-iken
École française du Centre Brousse
NUMAÏNE
Noakonap
LOWNANEMUN
Lahutera
Lohaneleum
IKEUPOW
Nimanuwingmera
ILPEUTU
Lehal
LOWKESENIEN-IKEN
Lamnatrie
Nakotuwa
Lenapwas
Lowanyununel
Lowukayo
Lakale
Lamine
Lenuyanierik
Loknien
YAPASSE
Lanuyahuenpang
Laweng
LE'ULUK
Lowkanien
NOBUKAS
LOWNOLEPIEN
Lahonapwas
Nimalkahepon
Lowyetang
Lowipil
Tuhu
KILIAKITNE
LENU
Loyomin
Route carrossable
Sentier, piste
Ligne de thalweg (creek)
Limite territoriale simplifiée, en principe non contestée
Limite interne à la pirogue Nalhyaone indécise et fluctuante séparant Iwel et Lamlu
Route des relations traditionnelles entre Nakanals (Swatu)
Place de danse primordiale utilisée, non utilisée
Place de danse utilisée, non utilisée
Aire sacrée à pouvoirs magiques forts (Ika ussim)
Lieu sacré dont les pouvoirs dérivent des aires sacrées; pierres vivantes, (Kapiel), Nakamal de magie, etc
Arbre sacré ou source magique (lieux de poésie)
Principaux groupes et sous-groupes composant le réseau du Centre Brousse
1 NALHYAONE (LAMLU)
2 NALHYAONE (IMANGO)
3 TENLHYAONE (LE'ULUK)
4 YAHURNE (LOWMENAPIL)
5 NOWALENEYEM (IWEL)
6 NOBUKAS (LOWNATEUM)
7 KILIAKITNE (IKEUPOW)
8 NUMAÏNE (ILPEUTU)
9 YASUR-NUARMINGNE (LAPANG-NUYING)
10 BUSAITOMIN (LANEMITA)
0
500 m
19°20'
19°30'
19°40'
169°20'
169°30'
0
5 km
LENAKEL
ISANGEL
Volcan de Yasur

concluaient par la réconciliation des antagonistes, ce qui permettait aux vaincus de regagner en sécurité leurs territoires. Il n'y avait ni exil massif, ni conquêtes illégitimes de territoires entre Koyometa : l'unité sociale résultait de l'homogénéité originelle.

Dans le Centre Brousse, la Nepro signifie moins, comme cela est le cas ailleurs, la réunion originelle des deux phratries dans un temps idéalisé, mais leur séparation géographique stricte dans des territoires homogènes.

La *Shipimanwawa*, qui embrasa l'île entière, ne pouvait épargner le Centre Brousse. La guerre commença au nord sur la ligne de contact géographique entre les deux phratries : l'unité des pirogues Rakatne et Namasmitane fut la première à se rompre. Ces deux groupes tracèrent une limite environnée d'une zone tampon destinée à les séparer : la coexistence était bel et bien rompue. De même la grande pirogue Ya'une se divisa entre une section Nord, les Ya'un Hui Patmin (Numurukwen), et une section Sud, les Ya'un Pismin (Koyometa).

La guerre ne tarda pas à reprendre. Dans la grande pirogue des Nalhyaone, un homme du clan des Yahurne, un Koyometa du nom de Yamus, tua l'un des membres de la minorité Numurukwen d'Iwel. À l'appel de cette dernière place de danse, une alliance de guerre se forma dans le nord, autour de la grande pirogue Imaneuhne pour affronter les Koyometa du Centre Brousse. Yamus fut tué, mais aussi les chefs de guerre de la grande place de danse de Lamlu : ce fut la première vraie défaite des Koyometa du Centre Brousse. Les Nalhyaone se disloquèrent, certains fuirent chez leurs alliés Ya'une à Lownakian Apen, tandis que des groupes entiers disparaissaient bel et bien dans le naufrage, en particulier les Yahurne, les Yasurne et les Nuarmingne, autrement dit toute la frange nord de la pirogue Nalhyaone (voir carte). À la suite de cette guerre, les vaincus tentèrent de retourner sur leurs territoires, mais Iwel, devenu la grande place de danse de la région, les dispersa à nouveau. Ils fuirent cette fois sur la côte de l'est, en territoire Nobukas. Une troisième tentative de retour se traduisit par un exil encore plus lointain, dans le sud de l'île.

Cette fois la suprématie de la « nation » Koyometa sur le Centre Brousse était définitivement brisée. La pirogue Nalhyaone était dispersée, celle des Nauilangne était ravagée par des guerres internes ; seuls les Numaïne et les Kiliakitne, les plus éloignés du « front » Numurukwen, semblaient relativement épargnés. Dans toute la moitié nord du Centre Brousse, les Numurukwen vainqueurs établirent leur domination sur les territoires désertés par leurs ennemis.

La politique des vainqueurs ne consista pas à occuper les territoires ennemis, sans doute étaient-ils trop peu nombreux pour le faire et n'en avaient-ils nul besoin, mais il accueillirent des réfugiés provenant d'autres territoires et les placèrent en position de « tampon » sur les territoires pris aux Koyometa. De là provient 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.

L'afflux des réfugiés

La *Shipimanwawa*, en créant dans tout Tanna de vastes mouvements de population, aboutit ainsi à une nouvelle division territoriale, les vainqueurs et les majorités dominantes expulsant les vaincus ou les minorités indésirables. Dans le Centre Brousse, affluèrent notamment des groupes de Koyometa vaincus, fuyant les régions de Lenakel ou de White Sands. Les vainqueurs les accueillirent, mais en les dépossédant de leur statut et de leur identité : pour le prix de leur vie, ceux-ci acceptèrent de devenir des **yolatkoken**, « sujets » de ceux qui les accueillaient.

La garde des lieux maléfiques et, avec elle, les mauvaises besognes d'empoisonneurs pour le compte de leurs nouveaux maîtres leur furent confiées sur de petits territoires exigus faisant office de frontière entre les grandes pirogues,

ce qui les exposait en cas de guerre à essuyer les premiers coups et à servir de champ de bataille. N'ayant ni routes, ni lieux, ils dépendaient en matière de rites et de mariage de leurs nouveaux maîtres : en particulier, on leur assigna un rôle de « pourvoyeurs de vies ». Ils devaient fournir, en cas de besoin démographique des jeunes garçons aux groupes souverains qui les adoptaient et des épouses sans contrepartie. Bref on les instituait en tant que « réserve démographique » des hommes-lieux. Ce rôle, lors des épidémies qui survinrent par la suite, devint vite essentiel. Ces petits groupes allogènes se caractérisèrent du reste fort souvent par une vitalité démographique bien plus importante que celle des groupes « indigènes ». Cette particularité s'explique selon la tradition par les techniques magiques de fécondité, dont la maîtrise était confiée aux groupes dominés.

Les nouveaux venus se virent également confier des services rituels, servant à élever l'honneur des grands hommes locaux. Ils devaient notamment construire la grande **kweriya** qui figure dans les cérémonies du **nekowiar**, frapper les ceintures de **tapa** des grands hommes, nourrir les cochons glabres et entretenir les grands jardins à usage communautaire. En cas de guerre, ils étaient les premiers à fournir les guerriers que les grands hommes du lieu envoyaient se battre loin de chez eux dans le cadre de leurs relations d'alliance. Ainsi « la guerre des White-Grass », dite « Kamagwuin Niko » fut-elle en grande partie livrée par des réfugiés du Centre Brousse, notamment ceux des groupes Nakawurne et Nauiliang Lesuatu, qui y gagnèrent en échange la souveraineté sur quelques **silen** dans les White-Grass.

Dans la région de Loanatom, les réfugiés ou groupes déplacés sont appelés « hommes-flottants ». Ils flottent entre les diverses places de danse de la coutume, parce qu'ils ne sont plus attachés à aucune d'entre elles. Ils sont aussi appelés **yakum**, par opposition aux hommes des lieux ou **yatik**.

De nombreux « hommes-flottants » furent ainsi accueillis durant la *Shipimanwawa* et souvent obligés de se battre contre leur ancienne phratrie ; presque chaque pirogue contient les siens. Les plus importants furent constitués en « pirogues » sur de micro-territoires, de 20 à 50 hectares, placées à la jointure des grandes pirogues.

Ainsi les Rakawurne, Koyometa en fuite, furent-ils accueillis par les Numurukwen des pirogues Ya'une et Rakatne et placés en position tampon entre les deux territoires sur des terrains pris également aux uns et aux autres. On leur confia la garde des grands lieux maléfiques qui existent à la frontière de ces deux grandes pirogues, comme par exemple, ceux de Towermul, Loatum et Laol. L'un des Rakawurne a pour rôle traditionnel de servir de **yani niko** de guerre et, autrefois, d'exécuteur des basses œuvres pour le compte du seigneur numurukwen des Rakatne, qui peut dès lors se consacrer à un rôle plus pacifique et plus honorifique. Les Rakawurne, groupe particulièrement prolifique, fournirent aussi des femmes à tous les groupes numurukwen des White-Grass, lors des vagues de dépeuplement qui les accablèrent. Un rôle identique fut attribué aux Nauiliang Lesuatu, groupe formé de réfugiés Nauilangne arrivés par petits groupes errants sur les routes, ce qui explique leur nom de « Nauiliang de la route ».

D'autres réfugiés, Numurukwen, issus de la pirogue Neuhne au nord de l'île, arrivèrent par la suite dans le Centre Brousse, parce qu'ils avaient été expulsés de leur territoire d'origine à la suite de problèmes internes. Ces réfugiés allèrent à Iwel, où il semble qu'ils aient été traités avec une certaine considération, puisqu'ils ne furent placés ni en position de dépendance, ni sur un lieu maléfique ou dangereux. Ils reçurent un **silen** dans le territoire Koyometa des Nalhyaone déserté par la fuite de ses occupants ; leur chef, Neliko, reçut le nom de Niere, il se maria avec une femme d'Iwel et reçut la ceinture de tapa qui le fondait en tant qu'homme d'autorité ou **yani niko**. Allié d'Iwel, dont il

partageait la phratrie, il fut ainsi placé en position avancée à l'intérieur du territoire Koyometa pour une mission de médiation mais aussi de « surveillance » comme le lui reprocheront plus tard les Koyometa de retour.

Niere, d'ailleurs, consolida sa position en avançant plus avant dans le cœur de la pirogue Koyometa des Nalhyaone, à l'appel du chef **iremëra** de Lamnatu (1) qui le choisit pour devenir son propre **yani niko**. Lorsque les Koyometa de Lamlu revinrent de leur exil sur leur territoire, occupant d'abord et avec prudence la frange sud de celui-ci, la plus éloignée de leurs vainqueurs, puis remontant peu à peu vers le centre de leur territoire, ils se heurtèrent à ce groupe Numurukwen, originaire du Nord, qu'Iwel avait installé et qu'un homme de Lamnatu avait encore rapproché d'eux en le choisissant comme **yani niko**.

Tous les conflits fonciers contemporains vont trouver leur point de départ initial dans la dynamique de l'affrontement Lamlu-Lamnatu. Le problème posé ici se poursuivit ensuite dans les territoires voisins en y réanimant des conflits du même ordre.

L'ordre territorial des vainqueurs

On a vu qu'à la faveur de la débâcle koyometa et de l'élévation du pouvoir des grands hommes de la phratrie numurukwen sur l'ensemble du Centre Brousse, un nouvel ordre territorial et politique s'était mis en place. La ligne de contact géographique entre les deux moitiés fut refoulée beaucoup plus au sud, à la hauteur des pirogues Numaïne et Kiliakitne, ce qui l'alignait au niveau de la pirogue Lewinu sur la côte ouest. Au nord de ce « front », les Koyometa avaient fui, de grandes portions de leurs territoires étaient devenues des « terres mortes ». Sur ces terres, les Numurukwen installèrent des bannis ou des exilés à leur service dont le rôle était de créer autour des lieux forts de leur phratrie une sorte d'enceinte protectrice.

La conquête des territoires n'était pas le but de la guerre : il s'agissait de disperser des voisins dangereux. Du reste, on se garda bien de donner aux exilés les territoires et les noms des vaincus – car ils auraient pu très vite évoluer dangereusement pour les vainqueurs eux-mêmes ; on se contenta de leur donner des **silen** ou de les confiner dans de tout petits territoires en zone frontière, autrefois inhabitée à cause de la présence de lieux maléfiques. Ce qui revenait à les placer en position précaire, facile à contrôler (2).

Selon la tradition orale, l'arrivée des premiers Blancs se produisit peu après la débâcle Koyometa, dans un contexte qui restait encore instable. Les fusils et les armes à feu se répandirent et les guerriers du Centre Brousse vinrent assez fréquemment harceler, à la demande de leurs alliés du littoral, les colons blancs qui s'étaient installés sur les terres des White-Grass ou de Lenakel. Il semble alors que la *Shipimanwawa* se soit progressivement arrêtée d'elle-même, en partie par lassitude, en partie aussi parce qu'elle était déjà gagnée par les Numurukwen et que d'autres problèmes radicalement nouveaux apparaissaient sur les côtes de l'île avec les trafiquants blancs et l'extension des épidémies. On ne peut dire si cet arrêt du processus guerrier bloqua l'expansion numurukwen ou si elle empêcha une revanche des Koyometa. L'ordre territorial qui représentait un certain rapport de force se figea sur place et la paix chrétienne imposée plus tard par les missionnaires aida à le considérer comme définitif.

L'histoire intérieure du Centre Brousse s'immobilisa donc comme partout à Tanna dans une atmosphère de dépeuplement généralisé, de stupeur et d'effondrement culturel. Le pouvoir politique n'appartenait plus aux

1. On se souvient que Lamnatu était une place de danse « mixte », le côté nord étant occupé par des Numurukwen, le côté sud par des Koyometa (voir figure 12). C'est le versant nord qui appela Niere pour se renforcer face au retour des Koyometa (voir chapitre 11).

2. On évitait ainsi le risque de voir les nouveaux occupants de ces territoires faire cause commune avec les anciens au nom de la solidarité territoriale, comme cela avait été le cas des Nokurne (voir chapitre précédent).

Grands Hommes, mais aux nouveaux arrivés, les missionnaires d'abord et les chefs qu'ils choisirent. Ce n'est qu'à l'approche de l'indépendance que le problème territorial se reposa à nouveau en termes de coutume et d'histoire mélanésienne. Les protagonistes, et en particulier les anciens vaincus, reprirent alors l'état du problème au point exact où il se trouvait au milieu du siècle dernier.

LA RENAISSANCE DES TERRES MORTES

Le Centre Brousse est à l'heure actuelle affecté par deux grands types de problèmes : le premier découle de la relation entre les groupes « en lieu et en place » et les anciens « réfugiés » ; le second concerne la renaissance des « terres mortes ». Dans la pratique, ces deux types de problèmes sont le plus souvent liés, une compétition âpre opposant les hommes des territoires, c'est-à-dire les « hommes-lieux » aux hommes « arrivés par les routes », c'est-à-dire les « hommes-flottants ».

Le rêve de la grande pirogue Yahur-Rakat

Ce type de conflit est particulièrement aigu dans le nord du Centre Brousse. L'actuel **yani niko** des Rakatne considère en effet, en vertu des routes dont sa pirogue a le contrôle qu'il est le maître du processus de résurrection des pirogues éteintes Busaïne et Tangalua. Il considère de son devoir de reconstituer sous son contrôle l'ancienne grande pirogue des Yahur-Rakat qui, du temps de Semo-Semo, associait les Ya'une du nord aux Rakatne et qui de ce fait allait de la côte est à la côte ouest de l'île, comme c'est le cas des Imaneuhne plus au nord (3). Les Yahur-Rakat, nom formé par la contraction des noms des deux groupes fondateurs, reçurent lors du partage de Semo-Semo, un morceau du corps de l'ogre -l'épaule et la poitrine du monstre-, ce qui fonde leur alliance dans les temps mythiques. Ils furent aussi placés en position de suprématie rituelle sur les groupes voisins de la côte est (Busaïne) et de la côte ouest (Koyapne, Nissinamin et Nakane), dont ils contrôlaient les routes d'alliance. En vertu de leurs pouvoirs de fondation, les places de danse de Lenara'uia et de Loomia détiennent les droits de cuisson de la tortue et la grande **kweriya** venue d'Itipa, qu'elles distribuèrent ensuite aux pirogues voisines du Centre Brousse.

Cette vaste pirogue Yahur-Rakat est aujourd'hui éclatée, comme l'est à Loanatom la pirogue Lewinu. Yalulu Tess, voix de la pirogue Rakatne, veut la recréer, en procédant à la redistribution des noms vacants sur les places de danse mortes et en veillant au respect des relations de préséance et d'alliance. Il laisse donc à Sumak, de Loomia, qui est son allié par la route, le soin de veiller à l'ouest – ce qu'il fait très précisément dans le conflit des White-Grass portant sur la résurrection du groupe fantôme des Nissinamin –, tandis que lui-même veille à l'est. Il affirme dès lors ses droits à la résurrection des territoires Busaï-Tangalua, c'est-à-dire les Tangalua, Busaïtomin, Bausaïlowipeük et Busaïlowenapen (voir carte 17).

Le problème serait simple si d'autres que lui n'avaient déjà entrepris la recolonisation de ces territoires, en particulier les descendants des groupes de fugitifs accueillis par les Rakatne lors des guerres internes de la *Shipimanwawa*. Ces derniers tentent d'échapper ainsi à l'étroitesse du confinement territorial dans lequel leurs hôtes les ont maintenus jusqu'ici. En prenant la place des groupes disparus, ils espèrent obtenir des terres, des lieux d'identité et des « routes », bref, gagner une nouvelle identité, prendre leur indépendance et se débarrasser de ce statut malheureux d'homme-flottant. Naturellement, agir ainsi constitue une véritable déclaration d'hostilité envers les hommes des territoires qui les ont accueillis. Ceux-ci d'ailleurs ne s'opposent pas à l'utilisation éventuelle des « terres mortes » par les

3. Deux couples de pierres, chacun symbolisant le soleil et la lune, serviraient de limite ancienne à la grande pirogue Yahur-Rakat. Le premier de ces couples se trouve sur la baie de Loanatuen sur la côte ouest, le second sur la côte est, au bas des territoires Busaïne.

« hommes-flottants », mais à l'attribution par ces derniers des noms coutumiers qui pérenniseraient leur souveraineté sur ces territoires.

Le cas des Wawui-Wawui

L'un de ces groupes d'anciens fugitifs indociles est celui des Wawui-Wawui : il s'agit d'anciens Koyometa remontés du sud de l'île lors de la débâcle générale de cette phratrie, aux derniers moments de la *Shipimanwawa*. Les Numurukwen de Lenara'uia les accueillirent, en précisant que leur pirogue était bel et bien morte et qu'à ce jour ils devraient renaître dans celle de leurs vainqueurs. Pour que le souvenir n'en soit pas perdu, ils plantèrent un arbre du nom de **nawla**. Les fugitifs perdirent effectivement leurs noms, leurs pouvoirs, leur identité et même leur phratrie : on fit d'eux des Numurukwen de seconde catégorie, dont le rôle était dorénavant d'être au service de ceux qui les accueillaient. Le chef des fugitifs reçut ainsi le nom de Yawilu et devint l'exécuteur des basses œuvres des Rakatne. Le rôle de Yawilu était de fournir, autrefois, des jeunes gens qui mâchaient et préparaient le kava pour les Rakatne. On lui confia la garde d'un lieu maléfique où siège un esprit du nom de Kowkow qui engendre des maladies de peau. Enfin les Wawui-Wawui furent placés sur un étroit territoire-**silen** entre les pirogues Rakatne et Namasmitane.

Les Wawui-Wawui n'avaient ni « routes », ni relation possible avec l'extérieur. Ils devaient également fournir des épouses aux groupes « en lieu et en place », sans nécessairement recevoir de contrepartie. Ils envoyèrent donc des filles vers les pirogues Busaïne et Tangalua, obéissant en cela aux ordres des grands hommes Rakatne. Le « sang » de Wawui-Wawui se mêla par conséquent aux lignées occupant les territoires aujourd'hui déserts et c'est en vertu de l'existence de ces anciennes relations de parenté que les Wawui-Wawui revendiquent aujourd'hui un droit d'utiliser les terre Busaïne Tangalua – ce qu'on ne leur conteste pas- mais allant plus loin, de faire renaître les groupes Busaïtangalua -ce que par contre on leur dénie. Abandonnant d'eux-mêmes leurs anciens noms de « servitude », les Wawui-Wawui s'attribuent dès lors certains noms des Busaïtangalua. Ce fait est inacceptable par les Yahur-Rakat, maîtres des routes d'alliance, qui considèrent que les femmes des Wawui-Wawui ont été distribuées à partir de leurs routes et de leurs « barrières ». Le droit des **napang-niel**, fondé sur les routes et les alliances de lieux, s'oppose dans ce cas précis aux droits acquis par la seule relation de parenté, ce qui dans une certaine mesure renvoie au débat du chapitre précédent.

On se trouve bien là encore devant un type classique d'opposition entre les hommes des territoires et les hommes-flottants, qui s'efforcent d'acquérir des droits de substitution en faisant jouer leurs relations de parenté. Mais ce conflit s'est également compliqué par une nouvelle dimension politique. Le fait que les Yahur-Rakat soient, dans l'ensemble, des coutumiers membres de l'alliance John Frum a conduit les anciens réfugiés à choisir l'alliance opposée : ils sont donc devenus chrétiens, S.D.A. ou Presbytériens, et tous membres du Vanuaaku Pati, ajoutant ainsi un degré supplémentaire d'indépendance par rapport à leurs anciens « maîtres politiques » et par là une nouvelle raison au courroux de ces derniers.

Ce conflit, que plusieurs meetings coutumiers n'ont pu résoudre, apparaît aujourd'hui d'autant plus compliqué que les noms si convoités des Busaïtangalua sont maintenant portés à la fois par des enfants Wawui-Wawui et par des enfants du groupe Yahur-Rakat. Ceux-ci, contrairement aux Nokurne, risquent bien, non pas de s'unir, mais de s'opposer toute leur vie : le mimétisme, on le sait, est un cas de figure dangereux.

Ce type de conflit était autrefois impossible. L'attribution des noms aux enfants se faisait avec l'accord de tous les grands hommes d'une aire d'alliance donnée. Mais ils tendent aujourd'hui à devenir monnaie courante, en raison de l'éclatement des pirogues et de l'affaiblissement des structures d'autorité traditionnelle.

Un conflit symétrique, bien que de caractère moins grave, oppose d'ailleurs les Yahur-Rakat aux membres des autres petits groupes tampons Rakawurne et Nauiliang Lesuatu. Ces groupes, dont la population est nombreuse, utilisent en effet de plus en plus des terres disponibles dans la grande pirogue voisine sous-peuplée des Ya'une du Nord, affirmant que cet usage leur a créé un droit et qu'ils remplacent de ce fait les vrais Ya'une disparus. Ces groupes ont aussi refusé les noms de serviteurs que leurs hôtes voulaient leur imposer et ont gardé les noms de leur territoire d'origine, ce qui complique le problème. Leur nom collectif continue d'évoquer l'identité de la pirogue dont ils proviennent et non pas celle où ils habitent dorénavant. Ce refus des hommes-flottants de perdre leur identité originelle est mal pris par les Yahur-Rakat. Ceux qui utilisent les terres de leur pirogue doivent, affirment-ils, en assumer les noms et les statuts. Le conflit reste malgré tout limité : le fait que les membres de ces petites pirogues soient pour la plupart des John Frum – en particulier les Rakawurne –, atténuait ces dernières années l'antagonisme latent, le réduisant à une discussion interne pouvant se régler par le consensus, ce qui n'est pas le cas du conflit précédent opposant Rakatne et Wawui-Wawui.

Dans ce type de conflit, la « possession » de la terre n'est pas le plus important. Il s'agit pour les hommes-lieux de retrouver leur espace originel et de redonner à leur système de relations toute son extension ancienne, volonté que d'autres dénient, car un tel projet les enfermerait dans une condition éternelle d'hommes-flottants, sans pouvoir, ni racine. C'est bien la volonté d'indépendance des anciens fugitifs par rapport aux hommes des territoires, qui traditionnellement les contrôlaient, qui est à la racine de ces conflits. Le problème foncier est apparent, mais plus en profondeur se tient un problème d'identité.

Des exemples de conflits de cette nature pourraient être aisément multipliés, ils existent dans tout Tanna. Mais plus grave encore et plus violent, parce que beaucoup plus politisé, est le problème qui envenime plus au sud l'atmosphère des territoires de la pirogue Nalhyaone.

LE CONFLIT DU CENTRE BROUSSE

Le conflit de la pirogue Nalhyaone se déroule sur la ligne de frontière que la Shipimanwawa avait tracée entre vainqueurs et vaincus. Comme un peu partout à Tanna, cette ligne de contact est un « *front* » qui joue le rôle de ligne sensible ; de part et d'autre, les oppositions se sont cristallisées. Dans le cas précis, cette ligne est devenue une ligne de fracture.

Le conflit foncier entre Lamlu et Lamnatu est un conflit modèle, où se trouvent tous les ingrédients habituels des oppositions territoriales de Tanna. Ce fut aussi longtemps l'un des points les plus chauds de Tanna : c'est ici que le cycle de violence et d'affrontement politique a débuté dans les premières années de 1970.

La source du conflit

À la fin de la *Shipimanwawa*, les Koyometa ne revinrent que lentement et par approches successives vers leur territoire. Ils réouvrirent d'abord la place de danse primordiale de Lamlu, lieu-fondateur de la pirogue Nalhyaone, puis peu à peu se redéployèrent sur l'ensemble de leur territoire, relevant une à une les autres grandes places de danse et ressuscitant les pouvoirs traditionnels qui leur étaient liés. Ce processus est toujours en cours : lors de mon séjour, je fus témoin en 1978 et 1979 de la réouverture de deux de ces places de danse : celle de Le'uluk (groupe Tenlhyanone) et celle de Lapang-Kaluateuh (groupe Nalhyaone proprement dit). Mais ce processus de reconstitution de l'espace Koyometa se heurta très vite à un contre-mouvement du groupe numurukwen de Lamanatu, à propos de la terre déserte des Ya'urne.

Longtemps silencieux, les Koyometa de Lamlu ne s'attaquèrent au problème de la

renaissance de la terre Ya'urne que lorsqu'ils se sentirent en position de force. Les premiers incidents avec le groupe de Lamnatu éclatèrent dans un contexte surchauffé par les affrontements politiques. L'opposition traditionnelle entre les deux groupes devint alors politique, la coalition du Vanuaaku Pati soutenant le groupe numurukwen local et celle des partis modérés du Tan-Union soutenant la revendication koyometa.

L'affaire débuta lorsque les anciens réfugiés du Nord conduits par Niere quittèrent leur « territoire-silen » situé sur la terre Nuarmingne (voir carte 23) pour se rendre à Lamnatu, c'est-à-dire au cœur du territoire Koyometa des Nalhyaone.

Ya'uko de Lamnatu cherchait un yani niko, un homme qui le représenterait dans les meetings coutumiers, car lui-même, homme effacé, ne se sentait pas à même de tenir ce rôle. Niere et les siens s'installèrent par conséquent sur de nouveaux terrains donnés par Ya'uko et occupèrent l'un des côtés de la place de danse de Lamnatu, se mariant avec le côté inverse représenté par Ya'uko. Se basant alors sur les liens traditionnels qui unissaient le côté de la place de danse qu'il occupait avec celui de la place de danse de Lowmenapil, lieu primordial du groupe Yahurne, Niere commença à utiliser les terres de ce territoire, puis il les revendiqua. Il estimait qu'en tant que napang niel du groupe disparu, il était en droit de le faire renaître.

À cette politique territoriale, le vieux Niere aujourd'hui décédé ajouta une politique de prestige personnel et de pouvoir politique. Ne pouvant espérer devenir un grand homme, à cause de son origine marginale, il s'efforça de devenir un « big man ». Sans doute, espérait-il ainsi mieux asseoir sa propre position et celle des siens sur le territoire qui l'avait accueilli.

Niere chercha d'abord une légitimité du côté du « pouvoir blanc ». Il devint l'assesseur (4) du Centre Brousse et l'interlocuteur privilégié des délégués français et britannique d'Isangel. Lui-même considéré comme « à moitié presbytérien » et « à moitié coutumier », mais grand buveur de kava, selon Guiart (5), s'appuyait à la fois sur l'un et l'autre des niveaux de pouvoir. Il s'opposa dès ses débuts au mouvement John Frum.

Niere était néanmoins un fin politique, qui cherchait plutôt la conciliation. Il parvint à ménager un certain consensus entre les siens, regroupés à Lamnatu (6) et ceux de Lamlu, que pourtant tout opposait. Il fit même plus, il les rassembla dans la coopérative « *Pigeon Eggs* » et offrit un terrain sur sa propre terre pour l'édification d'une station d'agriculture. Ami personnel des délégués français Duc-Defayard et Pouillet, il décida les gens du Centre Brousse à céder un terrain à Krainuya Iken destiné à accueillir une école francophone. Niere était véritablement à la fois un « big man » coutumier et ce que les anthropologues anglo-saxons appellent un « *middle man* » (Rodman et Ayer Counts, 1982) ; en dépit de son origine marginale, il était parvenu, en jouant sur la confrontation de deux mondes opposés, à se hisser à un rôle de premier plan, conciliant des partis en présence et aménageant entre le monde de la coutume et celui de la modernité un certain nombre de passerelles. Sa mémoire reste

4. Les « assesseurs » nommés par les délégués administratifs du condominium étaient leur représentant en milieu mélanésien. Leur rôle officiel était de servir d'auxiliaire dans les « tribunaux indigènes », sortes de cours de justice locales, mais plus véritablement ils servaient d'intermédiaires entre le pouvoir administratif et la population mélanésienne. Selon les cas, ce rôle était plus ou moins important : en général, la stratégie mélanésienne fut de « neutraliser » les assesseurs en les contrôlant rigoureusement, mais il advint que le rôle d'assesseur, tenu par certaines personnalités fortes devint un véritable pouvoir parallèle, établi à la jointure des structures coutumières et des structures coloniales.

5. Guiart fait de lui un portrait sympathique et fort vivant dans le livre du Père O'Reilly « Hébridais » (Journal de la Société des Océanistes).

6. La véritable place de danse de Lamnatu reste abandonnée à la brousse. Les gens de Niere et ceux de Ya'uko occupent un lieu voisin à Yuwingating, « au nom » de Lamnatu. Ce lieu est situé en bordure de la route carrossable qui traverse le Centre Brousse.

d'ailleurs respectée, même si on discute certains aspects de son action.

L'unité qu'il avait réussi à créer autour de sa personne au sein de la pirogue Nalhyaone ne lui survécut pas. La coopérative « *Pigeon Eggs* » éclata peu après sa mort : les Numurukwen de Lamnatu se séparèrent des Koyometa de Lamlu. Le moniteur de l'agriculture, Charley Nako, originaire de Lamlu, fut expulsé de la station agricole par John Niere, fils du précédent, sous le prétexte qu'elle se tenait sur le territoire contrôlé par son groupe. Ce geste initial ouvrit véritablement les hostilités et rompit le consensus que Niere avait réussi à créer ; les Koyometa, refluant alors plus au sud, créèrent leur propre coopérative et une station agricole sous le nom de Gam (Groupement Agricole et Maraîcher). Entre les groupes numurukwen et koyometa l'hostilité reprit dorénavant de plus belle. Dans le contexte local du pouvoir condominial, les Numurukwen se rapprochèrent du délégué britannique, pendant que les Koyometa et le Gam, jusqu'ici pourtant plus proches du côté anglais, devinrent les alliés du délégué français.

L'enchaînement

Pour les Koyometa de Lamlu (400 personnes), l'objectif est de reconstituer l'espace traditionnel qu'ils détenaient avant la *Shipimanwawa* et de retrouver « leurs coutumes », c'est-à-dire leur souveraineté sur leurs lieux et sur leurs routes. En cela ils se heurtèrent à tout le groupe de Lamnatu (environ 120 personnes) et dans un premier mouvement au groupe local Nowalineyem, centré autour d'Iwel qui les soutenait.

Lamlu établissait une différence fondamentale entre les deux adversaires. Dans le premier cas de figure, les gens de Lamlu affrontaient à leurs yeux des **yakum**, des « hommes-flottants », sans lieux, ni routes, ni pouvoirs, dont les droits n'étaient pas réels ; il ne pouvait être question de composer avec eux. Dans le second cas, 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** avec lesquels un compromis devrait de toutes façons être trouvé un jour.

La première étape du conflit porta sur la terre Yahurne : ses occupants ayant disparu sans laisser de descendance, lors de la débâcle Koyometa, deux revendications s'opposaient : d'une part, Niere, voix de la pirogue de Lamnatu, soutenu par les Numurukwen d'Iwel, qui s'appuyait sur la relation d'alliance ancienne existant entre Lamnatu et Lowmenapil (place de danse primordiale des Yahurne, voir carte), de l'autre, Noklam Assim, seigneur **iremëra** à grande **kweriya** de Lamlu, soutenu par tous les Koyometa de la pirogue Nalhyaone.

L'argument de Noklam Assim reposait sur une relation de parenté et sur une relation de **napang niel** ancienne existant entre Lamlu et Lownenapil. Sa propre mère, Parapnapen, était en effet venue par la « route » de Lowmenapil, à la suite d'un échange de femmes triangulaire classique du monde coutumier. Une femme, originaire de Lowmenapil, avait été en effet envoyée se marier dans le Sud par la « route » des Yahurne : sa fille, Parapnapen, revint la remplacer à Lowmenapil et de là fut envoyée à Lamlu pour être mariée à Naussiam, père de Noklam Assim. Bien qu'elle fût originaire par son père du sud de l'île, le fait qu'elle soit arrivée par la « route » de Lowmenapil la faisait considérée comme « un fruit des Yahurne », dont elle portait le sang par la mère. En vertu de cette parenté, Naussiam, son mari, avait d'ailleurs travaillé la terre Yahurne et il avait ordonné à Noklam Assim de donner à l'un de ses fils un « nom » de cette terre pour la faire renaître.

Cette relation de parenté, bien qu'indirecte, et par les femmes, suffit à étayer les droits de Noklam Assim. À cette affirmation, les gens de Lamnatu rétorquent que Parapnepen était en fait venue à Lamlu en passant par la route Suatu Apil et la « porte » de Lamnatu. La mère de Noklam Assim appartenait donc de droit à Lamnatu – par la route. En outre, les Numurukwen ajoutaient que la terre Yahurne, plus proche de Lamnatu que de Lamlu, se situait directement dans leur dos.

Les Koyometa rétorquèrent que Lamlu étant le lieu de fondation de l'ensemble de la pirogue Nalhyaone, ce lieu avait préséance tant sur Lowmenapil que sur Lamnatu. En dernière instance, il revenait aux grands hommes de Lamlu de choisir qui avait le droit de faire renaître la terre Yahurne.

Chacun des partis fit un pas dans la direction de l'autre. Yaris Apayu, frère du vieux Niere, qui revendiquait les terres Yahurne, proposa de couper la terre discutée en deux blocs égaux dont l'un reviendrait à Lamnatu, l'autre à Lamlu. Les Koyometa refusèrent cette solution : « *On ne partage pas la terre des vrais hommes* ». En outre, firent-ils observer, il n'est pas bon de placer « deux sangs », c'est-à-dire deux lignées différentes sur une même terre, car c'est instituer la division. Le sang des hommes sur un territoire doit être « un » ; à ce prix seul, l'unité peut régner. La terre Yahurne devait donc revenir à l'un des deux « partis », mais non pas aux deux ensemble.

Noklam Assim fit une contre-proposition : il proposa que l'une des filles de Lamnatu vienne épouser son fils, Yauto qui, par une relation de route, était l'un des anciens **napang niel** de Lamnatu et celui-là même que son grand-père, Naussiam, avait choisi pour occuper la terre Yahurne. En cas d'accord, la terre renaîtrait donc dans l'alliance Koyometa et sous le contrôle de Lamlu, mais les hommes de Lamnatu, en vertu de la nouvelle relation de parenté créée, pourraient continuer à l'utiliser et à y tenir des **silen**. Lamnatu refusa et tous les multiples meetings qui se déroulèrent sur le sujet furent impuissants à trouver une solution. L'affaire vint alors devant le tribunal local, sous la juridiction des deux délégués et en présence de nombreux grands hommes venus d'autres régions de l'île. Le verdict donna définitivement gain de cause à Lamlu et à Noklam Assim.

À partir de ce jugement, chacun des deux camps radicalisa son opposition par un engagement politique différent. Le groupe de Lamnatu versa dans l'alliance du Vanuaaku Pati et celui de Lamlu devint le centre du mouvement Kapiel, l'un des fers de lance du parti « modéré » francophone. Verbalement violent jusque-là, le conflit le devint physiquement et ne cessa de l'être jusqu'à l'indépendance, d'autant que les deux délégués du condominium adoptèrent une position diamétralement opposée, l'Anglais soutenant Niere, le Français, Noklam.

C'est en juin 1977 que les premiers actes de violence eurent lieu sur Tanna, précisément à propos de ce conflit. John Niere et les siens, qui n'avaient jamais accepté le verdict du tribunal et qui s'estimaient victimes d'une injustice, refusaient en effet d'évacuer la partie du terrain Yahurne qu'ils occupaient déjà dans l'exact prolongement de leur village d'Iwarao. Sur ce terrain, ils avaient notamment un « padok » d'élevage. Un jour, les hommes de Lamlu vinrent briser les clôtures, une violente bagarre s'ensuivit qui fit trois blessés (dont une fracture du crâne) parmi le groupe de Lamnatu, qui voulait s'y opposer et le terrain disputé resta finalement dans la main des attaquants.

Le délégué français Pouillet, qui vint enquêter sur place, ne put recueillir de témoignages qu'auprès du groupe de Lamlu ; le délégué britannique, de son côté, ne put parler qu'avec les gens de Lamnatu. Un précédent se créa ainsi qui ne fit par la suite que s'amplifier ; à chaque conflit, la police française recevait des plaintes des groupes alliés aux « partis modérés », d'option francophone, la police anglaise, celle des groupes alliés au parti nationaliste VAP, d'option anglophone. Comme les deux polices ne pouvaient en principe qu'agir de façon conjointe, elles s'annulaient par là même et l'administration bicéphale devint pratiquement impuissante, abandonnant le champ libre aux adversaires. Aurait-elle voulu faire plus qu'elle n'en aurait pas eu, de toutes façons, les moyens, la quelque dizaine de miliciens, divisés en deux pelotons opposés, que les deux pouvoirs entretenaient sur l'île, ne pouvait être considérée comme une véritable force capable de s'interposer en cas d'affrontement majeur.

Le cycle de violence ne tarda pas à se répandre ailleurs et les gens de Tanna reprirent l'habitude de régler leurs comptes eux-mêmes. Dans le Centre Brousse même, le conflit ne fit que s'aggraver. Une nouvelle réunion coutumière eut lieu à Lamlu en juillet 1977, où de nombreux grands hommes de l'île vinrent se pencher sur le problème ; Ringiao la présidait en tant que Président du « Conseil des Chefs » de Tanna, qui avait été créé en 1974.

Il confirma que les terres appartenaient bien à Lamlu, mais il recommanda qu'un partage de la terre Yahurne intervienne. Selon Ringiao – grand homme de la phratrie numurukwen –, le **yani niko** de Lamlu et le **yani niko** de Lamnatu, étaient des frères, aussi le premier devait-il céder une partie de ses terrains au second pour que l'entente règne. Noklam refusa à nouveau, parce que précisément, dit-il « *Niere n'était pas son frère* ». Le conflit dès lors s'aggrava encore, l'objectif avoué des Koyometa de Lamlu était cette fois de refouler John Niere hors du territoire de leur pirogue.

Le rejet

De problème de terre, le conflit, franchissant un degré supplémentaire, devint un problème d'identité. Les Nalhyaone de Lamlu remontèrent en esprit les routes par lesquelles Niere était arrivé à Lamnatu et exigèrent qu'il les reprenne en sens inverse et revienne dans le Nord d'où son ancêtre, Neliko, était parti. Ils déclaraient pourtant qu'ils n'étaient pas opposés au fait que des « hommes d'ailleurs » utilisent leurs terres, mais à deux conditions bien précises :

- qu'ils n'essaient pas de déborder hors du *territoire-**silen***, où on leur avait accordé un droit d'usage.
- qu'ils n'essaient pas de jouer un rôle politique, notamment en venant s'opposer aux hommes des lieux.

Or, dans ces deux cas, Niere était accusé d'avoir dépassé les bornes de l'hospitalité Nalhyaone : il devait donc partir.

Quels que puissent être les arguments des habitants de Lamnatu qui, depuis quatre générations, se mariaient avec ceux de Lamlu et d'Iwel, on renvoyait toujours ceux-ci à la faute originelle : l'absence de lieu de fondation sur la terre Nalhyaone. Le problème se compliqua davantage pour Niere, lorsque Samson Kasso d'Iwel qui, jusqu'à présent, l'avait soutenu, se détacha peu à peu de sa cause.

Jim Noanikam, fils de Kasso, **yani niko** d'Iwel, leader local du Vanuaaku Pati et propre beau-frère de Niere, prit fait et cause contre lui. La solidarité des hommes-lieux de la pirogue Nalhyaone se reforma, cette fois contre les « hommes-des-routes » à qui l'on reprochait de s'être voulus importants au point d'en avoir oublié leur condition première. Cet étonnant renversement d'alliance aboutit à priver Niere de tout échappatoire, puisque refoulé de Lamnatu par ceux de Lamlu, il ne pouvait plus compter sur le soutien d'Iwel.

Niere s'accrocha malgré tout, soutenu par les Vanuaaku Pati du reste de l'île, mais localement dans une position inconfortable. Comme il me le dit un jour : « *Ol i runnem mi fala* » (ils nous jettent dehors).

Le conflit évolua encore plus dangereusement lors de la visite à Tanna, en août 1978, du ministre français des Tom-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 était, semble-t-il, un geste de réponse à l'une de leurs actions précédentes. La nuit du jour suivant, ils envahirent le village de Yuwingating : 7 otages furent saisis, ligotés et conduits à Lamlu, pendant que des maisons étaient brûlées. Les prisonniers restèrent attachés plusieurs jours ; le soir seulement, on les libérait pour qu'ils puissent prendre du kava avec leurs gardiens. Ils furent finalement libérés contre une importante rançon de 150 dollars australiens (soit 900 FF de l'époque), 6 cochons, 4 têtes de bétail et 7 plants de kava, payés par le village de Lamnatu.

On venait d'atteindre là un point dangereux de l'escalade au-delà duquel on risquait l'affrontement sanglant en bonne et dûe forme, bref « la vraie guerre »(7). John Niere, en position d'infériorité, fut forcé d'abandonner temporairement l'ancien site de Yuwingating, jugé trop proche de ses adversaires. Iwel, lui retirant tout soutien, ne le voulut pas non plus sur son territoire et lui ôta le dernier **silen** en terre Yasur-Nuarmingne, où il lui aurait été possible de rester. Niere, lâché de tous, et devenu un corps étranger sur le territoire Nalhyaone, fut obligé quelques mois plus tard de partir pour de bon : lui, ses frères et leurs familles reprirent alors la route du nord que l'ancêtre, Neliko, avait empruntée plusieurs générations plus tôt(8).

La solidarité du territoire

Dans ce conflit, qui alimenta la chronique de Tanna et servit de déclencheur à des embrasements sporadiques portant sur l'île entière, un certain nombre d'enseignements peuvent être retirés. L'évolution de l'attitude des gens du groupe d'Iwel est la plus significative : la solidarité de territoire, qui les unissait à ceux de Lamlu, l'emporta sur les options idéologiques qui au départ les opposaient. Le rôle trop important joué sur la scène locale par celui qu'ils considéraient comme un homme « d'ailleurs » finit par refaire l'unité contre lui des anciens frères ennemis. L'homme d'Iwel prit en ombrage le fait que l'homme de Lamnatu le supplantait en tant que leader politique du Centre Brousse, tandis que celui de Lamlu était heurté de plein front sur son propre territoire par ce même leader. Ils se réunirent donc contre celui qu'ils accusaient de vouloir jouer un rôle de « big man » et d'usurper des terres.

Mais tout également significative fut l'attitude des gens de Lamlu ; elle révèle mieux qu'une déclaration de principes la vision que les groupes coutumiers se font de leur relation au territoire. Lorsque les anciens Koyometa, jusque-là refoulés vers les franges de leur territoire, revinrent peu à peu vers ce qui en constituait le cœur, ils trouvèrent une partie de leur territoire occupé par ce qu'ils considéraient comme un groupe « étranger », planté là par leurs anciens adversaires pour les « surveiller ». Ils consentirent au début à partager avec celui-ci une partie de leur espace, mais lorsque le problème de la résurrection des terres mortes voisines apparut, l'entente ne parut plus possible. C'était non pas sur l'usage de l'espace que portait le conflit, mais bien plutôt sur son identité ; tout le débat se joua sur le contrôle des lieux signifiants du territoire.

Lorsque Noklam Assim, **iremëra** de Lamlu, offrit de marier l'une des filles de Lamnatu à l'un de ses fils, le message était clair : les « étrangers » de Lamnatu pourraient utiliser l'espace des Yahurne, mais ils ne pourraient pas s'attribuer les lieux Yahurne. Un partage en bonne et dûe forme de l'espace Yahurne, comme le proposaient ses adversaires, aurait en effet consacré les habitants de Lamnatu en tant qu'occupants légitimes de la terre, c'est-à-dire en tant qu'hommes-lieux. Or les chefs de Lamlu acceptaient bien de partager l'usage de leur terre, mais n'acceptaient pas de partager leur souveraineté sur celle-ci. Le conflit s'étant ensuite encore aggravé, il entraîna ceux de Lamlu à refuser l'usage même de l'espace qu'ils concédaient autrefois et à vouloir expulser ceux

7. L'incident aurait pu être grave, car des deux côtés les gens étaient armés de fusils vétustes qui heureusement ne partirent pas lorsqu'on voulut s'en servir dans la précipitation. La presse anglophone du Pacifique publia alors des articles sur la « terreur » que faisaient régner les partis modérés francophones de Tanna. Par la suite, une Commission d'enquête se déplaça à Tanna pour enquêter sur la rupture de l'ordre public. Bien reçue par les VAP, qui s'y exprimèrent, elle fut en partie boycottée par certains coutumiers, sous le prétexte que la Commission leur semblait contrôlée par le camp anglophone.

8. Après l'indépendance et dans le nouveau contexte politique d'une indépendance fermement tenue par le parti VAP, Niere revint à Lamnatu, malgré l'avis de Lamlu et d'Iwel. Il reste toujours dans une position « d'accueilli, ce qui l'oblige à une certaine réserve. Le conflit semble être toutefois entré dans une phase beaucoup moins aiguë.

qui, à leurs yeux, n'étaient plus que des indésirables.

Ces faits se passèrent dans un véritable climat de guerre coutumière, avec simulacres de combat, combats réels, propagation de rumeurs, atmosphère d'insécurité, défis en tout genre, chants et danses de guerre. La tutelle du condominium, même de plus en plus symbolique, empêcha toutefois que ces gestes ne se traduisent en actes irréversibles. L'esprit de la coutume aurait voulu que Niere ne partât pas malgré tout comme un voleur, mais qu'il le fisse dans le cadre d'un rite de paix ; le retrait du silen en effet se paie en cochons, en kavas, souvent même par une « vie » que l'on donne sans esprit de retour, en général une « fille » envoyée pour mariage. Mais rien de tout cela n'eut lieu, les esprits dans le Centre Brousse étaient alors trop montés pour qu'on puisse même envisager l'idée d'une telle solution ; plus qu'un retrait rituel, c'est une « fuite sauvage » que l'on imposa à Niere.

Le problème foncier initial, en se durcissant, révéla alors le véritable fond du débat : il s'agissait moins d'un problème d'usage du sol ou de propriété de la terre, que d'un problème de souveraineté et par là d'identité et de « pouvoir ». Dans l'actuelle société de Tanna, tout problème de terre grave renvoie à un problème d'identité sur le territoire. Les conflits, lorsqu'ils ne sont que fonciers, d'usage ou de « propriété » du sol, trouvent une solution, de telle sorte qu'on n'en parle guère. Lorsqu'ils deviennent par contre insolubles, c'est qu'ils mettent en jeu l'identité et le statut des personnes. En l'occurrence Iwel et Lamlu réagirent de façon identique, 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 Lamnatu, ce qui dans une certaine mesure en faisait des hommes-lieux par le « sang ». Dans la chaleur du conflit, les coutumiers du Centre Brousse révélèrent qu'ils considéraient que la relation d'identité originelle avec le territoire l'emportait sur la relation nouvelle acquise par la parenté et par l'ancienneté de l'usage.

Pour les frères séparés d'Iwel et de Lamlu, il n'est pas question de taire et d'oublier l'ancienne division des Koyometa et des Numurukwen, mais au contraire de donner à chacune des phratries un territoire au sein de la pirogue. Des points de désaccords subsistent, notamment l'identité future des « territoires morts » correspondant aux clans Yasurne et Nuarmingne qui font aujourd'hui frontière entre Iwel et Lamlu et que chacune des parties s'estime être en droit légitime de faire renaître à partir de son propre « côté ». Il semble toutefois que l'on s'oriente vers un partage d'influences, l'espace-frontière de ces clans, « gelé » lors de la querelle Iwel-Lamlu, tend depuis leur réconciliation à redevenir l'espace de contact qu'il fut autrefois : chacun des deux côtés des clans Yasur-Nuarmingne reconstitués regarde vers la place de danse primordiale qui se trouve dans son dos et assure avec le côté allié qui lui fait face un rôle de liaison entre les deux places de danse primordiales. Dès lors, ces lieux-frontières devraient servir aux uns et aux autres à communiquer et non plus à se séparer.

✶

Si l'on ne peut nier la réalité du problème foncier de Tanna, on ne saurait prétendre pour autant que les affrontements politiques et culturels soient la simple traduction dans l'arène contemporaine de discordes anciennes portant sur le partage ou la possession de la terre. Ce serait adopter là une vue très réductrice de la situation.

La coutume apparaît en effet suffisamment souple pour résoudre les problèmes fonciers lorsqu'ils ne se posent qu'en termes d'exploitation du sol à court ou moyen terme : l'absence de lois rigidement formulées en ce domaine et la flexibilité des alliances permettent en ces domaines toutes les adaptations possibles pour peu que les parties concernées le souhaitent. En revanche, les problèmes de

terre, lorsqu'ils mettent en jeu beaucoup plus que des intérêts fonciers et portent sur l'identité et le pouvoir des groupes sur leur territoire, deviennent des « fronts » où se querellent – et parfois se combattent – des réseaux d'alliance opposés. Ils sont presque immanquablement amenés à se transformer en conflits géopolitiques, ce qu'ils sont d'ailleurs en fait.

LE DISCOURS DE LA COUTUME

La nostalgie du « temps mythique »

Le problème foncier fait partie d'un problème de société global et s'inscrit dans une vision du monde qui n'est qu'accessoirement économique. Lorsqu'ils proclament la loi du retour aux lieux originels, les groupes coutumiers signifient non pas qu'ils veuillent un meilleur partage du sol, mais qu'ils entendent restaurer un ordre social.

Mais ce projet de société est loin de faire l'unanimité. L'île, en 1980, était une arène : une partie de la société militait pour le retour à une coutume redevenue sacrée, l'autre partie s'y opposait en jugeant ce projet obscurantiste. Dans cette perspective, le mouvement de la coutume et celui, millénariste, de John Frum étaient des alliés de fait. Ils partageaient en effet, bien que par des voies différentes, la même vue culturelle sur la terre.

La pensée des groupes traditionnalistes a été souvent mal comprise et mérite d'être analysée, d'autant qu'elle reste toujours un ferment culturel actif dans l'actuelle société insulaire. Cette pensée cherche aujourd'hui à démêler soigneusement l'écheveau complexe des situations et des historicités locales pour retrouver la transparence des sources originelles. Ce qui est aujourd'hui au cœur de cette pensée, c'est bien ce que Mircea Eliade appelle dans un de ses livres « *Le mythe de l'éternel retour* » (1969) :

« *Un trait nous a surtout frappé en étudiant les sociétés traditionnelles : c'est leur révolte contre le temps concret, historique, leur nostalgie d'un retour périodique au temps mythique des origines, au Grand Temps* ».

Lorsque les gens de Tanna parlent de coutume, de « Kastom Rod » (la route de la coutume) ou encore de « taem long Kastom » (le temps de la coutume), ils expriment l'idée d'un temps hors de l'histoire. La coutume, c'est ce qui existe en effet au commencement du phénomène humain, lorsque le chaos initial se mua en ordre. Les mythes fondateurs relatent ce *Grand Temps* et les rituels le reproduisent encore. En d'autres termes, la coutume, c'est le temps magique, le temps sacré des pierres **kapiel** et des lieux. Elle prend fin, lorsque commence l'histoire des hommes, lorsque les pierres deviennent des êtres humains et que l'histoire sacrée laisse place à l'histoire profane.

La coutume apparaît fondée sur une structure intemporelle qui se tient par delà l'historicité. Elle est sans doute « irréelle » pour les tenants de la pensée moderne, mais pour les tenants de la pensée traditionnelle, elle représente la seule réalité qui existe véritablement. L'histoire n'est pour eux qu'une succession d'épiphénomènes contingents : seule compte la structure magique du commencement qui existait lors de la **Nepro**. Ce qu'ont fait les hommes ensuite, leurs actes, les pouvoirs qu'ils se sont donnés, les lieux et les limites qu'ils se sont créés, n'existent pas et peuvent être oubliés et défaits. En revanche, les pierres sacrées ont créé et institué à l'aube du temps une réalité transcendante qui participe à l'essence magique et spirituelle du monde : on ne peut ni la défaire, ni la changer, encore moins l'oublier. Revenir à la coutume, c'est donc pour les groupes traditionnalistes revenir à ce temps primordial, c'est restructurer la société et son espace à partir des archétypes primordiaux mis en place par les « héros », lors de la **Nepro**.

Cette volonté de retour aux origines passe par deux mouvements qui se confondent. Il s'agit, d'une part, de nier le temps profane, pour retrouver le temps sacré ; il s'agit, d'autre part, de gommer l'espace moderne profane pour revaloriser l'espace sacré des lieux et des pirogues, tel que les pierres et le mythe fonda-

teur de Semo-Semo l'ont institué. Comme on le voit, la pensée des coutumiers de Tanna est d'une singulière logique : elle est révolutionnaire par rapport aux acquis de la modernité, elle est conservatrice par rapport aux fondements magiques et spirituels du monde. Les hommes de la coutume sont des « *révolutionnaires de la tradition* » : leur projet vise à restaurer un ordre qui porte tout autant sur la société que sur l'espace. L'âge d'or qu'ils projettent tant à l'origine qu'au terme de l'histoire, c'est bien celui de la **Nepro**, l'époque bénie de la Tradition, où les hommes vivaient dans une société et dans un espace unifié.

Le « malheur de l'histoire »

Les coutumiers de Tanna se sont lancés dans un immense mouvement de mise au clair du monde : dans la complexité des situations et des historicités locales où, comme ils disent, tout s'est emmêlé, ils s'efforcent de retrouver des fondements clairs, en faisant une distinction entre ce qui est réel – les fondations du monde – et ce qui est irréel – les acquis de l'historicité et de l'aventure humaine.

La pensée mélanésienne traditionnelle n'a jamais regardé, comme on le verra plus loin, les évènements du « contact blanc », les malheurs ou les profits éventuels qui en ont résulté, qu'avec un certain détachement. Ces évènements sont pour elle des pseudo-évènements, sans valeur, signification ou réalité. Tout a commencé à Tanna, tout doit y revenir. Or les Blancs n'y ont jamais eu de territoire – tout juste quelques **silen** –, ils n'ont pas de routes, mais seulement des bateaux ; ils sont de passage, ils sont sans magie. Ils sont puissants grâce à l'argent, mais c'est une puissance profane, éphémère et irréelle. La pensée traditionnaliste « saute » par conséquent sans grand effort cette période du pouvoir Blanc. Beaucoup plus grave, par contre, lui apparaît le problème du désordre créé dans les structures sociales et territoriales par l'histoire locale.

Vouloir revenir au départ de l'histoire implique qu'il faille en arrêter le cours. Les Mélanésiens reprennent donc le cours des évènements à l'instant précis où ils se trouvaient lors de l'arrivée du pouvoir Blanc. Ils sautent par dessus « *un siècle et demi de contacts culturels* » pour reprendre exactement l'état de choses antérieur et en démêler l'inextricable écheveau. Il s'agit de conclure enfin « coutumièrement » la série des guerres, réparer les injustices, recréer l'union brisée, bref revenir à l'équilibre supposé exister avant la *Shipimanwawa*. On ne s'étonnera pas dès lors, si les « meetings » coutumiers où les anciens fouillent sans cesse le passé, reprenant un à un les récits d'autrefois, les chants et les mythes fondateurs, ne cessent de se succéder à Tanna. Pour toute la société insulaire, il s'agit de faire renaître le passé.

L'histoire n'étant jamais pour eux qu'un mouvement cyclique, qui se traduit par la guerre, l'exil des populations et l'usurpation, le devoir de la coutume est de réparer le malheur de l'histoire pour permettre le retour au stade initial, ce que précisément la dérèglement de la *Shipimanwawa*, conjugué à l'intervention des Blancs, n'a jamais pu permettre.

Le grand projet de la coutume consiste moins à revenir à l'état antérieur des choses, qu'à celui de leur ordre éternel. La tâche est ambitieuse, « mobilisatrice » d'énergie et qui plus est, de mémoire et de dialogue interne. Elle ne peut se bâtir que sur un consensus social, qui semble être pour l'instant assez hypothétique. Pour cette raison, les groupes coutumiers limitent en général leur projet à cette partie du Centre Nord où ils sont en majorité.

Cette négation de l'histoire va de pair avec la revalorisation de l'espace. Tout se passe comme si le temps étant nié en tant que durée historique, l'espace redevenait dès lors la dimension majeure. Comme on le voit, les Mélanésiens, qui se révèlent des historiens malgré eux (ils parlent d'histoire pour ne plus avoir enfin à en parler) s'affirment à l'inverse comme des géographes passionnés : l'éternité des lieux leur semble plus digne d'intérêt que l'aventure des hommes. *L'espace précède le temps.*

Le paradigme des origines

Il y a dans la pensée mélanésienne traditionnelle une relation d'exclusion entre le temps et l'espace ; le refus de l'historicité va de pair avec la valorisation des lieux ; le refus du temps historique entraîne la sacralisation de l'espace des origines. En opposant une fin de non-recevoir à l'histoire, les groupes traditionnalistes fondent leur vision du monde sur un archétype spatial : nier le temps en tant que valeur revient pour eux à poser l'espace en tant que valeur suprême, c'est-à-dire en tant que fondation. Les groupes coutumiers vivent dès lors leur espace d'une façon quasi-religieuse : les lieux sont le support sacré d'une vision intemporelle du monde.

Curieusement ce débat nous ramène d'une certaine façon à l'opposition théorique entre système et structure. Un système représente un ensemble de relations dynamiques et temporelles porteuses d'une évolution ; une structure est un ensemble de relations immobiles qui n'ont d'autre but que de se reproduire égales à elles-mêmes. L'espace est soit un système « produit » par un système sous-jacent -la société-, soit au contraire un fondement sur lequel repose le système, c'est-à-dire une structure . Pour la pensée mélanésienne traditionnelle, l'histoire est un système temporel, l'espace une structure intemporelle. Le système dès lors n'existe pas, la structure seule a une réalité. C'est un peu ce théorème que Claude Levi-Strauss a exprimé en termes beaucoup plus construits, et aussi ce qu'on lui a reproché, mais ce faisant, il ne faisait que refléter l'esprit des « sociétés traditionnelles » auxquelles il appliquait sa recherche. Peut-être non plus n'a-t-il pas insisté, et avec lui beaucoup d'autres anthropologues, sur la relation nécessaire existant entre le cadre conceptuel de la « pensée archaïque » et le cadre spatial sur lequel elle se fonde.

Au fond de toute la pensée religieuse traditionnelle existe ce que Mircea Eliade appelle le « *symbolisme du centre* » (1969), autrement dit une centralité sacrée fondée sur la symbolique des lieux. Chacune des pirogues de Tanna s'appuie, comme on l'a vu, sur une structure géosymbolique qui s'ordonne selon une hiérarchie de centres plus ou moins sacrés et de périphéries plus ou moins profanes. La vision du monde, l'organisation sociale, la structuration des groupes, la reproduction des réseaux de pouvoirs et de droits sur le sol s'opèrent par rapport à cette structure spatiale symbolique. La société de la coutume repose sur une structure de lieux hiérarchisés selon leur prime apparition et connectés à des itinéraires où ils s'enchaînent les uns les autres. Vouloir revenir au point zéro de l'histoire, consiste à revenir à cet espace primordial.

Pour revenir au *paradigme des origines* , il faut reconstituer l'archétype spatial du commencement du monde. De façon plus concrète, il s'agit de recréer les cadres spatiaux de la société, tels qu'ils existaient avant que les malheurs de la *Shipimanwawa* puis du heurt avec le monde blanc, ne les perturbent en provoquant l'abandon des lieux primordiaux, le mélange des groupes, l'exil de certains et le débordement territorial des autres. Cette structure originelle des territoires de pirogues, ne peut renaître que dans le respect des droits de préséance des premiers clans à être apparus.

Le devoir des coutumiers est aussi de faire renaître les « terres mortes », selon les processus rituels de renaissance des lieux primordiaux. Ce n'est pas l'occupation de facto ou l'usage qui justifie le droit sur la « terre morte », encore moins le droit issu de la conquête, mais le droit qui provient de la filiation initiale avec la terre. Si les occupants réels ont disparu, c'est aux alliés les plus proches en identité et en proximité géographique – les **napang niel** – qu'il appartient de redonner vie au groupe disparu.

Retrouver la terre ancestrale de la coutume, c'est enfin retourner à la centralité sacrée. Les hommes doivent revenir habiter sur les lieux primordiaux et abandonner les lieux d'aventure qu'ils occupent trop souvent aujourd'hui. Ils doivent réouvrir – avec les rites d'usage – les

grandes places de danse de la coutume reprises par la brousse et les anciennes barrières des sites d'habitat, sur lesquels les clans et les lignées s'enracinent. La géographie interne des pirogues doit donc se remodeler à nouveau sur le nexus originel des lieux-fondateurs qui commandent l'organisation traditionnelle de l'espace.

Revenir aux « stamba », réoccuper l'espace sacré, se réinsérer dans l'harmonie des lieux primordiaux, tel est le grand projet spatio-culturel de la coutume. C'est une vision du monde qui se déploie à partir d'une stratégie spatiale. Les groupes coutumiers ne cherchent pas tant à mieux répartir la population dans l'espace de l'île ou à résoudre un problème de peuplement qu'à reconstruire la structure initiale, à faire revenir chacun là où est son droit, bref à rétablir la supposée harmonie originelle existant entre les hommes et les lieux. C'est donc de géographie qu'il s'agit, mais d'une géographie qui repose sur l'identité originelle et consubstantielle entre les lieux et les hommes. Sur les « vrais lieux » doivent retourner les « vrais hommes ». Une fois l'espace sacré reproduit, animé à nouveau par ses centralités symboliques et habité par ses « vrais hommes », la société de la coutume retrouvera son identité, son harmonie, sa paix intérieure et l'ensemble de ses pouvoirs. En bref, il s'agit, retournant à l'espace des origines, de recréer une société conciliée. C'est d'unité que rêvent les coutumiers de Tanna.

Retrouver les routes

Le second aspect du projet des groupes coutumiers consiste à rétablir les cloisonnements géographiques traditionnels. Revenu à ses lieux, l'homme doit y rester rivé et ne bouger que dans la seule direction de ses routes ; seuls les grands hommes ont droit à une mobilité trans-territoriale relativement libre. Dans la pensée traditionnelle, c'est en effet l'excès de mobilité ou plutôt son absence de contrôle qui crée et traduit le malheur de l'histoire. Un chrétien de Lowtehl (groupe Nemenek), me résumait un jour cette idée en disant : « *Kastom i talem : yu fala i stap, i stap. Sapos, yu muv-muv, yu spoilem kraound blong fren blong yu* », ce qui signifie « *La coutume dit toujours : restez chez vous, restez chez vous, c'est parce que vous bougez que vous brisez les droits des autres sur la terre* ». Pour les tenants de la pensée traditionnelle, les guerres, les usurpations de terre sont apparus parce que les hommes ont quitté leurs lieux et se sont égarés hors de leurs routes d'alliance : la mobilité incontrôlée, c'est la « guerre volée » et, avec elle, la fin de la coutume.

La société de la coutume peut être représentée comme celle d'un monde de banians fixés sur la terre. Le destin de l'homme est de s'assumer sur place, en plongeant ses racines bas dans la profondeur de la terre et en poussant ses branches haut vers le ciel. La métaphore de l'arbre va de pair avec la métaphore de la pirogue : l'homme est un arbre, la société est une pirogue, faite du bois de l'arbre, mais dont la sphère est plus large, car son destin est de suivre des routes. La pirogue est par définition une structure errante que l'homme ne doit à aucun moment quitter ; il doit suivre les routes de la pirogue et elles seulement. Tant pour les rituels que pour les alliances et surtout les relations d'échange de mariage, l'homme ne peut agir que dans l'encadrement des itinéraires et des réseaux de lieux qui balisent l'espace. Le voyage dans la société traditionnelle, c'est-à-dire la sortie hors du territoire, est un rituel qui ne peut se produire qu'à certains moments et selon certaines routes (Bonnemaison, 1979,1984).

En échange de son enracinement, l'homme-lieu assume sur son territoire l'intégralité des droits sur le sol et toute l'étendue des pouvoirs politiques ou magiques qui y sont associés. Cette loi a pour autre conséquence de reposer le problème complexe des fugitifs des guerres traditionnelles, bannis de l'ordre social ou migrants intérieurs. La coutume affirme qu'ils doivent reprendre la route par laquelle ils sont venus et rejoindre leurs territoires ancestraux, à moins qu'ils n'aient été adoptés ou n'aient

reçu sur leur territoire d'accueil des noms issus de ce territoire. Si le retour reste malgré tout impossible, les hommes-lieux peuvent consentir au maintien des « fugitifs », mais à la condition expresse qu'ils demeurent dans une position sociale et dans un statut politique de deuxième ordre. Hors de leurs lieux et par là privés de routes, les hommes-flottants, dépourvus d'identité, sont des « ombres », ils n'existent qu'au nom des hommes-lieux qui tiennent le territoire. Ils doivent s'adresser à eux pour avoir un droit sur les routes, notamment pour les relations d'échange cérémonielles et leurs alliances de mariage (11).

Le projet culturel et spatial des partisan de la coutume doit-il être considéré comme un projet idéologique glacé qui soumettrait une fois pour toutes les hommes à la dictature des lieux et de l'impératif territorial ? Pour libérer l'homme des malheurs de l'histoire, on le soumettrait alors au despotisme de l'espace, en supposant qu'il y gagne au change. En fait, si certains « fondamentalistes » de la coutume l'entendent bien ainsi, le but de la grande partie des tenants de la pensée traditionnelle se situe sur un autre plan : il consiste à recréer le cadre spatial de la société idéale.

Au fond de la pensée traditionnelle, se tient un rêve de société égalitaire ; les hommes réels sont, sur leurs lieux, maîtres de leur sort. En recréant l'espace sacré des pirogues, c'est bien ce temps sacré de la **Nepro**, où régnaient l'unité et l'égalité des conditions de vie, que l'on espère voir renaître. Les limites foncières internes créées par les hommes sur leur territoire devront dès lors disparaître ; ce n'est ni la société marchande, ni le règne de la propriété jalouse qui s'établira, mais celui d'un « communisme agraire » et du partage communautaire des biens. La société traditionnelle reste fondée sur une conception « aristocratique » des rôles et des statuts sociaux, mais elle considère en revanche que les hommes doivent être égaux en terme de possession des biens matériels. La pirogue fournit le cadre de cette égalité. Sur le territoire indivis : chacun pourra agir, cultiver librement et jouir du même statut économique. Sur la terre réunifiée, les hommes ne feront qu'un. Ils feront face au problème de la répartition des biens produits par l'économie moderne que, loin de rejeter, ils espèrent au fond tout aussi ardemment que les autres.

Le projet politico-culturel des groupes coutumiers, s'il peut se comprendre comme une *réaction*, débouche en même temps sur un espoir de dépassement des contradictions modernes. Le mythe de l'éternel retour en constitue le cœur : revenir au « temps de l'origine » passe par le retour aux lieux, aux routes et aux limites de l'espace mythique ; hors de ce territoire, il n'est point de coutume possible, ni d'avenir acceptable. En procédant à ce choix, les tenants de la pensée traditionnelle pensent qu'ils seront plus forts et enfin unis pour résoudre les problèmes de la « nouvelle histoire » et de la « nouvelle société ».

Les nouvelles alliances géopolitiques

On serait en droit d'attendre que les coutumiers soient liés par les mêmes intérêts géopolitiques. L'alliance de la coutume, représentée par le camp des John Frum et des « païens », conteste en effet d'une façon générale l'ordre territorial et politique actuel, tel qu'il fut imposé par les vainqueurs des guerres de la *Shipimanwawa*, exacerbé encore par la Tanna Law et enfin figé par la politique de la mission et de l'administration conjointe. Tous ceux que le « malheur de l'histoire » a lésés dans leurs droits fonciers ou dans leurs statuts, tous les déracinés des guerres, bref tous ceux pour lesquels il est vital de réouvrir les comptes du passé, devraient se retrouver naturellement dans cette alliance. Le maître-mot de « retour à la coutume » exprimerait dans ce sens la

11. Toutefois, une certaine souplesse d'adaptation des principes aux situations existantes peut resurgir à nouveau, une fois ces principes de base bien établis. Il est toujours possible en effet d'occuper un lieu autre que le sien 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.

contestation politique de l'ordre nouveau défini par les vainqueurs.

Il n'existe pourtant pas de clivage net, tant les situations locales sont complexes. Les nouvelles frontières politiques et culturelles ne prolongent pas de façon systématique les anciennes lignes de coupure entre les phratries Koyometa et Numurukwen, même si elles en prolongent l'esprit. Dans certaines régions du Centre-Nord, le camp de la coutume regroupe l'alliance des groupes Koyometa, vaincus lors des guerres de la *Shipimanwawa* ; c'est par exemple le cas dans le mouvement politique du *Kapiel*, qui domine dans le sud du Centre Brousse. Mais dans la région littorale des White-Grass, ce sont à l'inverse les réseaux Numurukwen vainqueurs qui forment en majorité l'alliance John Frum. À Loanatom, on trouve parmi les traditionnalistes à la fois des Numurukwen et des Koyometa. Les anciennes divisions en phratrie se sont donc recomposées localement en fonction du passé récent, pour redonner naissance à des divisions politiques nouvelles qui ne reproduisent qu'imparfaitement celles du passé. D'une façon générale, le Centre Brousse, dont les réseaux de peuplement anciens se sont mieux préservés, présente des clivages qui reproduisent assez bien ceux des anciennes phratries, mais la situation est plus complexe sur le littoral, où les brassages ont été intenses.

Ces nouvelles alliances rassemblent aujourd'hui des groupes épars qui n'étaient pas nécessairement des alliés lors des guerres traditionnelles. Le camp de la coutume ne peut être réellement identifié avec celui des anciens « vaincus » ; il l'est dans certaines régions, mais non pas dans d'autres, et l'inverse peut être dit du camp chrétien. Plus exactement, le clivage passe aujourd'hui entre ceux qui, au terme d'une évolution culturelle et politique locale, contestent la situation de modernité, l'aspect foncier de celle-ci n'étant que l'une des dimensions du problème, et ceux qui, à l'inverse, acceptent cette situation, soit qu'ils y trouvent avantage, soit parce qu'elle leur convient mieux culturellement. De part et d'autre de ce clivage, des stratégies foncières opposées se retrouvent presque constamment, mais elles n'en sont pas nécessairement l'aspect le plus essentiel.

On serait tenté également de voir dans les clivages actuels une opposition globale entre populations du rivage et populations de l'intérieur, ce que reflètent bien comme on va le voir, les discordes nées de la Tanna Law. Le ralliement précoce des groupes mélanésiens occupant le bord de mer à la mission presbytérienne résulte par exemple de deux cas de figure différents. Dans certains cas, ces groupes étaient des clans vainqueurs ayant, au cours de la *Shipimanwawa*, « conquis » le littoral ; dans d'autres, ce fut, un peu plus tard, des groupes épars qui y refluèrent pour trouver un refuge auprès des « territoires chrétiens ». Au bord de mer, les habitants anciens ou nouveaux, se trouvèrent en position privilégiée pour négocier avec les Blancs et s'attribuer la meilleure part du « contact ». Ils reçurent les premiers les armes à feu, ce qui les mit en position de suprématie et leur permit de s'imposer comme les interlocuteurs privilégiés des trafiquants et des missionnaires. L'ancien clivage des phratries politiques ne tarda pas alors à s'estomper en faveur d'un clivage nouveau, mais tout aussi chargé de contentieux : celui des hommes du bord de mer face à ceux de l'intérieur. C'est notamment le cas à White Sands, où le concept de *Shipimanwawa* déborde le sens qu'on lui connaît au Centre Nord. Alors qu'il évoque au Centre Brousse la guerre des Koyometa contre les Numurukwen, à White Sands, il évoque surtout la Tanna Law et la guerre des gens du bord de mer contre ceux de l'intérieur. Aux yeux des coutumiers, les manwawa sont alors la population agressive du littoral et les manshipi ceux plus pacifiques de l'intérieur (Wilkinson, 1978).

On retrouve donc dans l'explication des actuels clivages politiques et idéologiques, deux lignes de fractures superposées qui ne se recoupent qu'imparfaitement : celle des guerres de la Shipimanwawa opposant les phratries tradi-

tionnelles et celles de la Tanna Law qui opposa les communautés littorales à celles de l'intérieur. Mais, même dans ce cas, on ne peut se rendre à une explication systématique : certains groupes de l'intérieur de l'île, païens de tradition, ont par exemple rallié le camp politique des chrétiens presbytériens, pour des raisons d'opposition locale à la majorité dominante, et le cas inverse s'est également produit sur le rivage. Les deux lignes de fractures s'entrecroisent donc et chaque région représente un dosage propre, avec ses minorités et ses majorités.

En réalité, les problèmes fonciers, s'ils sont au cœur de la plupart des clivages politiques et culturels d'aujourd'hui, ne sont pas, loin s'en faut, la composante unique, ni même la plus déterminante. Le camp de la coutume se définit par l'existence d'une mentalité traditionnelle qui, comme on l'a vu, lie de façon indissoluble le retour aux lieux d'origine, à la restauration d'un ordre social idéal. Certains groupes néo-coutumiers, comme par exemple celui d'Ipeukel, centre politique et spirituel de l'alliance John Frum pour toute une partie de Tanna, n'ont du reste aucun réel conflit territorial, ni vrai problème foncier : ce qui les oppose aux chrétiens porte sur des aspects beaucoup plus proprement culturels et politiques.

La constitution des systèmes d'alliance d'aujourd'hui ne recoupe donc qu'imparfaitement ceux du passé ; on se trouve en fait devant une situation complexe avec des alliances nouvelles qui ne peuvent s'expliquer que par le jeu des rapports de force dans des situations locales mouvantes où les passages d'un camp à un autre ne sont pas rares. Le rôle des politiciens locaux – il semble qu'ici on soit effectivement « prophète en son pays » –, le poids de telle ou telle personnalité et de son charisme, les réseaux d'amitiés nouvelles et le jeu des anciennes alliances s'imbriquent à côté et parfois en dépit des intérêts fonciers et des tactiques territoriales. Le rôle traditionnel et réactualisé de la phratrie intermédiaire des Nuolaklak dont les membres ne cessent de passer d'un camp à l'autre, contribue encore à la complexité de la situation. À Tanna, rien n'est simple : certains groupes, divisés par des querelles politiques internes, ont éclaté dans des alliances opposées, alors qu'ils se trouvaient dans une situation objective d'intérêts fonciers communs.

Il entre enfin, notamment chez les jeunes qui sortent des écoles, un coefficient de liberté personnelle, ce qui représente un élément nouveau dans la politique locale ; les ralliements à un camp plutôt qu'à un autre correspondent dès lors à un choix de société. D'autres encore, plus nombreux qu'on ne le pense, refusent de se rallier à un parti plutôt qu'à un autre. Un phénomène « d'opinion publique », au sens moderne du mot, même s'il reste limité, tend à se développer.

La querelle de Tanna n'est donc pas que « foncière », elle traduit le choc de visions du monde différentes : le conflit, qui traverse ou a traversé la société de Tanna, est à faces multiples, mais dans son essence la plus singulière, il est d'ordre symbolique et politique. Comme tous les conflits culturels, ce conflit a peut-être surtout un fond religieux. Il s'explique tout autant par son passé que par les nouvelles lignes de fractures qui se sont créées lors du contact avec le monde européen.

DIX-HUITIÈME CHAPITRE

LE CHOC AVEC LE MONDE BLANC

La vision de l'histoire et la naissance d'une tradition de résistance

L'HISTOIRE N'EST PAS BLANCHE

Deux visions du passé récent se chevauchent qui ne se rencontrent qu'imparfaitement. La première, « *historique* », au sens occidental du terme, débute avec les premiers contacts avec le monde blanc et renvoie aux sources écrites ; la seconde, « *culturelle* », se lit dans les traditions orales, la vision du passé et sa reconstruction en savoir et en « sagesse ». Entre ces deux visions, la logique et la finalité diffèrent, l'éclairage ne joue pas selon les mêmes schèmes mentaux.

Le temps est la matrice essentielle de la vision occidentale de l'histoire. L'histoire « blanche » est une histoire marquée par la succession diachronique des évènements et de leurs conséquences ; on peut la découper en phases qui se répondent et qui, en s'expliquant les unes par les autres, fournissent les clés du déroulement chronologique jusqu'au temps actuel. Bien que les sources écrites soient sur cette région rares, le cadre historique des évènements en est relativement connu. On dispose à ce sujet de quelques récits de navigateurs et trafiquants, des rapports des officiers de marine, enfin des lettres-journaux et livres des premiers missionnaires presbytériens.

Dans cette histoire du contact culturel, ce sont surtout les acteurs blancs qui sont connus. Dans une excellente étude d'histoire, R. Adams (1984) s'est efforcé de présenter le « dialogue » des deux parties dans les premiers temps du contact en l'éclairant, tant par un essai sur la vision mélanésienne des évènements que par celle des acteurs européens et des missionnaires en particulier. Cette étude très riche, fort instructive et souvent incisive, constitue un dépassement des études historiques classiques en restituant les enjeux de survie, les malentendus et le vécu culturel opposé dans lequel se trouvaient plongés les acteurs. Toutefois, pertinente au niveau des acteurs européens, l'étude s'avère plus vague sur les acteurs mélanésiens : l'historien travaille sur des sources écrites et ne peut donc s'appuyer que sur la vision que les Blancs eurent de leurs interlocuteurs. Les Mélanésiens sont restitués à travers les écrits des missionnaires et leur mentalité, tout comme leur position respective dans leur société, restent pour l'essentiel dans le flou.

Pour comprendre la vision des Mélanésiens, il faudrait recueillir les traditions orales en leur appliquant le traitement de critique et d'interprétation de l'histoire moderne. On s'apercevrait alors sans doute que les deux groupes

d'acteurs n'ont pas retenu les mêmes faits et qu'ils semblent parler d'évènements qui se déroulèrent dans deux mondes différents. Plus profondément encore, la vision du temps n'est pas la même dans les sources écrites occidentales et dans les sources orales mélanésiennes.

La vision du passé mélanésien est au fond *intemporelle*. Le temps ne se perçoit pas comme une chronologie ou comme un trajet linéaire dont les évènements s'enclenchent les uns par les autres ; il est plutôt perçu comme un mouvement dans l'espace qui s'accroche à un lieu, puis à un autre et se suit comme une route, dont chaque segment reflète une séquence et condense un symbole.

Cette vision spatio-temporelle de l'histoire se rapproche beaucoup de celle des « chasseurs-cueilleurs » et des peuples nomades (Rosaldo, 1980). Bien que sédentaires et fixés dans des lieux-territoires, les Mélanésiens de Tanna reproduisent la vision culturelle qui fut celle de leurs lointains ancêtres austronésiens. Le temps surgit d'un début -lieu fondateur et primordial-, puis il se déroule selon des lieux divers qui en fixent la mémoire ; ces lieux, si on les assemble, ne forment pas une route droite, un axe, ils s'éparpillent au contraire en étoile tout autour du lieu fondateur et forment à partir de lui un chevelu en lignes brisées. Il n'est donc pas de point d'arrivée connu, ni même de « sens historique » sur une route qui elle-même n'a pas de direction dominante et ne cesse de créer des entrelacs. Seul compte vraiment dans cette vision le point de départ, c'est là où se concentre le sens initial qui donne cohésion à l'ensemble.

Dans cette vision du temps, l'espace sert de mémoire. Le temps est un assemblage de segments spatiaux discontinus, une somme « d'*instants-lieux* », dont la cohésion se réalise non pas par rapport à la chronologie, mais par rapport à la route qui les réunit et les renvoie au lieu fondateur. Chaque segment est une séquence historique indépendante, vécue et mémorisée dans un point de l'espace. Pour cette raison, on ne rencontre que rarement une vision d'ensemble des premiers contacts culturels avec les Européens ; celle-ci doit se décoder à partir d'une série de segments géographiques séparés et souvent sans relations apparentes.

L'histoire est donc toujours segmentée ; elle ne propose une vue chronologique que lorsque dans certains sites se sont déroulés des évènements majeurs qui donnent un sens général aux autres séquences. Dans ce cas, la mémoire locale est transmise sous la forme du grand mythe traditionnel, dont les chants et les danses qui lui sont associés ont pour fonction de fixer les temps essentiels. Chacun de ces mythes représente une « somme historique » : les penseurs et les prophètes locaux en tirent une explication globale qui justifie la position, non pas seulement de leur groupe, mais celle de tout un réseau d'alliance.

On ne trouvera ici qu'une partie de la somme de traditions orales locales qui racontent le contact culturel. Mais même partielle, c'est-à-dire concentrée sur certains segments de la tradition, la vision qui en ressort permet de pousser plus avant l'investigation et de mieux comprendre la situation actuelle.

Les deux visions du passé, celle que révèlent les sources écrites laissées par les acteurs blancs et celle que l'on apprend dans la tradition, les récits et les chants mélanésiens, ne se complètent que partiellement. Les sources écrites ont toutefois le mérite de situer un cadre chronologique et de présenter une vision temporelle d'évènements que les Mélanésiens ont vécus quant à eux à travers le prisme de leur propre culture et dans la vision segmentée de leur espace et de leur temps. L'arrivée des Blancs ne fut pas pour eux le début d'une ère nouvelle, mais la suite d'une série d'autres instants, purement mélanésiens ceux-là. Il n'y eut pas à Tanna de table-rase culturelle, mais un perpétuel réajustement de la vision culturelle et un constant souci de réinterprétation du présent à partir des connaissances et de l'expérience de la coutume. Cette vision n'est en rien ce qu'on appelle aujourd'hui la « vision des vaincus »

ou, à plus forte raison, celle d'un peuple détaché de sa culture et de sa mémoire.

LE HEURT SAUVAGE

Plus qu'un contact culturel, ce fut bien un choc entre matériaux culturels d'inégale dureté, qui se produisit avec une force maximale dans certains lieux, puis qui se répandit en ondes de choc d'inégale diffusion dans l'ensemble du corps physique de l'île et de sa société. Ce choc, parti de certains lieux, suscita dans d'autres des réactions qui visaient à l'annihiler. L'histoire de Tanna peut s'écrire en termes de flux et de reflux d'influences culturelles. Le centre nord de l'île fut d'abord affecté par le heurt sauvage et frontal des trafiquants, puis dans une mesure déjà moindre par celui plus « civilisé » des évangélisateurs et de la phase coloniale : dans les deux cas, il élabora sa propre interprétation

Les premiers « rois blancs »

Les « colons sauvages »

On a vu que la visite de Cook à Port-Résolution à Tanna se termina assez mal malgré des contacts qui, durant deux semaines, s'étaient déroulés dans des conditions relativement bonnes et parfois même amicales (Livre I, chapitre I). Après la phase d'enthousiasme, où les Blancs furent perçus comme des visiteurs de l'au-delà, on passa à une relation de bon voisinage marquée toutefois par la méfiance et une certaine désillusion, lorsque l'incident malheureux du littoral, où un soldat abattit un habitant de l'île, créa une situation nouvelle et dangereuse. Cook quitta l'île à l'aube du jour suivant, sans faire d'adieux, ni donner d'explications, un peu comme un « voleur ».

Il y eut ensuite quelques passages de baleiniers et surtout l'épisode des santaliers où les quelques bons mouillages de Tanna devinrent des points privilégiés pour les escales de leurs bateaux dans les îles du Sud. Ils y trouvaient un population nombreuse, bien disposée à l'échange qui, très vite, avait pris le goût du tabac et découvert l'usage que l'on pouvait faire des outils de fer et celui encore plus prisé des armes à feu. En échange de ces produits, les santaliers trouvaient de quoi se ravitailler et recrutèrent même des équipes de travailleurs qu'ils emmenèrent couper du santal dans d'autres îles. Les points principaux de relâche et de « contact » étaient alors Port-Résolution, Waïsisi sur la côte est, et un peu au nord de la région que nous étudions, la baie de Black Beach, enfin plus au sud, ce que l'on appelait alors Sangali et qui n'est autre que l'actuelle baie de Lenakel. Le chemin étant bien préparé, Tanna fut encore l'île où les premiers recruteurs pour le Queensland – ils opéraient alors sans aucune limite ni réglementation – trouvèrent le plus aisément des travailleurs dupes ou « volontaires » pour aller travailler sur les lointains champs de canne à sucre australiens.

L'île avait pourtant mauvaise réputation. Les Européens sillonnant alors le Pacifique la tenaient pour un lieu habité par un peuple de guerriers farouches et imprévisibles. Les commissaires royaux du gouvernement belge, qui visitèrent l'archipel en 1861 à la recherche d'un lieu éventuel de colonisation dans le Pacifique, tracèrent des hommes de Tanna ce portrait horrifié :

« *Ils s'enduisent le corps d'un mélange de terre rouge ou noire et d'huile de coco. ils ont un aspect d'indépendance qui frappe l'observateur. Leur regard est fixe et méchant. Bien faits de corps, bien musclés et agiles, ils ne portent aucun vêtement, sauf cependant un cache-sexe qui leur donne un aspect dégoûtant de satyres... Leur coiffure est extraordinaire de travail compliqué, leur langage est sonore et dur. Ils sont batailleurs et toujours munis de clubs noueux qui rappellent les massues asiatiques. Toujours armés et méfiants. Le cannibalisme sévit dans l'île...* » (E. Michel, 1861, édité en 1948)[1].

1. Au vu d'un tel rapport, le gouvernement belge décida de se désintéresser de l'archipel des Nouvelles-Hébrides.

Rencontrant un peu plus tard le Révérend John Paton à Port-Résolution, ils le décrivirent comme un homme isolé, 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… La fureur des natifs contre les Blancs est dûe au fait que c'est à ceux-ci qu'ils attribuent l'introduction de la rougeole… Ils en veulent à mort aux navigateurs qui se conduisent en vrais pirates ».

Le Révérend Campbell, qui passa plusieurs mois sur l'île en 1872, eut à l'égard des hommes de Tanna un jugement convergent.

« Les hommes de Tanna sont réputés pour être 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 » (cité par Thompson, 1981).

Le centre nord de l'île, en raison de son absence de mouillage intéressant, semble être resté un peu en marge de ces premiers contacts qui n'affectaient directement que certains points privilégiés du littoral. Pourtant les effets de la traite s'y propagèrent comme dans toute l'île, à partir du rivage que longeaient régulièrement les bateaux et où il suffisait d'allumer un « feu » pour signaler son désir d'être recruté. À la fin des années 1860, des colons blancs s'installèrent sur cette côte nord-ouest, attirés par les espaces vides d'habitants et par une terre fertile apparemment disponible. Il semble que le premier à s'être installé dans un but à la fois de recrutement et de « colonisation » agricole, fut Henry Ross Lewin, dont nous avons déjà parlé et que l'on décrit comme l'une des figures les plus sinistres des aventuriers qui sillonnaient à l'époque les mers du Pacifique sud.

L'histoire de l'homme est mal connue, même si elle n'est pas d'une grande édification pour les générations futures. Cet ancien marin de la Royal Navy, vétéran des guerres de Chine, prit d'abord part aux différents « trafic humains » ayant lieu dans les mers du Sud : il



Premier contact.
Un homme de Tanna,
vêtu du seul étui pénien traditionnel,
tel qu'il apparut aux Européens
lors des premiers contacts au XIXe siècle.
La ceinture et le collier proviennent du commerce de traite. Les jambes de l'homme sont littéralement dévorées par des ulcères provenant de l'aggravation de blessures légères (de Tolna, 1903).

semble notamment qu'il ait joué un rôle dans la déportation de la main-d'œuvre polynésienne vers le Pérou et surtout dans le trafic du santal, où il acquit la connaissance des rivages mélanésiens. Dès le départ, ses accointances avec Tanna semblent avoir été privilégiées, puisque l'homme se signala en remontant par les pistes de l'intérieur l'île de Malakula du sud vers le nord, avec une troupe de « man-Tanna », munis d'armes à feu. Le but de l'expédition était de savoir si l'île recelait du bois de santal, ce qui n'était pas le cas. Lewin s'ouvrit pratiquement un passage par la force (Docker, 1970). L'homme est également connu pour avoir été, en 1863, le premier recruteur à agir pour le compte des plantations de coton de Robert Towns dans le Queensland. Il eut à cette occasion de sérieux ennuis avec la justice du Queensland qui l'accusa de rapt et de viol ; cette raison le décida à choisir des lieux plus isolés.

Sa licence de recrutement ayant été annulée, Henri Ross Lewin s'installa en 1867 à Lenakel, où il acheta d'abord 67 ha, puis encore 70 autres en 1870, selon les Actes déposés à la Conservation Foncière. Il fut ensuite rejoint par d'autres Blancs, dont on ne connaît que les noms ou les surnoms, qui achetèrent d'autres terrains sur la côte nord-ouest de l'île, notamment aux White-Grass, près de la Baie d'Ipak (185 ha) et autour de la baie de Black Beach (671 ha). Mac Leod, qui devint célèbre ensuite et fit fortune en tant qu'agent d'affaires de la Compagnie Calédonienne, le rejoignit dès 1868. Le versant ouest du Centre Nord fut alors en partie « colonisé » par des champs de coton. Ces espaces libres, apparemment fertiles, étaient déjà défrichés et il suffisait d'ensemencer les 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 apparemment située plus en retrait vers l'intérieur des terres. Elle ne semblait pas opposée à l'installation des Blancs. À Thurston, de passage en 1871, on offrit par exemple et sans qu'il l'ait demandé un terrain qui, écrit-il, était « *bien situé, dégagé et valloné, convenant à la culture et à l'élevage, et s'étendant sur plusieurs lieues* »(2). On note également dans un acte de vente portant sur un bloc de 200 ha aux White-Grass(3) que James Borrow acheta en 1877 à deux hommes seulement, dont l'un portait un nom anglais, signe d'une fréquentation déjà longue avec les trafiquants (Archives du Service de la Conservation Foncière). À Black Beach encore, les archives de la Conservation Foncière font état d'une demande d'immatriculation par Victor Nissen qui revendique d'un coup avoir acheté 1 000 ha, le 13 août 1870, ces terres étant, selon lui, « inoccupées ».

La côte nord-ouest de Tanna devint ainsi pendant quelques années, de 1867 à 1875, un petit centre de colonisation, dont les principaux points étaient Sangali, tenu par Lewin, la baie de Loanatuen sur les White-Grass, tenue par les frères Bell, Black Beach occupée un moment par Mac Leod, et encore vers Loanpakel un lieu-dit Worgus qui aurait été occupé par d'autres Européens. Wawn, qui connaissait chacun des acteurs de cette colonisation, écrit dans son récit : « *De la pointe d'Emao, un peu au Sud de Sangalli jusqu'à Black Beach, sur environ 15 miles de long et un de large, les terres avaient été achetées par des colons britanniques qui avaient l'intention de s'y établir et de faire pousser du coton* » (édité en 1873). En 1870, une première cargaison de coton fut expédiée par Lewin. Celui-ci était devenu, dit-on, le « *roi blanc de Tanna* », sa maison construite en pierres de corail dominait la baie de Lenakel, ses employés recrutés sur d'autres îles, et qui ne pouvaient dès lors songer à s'enfuir, lui étaient tout dévoués, des chiens le gardaient. Une quinzaine de Blancs, colons ou trafiquants en

2. Il refusa car, dit-il, « *Je n'aime pas Tanna, la côte est inaccessible et les indigènes inhumains constituent une catégorie d'individus sales et méprisables, répugnants...* » (réédité en 1957)

3. Il s'agit d'une partie des fameux territoires Nissinamin (IVe partie, chapitre 15), actuellement revendiqués par les Nakane et les Ya'une.



Gens du Centre Brousse et du rivage de l'ouest venus participer à des danses coutumières à Lenakel (juillet 1979).

tout genre et de diverses nationalités, vivaient alors sur la côte nord-ouest de Tanna (4). Selon divers témoignages, le lieu était devenu un « *lieu d'enfer* » (Harrison, London, 1937).

Le rivage dangereux

Certains « chefs » mélanésiens de Lenakel, gorgés de cadeaux, trouvaient sans doute leur compte dans cette présence et soutenaient Ross Lewin, lui fournissant même des femmes et de la main-d'œuvre (Palmer, 1871). Le reste de l'île pourtant n'appréciait guère ces « rois blancs » : ceux du littoral les supportaient tant par crainte que par intérêt, mais la mesure déborda, lorsque les Blancs commencèrent à agrandir leur patrimoine foncier. On les accusait en outre de « voler » les femmes et de se comporter en maîtres absolus. Peu à peu, on ne vit plus en eux qu'un « corps étranger », sans intérêt, et la population entra en guerre ouverte avec eux ; les guerriers de Tanna, agissant dans leurs lieux, allaient alors se révéler de redoutables adversaires pour les Blancs isolés ou vivant par groupes de 2 ou 3.

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 **iremëra** du groupe Rakatne, qui revenait de son jardin qu'il avait ouvert au bord de mer. Il avait travaillé sous la pluie et il était couvert de terre et de boue. Tom se moqua de lui avec rudesse : « *Tu est plus sale qu'un cochon, au moins celui-ci se lave lorsqu'il*

4. Au début des années 1870, ils adressèrent une pétition au gouverneur de Nouvelle-Calédonie demandant l'annexion de l'île par la France. L'ampleur des guerres intérieures était en effet telle qu'ils craignaient pour leur sécurité.

pleut, mais toi tu te vautres dans la boue ». L'iremëra humilié ne répondit pas, mais revenu chez lui, il ordonna à Taha, un membre du groupe Rakawurne, de lui faire justice de l'injure. L'homme désigné pour l'exécution s'embusqua près de la case de Tom, dans un champ de maïs et, de nuit, l'attirant dehors par du bruit, l'abattit d'un coup de fusil. Le corps de Tom fut découpé sur une place de danse du Centre Brousse et partagé ensuite avec toutes les autres places de danse alliées.

Ce meurtre s'inscrit parmi d'autres : plusieurs Blancs périrent ainsi les uns après les autres sur le rivage ouest, dont Ross Lewin lui-même. Sa mort fut décidée en 1874 à la suite d'un meurtre, lorsque Lewin, qui pratiquait souvent les châtiments corporels, allant plus loin que de coutume, abattit un homme qu'il accusait de lui avoir volé des bananes. Un « *Tannese militant* », comme l'écrit D. Scarr (1968) abattit Lewin par représailles, alors qu'il se trouvait à l'heure de la sieste sur la véranda de sa maison(5).

Sur les White-Grass, les quelques blancs, qui tenaient les « stations » de coton, étaient alors assiégés chaque nuit par les guerriers descendus du Centre Brousse, qui ne cessaient de les harceler à coups de fusil. De guerre lasse, ils abandonnèrent : en 1875, les Blancs n'étaient plus que quelques uns à 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 »(6). 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 (Hagen, 1893).

Le heurt sauvage avait donc eu lieu avec toutes les couleurs fortes d'une époque dangereuse. Il n'en témoigne encore que les chevaux sauvages des White-Grass qui appartenaient aux colons et se sont depuis multipliés, les plants de coton sauvages qui y poussent depuis naturellement et quelques souvenirs lointains dans l'esprit des gens de Tanna qui n'ont pourtant même pas pris la peine de les codifier en mythes ou en chansons tant l'épisode leur parut à la limite de l'insignifiant.

Dans une tournée de recrutement effectuée en 1890, le Lieutenant de marine, A. Hagen (1893) raconte que son navire, le « *Lady Saint Aubyn* », où il servait en tant qu'inspecteur de recrutement, remonta l'île par la côte nord-est sans s'arrêter, longeant alors une côte pratiquement déserte. Contournant l'île par le nord, le navire atteignit enfin le mouillage de Black Beach sur la côte nord-ouest ; ensuite et pratiquement jusqu'à Sangali (Lenakel), ils ne firent pas d'escale, en raison, affirme-t-il, du faible nombre de la population. Aucun Blanc n'habitait plus sur cette partie de l'île : à Lenakel, un intermédiaire mélanésien « *bien connu des traitants* », dénommé « Gemmy » – il s'agit de la déformation du prénom anglais Jimmy – leur fournit quelques recrues contre un fusil et une bouteille de genièvre. Une des baleinières remontant alors vers le nord essuya des coups de feu à la hauteur de Loanatom. Un matelot, blessé à la jambe, succombera ensuite du tétanos. Hagen, qui écrit que « *cet endroit a toujours été dangereux* », jugea les parages malsains et lui et ses compagnons décidèrent de quitter l'île pour remonter vers le nord.

En 1890, la côte du nord de l'île, tant à l'ouest qu'à l'est, était redevenue déserte ou presque : le départ des colons en 1875 n'avait suscité aucune tentative de reprise par les Mélanésiens des territoires libérés. Les rares points de peuplement accessibles aux trafiquants, par ailleurs peu désireux de s'aventu-

5. Le Commodore Goodenough fit une enquête et conclut à la responsabilité de Lewin, qu'il accusa d'avoir usurpé des terres. Aucune mesure de retorsion ne fut appliquée par l'Amirauté britannique.

6. Si les Blancs repartirent, ils conservaient avec eux 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. Mais, hormis les terrains littoraux des White-Grass, convertis par le commerçant australien Bob Paul en station d'élevage, aucune de ces propriétés ne donna ensuite lieu à l'exploitation directe par des Blancs. L'île avait trop mauvaise réputation pour cela.

rer à l'intérieur de l'île, se trouvaient à Lenakel (Sangali) et dans une moindre mesure à Black Beach, au nord-ouest. Les côtes du Centre Nord, presque sans habitant, mais d'où partaient fréquemment des coups de feu, étaient considérées par les recruteurs de la deuxième partie du XIXe siècle comme sans intérêt et de surcroît dangereuses. Cette information est corroborée par les récits de Wawn (1890, édité par Corris en 1973) et de Giles (édités par Scarr en 1972). Thurston (édité en 1957) qui longea cette côte en 1871, décrivit les « *vastes collines dénudées* » et l'absence de peuplement visible. Autrement dit, tout semble indiquer que les disparités du peuplement que l'on note à l'heure actuelle, et notamment l'état de désert dans lequel étaient tenues les White-Grass, existaient déjà dans la deuxième partie du XIXe siècle, les colons anglais n'ayant, à l'époque, occupé que des espaces vides parmi d'autres.

L'intérieur de l'île constituait un sujet d'inquiétude constant pour les Européens : qu'il se soit agi des santaliers, des recruteurs ou des premiers colons et « traders », aucun d'entre eux ne se risqua à une certaine distance du littoral. Les Blancs n'eurent en fait pendant toute cette période de relations directes et prolongées qu'avec les groupes du littoral – les premiers pour cette raison à subir le choc des épidémies. Ils entretenaient avec eux des relations qui n'étaient pas toujours sans danger, mais qui se fondaient sur un intérêt réciproque. Les uns et les autres se connaissaient, les Blancs attribuaient à leurs interlocuteurs des surnoms européens et de plus en plus parvenaient à s'entretenir avec eux, grâce à des rudiments de langue anglaise. C'est cette espèce de sabir de plage déjà ancien qui, lorsqu'il deviendra la langue quasi-officielle des plantations, donnera naissance au bislama. Les « broussards » de l'intérieur de l'île restaient en dehors du cercle de relation ; sans doute les hommes du littoral ne faisaient-ils rien pour détruire leur image de « cannibales » et la renforçaient-ils même. Elle leur laissait en effet le privilège de la transaction commerciale : ils servaient d'intermédiaires aux broussards pour l'acquisition de tabac, d'outils de fer, d'armes à feu et en retour négociaient l'engagement de ces derniers pour le compte des trafiquants blancs à qui ils servaient d'agents recruteurs. Il semble que les Européens aient acquis très vite les réflexes des populations littorales : la première ligne de crête des collines littorales dessinait pour eux la frontière d'un monde « tabu » où il ne fallait pas 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 « rois chrétiens »

La lumière et les ténèbres

Les missionnaires et leurs premiers auxiliaires polynésiens, originaires des Samoa, respectèrent également la frontière du littoral. L'action des missionnaires presbytériens débuta, on l'a vu, sur la côte est de l'île, où elle se poursuivit longtemps sans succès. Wawn relate dans son journal de bord rédigé en 1875 : « *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 eurent lieu sur la côte sud-est, à Kwamera, où le Révérend William Watt procéda aux premiers baptêmes de sept personnes, le 4 octobre 1881 (Guiart, 1956).

Sur la côte ouest et dans le nord de l'île, laissé à lui-même, tous les témoignages s'accordent pour décrire un regain de dépopulation et de « *guerres au musket* » (Guiart, 1956). Le fils de John Paton, Frank, missionnaire également, s'installa le premier en 1896 dans la baie de Lenakel, sur un terrain que lui vendit le trader, Worthinghton. L'action de Frank Paton, qui arriva à mettre de son côté quelques notables locaux et un certain nombre de « kanaka », retour du Queensland, finit à la longue par porter ses fruits. La région littorale de Lenakel se « convertit ». Un gros village chrétien – Sydney – se constitua sur la plaine littorale à l'emplacement de l'actuel hôpital britannique ; de même des centres secondaires appa-



Visite d'un village chrétien.
L'équipage d'un bateau européen de la fin du siècle dernier pose avec des gens de l'île voisine d'Anatom (de Tolna, 1903), convertis au christianisme : au fond, à droite, l'église presbytérienne.

rurent dans le Nord, autour d'Imafin, où se constitua un second village chrétien.

Le Centre Nord resta à l'écart de ce mouvement et en particulier le Centre Brousse. L'extension du christianisme se fit en effet selon un mouvement parallèle au littoral, remontant vers le sud et vers le nord, à partir de Lenakel, en suivant la route traditionnelle Kwoteren. Au nord, cette expansion s'arrêta à Loanatom (7). Sautant l'obstacle, une chapelle fut construite par la suite à Loaneaï (pirogue Nemenek), mais sans qu'elle eût un grand rayonnement. Le Centre Brousse, quant à lui, resta résolument païen, on ne s'y souvient d'ailleurs d'aucun visage de missionnaire pour la bonne raison que ceux-ci ne se risquaient pas dans ce qu'ils considéraient comme le bastion du paganisme. Si un « man bus » voulait d'aventure se convertir, il lui fallait quitter ses terres pour s'installer dans les communautés du littoral.

Frank Paton qui, au début du siècle, traversait l'île à cheval pour se rendre dans les chrétientés plus nombreuses et plus solides de la côte est (Waïsisi et White Sands) – on lui doit le premier tracé de la route qui coupe aujourd'hui l'île par son milieu – n'eut pratiquement aucun impact sur les populations du Centre Brousse. Deux petits noyaux chrétiens se consti-

7. Une partie du groupe Kao et l'ensemble des Yewane et des Naporio constituèrent un môle d'opposition autour de la baie de Loanatom.

tuèrent néanmoins à la fin du siècle sur les marges du plateau à Lownel-Apen au sud et Lowkahut au nord, mais sans qu'ils débordent d'un cercle étroit de « sympathisants », plus ou moins bien convaincus.

En réalité, pour ceux que l'on va appeler dorénavant les « païens », c'est-à-dire l'ensemble des groupes du Centre Brousse et les quelques coutumiers irréductibles du littoral de la région d'Ipaï et de Loanatom, le christianisme ne vint pas avec l'image exotique des missionnaires blancs, mais sous celle plus familière et à leurs yeux plus dangereuse, parce que moins manipulable, de leurs propres frères mélanésiens, fraîchement convertis et habitants des bastions chrétiens du littoral : Lenakel pour une part, mais encore plus souvent White Sands et Waïsisi. Ces chrétiens zélés s'appelaient eux-mêmes en bislama les « *Skul* » ; la lutte qu'ils entreprirent contre les païens illustrait aux yeux des missionnaires le combat de la lumière contre les ténèbres. Les païens étaient rejetés du côté des « maudits » et leur âme restait plongée dans l'obscurité : ils étaient donc des **yapinap**, autrement dit des « hommes noirs », des hommes de nuit et de forêt, alliés à la magie démoniaque des **yarimus**.

La chasse aux païens

L'essai de domination des chrétiens est connu sous le nom de *Tanna Law*. Il est vu comme un prolongement de la *Shipimanwawa*. Les nouveaux convertis avaient déclaré que la loi de la mission et de ses serviteurs devait régner sur tout Tanna ; deux figures mélanésiennes émergent de cette période : Lohmaï, sur Lenakel, et Kaokare, à White Sands. Ils avaient été nommés « chefs » par les missionnaires européens, ce qui fut sans doute la grande erreur tactique de ces derniers. Loins d'être en effet les auxiliaires de la mission, les « chefs chrétiens » devinrent ses chefs politiques. Dans cette société aux multiples pouvoirs où la fragmentation politique et territoriale était de règle, désigner deux « chefs » dominant les autres, revenait à aller à l'encontre de tout le système politique local, ouvrir la voie à des abus de pouvoir et immanquablement susciter une réaction de rejet.

Les nouveaux chefs chrétiens agissant de leur propre mouvement et souvent sans même en référer aux missionnaires résidents qui ne connaissaient de l'île que ce qu'on voulait bien leur en dire, créèrent leur « police » et un système de « local courts » (tribunaux locaux) pour faire respecter la nouvelle loi et l'imposer aux partisans de la coutume. Dans ce zèle prosélythe, il est difficile de démêler ce qui l'emportait entre le désir de faire connaître une foi nouvelle – le salut chrétien – ou celui d'imposer leur domination personnelle.

Le premier des objectifs du pouvoir chrétien fut d'arrêter les guerres traditionnelles et de lutter contre les magies maléfiques : les **netük**. Cette première phase, semble-t-il, fut bien acceptée par l'ensemble de la population de Tanna, païens compris. Elle répondait en effet aux aspirations profondes de tout un peuple engagé dans un processus guerrier et de division qui le décimait. De ce cycle de « guerre volée » que rendait de plus en plus meurtrier l'usage des armes à feu, il semblait que personne ne puisse sorti. La coutume semblait impuissante à en briser le cours. La solution missionnaire d'une paix totale bloquant sur place tous les protagonistes apparut comme le seul remède efficace. Peut-être est-ce d'ailleurs la raison profonde de la conversion quasi-générale de près des deux tiers de la population de l'île à partir de 1890 : devenir chrétien, revenait en effet à choisir le camp de la paix. La société insulaire, déstabilisée par ses propres discordes qu'aggravait encore le contact européen, vit dans le christianisme une condition à sa survie. Les premiers missionnaires européens, des hommes comme Wyatt ou Neilson, semblent d'ailleurs avoir limité leur pouvoir politique à cet objectif pacificateur. Sans doute parce qu'ils connaissaient bien la société de Tanna pour y avoir peiné longtemps sans succès, savaient-ils d'instinct le prix d'une avancée lente, ne heurtant pas de front les croyances et les lois de la société traditionnelle.

Cette sagesse « tactique » ne fut pas celle de la seconde génération des missionnaires qui s'établit 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 efficace quadrillage. Les nouveaux missionnaires, Mac Millan et Nicholson, s'efforcèrent d'aller plus loin que leurs précédesseurs en créant un « ordre chrétien » : ce fut la deuxième phase de la *Tanna Law*, la plus connue.

Un tel projet supposait l'éradication de la société mélanésienne ancestrale : les chefs chrétiens nommés à White Sands et à Lenakel, leur « milice » privée, et les « local courts » en furent les instruments. Loin de freiner le rêve missionnaire, les auxiliaires locaux de la mission le radicalisèrent encore. Dès 1908 des rapports et des lettres de traders locaux arrivèrent à Port-Vila, révélant la nature du processus engagé et ses aspects inquiétants : les chefs mélanésiens chrétiens se comportaient en « despotes », infligeant des amendes, des peines de travaux forcés, ordonnant le garottage et la flagellation des prisonniers, etc.

Ce ne fut pas seulement au « mœurs » des païens que s'attaqua la *Tanna Law*, mais aux fondements de la société traditionnelle. La polygamie fut la plus pourchassée, mais les fêtes d'échange rituel, à l'exception du **kawür** (cérémonie de sortie de circoncision), furent également interdites sous le prétexte qu'elles s'accompagnaient de danses de nuit que l'on jugeait sujettes à débauche. Bientôt tous les chants et danses traditionnelles furent considérés comme tels. Le transport du kava sur les sentiers fut interdit et tellement pourchassé qu'il devint un symbole même de la résistance des coutumiers. L'usage des **yowanem**, terme que l'on traduit par « prostituée sacrée » (J. Guiart, 1956), et dont la fonction était d'initier sexuellement les jeunes gens des groupes alliés, fut particulièrement attaqué.

Les structures d'autorité traditionnelles étaient ainsi partout minées et ne pouvaient se célébrer nulle part. Plus profondément encore, les tenants de l'ordre nouveau instituaient de nouvelles règles de résidence et de rapport au sol. La Tanna Law, en promulguant le principe de la liberté de résidence, appelait au glissement des « manbus » vers les villages du littoral, ce qui favorisait leur encadrement culturel et religieux. En reconnaissant aux clans et aux segments de clan un droit de propriété sur le sol où ils résidaient, les missionaires contribuèrent à fixer la population sur les lieux où elle se trouvait au début du siècle. Cette mesure figea sur place une situation en mouvement. Les conquérants purent donc garder leur terre conquise et les vaincus, qui avaient fui, restèrent dans les zones où ils s'étaient réfugiés. Guerre et rituels étant dorénavant interdits, tout processus de retour sur les territoires traditionnels devint par là même impossible, ce qui pérennisa et aggrava encore le chaos territorial.

Cette mesure favorisa les groupes littoraux « convertis » – notamment à White Sands – qui se trouvaient alors sans droit réel sur les terres qu'ils occupaient (J. Wilkinson, 1978). Le « chef chrétien », Kaokare, semble avoir agi en véritable maître des terres, distribuant celles-ci aux chrétiens et la retirant à ceux qui ne l'étaient pas. La *Tanna Law* jeta ainsi les bases d'un problème foncier qui plus tard se révèlera insoluble. Elle eut aussi pour conséquence de favoriser la concentration du peuplement par la politique de création d'importants villages chrétiens sur certains points du littoral.

Dès son arrivée à Tanna, en 1912, Wilkes, l'agent britannique du condominium, souligna les abus de pouvoir commis par les chefs chrétiens qui réglaient, au profit des convertis, un certain nombre de conflits fonciers les opposant aux païens refoulés et parfois expulsés à l'intérieur des terres, comme par exemple à Yaneumwakel (J. Wilkinson, 1978, p. 146). Sur les affirmations des mêmes chefs chrétiens, la mission presbytérienne dressa, à partir de 1912, une carte où elle indiquait les droits fonciers

des uns et des autres. Comme l'écrit alors J. Wilkinson « *Cette carte est considérée dans la région de White Sands comme ayant donné aux nouveaux venus le droit de vivre là où ils s'étaient installés* » (1978, p. 146).

Les missionnaires européens partaient de la situation actuelle telle que leurs interlocuteurs privilégiés la présentaient et favorisaient, consciemment ou non, une partie de la société insulaire au détriment de l'autre. En réalité, ils érigèrent une nouvelle loi foncière qui légitima la situation des chrétiens du bord de mer. Ce trait explique encore en grande partie le climat actuel de White-Sands et l'opposition sourde entre les groupes qui tiennent le bord de mer et ceux qui se situent plus en retrait (J. Wilkinson, 1978).

Mais la gravité de ces problèmes fonciers internes ne fut pas la plus déterminante dans les débuts de l'opposition d'une partie de la population à la *Tanna Law*. Les problèmes de terre ne prirent un caractère aigu qu'avec la reprise de l'expansion démographique. D'abord prévalut le refus de la domination chrétienne, qui avait organisé la chasse aux païens et à leurs mœurs « dégradées ». Les premières formes de résistance surgirent d'ailleurs dans des zones où il n'y avait pas eu de réelle aliénation foncière. Contre le nouveau pouvoir, toute une partie du Centre Nord se hérissa en môle de résistance. Entre les groupes chrétiens du littoral et ceux du Centre Brousse, ce fut très exactement une « *guerre culturelle* » qui survint.

À l'apogée de la Tanna Law

« ad infinitum, ad nauseam » *(Wilkes, 1913)*

La période de la *Tanna Law* dura entre 1905 – date de la création des « Local courts » chrétiennes – et 1925 – date de la mise en place de deux délégués européens sur Tanna. Les milices armées des groupes chrétiens organisèrent des patrouilles de « police » pour faire respecter les « impératifs moraux » de la nouvelle loi. Les « chefs » polygames et les buveurs de kava furent particulièrement pourchassés : des amendes, de peines de travaux forcés consacrés à l'entretien des routes, de châtiments corporels par fouets et toutes formes d'humiliations les frappèrent. On raconte dans le Centre Brousse qu'un seigneur **iremëra** du groupe Rakatne fut alors saisi, privé de son étui pénien (nambas) que l'on remplaça par des feuilles aux pouvoirs urticants (« nangalat ») et montré tel quel aux femmes de son groupe, parce qu'il était encore polygame. Cet épisode de l'histoire de Tanna est assez bien connu grâce à des témoignages divers, notamment celui de Wilkes.

Wilkes, qui était de formation juridique, s'éleva dès son arrivée contre le principe des « tribunaux locaux » qui étaient parfaitement illégaux. Dans une lettre écrite au Résident britannique, le 31 décembre 1913 (archives Résidence de France), il relevait par exemple quelques-unes des « lois promulguées, entre autres, 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* » (8)

« *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* » (9) ».

« *and so on,* ***ad infinitum -ad nauseam...*** » continue dans sa lettre le nouveau délégué, qui conclut :

« *Ces lois ont été promulguées au nom du Commissaire Résident (britannique). Leur effet est tellement apparent, et c'est mon intention de bien*

8. Il s'agit de la coiffure traditionnelle que les hommes de Tanna adoptent lors des rituels et des danses. Les cheveux sont alors « défrisés » et « aplatis ». 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, non taillée. La loi missionnaire surveillait aussi la mode et la tenue des convertis.
9. Au moins l'ennemi principal était-il clairement désigné : ces deux dernières mesures visaient en effet les navires de recrutement français, dont la *Tanna Law* avait interdit les tournées dans l'île.

le mentionner ici, qu'elles provoquent l'hostilité d'une grande partie de la population païenne de l'île à l'égard de l'administration britannique » (Wilkes, 1913) (archives de l'ex-Résidence de France).

Dans une autre lettre du 10 mars 1914, Wilkes écrit encore qu'à Anatom et à Futuna, îles entièrement chrétiennes, les chefs chrétiens ont ordonné que « *tout autochtone n'assistant pas à l'office presbytérien soit garotté et fouetté publiquement* ».

Les incidents entre les recruteurs français et le parti chrétien qui leur refusait l'accès de l'île furent particulièrement nombreux. En novembre 1910, par exemple, les bateaux de recrutement, le « *Saint Michel* » et le « *Tam-Tam* » se virent interdire l'accès des plages. 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 rapports des recruteurs, cette troupe aurait ensuite tiré des coups de feu contre le « *Saint Michel* » pour l'obliger à s'éloigner. Cette affaire fit grand bruit : des deux côtés, on reposa le problème du recrutement.

Le Journal des colons, le « Néo-Hébridais », mensuel publié à Port-Vila, prit dans son numéro de novembre 1910 la tête d'une violente campagne contre la Mission presbytérienne, reprochant notamment à celle-ci de condamner à des peines de travaux forcés les habitants de Tanna désireux de s'engager sur les plantations françaises. Une enquête officielle effectuée par l'administration condominiale et publiée ensuite dans ce journal conclua à la véracité des faits :

« *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 ils sont principalement employés à l'entretien et à la construction des routes reliant les missions entre elles ou celles-ci aux villages indigènes...* » (cité par « Le Néo-Hébridais », n. 14, décembre 1910).

L'affaire du « *Tam-Tam* » entraîna, entre autres, l'envoi du délégué de l'administration britannique Wilkes sur Tanna et, un peu plus tard en novembre 1912, la première visite sur l'île du « *Kersaint* », bateau de guerre français. Celle-ci fut tumultueuse : à l'approche du vaisseau français à White Sands, les chrétiens préférent se volatiliser dans la brousse, alors que les païens pour des raisons inverses allaient à sa rencontre avec des chants et des danses. De leur côté, le Dr Nicholson et le Commandant de bord français Roque menacèrent d'en venir aux mains, tandis que le délégué du condominium cherchait à s'interposer.

Selon J. Guiart, « *le missionnaire surexcité ne veut rien écouter de Wilkes et menace de mettre une balle dans la tête du premier marin français qui pénétrera à l'intérieur de sa barrière* » (1956, p. 141).

La visite du « *Kersaint* » prit une très grande signification symbolique aux yeux des païens opposés à la *Tanna Law*. Les rapports envoyés par Wilkes à son administration et le fait que Nicholson soit allé cette fois un peu trop loin entraînèrent un premier désaveu de la *Tanna Law* par les autorités de Port-Vila. En 1913, les « tribunaux » chrétiens furent dissous et remplacés par un « Tribunal indigène » présidé par le délégué de l'administration conjointe, secondé d'assesseurs locaux, païens et chrétiens : lui-seul conservait dorénavant le droit d'infliger des peines judiciaires, cette « libéralité » étant définitivement ôtée à la mission. Les païens retrouvèrent alors un peu de tranquillité. Wilkes, assurément, était en sympathie avec eux. Dans une lettre de décembre 1913 adressée à son Commissaire-Résident, il écrivait par exemple que la réputation de sauvagerie et de cannibalisme que l'on faisait aux païens de Tanna n'était en fait que le prétexte à la mise en tutelle politique de l'île par le parti missionnaire :

« *À mon arrivée à Tanna, la christianisation de l'île par des méthodes qui relèvent du domaine du*

pouvoir politique, progressait à grands pas. Mais 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. » (10)

Ce genre de déclarations ne pouvait lui être pardonné. Durant les quatre ans que dura la présence de Wilkes à Tanna, le parti chrétien ne cessa de demander son rappel. En 1914, Wilkes obtint des deux pouvoirs de Port-Vila une lettre conjointe accordant aux gens le droit de boire du kava et de danser. Cette décision provoqua une violente réaction du Synode presbytérien de 1914, qui estimait son pouvoir bafoué et accusa le Délégué de favoriser l'immoralité sur l'île de Tanna en libérant l'usage des danses et du kava, plus grave encore, en l'accusant d'avoir ouvert une « maison close » (« *brothel* »), générateur futur de maladies vénériennes (Guiart, 1956, p. 144). Malgré ou à cause de l'outrance de l'attaque, Wilkes était à terme condamné. Bien que le Résident français ait continué à le soutenir, le Résident anglais appréciait de moins en moins le conflit dorénavant ouvert entre son propre représentant et la Mission presbytérienne anglophone qui, jusqu'ici, s'était montrée son soutien le plus ferme.

Le proconsulat de James Nicol

En 1915, Wilkes, de plus en plus isolé et « lâché » par son Résident, demanda à quitter l'île et se porta volontaire pour le front d'Europe, où il partit en tant qu'officier. On perd alors sa trace et il ne revint plus dans l'archipel. Hormis ses lettres, qui révèlent un homme de sensibilité, Wilkes n'a laissé aucun autre témoignage écrit sur son action à Tanna.

Ce départ fut durement ressenti par la communauté païenne. Son successeur, James Nicol (11), dont le « proconsulat » régna sans discontinuer jusqu'à sa mort accidentelle survenue en 1944, devint l'allié politique de la Mission. Avec plus de prudence et sans qu'elle verse aussi exagérément dans ses outrances du début, la *Tanna Law* put alors reprendre sa chasse aux chefs polygames.

En 1920, une plainte des « chefs païens » arriva à Port-Vila par l'intermédiaire des « traders » européens ; la Résidence de France s'en émut auprès de la Résidence britannique, Kaokare, le chef chrétien de White Sands, avait fait saisir l'une des deux femmes d'un païen, désigné sous le nom de Johny Kapalu, et marié celle-ci 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 fit à son collègue britannique un certain nombre de remarques, dont celle-ci :

« *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* ». (Lettre du Commissaire-Résident de France du 4 novembre 1920, archives de l'ex-Résidence de France).

Dans cette même lettre, le Commissaire-Résident français se plaignait de ne recevoir

10. « *On my arrival, the christianising of the island by the methods then adopted was proceeding apace, and was within the range of pratical politics. I use that phrase advisedly... (it cannot) be argued that the heathen were savages... On the contrary some of them are natured gentlemen, many of them have spent some 5 to 15 years in Queensland, and all are quiet, obedient and well behaved. A large proportion speak intelligible english* » (archives de l'ex-Résidence de France).

11. Nicol était l'ancien mécanicien du bateau de la Résidence britannique : l'Euphrosin.

aucun rapport du délégué condominial et d'être ainsi tenu « éloigné » de Tanna, considéré 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 été, le 18 novembre 1918, de prendre un arrêté ordonnant de jeter à la mer toutes les pierres magiques de Tanna (Guiart, 1956, p. 145). Bref, la répression culturelle reprenait, sous l'égide du double pouvoir, administratif et religieux, d'autant que les païens perdaient peu à peu leurs derniers alliés naturels en la personne des commerçants locaux, que le parti chrétien s'efforçait d'éliminer pour les remplacer par des auxiliaires laïcs de la Mission presbytérienne. Ces derniers avaient pour mission, en plus de leurs occupations commerciales, de servir d'adjoints politiques 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 : les chrétiens contrôlaient tous les circuits de collecte du coprah, la seule ressource économique de l'île.

L'achat du front de mer

La mission presbytérienne complétait par ailleurs son emprise sur l'île par une politique d'achat de terrains. Le but poursuivi semblait de mettre tout le liseré littoral dans la main d'un « *Presbyterian Land Trust Board* » qui préviendrait, disait-on, un essai de prise de possession ou de pénétration des Français sur Tanna. Des bruits de partage de l'archipel entre les deux puissances s'étaient en effet répandus, selon lesquels les îles du Nord iraient à la Grande-Bretagne et celles du Sud à la France. Les Presbytériens voulurent mettre l'île hors de portée d'une telle transaction en « l'achetant » à ses habitants, un peu comme Higginson en 1882 avait tenté la même opération à l'échelle de l'archipel pour prévenir une annexion anglaise et forcer la main à la France.

Cette politique d'expansion foncière se développant en auréoles concentriques à partir des zones acquises à la mission de White Sands, Port-Résolution ou Lenakel, ne put arriver à son terme par suite de l'opposition résolue de nombreux groupes coutumiers. Les achats eurent surtout lieu à Lenakel, sur la côte ouest de l'île où le Dr. Nicholson à qui l'on doit une bonne part de responsabilité dans les développements de la *Tanna Law*, « acheta » tout le front de mer, de la terrasse littorale jusqu'à la première ligne de collines, entre Lowkataï et Bethel (au sud de Lenakel) soit près de 500 hectares littoraux, placés sous la juridiction théorique de la Mission. Ces achats, qui eurent lieu en 1904, firent l'objet d'une immatriculation en 1933, mais ce fut à partir de 1914, lors de la période du relevé topographique des terrains en vue de leur immatriculation, que l'émotion fut la plus considérable, renforçant ainsi dans l'île le sentiment anti-*Tanna Law* de beaucoup de ses habitants.

En principe, ces achats de terrains n'impliquaient qu'un transfert juridique : la Mission se contentant de « tenir » la terre pour le compte des ayant-droits mélanésiens dont elle ne modifiait pas les droits. Dans la pratique, ce transfert changeait tout, car il créait un « territoire missionnaire » qui se substituait au territoire coutumier dans les zones les plus peuplées du littoral. Cette politique territoriale provoqua l'inquiétude de ceux qui se trouvaient sans grande conviction à l'intérieur du camp chrétien ; quant aux groupes païens, ils se trouvèrent littéralement assiégés dans leurs territoires de plateau ou de montagne.

La mission devenait alors plus qu'un pouvoir, elle était désormais un territoire et les hommes de Tanna eurent l'impression de perdre leur dernière chance d'autonomie. Sur les fiefs chrétiens du littoral, le contrôle politique et économique du nouveau pouvoir put se révéler encore plus strict : les habitants étaient tenus de respecter la lettre de la nouvelle morale et de suivre les offices religieux, sous peine d'expulsion. Il semblait bien dorénavant

que la *Tanna Law* fût en mesure de gagner son pari.

L'extension territoriale de la mission et l'arrivée d'un nouveau délégué britannique partisan d'une alliance avec le pouvoir chrétien, aggrava ainsi considérablement le poids politique de la *Tanna Law*. 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, en particulier à Lamnatu (pirogue Nalhyaone), Lowkuru (pirogue Rakatne) et Lowkamal (pirogue Namasmitane). On construisit dans ces centres de petites chapelles, où la cloche annonçant les offices sonnait régulièrement, et que commençaient à visiter régulièrement les teachers des groupes littoraux voisins. Le bruit de la cloche appelant à la prière du soir brisait le silence de ceux qui, au même moment, buvaient le kava. La cloche devint le symbole même de la chrétienté que l'on opposait au kava, symbole du paganisme : chaque soir chrétiens et païens se divisaient, les uns prenaient le chemin du temple où sonnait la cloche, les autres celui de la place de danse où l'on préparait le kava.

Pourtant les païens du Centre Brousse ne restèrent pas passifs : si les traits principaux de l'histoire de la Tanna Law sont assez bien connus, ceux de la résistance qu'ils organisèrent en secret le sont beaucoup moins. La tradition culturelle de résistance qu'ils développèrent se noua dans le Centre Nord, autour des pirogues Rakatne et Nalhyaone, c'est-à-dire là où un contact quotidien existait avec les enclaves chrétiennes, autrement dit sur la ligne du « front culturel ».

LA RÉSISTANCE PAÏENNE

Pour un supplément d'information

Les païens du Centre Brousse, lorsqu'ils virent la police chrétienne d'abord, puis ensuite les chapelles où l'on prêchait le « gospel » envahir leurs territoires, cherchèrent en premier lieu à temporiser. N'étant pas en position de force et s'estimant géographiquement bouclés dans leur île, ils essayèrent de communiquer avec l'extérieur, en particulier grâce aux « traders » locaux qui, tant s'en faut, n'étaient pas tous des partisans de la Mission, ou encore grâce 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, régnant dans le pays dont les Blancs provenaient ou bien au contraire était-ce seulement une loi appliquée à Tanna, une *Tanna Law ?*

La réponse à cette question impliquait la sortie de l'île. Même si déjà des informations fragmentaires semblaient militer en faveur de la seconde hypothèse, il fallait obtenir une réponse sûre. On décida d'envoyer un émissaire dûment mandaté par le parti païen pour une enquête circonstanciée dans les pays des Blancs. L'histoire de cette enquête est relatée dans un récit détenu par la pirogue Tenlhyaone (place danse de Lehuluk), l'une des composantes de la grande pirogue Nalhyaone. Ce récit mythique servit de « pacte fondateur » à la résistance du parti païen et, comme tous les grands mythes de la coutume, un complexe de danses et de chants l'accompagne. Il me fut raconté sur la place de danse même de Lehuluk – cela n'aurait pu se produire ailleurs – par Yaris Ya'uto, petit-fils du messager envoyé dans le vaste monde par les grands hommes du camp païen. Voici ce récit :

Le mythe fondateur de la coutume

« des plumes de poule.... »

« Nous nous sommes battus pour que survivent nos coutumes, pour la ***kweriya****, les* ***yani niko****, le* ***nekowiar****, le* ***kawür****, les* ***yowanem*** *et aussi tous les* ***kapiel*** *: ceux des ignames, des taros, des bananiers, des noix de coco, du soleil et de la pluie, des cochons, du kava...*

La Mission presbytérienne commença à Anatom, puis elle vint sur Tanna où elle commença à



Coiffure traditionnelle.
Coiffure rituelle spécifique aux hommes du sud de l'archipel.
Les touffes de cheveux sont « enveloppés dans un ruban d'écorce de liane yatuse qui ne laisse à l'extrémité qu'une petite touffe crépue : le tout est pressé à l'huile de coco afin d'empêcher la fibre de devenir cassante » (Guiart, 1956, p. 20).

Kwamera. De là elle partit pour Aniwa et revint sur Port-Résolution pour reprendre vers Waïsisi (12).

Les pasteurs blancs nomèrent des « chefs » : à Lenakel, ils élevèrent Lohmaï, à White Sands, ils choisirent Kaokare. Ce sont ces chefs qui créèrent la Tanna Law ; pour se faire obéir, ils instituèrent une « police ». La Tanna Law se répandit partout sur Tanna. La coutume dût se cacher : les hommes n'avaient plus le droit de boire du kava ou d'avoir plusieurs femmes ; les grandes fêtes, les danses furent interdites.

Ce n'étaient pas les pasteurs blancs qui établirent la Tanna Law, ce furent les chefs qu'ils avaient nommés (13).

Un meeting eut lieu un jour dans la région de Yenkahi à White Sands (14). *Les coutumiers du Centre Brousse y vinrent pour questionner les chefs chrétiens de la Tanna Law qui se trouvaient là.*

– « Pourquoi devons-nous arrêter de vivre comme vivaient nos ancêtres ? Pourquoi devons-nous enterrer la coutume ? D'où vient la Tanna Law ? Qui l'a ordonnée et par quelle route est-elle arrivée jusqu'à nous ? »

À cette interrogation, les chefs de la Tanna Law répondirent que l'ordre ne venait pas de Tanna, mais d'un grand et 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, qui faisait la route avec Yapon, un homme de Lamlu, demanda :

– « Frère, bientôt la coutume disparaîtra et nous l'aurons perdue pour de bon. Crois-tu vraiment que cette nouvelle loi vient d'Amérique ? »

Les deux hommes rentrèrent le soir à Lownhim (15) *qui était alors la place de danse des Tenlhyaone. Ils étaient tristes, car ils pensaient sincèrement que leur coutume allait bientôt mourir. Les autres leur demandèrent ce qu'on avait dit au meeting.*

– « Nous n'en avons tiré qu'une seule chose, dit Yapon : des plumes de poule… » (16).

Les hommes de Lownhim burent le kava et peu à peu tous partirent, sauf Natingen et son frère Yaris Ya'uto, qui restèrent sur la place de danse.

12. L'histoire de la Mission presbytérienne est ici évoquée par une succession de lieux qui s'enchaînent les uns aux autres.

13. 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.

14. Il s'agit d'un meeting tenu à Sulphur Bay (Ipeukel), au pied du volcan et de la montagne sacrée de Yenkahi. À cette époque, Ipeukel était un village chrétien, activement engagé aux côtés de la Tanna Law.

15. À la suite des guerres intérieures, les Tenlhyaone avaient dû fuir leur territoire et étaient à cette époque réfugiés à Lownhim, sur le versant est du Centre Brousse, auprès de leurs alliés Nopukas (voir Livre II, chap. IX).

16. Expression qui signifie « rien » ou « de la poudre aux yeux ».

– « *Frère, dit Natingen, ce que disent les gens de Yenkahi n'existe qu'à Yenkahi et la Tanna Law n'existe qu'à Tanna. Mais de cela nous devons en être sûrs. Pars, va dans les autres îles du monde, regarde autour de toi et vois surtout si ce que l'on nous dit être vrai ici, l'est aussi là-bas. Regarde bien si la Tanna Law existe chez les Blancs et demande si elle vient d'Amérique. Reviens ensuite nous dire la vérité* ».

Le voyage de Ya'uto

Yaris Ya'uto descendit au bord de mer, à la pointe de Lenemtehin[17] *; lorsqu'il vit un bateau, il alluma un feu sur la plage. Le bateau envoya une chaloupe et son capitaine engagea Yaris comme matelot*[18].

Le bateau partit d'abord à Lifou[19] *et là rien de ce que vit Yaris Ya'uto ne ressemblait à ce qui se passait à Tanna. Yaris fit à bord la connaissance d'un marin de cette île qui se nommait Willy Pea. Il lui raconta pourquoi il s'était engagé sur ce bateau et sa peur de voir bientôt la coutume disparaître de Tanna.*

Le voyage continua dans d'autres îles du monde : Nouméa, Sydney. Au bout de trois ans, Yaris revint à Tanna et Willy Pea débarqua avec lui. Tous deux créèrent un magasin à Lenemtehin, puis ils tinrent là un grand meeting où tous les grands hommes de l'île vinrent. Ils racontèrent ce qu'ils avaient vu, ils dirent que les chrétiens et les pasteurs mentaient, que la Tanna Law ne venait pas d'Amérique, que les Blancs eux-mêmes ne connaissaient pas cette loi qui n'existait qu'à Tanna.

Il y eut des danses toute la nuit, on redansa ensuite à Iwel, puis dans les autres places de danse du Centre Brousse.

– « *Yaris Ya'uto a gagné* » *chantèrent les hommes de la coutume.*

– « *Ceux de la Tanna Law mentent. La coutume existe... Nous pouvons refaire les fêtes et les danses, nous pouvons boire le kava, nous pouvons vivre comme vivaient nos ancêtres* ».

Mais Yaris prévint ses compagnons :

– « *Les autres, lorsqu'ils sauront que nous avons repris la coutume, vont venir nous attaquer, mais nous ne les combattrons pas avec les fusils des Blancs. S'ils nous attaquent, nous n'utiliseront que des nalnal...* »[20].

Le début de la résistance

Un homme vint apporter à Natingen le message d'un homme de la pirogue des Rakawurne – des chrétiens –, au-dessus de Lenakel. Ce message signifiait :

– « *J'ai attaché au sommet d'un nabanga dans mon* **nakamal** *d'Isapiel toutes vos coutumes : le kava, le* **kawür**, *le* **nekowiar**, *la* **kweriya**, *le mariage avec plusieurs femmes... Si tu les veux, viens donc les chercher chez moi* ».

Natingen répondit :

– « *Moi, je ne porte pas la* **kweriya**, *car je n'en ai pas le droit. Mais lorsque je viendrai chez toi, toutes les choses que tu as attachées à ton arbre tomberont d'elles-mêmes à mes pieds.*

Et il décida d'envoyer un groupe de guerriers s'emparer des choses de la coutume qu'on avait mises 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 d'Isapiel étaient partis avec d'autres à Lowkamal, en pays Namasmitane, pour faire respecter la Tanna Law ; l'occasion était bonne, ceux de Natingen décidèrent d'aller à leur rencontre.

Les Presbytériens étaient dirigés par un homme de Waïsisi, Pel, chef de la police de la Tanna Law. Yamus dirigeait le groupe des **yapinap** *(païens) :*

17. La pointe Lenemtehin est située dans l'un des endroits les plus isolés de la côte est. Cette côte étant controlée 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 de nombreuses magies (voir IIIe partie, chapitre X).

18. Toujours selon le récit, le bateau était calédonien et appartenait à Dick Pentecost ; l'équipage était formé d'hommes de Lifou. Ce dernier point est essentiel pour la suite du récit.

19. Lifou, aux îles Loyauté, était pourtant déjà à cet époque bel et bien « christianisée ».

20. Le « nalnal » est le bâton de la coutume, une sorte de casse-tête. Les missionnaires avaient interdit l'usage des fusils sur Tanna. Les païens, qui trouvaient cette loi bonne et ne voulaient pas recommencer les guerres d'autrefois, s'y conformaient.

– « *Lorsque nous les rencontrerons, je vous désignerai leur chef en lui serrant la main, j'inclinerai la tête, alors vous vous saisirez de lui* ».

Lorsque les deux groupes se rencontrèrent, ils s'observèrent, puis se mirent en ligne pour se serrer la main. Lorsque Yamus inclina la tête, les ***yapinap*** *bondirent et s'emparèrent de l'homme de Waïsisi. Les chrétiens s'enfuirent. Le prisonnier ligoté fut ramené dans le Centre Brousse. Mais l'un de ses frères revint armé d'un fusil, appelé Misis (mission), et il mit en joue les* ***yapinap****. Ceux-ci fuirent à leur tour, laissant leur prisonnier. Son frère coupa les cordes qui le ligotaient. Dans sa hâte, il le blessa à la main.*

Un peu plus tard, Kaokare, le chef chrétien de White Sands, envoya à nouveau ses policiers dans le sud de l'île à Yaohnanen. Là-bas, un homme de la coutume du nom de Yassum avait deux femmes et les hommes de la Tanna Law partirent pour le punir. Yassum refusa de se laisser prendre, il tira et tua un policier presbytérien. On le fit prisonnier et on le ramena à White Sands.

Yaris Ya'uto, apprenant la nouvelle, prévint les siens :

– « *Ils vont le tuer. Puis ils viendront nous chercher. Ils savent que c'est nous qui avons dit que la coutume devait revivre. Nous ne sommes pas assez forts. Il faut fuir...* »

Georges Nimayem, un Koyometa de la pirogue Numaïne, refusa de fuir :

– « *Partez vous cacher. Moi je reste. Je vais les attendre...* »

Dans la nuit, les groupes de policiers de la Tanna Law arrivèrent. Ils encerclèrent la case où Nimayem dormait avec ses deux femmes. Nimayem voulut se servir de son fusil, mais ses cartouches ne partirent pas. On le fit prisonnier et tout autour on chercha en vain les autres païens qui avaient fui. Les hommes de la Tanna Law cassèrent alors les ***niko*** *de bois dans lesquels on buvait le kava, puis ils mirent le feu aux maisons.*

Nimayem fut ramené à White Sands. Là-bas, on l'attacha à un arbre et on lui donna à manger des excréments de poule.

Avant de fuir, Yaris encore l'avait prévenu :

– « *Ils te prendront, ils t'attacheront, puis ils te garderont prisonnier. Tu attendras... Mais un jour deux bateaux arriveront. Il y aura un bateau anglais et un bateau français* ».

Nimayem fut enfermé dans un enclos, où on le garda prisonnier. Il comptait les jours qui passaient sur les doigts de sa main ; chaque matin il montait en haut d'un arbre, regardant la mer pour voir si les bateaux arrivaient. Comme on lui demandait ce qu'il regardait, il répondait toujours :

– « *Je regarde chez moi...* »

Ses gardiens pensaient alors qu'il était triste à cause de ses deux femmes qu'il avait laissées là-bas.

Mais un matin, Nimayem vit bien deux grands bateaux qui arrivaient lentement et qui faisaient des tours dans la baie de Waïsisi. Il s'écria :

– « *Aujourd'hui, ce matin-même, je serai libre...* »

L'arrivée des deux bateaux

Des bateaux, débarquèrent marins et soldats[21]. *Les policiers de la Tanna Law s'enfuirent dans la brousse. Les marins aperçurent Nimayem sur son arbre et le saluèrent. Kaokare, lui-même, avait trouvé une cache dans un trou aménagé à l'intérieur des racines d'un banian ; Yamus s'était réfugié dans une grotte du bord de mer.*

À la nouvelle du débarquement des soldats, les hommes de la coutume vinrent au-devant des bateaux et firent des danses en leur honneur, comme on le fait pour un allié. Le nom du bateau français était « Makriko ». On ne se rappelle pas le nom du bateau anglais, sinon que son capitaine s'appelait Mister King[22].

Les hommes de la coutume voulurent parler à ceux du bateau, mais à cette époque aucun d'entre eux ne savait parler bislama. Ils allèrent donc chercher à Yaneumwakel, un homme du nom de

21. Il s'agit en fait de la visite évoquée plus haut du « *Kersaint* », qui eut lieu à Tanna le 9 novembre 1912.

22. L'allusion symbolique est ici évidente. Le mythe anticipe en fait l'arrivée des délégués du condominium. King est le nom du Commissaire-Résident britannique qui résidait à l'époque à Port-Vila. Par contre, le nom donné au bateau français, « *Makriko* », paraît plus difficile à interpréter. Le nom du Commissaire-Résident français de l'époque, Repiquet, n'a pas été retenu.

Georges Nakoa, qui parlait un peu anglais. Celui-ci était vieux et si malade qu'on dût le transporter sur un brancard de bois recouvert de feuilles.

Mais les marins savaient déjà ce qui se passait à Tanna :

– « Nous ne sommes pas venus contre la Mission et les pasteurs, nous sommes venus parce que les chefs et les policiers de la Tanna Law ont commis des fautes à votre égard ».

Les chefs de la Tanna Law avaient disparu, mais les marins arrêtèrent quelques uns des policiers les plus compromis et ils les emmenèrent prisonniers dans le bateau. Ils demandèrent aux gens de la coutume :

– « Que voulez-vous que nous en fassions ? »

– « Ne les mettez pas en prison. Attachez-les seulement comme ils l'ont fait avec nous et faites lentement le tour de l'île pour bien montrer que leur temps est fini, puis libérez-les ».

Au retour des bateaux, les hommes de la coutume firent encore des danses pour remercier les marins d'être venus. On tua des cochons, des poules, on mangea des lap-lap, on but du kava. Les marins leur dirent :

– « Il faut que nous partions, mais bientôt un homme va venir, envoyé par nous. Il restera à Tanna. Cet homme viendra pour vous aider. Ce qui s'est passé ne se reproduira plus ».

Yaris Ya'uto prit la parole au nom du camp de la coutume :

– « Vous devez bien dire à ceux de la Mission que leur temps est fini. 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 propre loi. La coutume nous appartient ».

Plus tard, un homme vint, envoyé par les Français, mais la route qu'il emprunta était petite et personne ne le connaissait. Il restait toujours derrière l'Anglais(23). *Yaris Ya'uto demanda alors qu'on envoie deux « capman », un Anglais et un Français, et qu'ils habitent ensemble à Isangel, loin du fief presbytérien de White Sands*(24). *Les bateaux du condominium revinrent ; les hommes du Centre Brousse aidèrent au déchargement et refusèrent d'être payés*(25).

Ce jour-là la coutume a vaincu la Tanna Law. Il y eut un peu plus tard à Lenemtehin un grand meeting, car c'est là que la résistance avait commencé. On voulut élever Yaris Ya'uto comme grand chef, mais celui-ci refusa : son statut traditionnel n'était pas assez élevé pour qu'il prétendît jouer un tel rôle.

Lorsque les deux « capman » créèrent la « Joint Court » et le Tribunal à Lenakel, Ya'uto vint et parla au nom de tous les ***yani niko*** *et de tous les* ***iremëra*** *de Tanna.*

– « Vous êtes venus à l'appel de la coutume
Vous êtes là pour suivre et pour protéger nos lois.
Vous êtes nos amis. Nous vous attendions ».

La mort de Willy Pea

Pendant ce temps, Willy Pea, l'homme de Lifou, ami de Yaris Ya'uto, avait ouvert un store à Lenemtehin, où il vendait des sticks de tabac et des cigarettes, du riz, du sel et des pipes. Les yapinap achetaient ces marchandises contre des noix de coco. Willy Pea donnait de nombreux présents à son ami Yaris Ya'uto.

Mais certains hommes de Tanna l'apprirent ; ils surveillèrent la région et bientôt ils découvrirent où était le store de Willy Pea. Une nuit, un homme de l'île de Mare pénétra dans la case où dormait Willy Pea et lui trancha la tête.

Yaris Ya'uto pleura son meilleur ami. Il organisa une grande fête où il appela tous les grands hommes de la coutume. À chacun Yaris Ya'uto donna des cadeaux : il partagea ainsi tout le cargo

23. Il s'agit du premier délégué français envoyé en 1925 à Tanna. L'homme était un médecin du nom de Pineau, qui ne se révéla pas très actif en tant que délégué. Sa présence, même symbolique, suffit néanmoins à limiter le monopole de pouvoir que détenaient jusque-là Nicol et la Mission.

24. Jusqu'alors les délégués britanniques habitaient White Sands.

25. Lorsqu'en 1925, un bateau français arriva à Tanna pour la construction de la maison du futur délégué français, l'accès de la plage lui fut interdit par les gens de Lenakel. Ce furent les païens du Centre Brousse qui aidèrent au déchargement du bateau et à l'édification de la maison du délégué, en refusant tout paiement (Brunton, 1981).

qui restait dans le store de Willy. Pour chaque objet donné, Yaris disait :

– « N'oublie pas que ce que je te donne porte un nom : il s'appelle Willy Pea ».

Le sentiment de la victoire

Ce récit fonde la vision que les Mélanésiens eurent d'une série d'évènements qui se sont effectivement passés et dont Guiart (1956, p. 140-143) et Brunton (1981) donnent la version qui ressort des sources et des documents écrits. Pour les gens du Centre Brousse, il s'agit d'un récit de victoire : la coutume désemparée par les agissements de la Tanna Law se ressaisit en envoyant des messagers dans le vaste monde. La réponse lui vint d'abord par la personne d'un homme de Lifou, Willy Pea, puis avec le condominium, qui envoie deux délégués administratifs, « les Capman », pour établir un nouveau pouvoir, respectueux, celui-ci, des valeurs et de la liberté de la coutume de Tanna. Le pouvoir conquérant de la *Tanna Law* est alors définitivement brisé.

Ce récit, comme tout grand mythe fondateur, donna par ailleurs naissance à un complexe de danses et surtout de chants qui, sous une forme plus ramassée, en reprend les idées-forces. Voici, à titre d'exemple, l'un des chants qui prolonge cette histoire, tel qu'on l'a mémorisé à Lehuluk. Ce chant prend la forme des poèmes traditionnels de Tanna, célébrant un geste essentiel[26] (voir encadré page ci-contre).

Un peu comme dans le chant de la guerre des White-Grass, la chronologie des évènements, leur description ne comptent guère ; l'évènement historique est résumé à la signification qu'il apporte, 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 qu'inscrit Geddie qui symbolise la *Tanna Law*, le feu qui signifie l'envoie du messager). Pourtant, même dans leurs formes allusives, ces textes de littérature orale nous en apprennent beaucoup sur la façon dont les païens vécurent leur résistance à la *Tanna Law*. Les païens, une fois assurés – grâce au voyage de Yaris Ya'uto – que leur combat était juste, considérèrent que le pouvoir administratif du condominium était leur meilleur allié. Ils célébrent donc chaque étape marquant la progression du pouvoir civil 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* ; l'arrivée du délégué français qui venait rééquilibrer le pouvoir d'un délégué anglais, jugé trop favorable à la Mission, constitua le second. Selon Guiart (1956, p. 141), le Commandant du « *Kersaint* » était porteur d'un message du Commissaire-Résident de France, Repiquet, pour Nimayen, le prisonnier de la *Tanna Law* : c'est à ce message qu'il est fait allusion dans le mythe, lorsque les marins français disent aux païens : « *Ces choses-là ne se reproduiront plus...* »

Une tradition orale du même ordre existe ches les Rakatne, plus au Nord. Ils auraient été également prévenus par l'un des leurs qui rentrait du Queensland -le grand-père du **yani niko** actuel, Tess Yalulu- que les missionnaires n'étaient rois qu'à Tanna. Ils envoyèrent alors message sur message à Port-Vila pour qu'un pouvoir laïc se substitue au pouvoir religieux et ils saluèrent également l'arrivée des délégués comme leur propre victoire. Dans la diffusion de ces messages vers Port-Vila, les commerçants ou « traders » locaux semblent avoir joué un grand rôle. Un Allemand des White-Grass aurait fait passer le message des coutumiers vers un autre Allemand, éleveur de moutons à Erromango ; de là, le message aurait atteint Vila. Brunton (1981) fait de son côté, état d'une tradition parallèle dans la région de lownel-Apen.

Le personnage essentiel et le plus mystérieux du mythe du Centre Brousse reste Willy Pea. Ce frère noir, venu du monde extérieur, éclaire le messager de Tanna sur la réalité de la *Tanna Law* et lui conseille de résister. Il vient alors lui-même sur Tanna, s'établit dans le lieu secret

26. La traduction a été réalisée avec l'aide de Stevens Natuka.

Nous avons écrit partout, jusqu'à Vila	**Ramraï namin matata i Vila**
Le missionnaire Gidi a lu la lettre (27)	**Missi Gidi runamol nit lan**
Il a dessiné une croix (28)	**Mol yakis Nulak**
Nulak a décidé d'écrire	**Tanikraï naua mia**
Ce que les hommes portaient dans leur cœur	**Molpa lanuis mahuan kerena**
Cela fut écrit dans notre langue	**Niko** *England* **ni** *Franis*
Nous avons jeté ensemble les noms des deux pirogues	**Iksi matu min mani mun lekamia**
Celle de l'Anglais et celle du Français (29)	**Keilau maïni** *tankiu* **lan**
Le message est parti, il dit, il redit encore	*Yas,* **am no rinika**
Les autres ont répondu merci	**In taralpakau lentani maraï**
Ils ont toujours dit oui, ils n'ont jamais dit non	**Murun pepik patim**
Ils ont compris, ils ont tout compris (30)	**Sios ramiap lenikam**
Sios a allumé le feu (31)	**Ilau Yaris kengin patin**
Yaris l'a aidé	**Naï to nian kery konamsu raka'uan**
Les autres avaient peur	
Ils ont allumé le feu pour que tout soit su	
Pour que cette histoire continue et ne meure jamais.	

de Lenemtehin et apporte aux païens le « cargo » qui, jusque-là, n'arrivait qu'aux chrétiens et leur achète le coprah. C'est la seconde brèche ouverte dans le pouvoir de la Mission presbytérienne et des chrétiens du littoral. Le meurtre de Willy Pea, sorte de meurtre rituel, constitue enfin la troisième brèche : il scelle l'unité de tous les coutumiers de l'île et les rassemble dans le même combat contre la *Tanna Law*.

Willy Pea est ici traité comme un héros culturel à caractère messianique. Cet homme qui vient « d'ailleurs » a sauvé la coutume. L'épisode final où tous ses biens sont nommés et partagés évoque le mythe final 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 Tanna sont plus ou moins coupables de l'avoir tué ou de l'avoir laissé tuer et tous sont liés désormais par les objets qu'ils ont reçus de lui. Surmontant leur division, ils ne forment désormais qu'un seul corps, tout comme les pirogues nées du partage du corps de Semo-Semo ne formaient, au temps de la Nepro, qu'une seule et même communauté.

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 été l'animateur secret de 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 un peu leur « John Frum ». Qu'il soit réel ou imaginaire, ce messager noir est venu redonner vie à leur société. Les autres l'ont tué, mais ce sacrifice est le nœud du pacte sur lequel s'édifie le réseau d'alliance de la coutume. Au dénouement près, le sens du message est le même que celui de « John Frum ».

Le lieu de Lenemtehin tient dans ce récit un rôle central. C'est sur cette pointe que l'épisode historique de la résistance à la *Tanna Law* se dénoue et que la tradition d'une résistance prend ses racines. Encore aujourd'hui les coutumiers s'y réunissent lorsqu'ils veulent garder

27. Il s'agit de Geddie, le premier missionnaire presbytérien d'Anatom. Les coutumiers le considèrent comme la « stamba » de tous les autres et c'est pourquoi ils le mettent en scène. Son nom symbolise la *Tanna Law*.
28. Il barre la lettre, autrement dit, il bloque le message et l'empêche d'arriver à son destinataire.
29. Nulak s'est adressé directement aux pouvoirs des deux nations formant le condominium, pour qu'elles s'intéressent enfin à ce qui se passe à Tanna.
30. Ce couplet fait allusion à la réponse positive des « capman » à l'appel du camp païen.
31. Le dernier couplet évoque le meeting de Lenemtehin.

un secret. Une stèle en pierre, « stamba » de la coutume, a été érigée ; elle rappelle l'esprit de la résistance à la *Tanna Law* et elle mémorise les noms des païens qui gardèrent la coutume envers et contre tout. Lenemtehin est devenu par ce mythe le lieu-fondateur d'une nouvelle tradition culturelle.

LES PRÉCURSEURS DE JOHN FRUM

Les faux chrétiens de Loanatom

Les païens (**yapinap**) du Centre Brousse étaient dans une certaine mesure protégés par leur isolement et confortés par le sentiment qu'ils étaient bien « chez eux » sur les territoires qu'ils occupaient. Pour les groupes du rivage de l'ouest où, comme on l'a vu, les exils, fuites et mouvements de population avaient été intenses pendant plus d'un demi-siècle, la situation était beaucoup plus complexe. Le heurt sauvage avec le monde blanc avait désorganisé une société dont il ne restait que des décombres culturels et où presque tous les hommes avaient déjà travaillé au Queensland ou ailleurs (Thomas, 1886).

Cette société était déracinée, en mouvement rapide d'acculturation et décimée – beaucoup plus que sur le plateau – par les épidémies nouvelles. Elle ne pouvait offrir qu'une résistance culturelle beaucoup plus faible. En fait, dès le début du siècle, l'action missionnaire de Franck Paton pouvait être considérée comme un réel succès. Partie du fief de Lenakel, l'emprise territoriale du parti chrétien était remontée vers le nord, établissant des bastions solides à Lowkataï et, dans une moindre mesure, à Loaneaï. Entre ces deux points, les groupes prestigieux de la pirogue Lewinu (Loanatom et Ipaï), adversaires traditionnels des précédents, durent s'incliner. Ils abandonnèrent leurs pierres magiques, leurs rituels et se soumirent, au moins en apparence, à la loi que leur imposaient leurs voisins. Ces groupes de « païens dominés », coupés de toute vie traditionnelle, sans pour autant être devenus des adeptes de la nouvelle religion, semblaient condamnés à devenir des fragments de société en dérive, à la remorque de leurs voisins chrétiens. En réalité, leur résistance culturelle ne fut pas moins forte que dans le Centre Brousse, mais elle prit d'autres formes. « Chrétiens douteux », comme les appelle Guiart (1956), ils surent imaginer des tactiques à court ou moyen terme qui leur permirent de temporiser, jusqu'à ce qu'ils aient trouvé leur vérité dans le message millénariste de John Frum. Les signes précurseurs de la venue de John sont nombreux sur cette côte nord-ouest ; tout porte à croire que s'il n'était pas apparu à Green Point, John Frum aurait surgi ici.

L'appel aux coprah-makers

Les groupes païens de Loanatom et d'Ipaï obtinrent d'abord une certaine tranquillité en observant un christianisme de façade. Leur inquiétude devint toutefois de plus en plus grande, lorsqu'ils virent la Mission presbytérienne procéder à des achats de terrains et étendre peu à peu son extension territoriale jusqu'à venir jouxter leurs propres territoires. Un kanaka, qui revenait du Queensland, prévint les hommes de Loanatom du rôle joué par les géomètres et ce que signifiait les bornes dans le marquage des terrains destinés ensuite à être vendus. Cette demance décida les habitants de la région de Loanatom et d'Ipaï à taire leurs discordes intérieures pour s'opposer à la progression presbytérienne : on décida de faire du « creek », qui sépare le territoire des Lewinu de celui des Taniru (Lowkataï) acquis à la Mission, une « frontière » que les géomètres ne devaient en aucun cas franchir. Ils se cherchèrent des alliés chez les « coprah-makers » européens, ennemis traditionnels des missionnaires.

Un terrain d'une vingtaine d'hectares situé sur la baie de Loanatom avait déjà été vendu, comme on l'a vu, à des commerçants européens à la fin du siècle dernier. Il avait été vendu d'autant plus facilement qu'il s'agissait d'une zone de conquête sur laquelle personne ne s'accordait sur les véritables propriétaires fonciers, à commencer par les vendeurs eux-mêmes, qui

n'avaient aucun droit à le faire. Le terrain resta inoccupé, mais les gens le considéraient comme vendu aux Blancs et s'en montraient inquiets : la Mission n'allait-elle pas s'en emparer sous prétexte qu'il n'appartenait plus aux gens de Loanatom et que les premiers acheteurs britanniques ne pouvaient être que ses alliés ?

Les gens de Loanatom cherchèrent à attirer d'autres commerçants européens, n'ayant pas d'attaches avec la Mission : leur présence, tout en étant utile pour la commercialisation du coprah, serait, pensait-on, une garantie contre une nouvelle poussée territoriale des gens de la *Tanna Law*.

L'appel à la Mission catholique

Mais les coprah-makers sollicités ne furent pas intéressés et ce terrain vide, qui pesait comme une menace, devint vite une obsession pour les gens de Loanatom. Ils cherchèrent d'autres alliés et s'adressèrent à la Mission catholique, l'ennemi abhorré des Presbytériens. L'évêché de Port-Vila fut sollicité dès le début des années 1920 pour envoyer un missionnaire sur la côte ouest de Tanna (32). On trouve mension 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 Douceré, 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 ? » Toujours est-il que M. d'Arboussier a poursuivi la chose, 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 a cours. D'autre part, Mgr Douceré n'a pour le moment aucun missionnaire disponible et c'est dommage car il faut battre le fer quand il est chaud...* » (Rapport du Capitaine de Frégate Husson, 1924, archives de la Résidence de France, Port-Vila).

Pour les gens de la pirogue Lewinu, l'option catholique constituait un pis-aller ; on lui faisait appel pour échapper à l'emprise de la *Tanna Law* et éviter que le terrain « vide » de Loanatom ne soit annexé par elle. Ce fait illustre bien que dans toute la première partie de ce siècle, les groupes du rivage ou proches de celui-ci n'avaient, contrairement à ceux de l'intérieur, aucune alternative face au christianisme. Quels que puissent être leurs sentiments profonds, le contrôle des structures presbytériennes sur l'ensemble du littoral était tel qu'il n'existait pas d'autre solution que de se soumettre, ou bien d'appeler une autre église qui puisse faire contrepoids. Les païens d'Ipaï et de Loanatom cherchèrent une église moins « dangereuse » : l'Église catholique qu'on leur présentait comme celle du diable leur devint par là-même sympathique. La solution vint d'elle-même.

En 1932, le Père Bochu, de la mission mariste de Port-Vila acheta un terrain à Lenakel. Ce lieu était stratégiquement mauvais, car c'était là résider au cœur du fief presbytérien. Les gens de Loanatom et d'Ipaï se rendirent d'eux-mêmes en délégation auprès du Père Bochu, pour lui demander de s'installer chez eux, sur ce fameux terrain, précédemment vendu à des commerçants britanniques et en principe toujours tenu par eux. La mission catholique régularisa alors l'achat de ce terrain en sa faveur et les païens d'Ipaï, soulagés, eurent l'impression d'avoir trouvé une solution à leur dilemme.

Arrivée de la Mission mariste et réaction presbytérienne

Comme on s'en doute, ce geste ne plut guère à la mission rivale, déjà ulcérée de voir son royaume empiété ailleurs par la présence de

32. Une même demande émanant d'autres groupes de Lenakel fut adressée à l'Église Adventiste du 7e 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.

l'Église adventiste. Le docteur-délégué français Grosdidier, catholique lui-même, qui résidait alors sur Tanna, reçut cette lettre de son collègue, médecin-missionnaire à Lenakel, qu'il transmit pour information à l'Évêché de Port-Vila. Cette lettre avait l'avantage d'être fort claire :

« Cher Docteur,

Je regrette d'avoir eu à vous faire part ce matin, au cours d'une visite purement professionnelle, d'une affaire dont je venais d'être informé.

Mes elders et deacons, ainsi que plusieurs personnes du village de Loaneaï sont en effet venus me faire part de leur inquiétude concernant vos préparatifs pour l'installation d'un prêtre catholique dans l'un de vos stations(33).

Sans doute ne partagez-vous pas mon avis, mais je suis convaincu que ce geste aura des conséquences funestes. J'ai vu en Ecosse le système catholique romain à l'œuvre et je ne désire pas le revoir ici.

Et ce ne sera alors que faire mon devoir de chrétien de prévenir les indigènes contre cette religion.

Je pense que vous comprendrez 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 ». (Lettre du docteur presbytérien au docteur français, le 3 avril 1933, archives de la mission catholique, Port-Vila).

Le médecin-délégué français répondit le jour même en s'étonnant à son tour 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 parfaitement 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. 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'empêchait 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 XVIe siècle.

En ce qui concerne les prêtres catholiques, je les ai connus personnellemnt à Edimburg 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

33. Volontairement ou non, le missionnaire presbytérien confond ici la propriété de la « station » de Loanatom. Elle n'appartenait pas en effet à l'État français, mais à la Mission catholique qui l'avait achetée à ses précédents propriétaires. Ce que reproche par contre le missionnaire au docteur français, c'est d'avoir servi d'intermédiaire entre les « païens » de Loanatom et la mission catholique.

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'Evangile.

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'elle sont, il ne serait pas honnête pour moi d'agir ainsi, tout en continuant à venir chez vous et à garder 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 35 ans ont été transformés de l'état de cannibales et d'athées à l'état de chrétiens pacifiques, nous ne pouvons plus nous fréquenter ». (Archives de la Mission catholique, Port-Vila, la signature a été gommée).

Le ton des relations était donc donné et ses références historiques bien précises : le temps du XVIe siècle et des guerres de religion en Europe. Mais sans doute aussi, le docteur-missionnaire écossais 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 eurent la surprise de voir dès les premiers jours plus d'une centaine de « convertis » se présenter à eux en leur demandant avec empressement le baptême, la confession et la « médaille ». Tous assistaient avec beaucoup de ferveur aux offices catholiques. Sell Noklam lui-même, l'un des chefs païens **iremëra** d'Ipaï, réclama le premier le baptême, mais comme il était d'un naturel direct, il accompagna sa demande de trois conditions :

1°) La mission catholique ne devait pas occuper tout le terrain qu'elle avait acheté, mais seulement 2 ha sur les 20 que comptait le lot,

2°) La mission devait ouvrir un store où lui-même et les siens pourraient trouver du tabac en abondance,

3°) La mission devait ouvrir une école où les enfants apprendraient à peser le coprah (« *we em i save long kilo* »), car il en avait assez d'être volé par les traders.

À ces trois conditions, Noklam et les siens étaient prêts à suivre la « Skul » des catholiques. L'évêque de Port-Vila, Mgr Douceré, qui avait des penchants « fondamentalistes », refusa tout net au Père Bochu d'ouvrir un store. Malgré tout la mission catholique progressa.

Après avoir été des presbytériens de façade, les païens de la région d'Ipaï-Loanatom versaient donc dans un catholicisme qui ne l'était pas moins, mais qui présentait l'avantage d'avoir été « librement » choisi par eux. Les Pères maristes, par ailleurs, appliquant la philosophie qui était la leur depuis leur arrivée dans l'archipel, ne cherchèrent pas à interférer de trop près avec la moralité individuelle ou la vie sociale de leurs « disciples ». En retour, ils furent assez vite acceptés et rendirent de réels services à la communauté avec laquelle ils vivaient. Sur le plan religieux, par contre, il semble qu'ils n'aient pas eu un très grand succès. Dès que John Frum apparut, cette population du rivage ouest versa, à une exception près, dans la nouvelle prophétie et dans une proportion encore notable aujourd'hui, elle s'y tient toujours.

Les précurseurs de John Frum

Le Mythe des White-Grass

Un peu au nord de la région de Loanatom, les groupes actuellement John Frum adhéraient, lors de la *Tanna Law*, plus ou moins à la mission presbytérienne. Ils présentent un récit qui éclaire le lent cheminement de leur esprit vers la parole de « John Frum ». Dans ce récit, la baie de Loanpakel joue un rôle identique à celui joué par la pointe Lenemtehin sur la côte est.

Comme à Lenemtehin, une stèle en ciment est élevée au pied du village d'Imanaka. Ce « mémorial » d'esprit plus moderne imite les villages chrétiens où l'on trouve souvent une stèle de ce type à la mémoire de leur premier missionnaire et des premiers chrétiens conver-

tis. La différence est qu'ici la stèle est dédiée aux derniers païens. Leur résistance, explique-t-on à Imanaka, a préparé le chemin par lequel est arrivé John Frum. Voici ce récit : il est tout empreint d'un millénarisme qui ne va pas cesser de se préciser jusqu'à l'arrivée finale de John Frum.

« La pierre d'Imanaka est la pierre de la coutume, la seule à vivre autrefois sur Tanna. En ce temps-là, Karapanemum, le dieu noir de Tanna, régnait : l'île était son royaume.

Lorsque la Mission presbytérienne arriva, elle apporta la Tanna Law. La coutume dût se cacher. Les ***yapinap*** *étaient chassés, on les poursuivait comme des chats sauvages. Ils cachèrent la coutume sous les feuilles de la forêt. Il n'y avait plus ni* ***iremëra****, ni* ***yani niko****, ni* ***yowanem*** *; Karapanemum lui-même était devenu muet.*

Un jour, les Grands Hommes se rencontrèrent en secret à Lenemtehin. Ils prirent la décision de défendre la coutume et leur parole fit tout le tour de Tanna(34). *Grâce à eux John Frum put revenir.*

Yopat, le seigneur de la pirogue Nakane, bien qu'il appartienne alors à la « Skul », gardait la coutume dans son cœur(35). *Il alla voir un Blanc à Lenakel, du nom de Jack Sapet, à qui il avait l'habitude de vendre son coprah*(36). *Yopat l'informa de la décision prise à Lenemtehin et lui demanda conseil : y avait-il quelque part un pays qui pourrait aider la coutume ? Connaissait-il la route qui permettait de l'atteindre ?*

« C'est facile, dit encore 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, envoie notre message dans ce pays ».

Jack Sapet demanda à voir d'autres grands hommes, mais tous lui confirmèrent le message de Yopat. Il promit alors d'apporter le nom de ces chefs et la lettre qu'ils lui dictèrent. Il partit ensuite vers son pays, on croit que c'était en Amérique du Sud.

« Un jour, quelqu'un viendra à Tanna. Il viendra pour vous aider ; mais vous devez tous en garder le secret ».

Le temps passa jusqu'au jour où un bateau s'arrêta à Loanpakel(37). *Un homme de grande taille, au teint mat, qui ressemblait à un métis en descendit. Il tenait à la main un livre où tous les noms des chefs de la coutume étaient inscrits. L'homme s'appelait Mister Lani et arrivait d'Amérique du Sud. Yopat vint à sa rencontre en tremblant :*

« N'aies pas peur, dit l'étranger, je suis un ami. Je viens au nom de Jack Sapet. Dans ce livre, vos noms sont écrits ».

L'étranger partit faire un travail 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 pour le questionner :

– « Quel est le premier homme de Tanna » ?(38)

– « Karapanemum. Ce n'est pas un 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. Racontez-moi son histoire ».

Un homme du nord de l'île, Nimakepa'us, raconta l'histoire de Karapanemum : « Karapanemum avait autrefois une barrière dans le nord de Tanna(39). *Les hommes de la « Skul » ont violé*

34. C'est une allusion au célèbre meeting de Lenemtehin où se scella le pacte de la 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 eux-même, à l'époque, chrétiens.

35. Yopat, père du fondateur du village d'Imanaka, habitait vers 1920 à Loaneaï, petit village chrétien au nord de la baie de Loanatom.

36. 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 au colon allemand d'Erromango qui lui-même l'apporta à Port-Vila.

37. Petite baie au mouillage difficile au sud des White-Grass. Il s'y tient actuellement tous les samedi soir des chants et des danses «John Frum». Le village de Yopat, Imanaka, se trouve au-dessus de cette baie (voir carte 14).

38. En bislama, la question est formulée ainsi : « *Wo ia em i rilly man long Tanna ?* », littéralement « *Quel est l'homme réel ?* », c'est-à-dire quel est l'homme à l'origine des autres ?

sa maison, brûlé la forêt qui était autour et fait des jardins à son emplacement. Depuis Karapanemum est reparti vers le Sud et se cache au sommet du Mont Tukosmera ».

Mister Lani dit : « Quelqu'un habite l'Amérique. Il connaît bien Karapanemum. Je vais lui dire ce qui se passe ici et il viendra. Moi, je ne suis que son ami. Je suis venu à Tanna pour répondre et pour sauver vos terres. Car la terre et la coutume, ce sont deux choses qu'il vous faut tenir ensemble. Si vous perdez l'une, vous perdrez l'autre. 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 vous 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 ».

Mister Lani partit. On ne le revit jamais, mais l'homme dont il avait annoncé la venue vint 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. Abandonnez la guerre et les poisons (**nëtuk**), ce sont de mauvaises coutumes, mais gardez les autres, car 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 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, ce fut la seconde fois(40).

Aujourd'hui, la Tanna Law est bel et bien morte, le temps de la mission est passé, mais celui de la coutume n'a pas encore commencé. John reviendra une troisième fois. Il ouvrira alors la route de la montagne sacrée où se cache Karapanemum ; car John est le fils de Karapanemum. A ce moment, le temps de la coutume commencera vraiment. Karapanemum reviendra dans sa barrière du nord de Tanna. Ce jour sera celui de l'Evènement La peur, la fatigue, la vieillesse disparaîtront de Tanna ».

Le géomètre des White Grass

Ce discours est celui que l'on tient autour de la stèle d'Imanaka. Il fut tenu pour la première fois en public en 1978 à tous les John Frum du Centre Nord. Grâce à ce récit, Imanaka et la baie de Loanpakel tentent de se hausser au rang de l'un des lieux forts de la résistance, au même titre des grands lieux d'Ipeukel (Yenkahi) et de Lamlu (Lenemtehin). Les grands thèmes du John Frumisme sont repris, mais dans une géographie différente qui fait débuter la prophétie dans la baie de Loanpakel. Par ailleurs, ce mythe n'est pas sans une certaine analogie avec celui du Centre Brousse. Il s'agit toujours de trouver une route qui mène à un allié de l'au-delà des mers. Jack Sapet, le trader, porta le message des hommes du rivage de l'ouest de Tanna, comme Yaris Ya'uto le fit pour ceux du plateau. Mais alors que Yaris est un homme de Tanna, qui ramena un homme noir de Lifou, Sapet est un étranger qui ramène sur ses pas un autre étranger.

La personne de Mister Lani joue le même rôle que Willy Pea, mais il se situe déjà dans une ambiance millénariste. Lani est en effet « blanc et noir » – c'est un métis qui vient d'Amérique Latine – et qui prépare le chemin de John, ici perçu comme un homme blanc. Lani sauve les terres des hommes de Tanna ; John, plus tard, sauvera la coutume. Il annonce une parousie future : la coutume, qui a gagné

39. Une colline du pays Imaneuhne, au nord des White-Grass, est en effet consacrée à Karapanemum. Les chrétiens, lors du temps de la *Tanna Law*, brisèrent les «tabu» qui entouraient ce lieu. Mais le récit a de toutes façons un sens plus large : c'est la conversion précoce au christianisme d'une grande partie des gens du Nord, notamment ceux de Green Hill, qui est ici évoquée.

40. Allusion à la deuxième apparition de John Frum à Ipeukel (voir chapitre suivant).

son combat contre la *Tanna Law*, ne triomphera vraiment qu'au troisième retour de John. Peut-être à Ipeukel, mais peut-être aussi à Loanpakel... ?

Le personnage de Lani, 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'évènement qu'à sa description ; les éléments du récit sont donc des éléments symboliques, mais qui habillent de merveilleux et de magie un évènement réel. Il semble bien, d'après les détails du récit, que l'homme ait 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 notamment fut 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 qui étaient alors inquiets des menaces de la Tanna Law sur leurs territoires et chercha-t-il à les rassurer ? Lui raconta-t-on l'histoire de Karapanemum et ce dernier, n'étant guère un ami de la Mission presbytérienne, les conforta-t-il dans leur esprit de résistance ? Tout est possible, mais rien n'est sûr[41].

Quoi qu'il ait pu en être réellement, le mythe de « Lani », géomètre des White-Grass, sert de pacte culturel à l'alliance des groupes John Frum de la côte nord-ouest et fait de la baie de Loanapakel le lieu-fondateur de leur tradition. On y célèbre l'arrêt des immatriculations foncières au nom de la Mission qui, de fait, n'allèrent jamais au-delà de Lowkataï. Par ailleurs, la liaison avec le récit du Centre Brousse et la référence faite à la pointe Lenemtehin établissent l'alliance politique entre les deux traditions de résistance. Les deux lieux-fondateurs sont unis par un chemin d'alliance qui crée l'union politico-culturelle des païens du Centre Brousse et des John Frum du rivage ouest.

Pactes d'alliance sur une vue du monde

Les récits s'appuient sur une litanie de lieux-fondateurs qui renvoient eux-mêmes à des groupes-gardiens ; mis bout à bout, ces récits fondent un système culturel qui donne lui-même naissance à des systèmes politiques qui se suivent dans l'espace. C'est bien le cas des deux traditions de résistance à la *Tanna Law* : elles reposent sur une reconstruction du passé et sur un pacte d'alliance. Cette représentation du passé permet de comprendre comment la société mélanésienne interprète les évènements qui l'ont affectée et la façon dont elle les traite pour se reconstruire dans le présent. Ces deux traditions de résistance désignent le même adversaire : le camp chrétien qui traque la coutume.

Le mouvement John Frum plonge ses racines dans l'histoire de la résistance politique et culturelle de Tanna. Il s'est longuement préparé. La phase ultime des apparitions de Green Point ne fut que la sortie soudaine, au grand jour, d'un phénomène que l'on attendait parce qu'il était déjà partout annoncé.

---

41. Une question annexe se pose. Ce géomètre était-il James Fletcher, l'auteur des fameuses lettres parues en français sous le titre : « Iles de paradis, îles d'illusion » (op. cité) ? Fletcher était à cette époque géomètre du condominium et la plupart des rapports topographiques concernant Tanna, gardés sur les Actes de la Conservation Foncière, sont signés de ce nom, notamment ceux qui portent sur les White-Grass et la côte ouest de l'île. La forte personnalité de l'homme, son anti-conformisme et son peu de sympathie pour la Mission presbytérienne auraient-ils alors joué, d'autant que celui-ci venait bien d'Amérique Latine et parlait couramment l'espagnol, servant aussi d'interprète auprès du Président du Tribunal Mixte de Port-Vila ? Toutefois, cela ne peut être guère confirmé. Fletcher ne parla jamais dans ses lettres d'un travail à Tanna. Il se peut aussi que les rapports topographiques sur Tanna aient été écrits plus tard par un homonyme. Bref l'énigme reste ouverte. Mais ce serait là sans doute une étonnante conclusion au très beau livre « Iles de Paradis, îles d'illusion ».

Le long du rivage de l'ouest du Centre Nord de l'île, le « millénarisme » s'est développé parmi les groupes devenus chrétiens par tactique afin d'éviter le choc du camp presbytérien et atteint de plein fouet depuis déjà presqu'un siècle par le heurt avec le monde des trafiquants blancs, des bateaux recruteurs et de leurs épidémies. Le mythe des White-Grass est né parmi des groupes qui avaient déjà perdu une bonne part de leur intégrité et de leur mémoire culturelle. Le recours à John Frum fut une façon de reconquérir une coutume perdue, souvent même oubliée et par là une certaine identité. Le moment historique crucial fut l'opposition à l'expansion territoriale de la Mission presbytérienne, lors des travaux d'arpentage préparant l'immatriculation des terrains (1914). On s'est alors efforcé d'abord et avant tout de sauver les terres. La reconquête culturelle de la coutume n'est venue qu'ensuite, ce qu'exprime le mythe d'Imanaka en centrant son message sur le personnage de Mister Lani plutôt que sur celui de John Frum.

L'histoire des païens du Centre Brousse est différente. Leur intégrité territoriale ne fut jamais vraiment menacée et le choc blanc n'arriva ici que sous la forme d'ondes très atténuées. La coutume, si elle fut pourchassée et traquée, ne fut jamais perdue et encore moins oubliées. Les **yapinap** du Centre Brousse furent donc beaucoup moins « traumatisés » par le contact blanc, ils purent rester enracinés dans leurs territoires, évitant les aliénations diverses que subissaient ceux du littoral.

Leur résistance n'avait donc nul besoin d'un message millénariste. C'est l'alliance avec l'administration condominiale qui est jugée essentielle ; l'arrivée des délégués du condominium a été considérée comme la victoire décisive du camp païen car, avec elle, un pouvoir laïc – celui des « capman » – se substitue à celui des pasteurs – celui de la « okul ».

Ces deux traditions convergent, bien qu'avec des nuances, dans leur finalité ; le but commun est de restaurer la coutume. Elles ont pris naissance au moment crucial de l'histoire de Tanna où la société en crise semblait se décomposer. En réalité elle se restructurait sur de nouvelles bases pour « produire » en secret les mythes fondateurs qui allaient lui permettre de renaître.

À ce moment, en effet, le tissu culturel mélanésien se refait : de nouveaux pactes d'alliances bâtis sur une nouvelle vue du monde apparaissent qui donnent un sens aux évènements contemporains et expliquent l'apparition des Européens sur la scène de l'île. Les oppositions, les divisions d'aujourd'hui sont dans une grande mesure le prolongement des clivages culturels apparus à ce moment exact, où la société traditionnelle se ressaisit et recréa une vision adaptée à la situation du contact culturel.

C'est à un passé originel et idéalisé que les groupes coutumiers ou millénaristes souhaitaient revenir. Par dessus les fractures du choc colonial et religieux, ils rêvaient de bâtir une *société parfaite et définitive* qui soit la réplique de l'exacte société originelle. Tous adhèrent à une vision qui pose la coutume comme un *âge d'or*, un rêve d'utopie projeté hors du temps et réécrit dans un espace idéalisé. Vers cet espace idéal, toute une partie de la société de Tanna a cherché à se mettre en marche, au propre comme au figuré, dès que les premiers craquements de l'édifice condominial annoncèrent l'aube prochaine de l'indépendance politique.

CINQUIÈME PARTIE

LA PIROGUE ET LA NATION

La coutume face à la modernité

DIX-NEUVIÈME CHAPITRE

LA LONGUE MARCHE DU PEUPLE DE JOHN FRUM

« 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 du 25 septembre 1947, archives de la Délégétation française de Tanna).

Les coutumiers et les John Frum font partie d'un même système d'alliance. Pourtant, ils n'ont ni la même histoire, ni la même croyance. Les coutumiers purs 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.

Il importe par conséquent de définir maintenant un peu plus véritablement ce qu'est le mouvement John Frum et ce qui le différencie à la fois de ses adversaires chrétiens et de ses alliés coutumiers. On ne s'étonnera pas si, au terme de l'analyse, le mouvement John Frum nous appraît comme très éloigné d'un mouvement messianique classique de type cargo-cult et si les clés de l'interprétation nous paraissent à chercher dans les croyances et l'histoire locale des gens de Tanna plutôt que dans une explication générale des mouvements millénaristes.

Nous parlerons également du « peuple » de 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 vue culturelle et à une croyance communes.

LE CYCLE DES RÉPRESSIONS (1940-1944)

L'histoire de l'apparition de « John » est assez bien connue depuis l'article du Père O'Reilly (1949), le livre et les articles de Jean Guiart (1952, 1956, a-b), les nombreux rapports émanant de l'administration qui ont cherché à expliciter le phénomène (Barrow, 1951) et les différents articles ou travaux de chercheurs qui se sont penchés sur l'histoire et l'analyse du mouvement[1]. Je ne ferai ici qu'évoquer

1. Les études ou travaux portant sur John Frum sont relativement nombreux. Ils seront évoqués au fil du texte et l'on se reportera à la bibliographie générale pour une vue d'ensemble. Sauf mention particulière, l'histoire du mouvement et son interprétation résultent de ma recherche sur le terrain et des sources historiques auxquelles j'ai pu avoir accès, en particulier celles de la délégation française à Tanna. Je remercie à ce sujet M. Gauger, Commissaire-Résident de France et les délégués de la circonscription des îles du Sud, MM. Pouillet et Payen, qui m'ont permis d'y avoir accès et n'ont jamais cherché à interférer avec le déroulement de mon travail sur le terrain.

les grands moments historiques du mouvement pour en rappeler les axes essentiels et surtout dessiner les lignes d'évolution d'une prophétie qui, depuis sa création, n'a jamais cessé de rebondir pour mieux répondre, au coup par coup, aux différentes situations dans lesquelles elle se trouvait confrontée.

Le dimanche fatidique du 11 mai 1940

L'apparition de Karapanemum à Green Point

À Tanna, tout commence par des rumeurs et tout finit en mythes. Le bruit parvint, à la fin de l'année 1940, aux oreilles de Nicol, le délégué britannique de Tanna et le seul en titre à l'époque à représenter le gouvernement condominial, que de curieux évènements se produisaient depuis environ deux ans à Green Point dans le sud de l'île. Là-bas, sur la place de danse de Lamatekërek, un homme 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 il traversait seulement la place de danse ; sa peau était relativement claire, comme celle des métis, il portait une veste aux boutons brillants, un chapeau et il s'appuyait sur une canne lumineuse. On lui construisit une case près du **yimwayim** ; l'inconnu, le soir, s'y rendait et « guérissait » les malades au moyen d'une seringue et de piqûres qu'il faisait sans se montrer. Une femme paralytique fut guérie et la rumeur se répandit selon laquelle Karapanemum, le dieu noir de Tanna, l'hôte du Mont Tukosmera, était revenu dans la société des hommes. La nouvelle en fut soigneusement cachée aux Blancs qui, pour la plupart, ne se doutaient alors de rien. Green Point était suffisamment isolé et dans l'île les communications étaient difficiles, de telle sorte que le bruit de bouche à oreille du retour de Karapanemum ne se répandit qu'à bon escient.

Jusqu'alors l'inconnu ne parlait pas (2), mais après la guérison et une fois que de tous les côtés, on se soit déplacé pour venir le « voir », il cessa d'apparaître. Le silence retomba par conséquent, mais la rumeur folle ne cessait de se propager dans l'île entière : Karapanemum, que tous les missionnaires désignaient comme leur ennemi personnel et la forme locale de Satan, était revenu parmi les hommes. Crainte sans doute, mais aussi espoir secret, le regard de tous les chrétiens de fraîche date se tourna alors vers Green Point et le mystère de l'apparition. Persone ne parlait encore de John Frum.

Cette première apparition silencieuse dût avoir lieu vers 1938. Quelque temps plus tard, à un moment où la rumeur avait pratiquement fait le tour de l'île, une seconde apparition intervint. Cette fois, l'homme parlait et donnait son nom : John Frum. Il convoquait à tour de rôle tous les grands hommes de l'île à venir l'entendre et presque tous le virent : il était toujours vêtu de cette même veste aux boutons brillants et ne parlait que la nuit, à une certaine distance de ses interlocuteurs, dans une sorte d'atmosphère nocturne et quasi-magique où son visage restait pratiquement indiscernable. Mais que l'apparition soit réelle ou irréelle n'était plus un problème pour les hommes de Tanna, c'était les paroles prononcées qui les fascinaient. John Frum en effet parlait dans la langue des hommes de Tanna pour annoncer une grande catastrophe 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, l'abondance viendrait.

2. Le récit des premiers évènements survenus 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 et connut ainsi la période des débuts du « John Frumisme ». Ce récit concorde par ailleurs 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.

Le premier message de John Frum

La parousie que prêchait John Frum annonçait la fin de l'histoire des hommes et le retour – ou l'arrivée – d'un temps mythique et idéal. Pour cela, les hommes de Tanna devaient se préparer. Quatre conditions étaient nécessaires :

1) Chasser tous les Blancs de l'île,
2) Renvoyer chez eux les Mélanésiens des autres îles,
3) Supprimer la monnaie européenne,
4) Restaurer les coutumes traditionnelles, en particulier les danses de nuit et la boisson du kava (Père O'Reilly, 1949).

Le nom de John Frum renvoie à une métaphore : John vient en effet en référence à Jean-Baptiste, le précurseur qui vint annoncer la nouvelle de l'arrivée du Christ aux Juifs ; Frum vient du mot anglais « broom » qui signifie balai, ou action de balayer, cette image étant fréquemment employée dans la langue de Tanna pour désigner une action purificatrice. En d'autres termes, John Frum est un précurseur qui vient « nettoyer » l'île, ou moins prosaïquement la purifier de ses influences néfastes et la préparer ainsi à une parousie, à un millenium qui établira une société d'abondance et de jeunesse éternelle. Le discours de « John » était peut-être moins ordonné et plus confus, mêlant prophéties et visions à des recommandations pratiques et morales. Mais deux points centraux en ressortent : le retour à la coutume et le refus de la société blanche et de toutes ses formes de domination politique, économique et religieuse. Ce sont ces deux points que les disciples de John mirent dès le départ en avant et ils restent encore aujourd'hui les éléments centraux d'une doctrine qui a pourtant bien évolué sur d'autres points.

Ce message fit le tour de l'île. Au cours d'une grande réunion, les grands hommes venus en secret à Green Point entendre la parole de John reburent tous ensemble du kava, brisant ainsi la loi de la mission ; le successeur de Lohmaï, Nako, le « chef » institué par la mission presbytérienne à Lenakel, et Kaokare lui-même, le « chef » chrétien de White Sands, y participèrent. Ce geste consacra définitivement la rupture avec l'ordre de la mission et le lien à nouveau noué avec le monde de la coutume. Le fait qu'il n'ait eu lieu qu'entre chrétiens qui, jusque-là, avaient promulgué la *Tanna Law* et pourchassé, au nom de celle-ci, les païens, est par ailleurs significatif.

Le mouvement resta clandestin un certain temps, du moins à l'égard des autorités extérieures qui se contentaient de noter seulement une agitation apparente dans les esprits. Cette durée permit à la croyance de se conforter et à la doctrine de se préciser ; John n'avait même plus besoin d'apparaître, partout dans l'île des hommes entendaient sa parole dans leurs rêves et visions nocturnes. Ils la propageaient alors à nouveau avec d'autres thèmes et dans d'autres lieux. En fait, les « chrétiens » de Tanna élaboraient ainsi collectivement une vision nouvelle de la religion et expliquaient la rencontre de leur monde et de celui des Blancs dans des termes qui leur apparaissaient enfin compréhensibles et rationnels.

Tout ce mouvement resta caché des autorités jusqu'à ce qu'une lettre envoyée en novembre 1940 par Nicol n'alerte le Commissaire-Résident britannique en l'avertissant d'une enquête qu'il allait ouvrir à Green Point sur les évènements curieux qui s'y passaient. Nicol note, pour la première fois, ce curieux nom de « John Frum », mais n'y prête qu'une attention modérée, si ce n'est pour déplorer que tous les « chefs » ou assesseurs qu'il envoie là-bas pour le renseigner reviennent profondément troublés. En avril 1941, le mouvement éclate soudainement au grand jour : c'est la « ruée » sur les magasins locaux, où chacun dépense tout l'argent dont il dispose, tandis que la population cesse de travailler chez les Blancs (peu nombreux alors à Tanna : une dizaine environ). Plus de 1000 livres sterling sont dépensées en une seule journée dans les magasins de l'île. Et le 11 mai surtout survint ce que le Révérend Calvert appelle « *the fateful sunday* » (1976), ce dimanche fatal où il n'y eut que huit

mélanésiens en tout et pour tout à assister aux offices presbytériens qui se tinrent sur l'île. Le peuple chrétien de l'île semblait s'être volatilisé ; il disparaissait des temples et marchait sur les routes de John Frum.

La désertion des églises et la folle dépense d'argent du 16 avril qui la précéda apparurent intolérables aux missionnaires et au délégué britannique. Le refus du temple en particulier fut considéré comme un appel à l'insurrection devant lequel il fallait réagir. Nicol s'engagea dans une politique de répression. Poursuivie par ses successeurs, elle allait durer 17 années.

Les multiples renaissances de John

La répression des John Frum de Green Point

Le 21 juin 1941, Nicol demande des renforts policiers pour frapper vite et fort : quelques jours plus tard avec vingt miliciens il envahit Green Point 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 de Lematekërek et la case de John Frum sont brûlés, les prisonniers, accusés d'avoir donné le mot d'ordre de la débauche des dépenses dans les magasins et d'être les responsables de l'abandon des lieux du culte presbytérien, sont transférés à Isangel où Manehevi, coupable ou non, finit par avouer avoir « joué » John Frum. Nicol le fait attacher 24 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.

Les chefs de Tanna offrirent alors 100 livres à Nicol, qui les accepte. Cette somme est encore réclamée par les John Frum en 1980. Selon Nicol, il s'agissait d'un geste d'allégeance de la part des « notables ». Honteux de s'être fait mystifier par les apparitions, ils auraient reconnu leur erreur et voulu « dédommager » l'administratrion britannique des dépenses qu'auraient causées l'intervention de la police dans le sud de l'île et la nourriture des prisonniers. En fait, pour les gens de Tanna, il s'agissait d'obtenir la libération des prisonniers[3]. Ce premier malentendu sera suivi de bien d'autres.

Nicol est persuadé d'avoir de cette façon réglé l'affaire et étouffé dans l'œuf un mouvement qui, en se développant, aurait fini par devenir une rébellion politique : dans le rapport qu'il envoie au Résident britannique pour accompagner les prisonniers qu'il transfère à Port-Vila, il affirme : « *Les troubles ont tout d'abord été dirigés contre la mission, mais il n'y a aucun doute que d'ici peu de temps l'autorité de l'administration se serait vue mise en cause* » (cité par Guiart, 1956, p. 153).

Ipeukel ou la tradition des fils de John Frum

La suite prouva que rien n'est réglé. Un mois plus tard, en effet, l'affaire John Frum rebondit, non plus à Green Point, où la terreur policière semble avoir connu des résultats sur une population isolée et clairsemée, mais sur la côte Est, à Ipeukel, considéré jusque-là comme un village-modèle de la mission presbytérienne.

La tradition d'Ipeukel reprit la tradition de John Frum à son propre compte en la « réinventant » : si John était bel et bien apparu à « Green Point », sur les pentes du Tukosmera – d'où sa filiation avec Karapanemum –, il aurait auparavant vécu caché à Ipeukel pendant deux ans. Là, connu de quelques hommes seulement, il enseignait sa doctrine et ses visions de l'avenir. Ipeukel était donc le lieu de

3. Tous les groupes John Frum se souviennent encore de l'« amende » et la considèrent comme une flagrante injustice. Selon eux, Nicol les aurait taxés de 100 livres pour les punir, en dehors de tout jugement, de leur adhésion à John Frum et les aurait menacés de déportation et de prison au cas où ils ne réuniraient pas cette somme. En « payant », les gens de Tanna pensèrent qu'ils réglaient l'incident et ne seraient plus poursuivis à cause de John. La répression qui redoubla alors peu après les surprit et leur apparut comme un manquement à la parole donnée. C'est la raison pour laquelle 40 ans après, en 1980, on parlait toujours à Tanna des 100 livres versées à l'administration britannique.

fondation de John Frum, Green Point n'étant que son lieu d'apparition public. John, chassé par la police de Nicol, avait été obligé de quitter Tanna, mais ses trois fils – trois enfants du nom de Isakwan (Isaac le premier), Jacob et Lastuan (le dernier ou « last one ») – vivaient toujours à Ipeukel où ils incarnaient sa parole (O'Reilly, 1949).

L'instigateur était Nambas, le « teacher » presbytérien du village et l'un des cadres jusqu'ici les plus sûrs de la mission. Celui-ci était féru de culture biblique et d'une certaine façon il connaissait le monde des Blancs, en tout cas suffisamment pour ne pas l'aimer. Nambas donna au mouvement John Frum un corps de doctrine et une direction beaucoup plus anti-européenne que ne l'était le premier message de Green Point.

Alerté, Nicol réagit avec autant de nuances qu'il en avait eues dans le Sud. Cette fois, et bien qu'il n'y eut aucun acte séditieux de commis, il fit arrêter tous ceux qu'il soupçonnait de propager des prophéties. En tout neuf hommes, pris parmi les leaders les plus influents du village, furent envoyés et emprisonnés à Port-Vila. Sur place, un jeune homme nommé Tom Mweles prit leur suite, ce qui ne tarda pas non plus à lui valoir d'être arrêté avec deux de ses compagnons et déporté à Port-Vila.

Malgré la sévérité de la répression, le mouvement, même malmené, ne faiblissait pas : assoupi 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 cours à la prophétie, puisqu'un autre plus loin « rêvait » et occupait le champ devenu libre par les arrestations. Il semble même que ce soient les premières arrestations, notamment celle de Manehevi à Green Point, c'est-à-dire celle du « John Frum visible », qui ait alors donné le champ libre au « John Frum invisible » des prophètes. Puisque John ne pouvait plus apparaître physiquement, il apparaissait dans les rêves de ceux que l'on commença à appeler les « rop » de John, autrement dit ses cordes, ceux qui faisaient le lien entre lui et le reste des hommes. Tant à Ipeukel qu'à Lenakel, les « *cordes* » se multiplièrent ; curieusement toutes les prophéties convergeaient vers les mêmes mots d'ordre : refus de l'argent des Blancs, refus de la mission, restauration de la coutume et en particulier de l'habitude païenne de boire du kava, qui devint ainsi un symbole du mouvement.

Dans ces conditions, il ne servait à rien de décapiter le mouvement partout où des prophètes surgissaient. Il ne s'agissait pas en effet d'un mouvement séditieux, mais d'une vague de fond intérieure, à dimension culturelle et plus profondément encore religieuse. Tanna redécouvrait ses dieux et sa coutume.

La « répression des rêves »

L'année 1941 fut une année agitée pour Nicol qui luttait sur deux fronts : à White Sands presqu'entièrement acquis aux croyances d'Ipeukel, qui conservait précieusement les fils de John – trois tous petits enfants que l'on pouvait difficilement arrêter –, et à Lenakel, où Nako, l'ancien leader chrétien de la côte de l'ouest avait lui aussi versé dans le prophétisme.

On raconte aujourd'hui à Ipeukel que Nicol aurait dit à Nako « *Sapos yu i holem law order 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 te ferai asseoir dessus). Nako, que Nicol soupçonnait d'avoir donné le mot d'ordre largement suivi sur la côte de l'ouest de déserter les temples, fut finalement déporté à Port-Vila et il mourut en exil.

Le délégué britannique, alors seul à agir – les Français à cette époque n'étaient représentés sur l'île 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 évènements se passaient alors en pleine guerre mondiale dans une phase difficile pour la Grande-Bretagne. Ce climat de guerre explique

sans doute le brutalité de la réaction de Nicol qui, comme il l'expliqua dans une lettre, s'appliquait à « *éliminer les éléments dangereux* » (cité par le Père O'Reilly, 1947, p. 197). Plusieurs dizaines de partisans de John Frum furent ainsi déportés les uns après les autres et condamnés à des peines de banissement de un à cinq ans : Manehevi, quant à lui, écopa de trois années de prison. Lourdes peines pour une « insurrection » qui jusqu'à présent restait dans l'ordre de l'imaginaire et des rêves nocturnes.

L'exil des leaders à Port-Vila, le climat de répression local, la coïncidence avec les évènements mondiaux qui se passaient à l'autre bout de la planète, mais dont les bruits venaient jusque dans les îles du Pacifique, donnèrent de nouvelles inflexions au mouvement. La croyance en John Frum, jusqu'alors enracinée dans l'histoire locale et la mythologie de Tanna - le retour de Karapanemum- devint à ce moment beaucoup plus ouvertement eschatologique. Le souffle de la guerre se rapprochait des îles du Pacifique et les gens de Tanna y voyaient l'annonce de la parousie promise.

Ce furent les exilés de Port-Vila qui répandirent la nouvelle : John Frum, dont on ne savait pas au juste le pays d'origine, était un Américain, plus il était le « Roi d'Amérique ». Ce thème partit encore d'Ipeukel où une nouvelle ruée sur les stores de White Sands et le gaspillage de l'argent anglais provoquèrent un surcroît de répression de la part de Nicol. Mais que pouvait faire le délégué contre une révolution mentale qui ne l'attaquait pas ouvertement, mais se développait en dehors de lui sous la forme de vision ? 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 que ces évènements n'aient lieu, l'île comptait, en 1939, selon un dénombrement effectué par Nicol, 3 381 presbytériens, 656 adventistes, 72 catholiques, soit 4 109 chrétiens déclarés (71,3 % du total) pour 1 659 païens (28,7 % de la population), surtout répandus au sud-ouest de l'île et sur le plateau du Centre Brousse. À la mi-1941, les chrétiens étaient réduits à moins d'une centaine, tous les autres étaient devenus soit attentistes, soit partisans déclarés 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...* » (1956, p. 162).

En fait, Nicol et les missionnaires voyaient la chrétienté presbytérienne, qu'ils avaient édifiée de concert, disparaître d'un coup, sans violence ouverte et sans même qu'un plan séditieux apparemment concerté ne se soit développé contre elle. Le mythe de John Frum et la puissance des songes avaient suffi pour que l'édifice vole en éclats, révélant la faiblesse de ses fondations. L'expression la plus visible en était la disparition des gros villages chrétiens regroupés au bord de mer par la mission à White Sands, Waïsisi ou Lenakel. Ces villages, modèles de l'organisation presbytérienne, regroupés en ordre dispersé autour d'une pelouse centrale où siégeaient à peu de distance l'un de l'autre le temple, l'école et la cloche, se vidèrent presque tous : les anciens chrétiens repartirent vers leurs véritables sites d'habitat et places de danse.

Il est significatif que le changement dans la croyance religieuse se soit traduit pour les gens de Tanna par un changement de lieu d'habitat. Etre chrétien, c'était habiter sur le territoire de la mission (4), au bord de mer, à proximité des mouillages et de la résidence des missionnaires ; revenir à la coutume, c'était à l'inverse

4. Au sens propre, puisque dans la plupart des cas, ces villages étaient édifiés sur des terres immatriculées au nom de la mission.

revenir près des lieux sacrés, des pierres et des arbres de la magie. Ce redéploiement de la population sur ses territoires originels, beaucoup plus que tout discours ou prise de position affirmée, signait en fait la fin de la société missionnaire. En l'occurrence les gens de Tanna « *votèrent avec leurs pieds* », il revinrent chez eux pour mieux attendre le retour de John Frum, car pour renouer avec la croyance de leurs pères, le contact physique avec les lieux de leurs ancêtres leur était nécessaire.

Ni l'administration, ni les missionnaires ne contrôlaient l'île : la redispersion de la population sur ses territoires originels rendait le pouvoir impuissant. Nicol avait toutes les raisons de s'inquiéter, car « son île » lui tournait le dos, plus exactement elle retrouvait son autonomie et par là, elle le marginalisait. Le pouvoir colonial, en perdant sa base missionnaire, devenait nu et n'apparaissait plus que comme un corps étranger, voire dérisoire. C'est ce sentiment d'impuissance qui explique également la brutalité de la répression menée sans discernement, ni même sans jugement du tout (5). Mais en retour, cette répression ne pouvait que durcir encore le mouvement et lui donner une légitimité nouvelle. Les bannis devinrent non seulement des martyrs, ils étaient aussi ceux à qui John Frum s'adressait en priorité ; ils devenaient des prophètes et par là les leaders incontestés du mouvement. Plus personne ne pouvait « arrêter John Frum », puisque chaque arrestation le faisait renaître dans la personne d'un nouveau visionnaire, ce qui l'étendait encore.

C'est dans cette atmosphère d'attente de la parousie, de répression impuissante et de découragement des responsables administratifs et religieux qu'à partir de la mi-1941, le mouvement versa de plus en plus dans la métaphore américaine.

5. Comme le remarque Guiart, Nicol n'avait plus de toutes façons d'assesseurs fidèles pour l'informer et l'assister dans les jugements. Il en était réduit à frapper au hasard.

La route américaine

La véritable identité de John Frum

La nouvelle de l'arrivée de l'armée américaine dans le Pacifique fut sans doute l'élément décisif qui cristallisa les aspects millénaristes du mouvement. Pour les gens de Tanna, l'entrée en scène soudaine de l'Amérique justifiait la prophétie de John Frum et l'éclairait tout en même temps. John était Américain et c'était son armée qui arrivait dans l'archipel ; 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 : cette armée fraternelle et puissante allait venir jusqu'à Tanna ; les missionnaires, les commerçants et l'administrateur devenaient des gêneurs qui empêchaient son arrivée. Nicol, dépassé, écrivait alors : « *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* » (cité par le Père O'Reilly, 1949).

La construction de bases militaires à Port-Vila et à Santo exigeait l'appoint de la main-d'œuvre locale : toute la population masculine adulte de l'île ou presque, fut volontaire pour se porter à la rencontre des compatriotes de John Frum et plus d'un millier partirent. Dans son rapport du 13 août 1942, Nicol, désabusé, écrivait : « *Pratiquement, tous les 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 de discuter avec eux... Ce séjour à Vila aura au moins l'avantage de leur changer les idées* » (cité par le Père O'Reilly, 1949, p. 199).

Episode moins connu, au nord de Tanna, les magiciens de l'île se rendirent dans la grotte de Dankët, où les deux héros qui débarassèrent l'île de Semo-Semo, se trouvent pétrifiés. Il y firent les magies nécessaires à la victoire des Américains face à l'armée japonaise du Pacifique. Il fallait bien en effet les aider ; les

soldats américains étaient les vrais **napang niel** de l'au-delà des mers, en tout cas ce furent eux que les « John Frum » se choisissaient.

Les apparitions de Green Hill (Nord Tanna)

En octobre 1943, la situation rebondit encore : John Frum était revenu à Tanna. C'était maintenant le nord de l'île qui s'embrasait à son tour et élaborait sa propre version du mythe.

John réapparaît en effet à Nelawiyang, un homme d'Itonga (région de Green Hill) pour lui demander de préparer son retour. Nelawiyang, qui se réclame d'une alliance personnelle avec le Président Roosevelt, rassemble derrière lui presque tous les groupe du nord de la région qui, d'un bloc, versent dans la nouvelle croyance. Les hommes forment une « police » au service de Nelawiyang et entreprennent la construction d'un aérodrome sur une crête de Green Hill pour y accueillir les avions américains. Quelques sceptiques ou récalcitrants sont frappés ou s'enfuient. Les nouveaux participants boivent du kava, dansent toutes les nuits en l'honneur de John et travaillent le jour au défrichement de la piste d'aérodrome.

Nicol, inquiet, envoie une patrouille de miliciens qui reflue rapidement devant l'opposition de la « police » de Nelawiyang. Pour la première fois les Mélanésiens ne se laissent pas arrêter sans résister et ils défient l'autorité du délégué. Celui-ci, qui sent que son pouvoir est en jeu, demande des renforts de police de toute urgence à Port-Vila. Le 16 octobre, Nelawiyang se rend de lui-même à Isangel voir Nicol qui en profite pour l'arrêter ; mais le 17, la « police » des John Frum du Nord, renforcée par ceux de la côte Ouest, vient réclamer sa libération. Le 18 octobre, à Isangel, les miliciens de Nicol et les « policiers » de John Frum en « armes » (quelques fusils, beaucoup de « nalnal ») sont face à face et il s'en faudra de peu pour que le feu n'éclate. Nelawiyang, qui joue alors un rôle de modérateur, calme lui-même ses troupes, de même que Nicol qui parvient à rétablir l'ordre sans faire usage des armes. Mais il télégraphie le lendemain à Port-Vila : « *La position devient intenable. Pratiquement tout Tanna fait bloc avec les partisans de Loiag (Nelawiyang). Envoyez cent hommes aussitôt que possible* ». Dans une de ses lettres précédentes, il estimait la « police » de Nelawiyang à 250 hommes, chiffre considérable à l'échelle de l'île.

Les renforts de police arrivèrent 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 John Frum n'est qu'une invention. Le scenario consistant à faire venir de « vrais Américains » pour démythifier le prophète se reproduira plusieurs fois par la suite à l'appel des autorités et toujours avec le même insuccès. En attendant, la milice se rend à Green Hill ; elle tire à la mitraillette au-dessus des partisans de John Frum, les disperse et en arrête 46 qui partent en bateau pour être jugés à Port-Vila. Un calme apparent revient alors dans le nord de l'île où la deuxième apparition de John Frum semble avoir été jugulée de la même façon que la première.

Nelawiyang fut condamné à deux ans de prison et dix de ses compagnons à un an, les autres écopèrent de trois mois. Comparativement aux leaders du mouvement d'Ipeukel, qui étaient frappés de peines plus lourdes pour ce qui n'était en somme que de simples délits d'opinion, le verdict qui frappait Nelawiyang était relativement clément. Il semble alors que l'administration, et notamment Nicol, aient en effet perdu leur confiance en une fin rapide du mouvement et dans les vertus de la répression. John Frum était en passe de gagner sa lutte sur le plan culturel.

Nicol, qui mourra peu après de façon accidentelle en 1944 à Tanna, écrivait dans un de ses derniers rapports, en concluant l'affaire de Green Hill : « *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* » (cité par le Père O'Reilly, 1949, p. 203). En d'autres termes,

Nicol reconnaissait son échec ; il avait maintenu l'ordre par la force, mais la population de l'île ne reconnaissait plus son ordre. La « subversion » n'était pas le fait d'un complot, mais le mouvement de tout un peuple qui se libérait mentalement ; en d'autres termes, il n'y avait pas sédition politique, mais une *révolution culturelle* qui élaborait à travers John Frum ses propres croyances, fondatrices d'une nouvelle vision du monde. Il ne servait plus à rien dès lors d'arrêter les prophètes ; cette conclusion était implicite dans les derniers rapports de Nicol. La répression semblait s'être épuisée d'elle-même.

Le chant des John Frum du Nord

L'histoire de Nelawiyang a fait l'objet d'un mythe fondateur qui, là encore, sert de pacte fondateur à l'alliance John Frum des hommes du nord de l'île. Une chanson la mémorise, qui donne lieu à un complexe de danses rituelles. Je présente ici en traduction libre la version qu'on en donne à Itonga.

- *« Lorsque la nuit tomba, je rentrai chez moi*
  Mais mon lit était brûlant (6)
  Je ne sais pas qui a fait ce rapport qui nous [dénonce
  Pourtant dans le panier de feuilles qu'on m'a [donné (7)
  J'ai vu un papier sur lequel se trouvaient deux [noms : Jo et Jack
  J'ai su que c'était eux
  C'est pour eux que je chante cette chanson
- *L'ordre de nous attaquer fit le tour de tout Tanna*
  Il faut attaquer la pirogue d'Isula (8)
  Le tonnerre éclate à Lamanspin Assim (9)
  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 (10)
  C'est pour elles que je chante cette chanson ».

Ce chant, qui mémorise les évènements qui eurent lieu à Green Hill, révèle la façon dont ils furent perçus par les gens du nord de l'île. L'idée d'une répression brutale et injuste en ressort, mais aussi celle de son impuissance. 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 sont chassés les gens du nord de Tanna, c'est la relégation hors de l'île, la 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 la fraîcheur de la nuit et se réveillent à nouveau dans cet état à l'aube. Pourtant cette humiliation et cette violence sont impuissantes : les hommes dans la prison regroupent 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'administration de l'époque et les auteurs qui les citent, la répression qui suivit l'affaire de Green Hill fut relativement clémente. L'administration britannique y aurait fait preuve de mansuétude, et c'est effectivement ce qui apparaît si l'on en juge aux peines de prison qui frappèrent les « conju-

6. Image qui signifie qu'il ne peut dormir.

7. Le panier rempli de feuilles que l'on donne est un signe utilisé lorsqu'on commande une chanson à un poète. Le conteur fut ainsi appelé à célébrer par un poème les évènements qui se passèrent à Green Hill.

8. Isula est un nom de lieu : la pirogue d'Isula est le groupe formé par les clans des places de danse d'Ehniu et d'Imafin, qui se rassemblèrent autour de Nelawiyang et formèrent le noyau dur de son mouvement.

9. Lamanspin Assim est un lieu sacré près de Lowitel, dans le nord de Tanna, où se déroulèrent les évènements avec la police de Nicol.

10. La nation est l'image locale utilisée en bislama pour signifier les pirogues traditionnelles de Tanna.

rés ». Mais les rapports administratifs ne font pas état, lors de l'arrestation, des gestes d'intimidation et de brutalités de la police sur des gens qu'elle traite en « rebelles » ; le geste raffiné de l'arrosage matin et soir des cellules surpeuplées visait à briser les volontés et à « casser » l'esprit de la croyance en John Frum. Les gens de Green Hill ne se souviennent que de cet aspect humiliant et c'est bien lui qui en premier ressort apparaît dans leur chanson. Plus tard, cette chanson eut l'occasion de revenir dans la mémoire des John Frum, car ils furent traités avec la même brutalité lors des évènements de 1980 qui précédèrent l'indépendance.

Cette différence entre la version de l'histoire, telle qu'elle ressort des sources écrites disponibles et celle plus métaphorique, 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 premières parlent de jugements et de peines de prison, parfois lourdes, parfois légères ; les seconds parlent d'humiliations, de brutalités policières et de violences légales. La mémoire « John Frum » a plus retenu ces actes de basse police qui eurent lieu au moment de leur arrestation que les sentences de prison que leur infligèrent ensuite les juges européens. On ne comprendrait rien à l'évolution et à la force du mouvement, si on oubliait que la répression se traduisit par des gestes d'humiliation de la part des gardiens. Elle ne fut dès lors jamais « mesurée » et toujours ressentie comme une injustice, plus gravement encore comme une injure gratuite exercée par des chrétiens. Le fait qu'elle eut lieu sur dénonciation de leurs propres frères de Tanna et qu'elle fut exercée par des policiers de la même origine qu'eux, en aggravait encore le sens. La tradition antipouvoir des groupes John Frum et leur refus par la suite de participer à toute initiative venue du gouvernement ou d'une structure officielle, qu'elle qu'elle puisse être, en découlent directement. On attribua alors l'attitude des John Frum à un fond irrationnel et brutal : les « dissidents » devinrent des « *mi no wantem* », des gens qui disent toujours « *je ne veux pas* ».

Quant à Nelawiyang ou Neloiag, il ne revint jamais à Tanna. Reconnu à Port-Vila comme « *mentally unbalanced* », selon les rapports administratifs britanniques, il s'évadera de sa prison et vivra seul trois ans au milieu de l'île de Vate, vivant 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 pourtant vivant dans le nord de l'île où Imafin se considère aujourd'hui comme dépositaire de son message. Nelawiyang, comme on dit là-bas, n'est jamais revenu à Tanna et il n'est pas non plus enterré à Port-Vila ; en fait, il est devenu une « corde » de John et il est parti le rejoindre en Amérique. Il reviendra lui aussi un jour.

Avec la mort de Nicol, la phase historique de création du mouvement John Frum semble être close. Ce dernier n'apparaît plus sur l'île, la route est bloquée par l'administration, mais les choses vont continuer sur leur lancée, bien qu'en perdant un peu de leur intensité dramatique.

Nicol est considéré comme le grand adversaire de John Frum et il 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 ils continuèrent sa politique de répression avec une égale conviction et même un surcroît de brutalité, méconnaissant ainsi les termes par lesquels ce dernier concluait ses derniers rapports sur l'inutilité de sa propre répression.

LA CRAINTE PERMANENTE D'UNE INSURRECTION « JOHN FRUM » (1944-1956)

« La chasse »

La poursuite des prophéties

Nicol mort, celui-ci fut remplacé par deux délégués de l'administration du condominium, l'un britannique, l'autre français. Ce fut le premier délégué français à exercer pleinement

son activité sur l'île. Jusque-là ce rôle était tenu par un médecin habitant à White Sands qui, en fait, n'avait que peu de possibilités en temps pour s'occuper de « politique ». Il était en outre fréquemment changé – tous les trois ans –, ce qui contrastait avec la durée du délégué britannique : le même de 1915 à 1944. A partir de 1945, les deux nouveaux délégués vont diriger l'île ensemble. 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 très inquiétante. Dans une lettre écrite le 16 janvier 1945 à son commissaire-résident, le nouveau délégué britannique donnait son impression :

« *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 et qui s'agrandit 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 notre nouvelle autorité. J'espère seulement être capable de contrôler la situation aussi bien que le fit M. Nicol lors des derniers évènements, 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, je le considère comme étant très sérieux...* » (11) (Lettre de Gordon White au commissaire-résident britannique, archives de la délégation française, ma traduction).

De son côté, le délégué français, Jocteur, précisait les mêmes craintes et affirmait les mêmes intentions. Les Blancs sur l'île étaient en danger, l'insurrection couvait, les meneurs d'Ipeukel toujours exilés à Port-Vila constituaient un danger pour la paix civile et continuaient de communiquer avec les gens de l'île de Tanna par des messagers. Face à cette menace, une seule politique s'imposait : la force ou encore ce que Jocteur appelle, en termes plus directs, « *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 de Tanna, je vous demande votre appui, en appuyant notre demande pour que les quatre dangereux meneurs de bande* (12) *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.* » (Lettre en date du 8 février 1945 du délégué français Jocteur au commissaire-résident de France, archives de la délégation française).

Ces lettres reflètent la crainte des Blancs vivant sur l'île d'une insurrection (13). Les délégués qui s'en font l'écho s'exaspèrent de la survie d'un mouvement qu'ils jugent de plus en plus menaçant pour leur autorité et pour la « paix publique ».

Après le départ des troupes américaines à la fin de la guerre du Pacifique, les prophéties mettent l'accent sur leur retour proche. Elles balaieront enfin l'île des pouvoirs locaux qui bloquent le retour de John. La répression n'a en réalité fait que durcir le mouvement qui désigne maintenant clairement les adversaires de John Frum : le pouvoir condominial et ses alliés missionnaires.

11. « *I have the honour to report that the John Frum cult is far from dead in Tanna... I can see it is a growing menace at the present time and it is growing fast. With a complete change of government authority here since the death of Mr. Nicol, there will bery soon be a show down and the New Authority will be tried out. I can only hope it will be able to control the situation as well as Mr. Nicol did on the last occasion when we all came very near to losing our lives over it. One has to live on Tanna to realize the seriousness of the John Frum movement and I believe it is a serious thing...* »

12. 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, Nakomaho, Mweles.

13. Il s'agit surtout des commerçants et des quelques fonctionnaires locaux. La scène locale de Tanna a toujours constitué un psychodrame où les rumeurs fusent en tous sens et où l'on aime aussi à se faire peur.

Toute une suite d'« affaires » va donc continuer à alimenter la chronique locale, se traduisant chaque fois par des nouvelles arrestations. Quant aux leaders historiques, ils 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 condominial et reprenant immédiatement après leurs prophéties « subversives ». Cette attitude leur vaudra d'être à nouveau expulsés par les délégués et, à la demande de ces derniers, d'être éloignés de Port-Vila jugé trop proche de Tanna. C'est donc à Malo et à Lamap sur l'île de Malakula, que les « *dangereux meneurs de bande* » se retrouveront en exil, mais sans pour autant que cessent d'arriver des messages clandestins, le plus souvent apportés par les marins mélanésiens des bateaux qui tournent dans l'archipel.

Les arracheurs d'étiquettes

En avril 1947, éclate la curieuse affaire des « arracheurs d'étiquettes ». Le magasin du commerçant Bannister à White Sands est envahi par des adeptes de John Frum qui escaladent le comptoir et arrachent les étiquettes de couleur sur les produits et boîtes de conserve mis en vente. Ils s'en prennent surtout à celles de couleur rouge, bleu et jaune. À Bannister, qui intervient et questionne ses agresseurs, on répond que John ne tolère que le noir et le blanc.

Aucun vol ne fut par ailleurs signalé, mais 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 et brûlés : 14 personnes furent arrêtées, le reste de la population fut obligé de construire de nouvelles cases en bordure de la route et de rester sous la surveillance des délégués et des assesseurs chrétiens « fidèles ». Interdiction était faite aux habitants des deux villages de communiquer entre eux ou avec d'autres villages et ordre leur était donné de réparer la route publique.

Comme l'écrit alors Jocteur dans son rapport : « *À la première incartade, ils seront tous déplacés et mis en surveillance dans d'autres villages, leur village serait rasé et il leur serait interdit d'y revenir* ». Ces mesures de résidence surveillée pour la population des deux malheureux villages furent levées au bout de quatre mois, après que les habitants aient formulé le désir de rejoindre à nouveau la mission presbytérienne, dont ils étaient jusque-là des disciples fidèles.

Guiart explique ce geste apparemment incompréhensible. Les lignées de la région du Mont Tukosmera, apparentées à Karapanemum, ne pouvaient en effet s'orner le visage de couleurs : seuls le noir et le blanc leur étaient permis. Ce « tabu », jusque-là réservé aux habitants du Tukosmera, fut étendu aux sectateurs de John Frum, ce qui ressort d'une certaine logique, si l'on considère le lien originel établi entre le Mont Tukosmera et John Frum apparu là pour la première fois.

Les délégués n'entrèrent pas dans ces subtilités. Jocteur 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, cela si John Frum le leur demandait* » (archives de la délégation française).

Jocteur, présidant un tribunal indigène à Lenakel, infligea de lourdes peines aux trois principaux leaders : cinq ans de travaux forcés suivis de cinq années de bannissement, peines transformées par le Président du Tribunal Mixte de Port-Vila, qui les jugea quand même excessives, en cinq années de prison sans bannissement. De toutes façons pour un simple arrachage d'étiquettes, les peines étaient pour le moins disproportionnées. Gordon White assura alors que lui et son collègue avaient 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 de le traiter alors plus durement encore* ». (Lettre de G. White au Commissaire-Résident britannique du 24 mai 1947).

Les cocotiers séditieux

Une nouvelle affaire va encore permettre aux délégués d'exercer leur sens de l'ordre public. Un assesseur chrétien dénonça en septembre 1947 qu'à Ipeukel les gens avaient reçu des noix de coco de leurs leaders « exilés » à Lamap : ces cocotiers symbolisaient la présence spirituelle des leaders exilés ; le fait de les avoir plantés au centre du village représentait un geste séditieux.

Ipeukel fut encerclé par la milice en armes, la population rassemblée, les noix déterrées et confisquées, le village menacé d'être mis à feu et déplacé à « la première incartade », selon les termes employés par Jocteur dans son rapport (14). Quant aux exilés d'Ipeukel que le délégué français souhaitait voir reléguer hors de l'archipel, ils furent envoyés cette fois plus au nord, dans l'île de Malo, où ils furent placés en surveillance dans la plantation d'un colon.

Poursuivant leur action, les délégués firent signer le 28 novembre 1947 une déclaration de loyalisme envers l'administration par 133 chefs et notables de l'île. Pour G. White, il s'agit d'un « *pas en avant dans la campagne qui vise à balayer le John Frumisme* ».

Mais tout se passe comme si le feu couvait sous la cendre, une fois éteint dans une région de l'île par la politique de répression, il se rallumait ensuite ailleurs. Les délégués avaient chaque fois le sentiment qu'ils prévenaient une future insurrection et sauvaient les Blancs de Tanna du massacre.

En 1952, la population blanche de Tanna s'élève à une trentaine de personnes, à peu près également partagée entre Français et Britanniques (Guiart, 1956, p. 202). Cette situation est nouvelle par rapport aux évènements survenus du temps de Nicol, où elle ne dépassait pas dix personnes, toutes britanniques ou presque. Ce gonflement du nombre des Blancs de l'île, facilement affolés par ce qu'ils tendaient à considérer continuellement comme le signe précurseur de leur massacre n'est pas pour rien dans le durcissement de la répression d'après guerre. Les Européens participèrent aux rumeurs autant que les Mélanésiens et beaucoup d'entre eux exercèrent une pression continuelle sur les délégués pour qu'ils adoptent une position dure. Bref, on est en droit de se demander où étaient les plus terrorisés : ceux qui exerçaient la répression ou ceux qui la subissaient. Après les « évènements » des arracheurs d'étiquettes de White Sands en 1947, le calme revint apparemment sur cette partie de l'île.

« Les porteurs de Nesei »

En 1952, le mouvement John Frum refit à nouveau parler de lui avec ce qu'on pourrait appeler « l'affaire des porteurs de nesei », plante odoriférante que les danseurs de Tanna portent les jours de fête et de rituels ou dans l'attente d'un grand évènement. Pour être comprise, cette « affaire » doit être située dans le climat extravagant de l'île. À cette époque, deux autres délégués, le Français Demarbre et le Britannique Bristow, ont remplacé les précédents, mais ceux-ci ne s'entendent guère, sans aucun doute à la grande joie de leurs administrés qui découvrent alors les subtilités du condominium et jouent à plaisir l'un contre l'autre.

Le bruit courut que John Frum apparaissait à nouveau et délivrait un message dans la région de Lenakel. Il annonçait son retour à bord de bateaux américains ; il recommandait de dépenser à nouveau tout l'argent dans les stores et de s'en débarasser pour de bon, de

14. La tradition orale d'Ipeukel et de l'ensemble du mouvement John Frum a retenu de la période de répression, en dehors bien sûr des 17 années de prison ou de bannissement subies par Mweles, ces deux principaux faits : le paiement de 100 livres à Nicol sans geste de retour et l'invasion du village par la milice armée pour arracher les jeunes cocotiers. Ces deux faits sont apparus aux « John Frum » comme des gestes particulièrement injustes qu'ils subirent comme des humiliations graves.

boire du kava, même dans la journée, et en signe de reconnaissance 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. Il s'agissait d'une nouvelle manifestation de John Frum. Les danses reprirent, les gens surveillaient la côte, attendant le retour des bateaux américains. Bref une atmosphère millénariste se développa à nouveau dans la région de Lenakel et la population européenne recommença à s'inquiéter.

Ces évènements se déroulèrent dans un climat de mésentente profonde entre les deux délégués. Le Français s'était en effet engagé dans un programme de travaux publics, impliquant l'entretien des routes existantes et l'ouverture de l'actuelle route transversale reliant Lenakel à White Sands – celle que l'on appelle encore aujourd'hui « la route de France ». Ne disposant ni de crédits suffisants, 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 travail forcé ne le rendit pas populaire, alors que son collègue britannique, Bristow, qui, lui, s'opposait aux corvées et d'ailleurs finit par les faire arrêter, apparaissait au contraire comme un allié des gens de Tanna et comme une personne libérale.

Les prophéties des visionnaires de John Frum, alias Jack Navy, traduisirent subtilement le désaccord entre les deux délégués : les visions commencèrent à annoncer en effet la mort prochaine de Demarbre. D'autres visions annoncèrent en revanche que Bristow était en réalité « 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. Comme on s'en doute, ces visions obligeamment rapportées par les assesseurs ne firent que diviser un peu plus les deux délégués. Demarbre n'appréciait pas vraiment que l'on annonçât sa mort prochaine, pas plus qu'il n'appréciait le passage de son collègue dans la cosmologie John Frum à une place si élogieuse. Ce dernier point ravissait par contre le sens de l'humour britannique de son collègue.

Il en résulta que la mésentente des deux hommes devint un désaccord ouvert, ce qui les paralysa l'un et l'autre. Demarbre était partisan d'une répression rigoureuse, alors que Bristow n'en voyait plus la justification. En outre les assesseurs chrétiens, auxiliaires zélés de l'administration et pour la plupart porte-paroles d'une communauté chrétienne 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* » se préparait à nouveau ; le port du nesei en était le signe. Demarbre, inquiet, écrivit à son Commissaire-Résident : « *Le port du nesei s'est généralisé sur toute la côte ouest, il est signé John Frum... Les gens refusent de faire du coprah. M. Bristow trouve par contre la situation normale et rien ne semble l'inquiéter...* » (Lettre du 25 juin 1952, archives de la Délégation française).

En conséquence de quoi, Demarbre décida d'agir seul et se lança dans un nouveau cycle de répression : 22 personnes furent arrêtées et jugées, certaines furent encore condamnées à trois ans de prison pour rêves séditieux et « *colportage de rumeurs* ». Le délégué britannique finit, par solidarité, à se joindre à la répression, bien que, selon le ton de ses lettres, il le fisse à son corps défendant et en ait atténué la portée.

Là encore le mouvement sembla avoir été étouffé et, selon les délégués, le risque d'une insurrection générale avait été évité de peu : de fait, les John Frum se turent à nouveau. Selon l'un des assesseurs chrétiens, qui soutenait alors directement la répression, le mouvement des porteurs de nesei s'appelait « *Union* », il 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 qui puisse être comparée aux « affaires » précédentes.

À ce moment de l'histoire de Tanna, le nombre officiel des arrestations des partisans de John Frum, de 1941 à 1952 s'élevait à 126 :

1941 : Affaire de Green Point et d'Ipeukel	33
1943 : Affaire de Green Hill (Nelawiyang)	57
1947 : Affaire des arracheurs d'étiquettes (White Sands)	14
1952 : Affaire des porteurs de nesei	22
Total	**126**

La reconnaissance du mouvement John Frum

Un pouvoir moins sûr de sa cause

Les peines évoluaient pour la plupart de un mois à trois ans de prison et étaient suivies d'un temps de bannissement au moins égal et parfois supérieur. Si la prison à Tanna n'effrayait pas trop, le bannissement hors de l'île qui impliquait le risque de mourir en terre « étrangère » était particulièrement redouté, surtout des hommes âgés. Pourtant, il était visible que la répression, bien que forte, eu égard à l'importance relative des faits reprochés, n'avait jusqu'ici fait que conforter le mythe de John Frum et le rôle de ses « cordes », c'est-à-dire des visionnaires chargés de transmettre les messages des leaders ou des esprits divers, comme Jack Navy, qui parlaient en son nom.

L'administration commença alors à se poser des questions. Il devenait difficile de prolonger indéfiniment les peines de bannissement, une fois à expiration. L'homme qu'elle considérait alors comme le plus dangereux était Nakomaha, un prophète d'Ipeukel, ancien chrétien fervent. Bien que les délégués locaux aient pressé pour que son retour ne soit pas autorisé, celui-ci fut finalement libéré en 1953.

Dès son retour à Ipeukel, les apparitions d'un certain « *Captain World* », « le chef du monde », autre synonyme de John Frum, reprirent de plus belle, si bien que Nakomaha repartit en prison à Port-Vila dès 1954. Les derniers bannis : Nase, Naget, Nambas ne revinrent à Tanna qu'en 1956 et Nakomaha lui-même fut finalement libéré en janvier 1957.

Les nouveaux délégués semblaient moins empressés à réprimer ; à Port-Vila, les commissaires-résidents français et britannique étaient partisans d'une politique libérale, en particulier Pierre Anthonioz, résident français. L'étude de Jean Guiart, parue en 1956, avait par ailleurs démontré que les « *répressions qui s'étaient succédées depuis 1940 avaient été faites au hasard et sans idée directrice...* » (p. 220), qu'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, écrit en 1950, concluait dans le même sens, mais il ne se dissimulait pas l'aspect inquiétant du problème que posait John Frum à l'administration car : « *Fondamentalement ce mouvement affirme : Tanna appartient aux habitants de Tanna et doit être débarrassé de tout contrôle étranger* » (15). Il en tirait la conclusion que toute politique de force face à ce mouvement populaire, même nocif, ne pouvait être considérée comme une solution durable.

La mission presbytérienne elle-même avait changé de politique depuis quelques années, elle reconnaissait maintenant le bien-fondé des valeurs traditionnelles de la coutume et 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 de « l'autochtonie », l'action de quelques hommes désireux d'aider à tourner la page, tout concourait donc à faire profiter du retour légal des derniers bannis pour mettre officiellement fin à la répression. La liberté du culte « séditieux » fut donc reconnue avec le retour de Nakomaha à Ipeukel en 1957. Après 17 ans de répression, le nom interdit de John Frum détenait enfin droit de cité sur l'île.

15. « *The movement was fundamentally : Tanna was to be for the Tannese and to be purged of all foreign control* ».

La « marche de la U.S.-Tanna Army »

Pourtant, une dernière émotion collective devait secouer Tanna. Nakomaha rentra en effet le 1er janvier ; un mois plus tard, le 15 février 1957, des drapeaux rouges -donnés par les Américains, selon les dires des leaders- étaient hissés sur la place de danse d'Ipeukel ; toute la communauté John Frum de l'île, soit environ 2 000 personnes, était présente. On attendit ce jour-là, mais en vain, le retour de John.

Les délégués du gouvernement n'intervinrent pas. Comme l'écrivit dans des termes imagés un rapport de l'administration britannique : « *Les indigènes furent amicaux et ne cherchèrent pas à rompre l'ordre public. La nouvelle politique gouvernementale de non-intervention commence à porter ses fruits et à atténuer les vents qui jusqu'ici soufflaient en faveur des leaders du mouvement* » (John Frum cult, diary of events, p. 11, délégation britannique).

Les deux commissaires-résidents se rendirent eux-mêmes à Sulphur Bay après la cérémonie et se firent remettre sans difficulté ces drapeaux rouges qui n'étaient vraiment pas légaux. Comme on le verra, Sulphur Bay attendra ensuite 19 ans pour pouvoir rehisser le drapeau, symbole de son identité, mais cette fois, ce fut un vrai drapeau américain qui surgira de son « panier secret ».

Peu après, en mai 1957, un bateau de guerre américain au nom symbolique de « *Yankee* » visita l'île et notamment Ipeukel, où le commandant de bord, à la demande des commissaires-résidents, s'adressa en grand uniforme aux John Frum pour leur annoncer officiellement que les Américains avaient chez eux leurs propres problèmes et ne s'intéressaient pas vraiment à Tanna : personne en Amérique ne connaissait d'ailleurs quelqu'un du nom de « John Frum ». En conséquence, les membres de la secte devaient cesser de « rêver » et obéir au pouvoir légal du gouvernement du condominium. 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 comme celui de l'existence de John Frum.

Ce geste que le pouvoir administratif estimait subtil eut des effets contraires à celui que l'on en attendait, car 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.-U.S.A. » (Tanna Army-U.S.A.) et portant des « fusils » de bambou aux pointes effilées peintes en rouge, défilèrent au pas cadencé et prirent la route d'Isangel. Partout l'émotion et l'effroi furent considérables, tant chez les chrétiens de Tanna que chez les Blancs qui se voyaient revenir aux « heures chaudes » de l'île. Pourtant l'armée de Tanna n'en avait pas après eux, elle marchait seulement à la rencontre de « John Frum » ; arrivée à Lenakel, elle se dispersa sans incident, ni violence à la hauteur de l'hôpital.

Fidèles à la nouvelle politique, les deux délégués, agissant cette fois avec tact, 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 écrivit dans son rapport : « *La sédition, malgré les tentatives de camouflage, était évidente, sans caractère agressif cependant...* » (Rapport sur le mouvement John Frum, 1959, archives de la délégation française). On était du côté de l'administration plus que jamais décidé à « laisser pourrir » la situation, le mouvement John Frum, selon elle, devait se décomposer de lui-même...

UNE AUTRE SOCIÉTÉ RELIGIEUSE

La construction d'un ordre « John Frum »

Le risque de la légalité

Un recensement effectué en 1950, en pleine période de politique répressive, près de 10 ans

après le *fateful day*, donne une physionomie de la situation religieuse de l'époque. Sur 6 650 personnes recensées, 973 s'affirment presbytériennes, 675 catholiques, 331 adventistes du 7e Jour, 2 571 païens et 2109 ce que l'on appelait les néo-païens, autrement dit les « John Frum » (G.L. Barrow, 1950, p. 24). Il en résulte que les presbytériens (14,6 % du total, s'ils n'avaient pas encore retrouvé leurs effectifs d'avant guerre (71,3 %) avaient toutefois reconstitué des groupes solides à Lenakel et White Sands. Par ailleurs, les « John Frum » déclarés, tous anciens presbytériens ou presque, représentaient 31,7 % du total, soit un peu moins du tiers de l'île. Les païens traditionnels qui, durant toute cette période, étaient restés dans l'expectative, regardant même avec une certaine délectation leurs anciens ennemis de la *Tanna Law* se déchirer entre eux, représentaient de leur côté 38,6 % du total. A cette époque, les 675 catholiques, soit un peu plus de 10 % du total, pouvaient être considérés en fait comme des « John Frum » déguisés, leur étiquette catholique leur ayant jusqu'ici permis d'échapper à la politique de répression des délégués.

Dès 1957, lorsque la répression cessa, ces catholiques de façade cessèrent, pour la très grande majorité d'entre eux, de fréquenter l'église pour redevenir des disciples de John Frum, notamment à Ipaï, Loanatom et White Sands (Loonow). Dès lors, c'est environ à 40 % de la population que l'on peut considérer le nombre des sectateurs de John Frum en 1950, sans compter qu'une partie des païens traditionnels, s'ils n'étaient pas entièrement convaincus, se révélaient sympathisants. Ni la répression, ni les déceptions causées chaque fois par les prophéties annonçant le retour de John n'avaient donc réussi à amoindrir véritablement la force du mouvement : 17 ans après les premières apparitions de Green Point, celui-ci était toujours florissant.

L'administration escomptait en 1957 que la liberté accordée aux disciples de John créerait, selon les termes du rapport du Délégué Duc-Defayard « *un phénomène d'auto-destruction* ». Dans son rapport, l'administrateur anglais, G. Barrow, avait de son côté proposé, pour venir à bout du mouvement, une politique de soutien au renouveau du christianisme local, jointe à une politique d'éducation et de développement économique et social. « *Ce dont les gens de Tanna ont besoin, c'est surtout le développement d'un ordre social, politique et économique dans lequel ils peuvent avoir leur part et dans lequel ils peuvent espérer* » (1950, p. 24). Ce qui rejoignait d'ailleurs la conclusion de l'article du Père O'Reilly : « *La meilleure réponse à faire est l'éducation, jointe à un développement politique et économique* » (1949, p. 208).

Le mouvement John Frum, qui n'avait jusque-là jamais vécu que dans la clandestinité, devait cette fois affronter le risque de la légalité. Le mouvement s'organisa sur de nouvelles bases, révélant que son vœu le plus cher consistait à créer une « nouvelle société ».

L'organigramme de la pirogue John Frum

Le long exil des leaders d'Ipeukel, le rôle symbolique joué par ce village et la place qu'il occupait dorénavant dans la nouvelle cosmologie désignaient le village de Sulphur Bay comme capitale du mouvement. Nambas en fut le « penseur ». Cet ancien « teacher » presbytérien était nourri de culture biblique et son village, qui avait joué un rôle de fer de lance dans la Tanna Law, avait depuis le début du siècle abandonné toute pratique de la coutume. Hormis le fait récent de boire à nouveau du kava et la survivance de quelques pratiques magiques, les gens d'Ipeukel ne savaient plus grand chose de la tradition à laquelle ils voulaient revenir. Les deux modèles sociaux dont disposaient Nambas et les gens d'Ipeukel pour structurer en société le peuple qui les suivait, étaient, d'une part, le modèle social de l'église presbytérienne et, de l'autre, le modèle de l'armée américaine qu'ils avaient observée avec fascination à Port-Vila. De l'Amérique, ils ne connaissaient que la fabuleuse richesse matérielle de son armée et le côté spectaculaire de ses parades militaires.

Nambas mêla les genres. Il organisa la société civile de John Frum sur le modèle presbytérien et le rituel religieux sur celui de la parade militaire ; il aboutit dès lors à un curieux modèle syncrétique alliant le culte chrétien et le « défilé » martial. Le drapeau devint un objet de culte et la parade de la « Tanna Army » organisée en « American Army » rendant hommage à son drapeau fut instituée comme le point culminant du rite John Frum.

Dans le but d'encadrer la société civile, Nambas et les siens créèrent une organisation religieuse calquée sur celle qu'ils avaient connue lors des temps forts de la mission presbytérienne. Des « missionnaires » responsable du nouveau culte, furent institués et surtout des « *boss blong John* » furent chargés dans chaque groupe local de représenter l'autorité du mouvement. Ces boss » dépendaient eux-mêmes des « *rop* » (de l'anglais « rope »), c'est-à-dire les « *cordes de John* », prophètes du mouvement qui communiquent avec les différents esprits et délivrent les messages.

Les « cordes » de John Frum sont des « visionnaires » qui jouent un rôle essentiel, mais n'est pas visionnaire qui veut ; il faut pour cela être légitimé par les « cordes » primordiales, issues de l'un des lieux-fondateurs où John Frum est apparu.

L'organisation de la société John Frum se calque pour le reste sur le réseau traditionnel de l'organisation de l'espace, c'est-à-dire sur un « *chemin d'alliance* ». La route John Frum part du lieu-fondateur d'Ipeukel et rejoint la côte ouest (Loanatom) en passant par le sud du Centre Brousse : à chacun des nœuds forts de la route, se tient une « porte » (« get » en bislama) où un « boss » représente le nœud de l'autorité locale. Ces « boss » sont au nombre de 26. Ils ne quadrillent pas l'espace comme le font par contre l'assesseur, nommé 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 série de chaînons solidaires reliés les uns aux autres par le chemin de l'alliance qui, de « porte » en « porte », remonte jusqu'au lieu-fondateur d'Ipeukel.

Si l'organisation sociale verticale s'inspire du modèle administratif ou presbytérien, l'organisation spatiale horizontale reste en revanche fidèle au modèle de la coutume. Ce modèle, qui perdure aujourd'hui, se révèle bien adapté à l'organisation de la société insulaire éclatée en plusieurs centaines de hameaux dispersés, alors que les modèles administratif ou religieux correspondent mieux à un type d'organisation en villages.

Le rite « John Frum »

La symbolique de la croix et du drapeau

Cette organisation de la société des John Frum semble s'être mise en place quasi naturellement dès la levée de la répression, un peu comme si elle avait déjà été existante dans l'esprit des sectateurs de John avant même qu'elle ne soit construite. Nambas et les autres leaders historiques s'appliquèrent ensuite à créer le rite où la société religieuse allait pouvoir s'exprimer.

Le rituel de John se manifesta d'abord par des prières en commun effectuées matin et soir avec offrandes de fleurs aux croix rouges, qui furent plantées au centre des nouveaux villages. Mais il semble que cette prière quotidienne soit tombée assez vite en désuétude ; de même les premiers « missionnaires » John Frum cédèrent-ils la place aux « visionnaires », sans doute parce que ces premiers éléments ressemblaient trop à un plagiat assez mièvre des rites chrétiens. Les autres éléments du rituel se révélèrent en revanche plus vivaces, en particulier le symbole de la « *croix rouge* », élevée dans chacun des villages de la nouvelle société et le rite du *drapeau*.

L'origine de la croix rouge des John Frum reste obscure. On a parfois affirmé, dans les milieux européens, qu'elle aurait été ramenée par Nambas à Ipeukel à la fin de la deuxième guerre mondiale : un infirmier américain, avec qui il se trouvait en prison à Port-Vila, lui aurait donné en effet une veste de soldat avec un bras-

sard à croix rouge. Mais cela ne semble qu'une « rumeur » et de toutes façons n'a pas grande signification autre qu'anecdotique. Les John Frum de White Sands donnent une explication symbolique plus profonde : la croix reprendrait volontairement le symbole chrétien. Par là les John Frum signifient qu'ils ne sont pas des païens, mais qu'ils se situent du côté de la « Skul », ou plus exactement qu'ils ont leur « Skul », c'est-à-dire leur propre église et une religion qui se situe dans le camp chrétien ou à proximité de celui-ci.

Je reviendrai plus loin sur cet aspect « chrétien » du mouvement de ceux que l'on appelle improprement des « néo-païens ». En réalité les John Frum, anciens chrétiens presbytériens, n'ont abandonné dans leur longue marche que le terme « presbytérien » ; ils conservent, comme on le verra, l'essentiel des valeurs du christianisme et une partie de sa vision du monde. Quant à la couleur rouge, elle vient du sang et symbolise la vie des hommes ; cette couleur rouge fut choisie en raison de son caractère universel. Elle est en effet partagée par tous les hommes de la terre : les sectateurs de John Frum affirment par là que leur croyance les fait participer aux autres religions du monde et qu'elle les relie à un univers plus vaste que celui de la communauté insulaire.

Une explication complémentaire me fut donnée à Loonow (White Sands) sur l'origine de la croix rouge des John Frum. Nambas l'aurait également choisie pour des raisons politiques : dans son esprit, ce symbole chrétien devait éviter aux John Frum de subir une nouvelle répression de la part des autres chrétiens.

Le drapeau américain, au début rouge, parce qu'on n'en avait pas d'autre et que cette couleur était l'emblème du mouvement, est aujourd'hui considéré comme un élément symbolique du rituel. Plus exactement, il représente l'Amérique mythique et fraternelle dont provient John. La garde qui lui est associée, la « Tanna Army », qui chaque année parade au pied du mat -vide jusqu'en 1978- est également un élément de la métaphore. Ce n'est pas un geste guerrier, mais un geste symbolique qui s'explique par l'origine d'un mouvement où, dès le départ, l'image de la puissance fantastique de l'Amérique fut associée à celle de son rituel militaire. Dès lors la fête, célébrée chaque année le 15 février -anniversaire de la fin de la répression- représente le « Grand Jour ».

Cette imposante cérémonie de la levée du drapeau de John Frum représente pour la nouvelle société religieuse ce que le **nekowiar** (ou **toka**) et la fête de la **kweriya** représentent pour les païens. Les groupes John Frum s'y réunissent selon le même mode organisationnel que dans la coutume : ils viennent par des routes qui, sous l'autorité de leur « boss », forment des compagnies de danse et de chant. A l'aube a lieu la parade autour du mat : plusieurs centaines de jeunes gens avec fusil en bambou teints en rouge et les lettres U.S.A. peintes sur le torse nu, défilent en ordre militaire pendant qu'un « major » scande le rythme de la marche. Cette parade – le « drill » – constitue le moment le plus essentiel d'un culte religieux qui rend hommage à l'Amérique. Elle tient dans le rituel John Frum une place équivalente à la parade de la **kweriya** au centre de la place de danse traditionnelle lors des **nekowiar** de la coutume.

L'après-midi, des complexes de danses coutumières et « modernes », de nombreuses saynètes mimées, jouées par les différentes compagnies qui se sont formées selon les routes d'alliance, occupent le temps et font assaut les uns les autres dans un spectacle ininterrompu, jusqu'au partage final de la nourriture, délivrée par ceux d'Ipeukel à tous les alliés qui sont venus danser et parader chez eux.

La fête du drapeau américain reflète l'extrême sensibilité de la société de Tanna à l'égard des drapeaux de tous ordres. La première levée de drapeau fut effectuée en 1957, alors que les John Frum n'étaient pas même persuadés que la répression ait réellement cessé. Ce jour-là, ils manifestèrent publiquement l'existence de leur identité et de leur volonté d'indépendance

par rapport aux autres structures de pouvoir présentes sur l'île.

Les danses du Vendredi

La fête du drapeau américain est une fête annuelle, sorte d'apothéose qui n'a lieu que le 15 février, les éléments ordinaires du culte John Frum se déroulent lors des fêtes du vendredi soir à Ipeukel. Ce jour-là est en effet férié pour toute la communauté John Frum qui travaille par contre 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 26 « portes » du chemin de John envoie en principe une compagnie de chanteurs pour la nuit de danse qui constitue le culte hebdomadaire rendu à John.

Les sectateurs de toute l'île, qui ont marché parfois la journée entière pour s'y rendre, se retrouvent le soir auprès de leurs leaders, les « cordes de John », toujours assis à la même place à l'abri du banian d'Ipeukel. Le rituel s'accomplit alors selon un processus immuable : sous une sorte de « kiosque » construit en matériel végétal, les « compagnies » se succèdent tout au long de la nuit pour chanter les chants John Frum qu'elles ont composés. Les garçons et les hommes sont assis au centre et chantent en s'accompagnant à la guitare ou au banjo, tandis que l'un d'entre eux rythme le son au tambourin. Autour, assises en rond et souvent des bébés dans leurs bras, les jeunes femmes et filles forment un second chœur aux voix qui montent haut. À l'extérieur, le long des côtés du kiosque à musique, dans une atmosphère un peu compassée au départ, puis de plus en plus déliée, hommes et femmes accompagnent les chants en dansant.

Les danses « John Frum » sont, dans le cas des hommes une sorte de mimétique individuelle inspirée des danses modernes occidentales : les hommes se déplacent en oscillant d'un pied sur l'autre, reprenant en chœur les refrains, claquant des mains et les ponctuant de nombreux sifflets qui strient la nuit. Les femmes dansent sur les côtés latéraux du kiosque, en rangs parallèles, avançant en rythme vers les chanteurs et la lumière des lampes-tempête qui éclairent le kiosque, puis refluant dans le même ordre vers l'obscurité de la nuit.

Le spectacle, au pied du volcan Yasür, qui tonne régulièrement et dont les fantastiques explosions illuminent le ciel à intervalles réguliers, ne manque ni de beauté, ni d'ambiance : le martellement des pieds nus sur le sol de cendre, la lumière fluctuante des torches et des lampes qui zèbrent la nuit d'éclairs fugitifs, le bruit strident des sifflets, les cris, une certaine joie d'être ensemble, les plaisanteries et les interpellations qui ne cessent de fuser, bref c'est la fête nocturne mélanésienne. Les femmes, le visage peint, la taille ceinte de « grass-kirt », cette jupe de pandanus aux fibres de multiples couleurs qui descend bas sur les chevilles et allonge la silhouette, dansent en groupe compact, sortes de colonnes de bronze hiératiques et aux profils ondulants qui ne cessent interminablement de s'approcher du kiosque éclairé, puis de refluer au rythme des chants et du bruit des pas qui frappent le sol.

Un peu comme dans les danses de nuit du **napen-napen**, qui ouvrent le cycle du **nekowiar**, le rythme de la danse et des chants va en crescendo jusqu'au matin : les derniers chants éclatent repris par tous lorsque surgit la lueur de l'aube. Les chanteurs et les danseurs exténués jettent alors leurs dernières forces dans la bataille et, dans l'atmosphère électrisée, les sifflets, les bruits et la musique atteignent leur paroxysme. Puis le jour peu à peu s'établit, les chanteurs et les danseurs s'arrêtent bruquement, certains se dispersent sous le couvert des arbres pour dormir, alors que d'autres reprennent déjà le chemin du retour, parfois fort long qui les ramènera à l'autre bout de l'île.

Les chants

Les chants des John Frum sont en perpétuelle recréation. Ils ont leurs créateurs attitrés,

souvent ceux des lignages associés aux magies de poésie et aux 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 », tous les connaissent et les entonnent en chœur.

Le principe du chant John Frum ne diffère pas des « *string-band* », sorte d'orchestres à la guitare qui fleurissent aujourd'hui un peu partout au Vanuatu et qui représentent un peu la version mélanésienne des groupes « folk » d'Amérique ou d'Europe du Nord-Ouest. Mais ici, les chants représentent la « mémoire » du mouvement, ils en sont la saga. Chacun sur le mode allusif et poétique que l'on retrouve dans les chants traditionnels, rappelle un évènement survenu au peuple de John Frum : évènement politique, voyage d'un leader, etc. ou encore 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 sont par contre des poèmes chantés comme ce chant du Nord, cité plus haut, qui raconte la répression de Nicol et qui est exactement construit comme un chant traditionnel. Dans les années 1977-1978, deux chansons de type plus moderne étaient particulièrement en vogue parmi les sectateurs d'Ipeukel :

Moi, Mista Broom	**Yo Mista Broom**
Je garde votre parole	**Yakon witnes kimtama**
N'oubliez jamais cette coutume	**Nekitama a tatati**
La dernière de toutes,	**Nao lei mokastom muk**
Elle se trouve dans le quartier général de Karapanemum	**Headquarter Karapanemum**
Refrain : *Je le sais, mais je ne le sais pas* (bis)	**Kenerum mo pos Nerurumum**
La, la, la.....	**La, la, la...**

Dans ce chant, Mista Broom est bien sûr John Frum. Coutume s'entend ici au sens de pouvoir ; la chanson signifie que le dernier pouvoir se trouve renfermé dans le « quartier général » de Karapanemum, c'est-à-dire le Mont Tukosmera. On verra plus loin lequel. Le chant qui suit prend son sens dans le contexte de la querelle politique qui précéda l'indépendance.

Le N.P. (16) *est venu*	**Ure N.P. temani pa ohnio**
Il m'a parlé à moi, U.C.N.H. (17)	**Yo U.C.N.H.**
Mais ce que j'ai,	**Ina tenian i tulen**
Personne ne peut me le prendre	**Yawo, U.C.N.H. yemani mofen (melao**
Je le garde avec moi	**Kenafen join court**
Nous, de l'U.C.N.H., nous avons jeté leur parole	
Devant un tribunal	
Bientôt, l'Amérique va venir à Tanna bis	**America, Tanna**
Elle va venir, elle va venir à Alofi (18)	**Ure, ure, Alofi**

16. Le N.P. ou « National Party » représente ce qui va devenir ensuite le « Vanuaaku Pati », soutenu par la majorité des chrétiens de Tanna.
17. L'U.C.N.H. ou « Union des Communautés des Nouvelles-Hébrides » représente le parti dominant de l'alliance des Modérés, soutenu par les John Frum et certains groupes coutumiers.
18. Il s'agit d'un lieu du rivage d'Ipeukel.

Un autre chant, noté par Lindström (1981), était aussi en vogue à Ipeukel en 1978-1980. La version est donnée en langue kwamera, au sud-est de l'île.

Moi, Mista Kromo,	**Yo Masta Kromo**
Je vous crie à tous les deux	**Iakokwein ia kamirau**
Isaac et Henri	**Aisak mene Henri u**
Une parole importante	**Nagkiarien asori**
Extrêmement importante	**Asori anan**
Laissez-nous vivre selon la coutume	**Samara ira kastom**
Cessez de nous obliger à errer sans but sur les routes.	**Mapa navenavenien**

Les lieux

Les leaders du mouvement n'ont pas hésité à faire d'un trait culturel moderne comme les « *string-band* » (19) un élément de rituel destiné en particulier à la jeunesse. Ils ont craint en effet que la vie de leur village, dénué de coutume réelle – elle a été oubliée – et par ailleurs privée de son encadrement religieux presbytérien, ne devienne un cadre vide et morne, surtout pour les jeunes gens. Les fêtes du vendredi sont à la fois traditionnelles et modernes : la communauté John Frum s'y rassemble et exprime sa croyance, tandis que le devant de la scène est laissé à la jeunesse qui chante et qui danse. Incontestablement, ces fêtes du vendredi sont une réussite culturelle qui a contribué à forger l'esprit de la communauté et créé une sorte de rite hebdomadaire, où tout un « folklore » et une poésie John Frum se sont élaborés.

Ce festival hebdomadaire est aussi un lieu de réunion où se retrouvent des gens qui ne se voient qu'à cette seule occasion. Les nouvelles y circulent, les rumeurs, des tactiques diverses s'y mettent en place, le cas échéant des mots d'ordre sont lancés. Alors que d'une façon générale, les grands hommes du mouvement et notamment ses « vieux », groupés autour du banian d'Ipeukel, discutent, assis sur les racines de l'arbre, les jeunes gens dansent librement et forment des groupes épars qui confluent et refluent tout autour du kiosque illuminé ; une certaine liberté de rencontre se noue, les aventures sexuelles ou sentimentales prennent là leur point de départ. Ce dernier trait est d'ailleurs commun à la plupart des fêtes de nuit de la coutume, mais sans qu'il s'agisse de ces nuits de débauche et d'orgies que leurs adversaires ont si souvent complaisamment décrites pour les discréditer.

L'ampleur du public qui assiste aux fêtes hebdomadaires d'Ipeukel reflète la force du mouvement, comme l'assistance aux offices presbytériens reflète également la plus ou moins bonne santé de cette Église. Dans les années qui suivent 1957, il y eut chaque vendredi soir près d'un millier de personnes à venir chanter et danser au nom de John Frum. Puis ce nombre baissa et dans la fin des années 70, il se situa autour d'une moyenne de 2 à 300 personnes venant en plus de la population habituelle de Sulphur Bay. Mais ce chiffre ne reflète pas l'importance numérique de la communauté John Frum ; les visiteurs du vendredi soir se renouvellent en effet régulièrement, les villages éloignés envoyant chacun des leurs, à tour de rôle, à Ipeukel.

En outre, deux évènements ont contribué à diminuer l'afflux de population vers Ipeukel : la « sécession » des John Frum du Nord et la création d'un deuxième centre de fêtes hebdomadaires à Imanaka dans le centre nord de l'île. Pour les groupes John Frum éloignés géographiquement d'Ipeukel, en particulier ceux de la région des White-Grass et de Lenakel, le voyage hebdomadaire pour la nuit d'Ipeukel

19. On les appelait autrefois « texas-danis » à cause de leur origine américaine et du lien de ce type de musique avec les films de western.

dure à pied une journée entière, sans compter le retour, à moins bien sûr de prendre un taxi, mais cela représente une dépense lourde, même si l'on se regroupe pour partager les frais. Dans la plupart des cas, les gens partent à pied le vendredi matin pour se rendre à Ipeukel et ne reviennent que dans la soirée du samedi. Répétée toutes les semaines, cette migration intérieure vers la côte est représente une grande dépense de temps et d'énergie. Comme me le disait Kooman « *Toute ma vie j'ai marché sur le chemin de John, des White-Grass jusqu'à Ipeukel, mes cheveux ont blanchi sur les routes...* » Pour limiter cette dépense de temps, les John Frum du Centre Nord ont créé depuis quelques années, en accord avec les leaders de Sulphur Bay, un deuxième centre rituel à Imanaka ; chaque samedi soir, 100 à 200 personnes s'y rassemblent. Les compagnies de chant et de danse qui s'y succèdent sont au nombre de quatre : Loanatom (Sud), Lownamilo (Nord), Lamapruan (White-Grass) et les groupes du nord du Centre Brousse. Le Centre d'Imanaka cherche ainsi un peu à jouer sur la côte ouest le même rôle que celui d'Ipeukel sur la côte est et tend de plus en plus à s'affirmer comme le dépositaire d'une tradition et d'un esprit propre. En février 1979, après qu'Ipeukel eût hissé son drapeau américain, Imanaka hissa le sien et organisa son propre « drill » au cours d'une cérémonie bien construite, presqu'en tous points identique à celle d'Ipeukel.

LES AUTRES CHEMINS DE JOHN

La croix noire des « Kastom John »

Les John Frum les plus conservateurs

Dans le nord de l'île, les John Frum du mouvement « *Kastom John* » ont pris leur autonomie par rapport à ceux de Sulphur Bay. Leur marque distinctive est celle des « *Croix Noires* » qui s'élèvent au centre de leurs villages. Cette couleur est le symbole d'un lien plus proche avec la coutume traditionnelle. Alors qu'à Ipeukel, on affirme en effet une « coutume » qui est en même temps une « skul », c'est-à-dire une église symbolisée par la croix rouge et qui admet en elle des éléments de modernité, dans le nord de l'île, à Imafin, Ehniu ou encore à Lenatuan dans le Centre Nord, on affirme que John Frum n'est qu'une route qui permet de retourner à la coutume ancestrale. La croix est donc 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.

La tradition du nord de l'île prolonge celle de Nelawiyang - le héros disparu après son incarcération à Port-Vila. Elle affirme porter son message et construit une identité propre qui s'exprime par des rites plus proches de la coutume que ceux d'Ipeukel. Les « Kastom John » reprochent à ceux d'Ipeukel d'avoir admis des éléments modernistes dans leur rituel, comme les « string-band » et danses à la guitare. Ce sont des sortes de « fondamentalistes », souvent encore plus mystiques que les premiers et particulièrement riches en « visionnaires sauvages » qui ne cessent de renouveler leur explication du monde et d'édicter des prophéties. Plus isolés que ceux de Sulphur Bay, ils vivent un peu en vase clos, dans l'isolement et leur volonté d'authenticité coutumière. Le centre du mouvement s'est constamment déplacé : en 1979 la présence et la renommée d'un visionnaire à Lenatuan suffirent pour créer là un nouveau village qui draina des disciples de tous les groupes du Centre Nord, qui vinrent habiter autour de lui.

Un mouvement rigoriste

Les rituels des « Kastom John » ne doivent en principe rien au monde des Blancs. Aux « croix noires », on n'offre plus ces bouquets de fleurs mièvres comme à Ipeukel, mais les feuilles odoriférantes du nesei dont s'ornent les danseurs de la coutume. Les danses en l'honneur de John n'ont lieu qu'occasionnel-

lement le vendredi sur l'une des places de danse affiliée au mouvement, puis elles se succèdent dans une autre ; les alliés sont alors invités selon les formes traditionnelles du **nekowiar** et selon le cadre préétabli des chemins d'alliance, chacun faisant suivre dans son dos le message qu'il a lui-même reçu avec un pied de kava.

Le groupe invitant fournit à la fois le kava et le repas à ses invités, tandis que les danses coutumières se poursuivent ensuite jusqu'au jour, rythmées seulement par le claquement des mains et le bruit des pas qui frappent le sol. Les hommes dansent au centre, les femmes autour, dans deux cercles nettement séparés. Ce n'est pas la liberté de contact et l'ambiance de modernité d'Ipeukel ; ici la coutume semble avoir été retrouvée à travers un regard puritain et dogmatique qui, hormis son contenu, ne déplairait pas à l'esprit des premiers missionnaires, dont les gens du Nord furent un moment les sectateurs zélés.

Selon les rapports de l'administration, les « Kastom John » regroupaient en 1960 environ un millier de « croyants ». Ce mouvement est celui qui, au fil des ans, a le plus perdu, sans doute par suite d'un excès de rigorisme coutumier et de puritanisme sexuel. A cette époque, les jeunes gens de 12 à 20 ans étaient élevés en « phalanstères » à l'écart du village et surtout des femmes, pratiquant jeûne, mortification et privations. Ils devaient se tenir prêts, dans une constante pureté et tension d'esprit, pour accueillir le retour de Nelawiyang et des Américains (Rapport de la délégation française, 1957, Duc-Defayard).

À la fin des années 1970, le mouvement ne représentait plus que 3 ou 400 adeptes, une bonne partie de leurs anciens adhérents ayant rejoint l'église « Assembly of God », particulièrement active dans les villages isolés et toujours non chrétiens du nord de Tanna. Les deux bastions résiduels du mouvement restent Imafin et Ehniu, qui vivent pratiquement coupés du reste de l'île. Leur leader, Sasen, refuse toujours les écoles.

L'identité cachée du mari de la Reine d'Angleterre

D'autres groupes John Frum, dans l'ensemble moins nombreux et moins structurés, forment dans le reste de l'île de petites sociétés autonomes qui ne reconnaissent pas la suprématie d'Ipeukel. Les plus nombreux sont au sud-ouest de l'île ; ils affirment qu'Ipeukel leur a *volé* John Frum après que celui-ci soit apparu et ait livré son message chez eux. Mais il ne s'agit pas d'un mouvement culturellement structuré et socialement organisé comme à Ipeukel ou dans le nord de l'île : tout au plus s'agit-il de la conservation d'une tradition à faces multiples, au sein de groupes mi-John Frum, mi-coutumiers, chacun ayant sa propre version des évènements et ne cherchant ni à l'organiser, ni à l'unifier avec celle des autres.

L'une des dérives les plus récentes et sans doute aussi la plus surprenante d'un de ces groupes John Frum du Sud-Ouest – il s'agit des groupes relativement isolés constituant la partie la plus haute des lignes de peuplement de montagne sur les flancs du Tukosmera – a ainsi fait du Prince Philip d'Edimbourg, mari de la Reine d'Angleterre, une nouvelle incarnation de John Frum.

John n'est autre que Karapanemum. On sait que ce fut la première version des groupes de Green Point et ce point est accepté aujourd'hui par toute l'île. Peu de temps après le début de la répression de Nicol, il aurait fui l'île lors du passage d'un bateau américain pendant la guerre et aurait ensuite, au cours d'une série d'aventures épiques, séduit la Reine d'Angleterre, qui à cette époque cherchait précisément un mari.

Elle avait alors invité les big man du monde entier pour choisir parmi tous celui qui lui conviendrait le mieux : Karapanemum, alias John Frum, se présenta et surmonta, grâce à ses pouvoirs magiques, toutes les épreuves. Il gagna la main et le cœur de la Reine. Philip, alias John, alias Karapanemum, serait donc en réalité un homme de Tanna, déguisé en Blanc,

attendant de retourner dans son île pour y reprendre sa véritable identité. Sa vraie famille attend toujours son retour sur les flancs du Tukosmera.

Tout ce passe comme si nos amis britanniques avaient une certaine aptitude à susciter des transferts d'identité sur leur propre personne ; ne prenait-on pas aussi le Délégué Bristow, en 1952, pour le fils de Noé[20] ? Le Prince Philip, informé dans son bon royaume, par la Résidence britannique du mythe qui s'était forgé autour de sa personne, envoya en parfait gentleman une photo dédicacée de sa main et des cadeaux de pipes en terre fabriquées à l'ancienne. Le Commissaire britannique, J. Champion, vint lui-même, en septembre 1978, apporter ces cadeaux à Yaohanen aux gens de la « famille » du Prince, qui les acceptèrent de bonne grâce. Ils profitèrent d'ailleurs de la circonstance pour rappeler au Résident qu'il leur devait toujours un « cochon » qu'un ancien délégué britannique, décédé, leur avait promis voilà une quinzaine d'années. En règle générale, ces John Frum du Sud, divisés politiquement et sans vision mythique unifiée, n'ont pas rejoint l'engagement de leurs alliés d'Ipeukel auprès des partis modérés. Il est vrai qu'en raison de leurs liens de famille, ils ne pouvaient adopter certaines des attitudes anglophobes de ces derniers.

Le microcosme culturel

D'autres groupes John Frum autonomes existent encore à Tanna, notamment les « *Monday-Monday* « , sur la côte nord-ouest, qui refusent tout contact avec les églises et l'administration et son appelés ainsi parce que leur jour férié est le lundi. Ils constituent une petite société d'environ 300 personnes fermée sur elle-même, qui reproche notamment aux autres groupes « John Frum » de ne pas avoir conservé l'authenticité du message de John en pactisant avec la « modernité » du monde extérieur.

Un mouvement apparemment aussi bien individualisé que celui de John Frum est en lui-même, on le voit, un véritable microcosme culturel socialement segmenté et culturellement diversifié. Les origines diverses et géographiquement dispersées du mouvement ont suscité une floraison de traditions et de groupes qui se rattachent à tel ou tel moment, à tel ou tel lieu de la saga de John et qui se disputent chaque fois la primauté et le lieu-fondateur du mouvement. Le mythe a donc ses différents lieux forts qui se concurrencent les uns les autres, ses visionnaires et ses « cordes » qui n'acceptent pas que l'un d'entre eux s'élève trop au-dessus des autres. On reste donc toujours dans une société de contestation et d'idéologie égalitaire.

Seul le mouvement d'Ipeukel a su construire une « société religieuse » cohérente, regroupant un tissu social d'environ 2000 à 2500 personnes, échelonnées le long d'un chemin d'alliance traditionnel, qui parcourt l'île d'Est en Ouest. 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.

20. Cela par contre n'arrive jamais aux Français. Fornelli qui, comme on va le voir, joua pourtant le jeu ne fut jamais pris pour John Frum, mais seulement pour l'une de ses « cordes ». Peut-être lui a-t-il manqué la distance nécessaire ? Les man-Tanna m'ont souvent dit : « *Vous les Français, vous êtes plus «noirs» que les Anglais* ». Cet air de famille, s'il prédispose à des relations débonnaires, se prête moins aux transferts d'identité mythique dont les Britanniques semblent être plus fréquemment l'objet.

VINGTIÈME CHAPITRE

L'ÉTAT ET LA COUTUME

La pensée traditionnelle face à la modernité économique et politique

Lorsque survinrent les évènements qui précipitèrent l'indépendance des Nouvelles-Hébrides et portèrent au pouvoir le « Vanuaaku Pati », les groupes coutumiers et les groupes millénaristes de John Frum se trouvèrent confrontés à un problème politique de type nouveau. Sur les décombres de l'édifice colonial, une nouvelle nation surgissait. Le cadre se mit en place lors de la phase d'autonomie interne qui, de 1977 à 1980, précéda l'indépendance complète. Les opposants « historiques » aux premières formes d'un pouvoir d'origine extérieure sur leur île, lors de la période de la *Tanna Law*, puis du condominium, restèrent un moment dans l'expectative, puis décidèrent de combattre le parti nationaliste qui s'emparait des leviers de commande du nouvel Etat.

Ils le firent parce que, pour employer leurs propres termes, la « route » par laquelle arrivait le Vanuaaku Pati n'était pas la leur, mais aussi pour des raisons plus profondes et d'ordre culturel.

Dans ce conflit, souvent marqué du signe de l'ambiguïté et dont la conclusion fut une tragédie, je ne me sens pas apte à porter le jugement de l'historien, encore moins du « politique ». Je m'efforce ici essentiellement de faire partager les attitudes des uns et des autres et d'expliquer l'importance des enjeux qu'ils s'assignaient. Dans le cas précis, il m'a semblé que ce n'était pas tant au niveau de « l'engagement » que le chercheur pouvait apporter la plus utile contribution, mais à celui de l'éclairage qui permet autant que faire se peut, une certaine compréhension. Le reste est dans la main des acteurs et n'appartient qu'à eux.

LE DÉBAT POLITIQUE

Le débat lors de la crise de l'indépendance

L'indépendance, en juillet 1980, de l'ancien condominium des Nouvelles-Hébrides ne s'est pas, comme on l'a vu plus haut (voir Livre I, chapitre 15) passée sans problèmes. La naissance de la nation de Vanuatu fut douloureuse et les divisions profondes qui se sont créées ou recréées parmi les Mélanésiens à cette occasion seront difficiles à surmonter. Sur l'antagonisme politique, la constitution de partis à l'échelle nationale et le conflit de pouvoir où ils se sont affrontés, en particulier la rébellion de Santo et l'intervention dans l'archipel des troupes de Papouasie Nouvelle-Guinée, beaucoup de

choses ont été écrites (1). Elles sortent du cadre de ce travail. Les cadres généraux de la crise politique sont donc supposés connus (voir Livre I, IVe partie). En revanche, les évènements qui ont eu lieu à Tanna sont en général passés sous silence, considérablement simplifiés ou représentés selon des angles douteux et partisans.

Pour l'essentiel et à grands traits, deux projets politiques antagonistes s'affrontèrent lors de l'accession des Nouvelles-Hébrides à l'indépendance ; dans une grande mesure, ils résument les contradictions que les deux puissances de tutelle accumulèrent dans cet archipel pendant 74 ans de régime condominial. Les partis « modérés », dont l'U.C.N.H. (Union des Communautés des Nouvelles-Hébrides) créée en 1973, puis plus tard la Fédération du « *Tan-Union* », regroupaient pour l'essentiel les minorités « francophones » (2) formées par les groupes catholiques, les mouvements coutumiers et les éléments de certaines petites églises anglophones minoritaires.

Ces groupes divers n'arrivèrent que difficilement à s'entendre, ce qui fut leur principale faiblesse ; leur point commun essentiel était de s'opposer au Vanuaaku Pati à qui ils reprochaient surtout son esprit hégémonique. En règle générale, ces mouvements souhaitaient une marche progressive vers l'indépendance – d'où leur nom de « modérés » – une structure nationale « fédérale » ou du moins largement décentralisée, un bilinguisme réel, une communauté multiraciale et pour les leaders mélanésiens francophones un partage du pouvoir avec leurs compatriotes anglophones (3). Face à la coalition « modérée » s'opposait le mouvement nationaliste du « Vanuaaku Pati » – ou VAP – formé à ses débuts par les leaders issus des groupes anglophones, membres des églises majoritaires : la Melanesian Church (Anglicans) au nord et l'église presbytérienne au centre et au sud de l'archipel.

Pour les VAP, porteurs de l'idée-force d'« indépendance mélanésienne », il fallait construire une « nation » qui n'existait pas encore, en la dotant d'une structure étatique forte qui surmonterait les particularismes locaux anciens et les nouvelles divisions linguistiques créées par les rivalités franco-britanniques. Construire une nation impliquait au préalable un État fort ; c'était au parti majoritaire sorti vainqueur des élections – et donc au VAP – que revenait légitimement la responsabilité de cette tâche « historique ».

Si les groupes nationalistes majoritaires étaient partisans d'un pouvoir fondé sur la majorité démocratique, les groupes minoritaires préféraient, quant à eux, la règle du partage du pouvoir et du consensus mélanésien et se méfiaient d'une construction étatique centralisée qui risquait de leur faire perdre leur autonomie. La seule vue des résultats du recensement de la population de 1967, qui révélait l'appartenance religieuse de la population, donnait déjà une image du rapport de force politique (voir tome I). Les forces en présence qui participaient au débat national pouvaient se compter et les consultations électorales feront, à quelques points près, ressortir avec constance leur poids respectifs : le VAP pour l'essentiel, ancrait sa force politique dans

1. On se reportera aux publications de Jeremy Mac Clancy (1980, 1981, 1983), ainsi qu'aux livres et publications suivantes : Plant (1977), Kele Kele (1977), F.W. Lini (1980), Grace Molisa, Vurobaru et Van Trease (1982), Zorgbibe (1981), Guiart (1983), Shears (1980), Leder (1981). On lira enfin, avec précautions, le livre de Beasant (1984).

2. Le terme de «francophone» doit s'entendre ici dans le sens très large des groupes qui ont choisi pour leurs enfants le système français d'éducation. Le terme est donc moins linguistique que politique (voir J.M. Charpentier, 1983).

3. Cette vue politique représente surtout celle des Mélanésiens qui formaient l'assise électorale des partis modérés et de leurs leaders. Certains conseillers européens qui s'étaient joints au mouvement ou, par endroit, le dirigeaient plus ou moins comme à Santo, avaient une vue différente du choix politique, qu'ils aient souhaité une véritable sécession, ou une indépendance sous leur contrôle.

la domination des 70 % de protestants anglophones.

Les leaders mélanésiens en présence, qu'ils aient été « francophones modérés » ou « anglophones nationalistes », étaient tous partisans d'une indépendance et d'une patrie commune, mais le fait d'avoir vécu longtemps dans des systèmes politiques et administratifs séparés semblait les avoir rendus culturellement « différents », momentanément du moins. Une « *Association Culturelle des Nouvelles-Hébrides* » se créa en 1971 qui regroupait des jeunes gens ayant bénéficié d'un enseignement supérieur dans les systèmes d'éducation britannique ou français et qui militaient déjà pour une indépendance mélanésienne, mais très rapidement les quelques éléments francophones s'y sentirent mal à l'aise. Ils ne rejoignirent pas leurs compagnons anglophones lorsqu'ils fondèrent le « *New Hebrides National Party* ».

Le clivage politique entre modérés et nationalistes ne recoupait pourtant pas une frontière linguistique nette entre « francophones » et « anglophones ». Il y eut de nombreux passages d'un camp à l'autre. Les Mélanésiens dans les îles ne sont en outre ni l'un, ni l'autre ; ils parlent des langues vernaculaires et le bislama. Lors des années qui précédèrent l'indépendance, les assises militantes et électorales de ces différents partis coïncidaient plutôt avec les grands clivages culturels et religieux qui s'étaient cristallisés pendant l'histoire condominiale de part et d'autre de la ligne de séparation séparant les sphères d'influence française des sphères britanniques. Dans ces deux camps, la présence d'amis, de conseillers européens, voire de « leaders », porteurs d'idéologies différentes, ou tout simplement de défenseurs d'intérêts plus ou moins bien compris, ne fit qu'aggraver le désaccord entre les Mélanésiens eux-mêmes. Les Résidences française et britannique trouvèrent enfin là une dernière occasion pour mesurer leur poids respectif et conclure le condominium, comme elles l'avaient commencé, c'est-à-dire dans un accord de façade de plus en plus hypocrite et dans une mésentente de moins en moins cordiale.

La spécificité des groupes coutumiers de Tanna

Le conflit politique répercuté dans l'arène locale de Tanna ne fut pas vécu comme un débat à l'échelle nationale. Il devint le nouveau terrain où se continuèrent les anciennes querelles non réglées de la *Tanna Law* ou encore des guerres intérieures plus anciennes. Les gens de Tanna se jetèrent dans la politique comme autrefois on entrait en guerre ; c'était un nouveau pouvoir, une nouvelle **kweriya**, qui arrivait de l'extérieur et l'enjeu qu'il représentait recreusait autour de lui les lignes de séparation entre camps opposés.

Comme le dirent tout au long de cette période les gens de Tanna, la politique ressuscita dans des termes nouveaux l'éternelle querelle des Koyometa et des Numurukwen. Aucune des consignes d'apaisement émanant des leaders nationaux de Port-Vila ne fut entendue, alors que les mesures allant dans le sens de l'affrontement ou de la provocation étaient toujours bien reçues et encore amplifiées. Dans cette logique de guerre, ce furent les groupes qui s'opposaient sur le terrain qui tiraient en avant. A l'occasion, tout un vieux passé insulaire que l'on croyait disparu ressurgit ; les « partis-phratries » reconstitués autour de noyaux territoriaux durs avancèrent et reculèrent dans l'arène de l'île, tandis qu'au milieu la frange indécise des Nuolaklak (le parti neutre) allait d'un camp à l'autre et jouait un rôle traditionnel de « diviseur », faisant renaître le brasier là où il semblait s'éteindre.

La politique débattue à Port-Vila n'était donc pas la politique que l'on vivait à Tanna. Les groupes coutumiers affirmaient du reste qu'ils menaient un *combat contre la politique*, car ils ne reconnaissaient pas de légitimité à l'idée même d'un champ politique moderne et d'un pouvoir qui en dérive. Sans doute est-ce la raison essentielle pour laquelle les partis politiques modérés, dont les états-majors se

tenaient à Port-Vila, n'eurent qu'une emprise limitée sur Tanna. L'U.C.N.H. n'eut pas ici de réelle base locale, mais seulement des alliés qui se regroupaient sur leurs propres critères et conservaient leur autonomie. Les « Modérés » de Tanna créèrent leurs propres mouvements, qu'il s'agisse des groupes du « *Kapiel* » du Centre Brousse, des « *Kastom* » du Sud ou encore des « *John Frum* » d'Ipeukel ou des White-Grass.

Ces mouvements agirent au nom de la « Coutume » qu'ils estimaient, à tort ou à raison, menacée par la montée en force d'un parti politique puissant, allié aux églises protestantes anglophones. Situant le débat dans le droit fil des discordes de la *Tanna Law*, ils opposèrent leur vision traditionnelle du monde à ce qu'ils considéraient comme une vision « importée ». La *Coutume* et la *Politique* devinrent alors deux métaphores opposées reflétant, d'un côté, l'image du pouvoir traditionnel, de l'autre, celle du pouvoir moderne.

En s'opposant à un pouvoir moderne de type étatique qui viendrait dominer leur propre société, les groupes coutumiers continuèrent ainsi à manifester le sens de leur indépendance et leur attachement à leurs conceptions conservatrices. Ils furent d'ailleurs en cela parfaitement cohérents avec eux-mêmes, puisque refusant au départ l'idée même d'historicité, ils étendirent ce refus à ce qui en constitue le moteur, c'est-à-dire le champ politique. Ils firent donc de la « politique », non pas en tant que militants des « partis modérés », mais en tant que « gardiens de la coutume ». Au fond, l'enjeu politique réel, tel qu'il était vécu à Port-Vila et dans le reste de l'archipel, leur était relativement étranger ; beaucoup plus profondément, ils souhaitaient être libres de se *retirer* du jeu politique. Il ne jouaient donc pas sur le même échiquier politique que leurs adversaires, car c'était l'échiquier même qu'ils refusaient. Tout dialogue et toute idée de consensus avec les militants politiques du « Vanuaaku Pati » devinrent dès lors impossibles. La seule issue consistait dans une sécession ou dans un affrontement.

Pour la coutume, « société sans Etat », le but réel était de ne pas entrer dans le champ de la nouvelle nation. De cette spécificité découle l'important hiatus entre l'enjeu national, tel qu'il était vécu par les partis politiques se disputant le pouvoir à Port-Vila, et l'enjeu local, tel qu'il était vécu à Tanna. Cette attitude de rejet du « champ politique », qui fut le propre des coutumiers, ne peut être comprise que dans le contexte de la pensée traditionnelle et de l'histoire locale de Tanna où elle a pris forme.

Se fondant sur cette attitude, les adversaires des mouvements coutumiers ont cherché à leur dénier toute cohérence en les taxant d'« obscurantisme ». Pourtant, face aux idées-clés qui sont au centre de la modernité, l'idée de développement économique, de bien-être, l'idée de nation et l'idée d'un pouvoir central, la pensée traditionnelle n'était pas sans cohérence. Afin de mieux éclairer le débat, j'aborderai au préalable l'idée de modernité, telle que les coutumiers la comprenaient et, par la suite, l'idée de coutume, telle que la concevaient leurs adversaires chrétiens.

UN CERTAIN DÉTACHEMENT

La coutume et le développement

Face à l'idée de développement, l'attitude des groupes coutumiers de Tanna est ambiguë, à la fois méfiante et réceptive, fermée et ouverte. Comme tous les autres groupes de l'île, ils désirent ardemment le bien-être matériel et l'égalité économique avec les Blancs. L'idée que le « développement » améliore les productions locales qui, en retour, permettront l'achat des biens de consommation du monde extérieur est unanimement acceptée. Mais leur engagement dans l'agriculture commerciale ou le « busnes » – les affaires – se réalise dans un système de valeurs qui reste étranger à celui de l'économie marchande.

La production en « compagnie » : le G.A.M. du Centre Brousse

Qu'ils soient Kapiel ou John Frum, les mouvements coutumiers ont toujours fait

preuve d'une certaine habileté pour entreprendre et pour réussir dans ce qu'ils appellent le « busnes ». Il n'y a en la matière aucun refus de la technicité ou des aspects de progrès matériel qui lui sont liés.

Les premiers projets de développement des cultures maraîchères, destinées à la vente à Port-Vila, en particulier la culture des pommes de terre développée à partir de 1961 par le délégué français Duc-Defayard, furent ensuite relancés avec une plus grande ampleur par le délégué Pouillet à partir de 1968-69. Ce furent d'incontestables réussites menées en milieu traditionnel. Les groupes du Centre Brousse, qui disposaient de l'espace suffisant et d'une population habile aux travaux de jardinage, s'y investirent et y firent preuve de dynamisme. Le centre du G.A.M. (Groupement Agricole et Maraîcher), basé à Lamlu en plein cœur du pays coutumier, fonctionnait en 1980 comme une véritable coopérative à la fois de production et de distribution, pour l'ensemble des membres de la pirogue Nalhyaone et de leurs alliés Koyometa. Les bénéfices thésaurisés par la coopérative avaient déjà servi à l'achat de deux Land-Rover Toyota faisant fonction de taxis et l'espoir d'achat futur d'un tracteur était à l'époque caressé par les membres du G.A.M.

L'organisation du G.A.M. reflétait en 1980, l'existence d'une forte structure communautaire. Les cultures maraîchères cultivées en commun étaient développées sur un champ d'environ un hectare et demi, travaillé à tour de rôle par des équipes de travailleurs ou de travailleuses formées à leur libre convenance. À cette coopérative de production s'ajoutait toute une pléiade, largement répartie, de petits jardins maraîchers familiaux qui venaient vendre leurs produits au G.A.M., qui centralisait la production et, jusqu'en 1980, la redistribuait sur Port-Vila avec l'aide du Service d'Agriculture. Semences et aides techniques diverses étaient également fournies par ce service. Une boucherie locale et une coopérative de consommation constituaient le second volet des activités du G.A.M. Une part des bénéfices annuels de la coopérative servait à payer les équipes de travailleurs, tandis qu'une partie encore était redistribuée entre les coopérateurs ; une dernière part – la plus considérable – alimentait enfin une caisse commune servant à investir dans de nouveaux projets communautaires. D'une façon générale, le G.A.M. améliora nettement le niveau de vie des coutumiers du Centre Brousse, ce qui put se remarquer, par la fréquence des taxis, par le développement des maisons individuelles en agglomérés et toit de tôle – rêve de confort et signe individuel de la réussite pour les familles de Tanna – et au nombre des allers et retours de leurs membres vers Port-Vila, qu'il s'agisse d'aller y chercher un travail temporaire ou encore simplement de « voir la ville ».

Les « John Frum » et les expériences de développement

Moins spectaculaire, mais tout aussi efficace fut le développement, en compagnie, réalisé par les John Frum d'Ipeukel. Ceux-ci, sans recevoir d'aide ou de conseil particulier, se regroupèrent d'eux-mêmes en équipes de travail exploitant à tour de rôle la grande cocoteraie qui s'étend sur leur territoire (voir carte 4). Les bénéfices permirent également d'acheter une Land-Rover Toyota communautaire, servant à la fois de taxi pour l'ensemble du village et pour le transport du coprah, tandis qu'une boulangerie et des magasins de brousse tenus par de petites compagnies se créèrent également en marge de cette activité de production.

L'expérience des groupes John Frum des White-Grass révèle, dans un cadre différent, la même volonté d'ouverture au développement. Le projet de « busnes » vint d'un homme d'affaires allemand, Weiseman, spécialiste en charcuterie en tout genre, qui visitant en 1976 les White-Grass y conçut le projet d'une station d'élevage moderne de type ranch couvrant environ 2 000 hectares. Un navire-usine devait s'y 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, sa mine joviale, ses cigares, ses cadeaux et un embonjoint assez remarquable, plut aux John Frum qui lui trouvaient un « air américain » ; en conséquence, ils lui offrirent en location les terres – contestées – des White-Grass. L'homme d'affaires détacha sur place l'un de ses agents, Frantz Buhler, avec tout un matériel d'exploitation : une Land-Rover, deux tracteurs, des rouleaux de barbelés, des charrues, etc. Il semblait aux John Frum que le « cargo » tant attendu arrivait enfin sur Tanna.

Les réseaux « John Frum » des White Grass rêvèrent un moment, mais cela ne dura guère. Comme la plupart des projets mirifiques que l'archipel semble susciter à plaisir, celui-ci s'enlisa assez vite. Weiseman fit faillite et Buhler continua seul, à son propre compte, deux années durant, le « busnes » des White-Grass avant de partir pour le Brésil, abandonnant tout le matériel à Imanaka.

Si le bilan se révéla négatif, l'enthousiasme avec lequel il fut reçu et l'énergie qui y fut déployée révèle bien que les John Frum, tout comme les coutumiers du Centre Brousse, sont loin d'être rétifs à l'idée de développement économique, pour peu qu'ils aient l'impression qu'il vienne d'un « territoire ami » et qu'on leur laisse la liberté de s'organiser selon leurs propres critères, ce que Buhler eut la sagesse de leur concéder. À la différence des groupes chrétiens du littoral d'où émergent plus fréquemment des entrepreneurs individuels de type capitaliste (Bastin, 1985), les actions de développement économique en milieu coutumier semblent ne réussir que dans le cadre des liens communautaires et des alliances traditionnelles, ce que résume l'idée de « compagnie » (« kompani » en bislama), c'est-à-dire le regroupement d'alliés proches qui travaillent en équipe sur une base égalitaire et thésaurisent dans une caisse commune les bénéfices de leur travail.

« La coutume n'aime pas l'argent »

Mais s'il est attendu, le développement économique n'est pas pour autant perçu comme une valeur à laquelle il faut tout sacrifier. Aux yeux des coutumiers, il représente un « jeu social », une forme de compétition politique : s'il vient, tant mieux, mais s'il ne survient pas, rien de fondamentalement catastrophique n'en résultera.

Dans la vision du monde de la coutume, l'argent reste un concept étranger, une valeur profane qui vient d'ailleurs et, à la limite, une valeur illusoire, qui fascine certes, mais comme le fait un « caprice ». Il n'atteint jamais les cercles de l'essentiel, car pour les coutumiers l'argent est une coutume qui appartient aux Blancs. La leur est liée à la terre, or l'argent ne peut acheter ni la terre, ni les valeurs de la coutume. La société traditionnelle ne peut pas s'expliquer par une approche en termes de valeurs économiques ; la valeur sacrée terre-vie prime la valeur profane argent-profit. Cette attitude, qui exprime un détachement profond, 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 dans l'ensemble de l'île.

Lorsque dans les White-Grass, Buhler, découragé, partit vers des cieux plus profitables, les « John Frum », qui voyaient pourtant là s'évanouir leur miraculeux projet, ne lui en tinrent pas rigueur : ils lui firent une grande fête d'adieu et, pour le reste, laissèrent rouiller sereinement les deux tracteurs et la charrue, tandis que la Land-Rover, qu'ils ne pouvaient plus réparer, continua à se délabrer doucement au milieu des herbes folles. De même, le tort causé au G.A.M. du Centre Brousse, lorsque l'aide à la production maraîchère, après l'indépendance, cessa et que le Service de l'Agriculture orienta autrement sa politique, n'engendra pas non plus de sentiment de catastrophe.

Mais l'attitude des John Frum d'Ipeukel à l'égard de leur volcan, centre d'attraction principal des touristes, est encore plus révélatrice de cette attitude de détachement. L'Australien

Bob Paul, établi à Tanna depuis 1946, créa on le sait, dans les années 1960, la compagnie « *Tanna Tours* », entreprise touristique qui prenait en charge les circuits touristiques de l'île et organisait des tournées dont le volcan et, secondairement, les chevaux sauvages des White-Grass, étaient les principaux pôles d'attraction. Il s'agissait là de deux lieux éminemment « John Frum », mais le commerçant pendant longtemps n'en tint nul compte et ne versa pas d'accompte aux gens des territoires sur lesquels il déplaçait les touristes. À partir de 1970, toutefois, les incidents étant devenus de plus en plus fréquents avec les occupants des lieux, Bob Paul tâcha de s'entendre avec eux en leur offrant des « *royalties* » et un intéressement dans son entreprise touristique. Il offrit notamment aux gens d'Ipeukel sur la terre desquels est situé le volcan Yasür une somme de deux dollars australiens (8 FF de l'époque) pour chaque touriste transporté, ce qui aboutissait au total à une somme non négligeable.

Mais le problème de Bob Paul était que les membres de la communauté John Frum de Sulphur Bay le considéraient comme un allié objectif des militants du Vanuaaku Pati -ce qui d'ailleurs n'était pas le cas (4). Ils acceptèrent pendant un temps sa proposition. Puis très vite ils refusèrent l'argent et quelles que puissent être les conséquences financières pour eux, décidèrent de fermer le volcan aux touristes. Leurs alliés des White-Grass firent alors de même pour les visites aux chevaux sauvages. En dépit d'incidents violents qui émaillèrent la fermeture du volcan, celui-ci resta interdit pendant neuf mois, en 1977 et 1978. Pour expliquer le sens de leur décision, les gens de Sulphur Bay envoyèrent une lettre au délégué français de l'époque ; elle s'achevait en ces termes : « No tourist, no money, no problem ». Ce qui revenait à dire que la meilleure façon d'éviter les problèmes d'argent était de ne pas en avoir. Comme on peut le voir, l'exploitation touristique et le profit qui pouvait en être retiré n'étaient pas le plus important des soucis de la communauté John Frum. Mweles me le dit lui-même, peu après qu'il eût décidé de fermer pour de bon l'accès du volcan aux touristes.

« *On croit que nous fermons le volcan parce que nous voulons de l'argent ou que nous sommes jaloux de celui que gagne Bob Paul. Mais ce n'est pas vrai. Ce qui est vrai, c'est que Dieu a mis le volcan dans notre jardin. Nous ne voulons plus que l'on monte au volcan sans nous prévenir, nous sommes chez nous, sur notre terre, nous avons le droit d'y dicter notre loi. Bob Paul, s'il ne gagne plus d'argent à Tanna, partira et ce sera tant mieux. Nous sommes fatigués de ces querelles d'argent à propos du volcan, nous l'avons fermé, nous le réouvrirons lorsque nous l'aurons décidé* » (5).

En d'autres termes, Mweles affirmait que l'argent ne peut acheter la coutume et que, pas plus qu'il ne peut acheter la terre, il ne peut ouvrir l'accès au volcan. Comme on le dit alors « *Kastom i no laikem money* » (*la coutume n'aime pas l'argent*). On ne peut en effet mélanger les genres. Comme on s'en doute, une telle philosophie n'était pas toujours aisément compréhensible et Bob Paul, désabusé, me le dit lui-même : « *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* ».

Valeurs de tradition et valeurs marchandes

Ces diverses positions résument bien l'attitude mentale des groupes John Frum et des coutumiers devant l'argent. Le développement compte moins en soi que le symbole qu'il représente. La route d'alliance par laquelle il

4. Le raisonnement des coutumiers en la matière était simple : le magasin de Bob Paul et son « busnes » sont situés au milieu du territoire chrétien de Lenakel, donc il est leur allié.

5. En réalité, le problème était plus complexe et déjà politique, car un des leaders politiques modérés de Port-Vila avait tenté de créer une compagnie touristique rivale de celle des « *Tanna Tours* », la « *Yasur Compagnie* », dont le but était d'enlever à la compagnie de Bob Paul le monopole de fait qu'elle exerçait sur l'île. L'entreprise échoua, mais de toutes façons elle n'enthousiasmait pas beaucoup les sectateurs de John Frum, qui s'y révélèrent des collaborateurs peu zélés.

vient compte plus que ce qu'il apporte en termes matériels. Les actions diverses de développement furent accueillies à Tanna un peu comme le furent les adductions d'eau du Génie Rural : les gens de Tanna les acceptent, lorsqu'elles viennent des territoires de leurs alliés, mais ils les refusent, si elles prolongent des sources ou des canalisations venant de territoires adverses.

Cette attitude s'inscrit dans la vision de l'échange rituel où la signification du don tient moins à sa valeur quantitative 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, de même, comme un **niel** par les coutumiers et comme un « cargo » par les John Frum, c'est-à-dire comme un don qui s'inscrit dans un système d'alliance qui vient par une route précise. Ce n'est pas tant le don matériel qui compte, mais le système d'alliance qui l'envoie.

L'esprit du commerce et la recherche d'un profit individuel restent, dans cette perspective, étrangers aux valeurs de la coutume. Dans le système traditionnel, les relations sociales s'expriment par des échanges égalitaires d'homme à homme et de groupe à groupe, dans lequel le don n'est que le prétexte de l'alliance et non pas l'inverse.

On ne retrouve pas cet échange égalitaire dans le nord de l'archipel, où l'organisation sociale traditionnelle laisse place à un « *échange-busnes* » où, comme on l'a vu, la relation de dette joue un rôle essentiel. La hiérarchie des grades qui implique une compétition économique d'essence individuelle favorise des types de comportements économiques du genre *entrepreneur*. Mais rien de tel n'existe dans le Tanna de la coutume, où ce n'est pas le busnes qui compte, mais le *suap*, terme bislama qui exprime l'échange strict de dons de valeurs égales et où la montée en spirale de ces derniers aboutit, comme dans les **niel** ou dans le **nekowiar**, à des sortes de *potlatch* de grande ampleur.

La relation d'échange cherche moins à marquer une suprématie – si tel est le cas, la guerre en découle – ou à « endetter » son partenaire ; elle cherche plutôt à raffermir l'alliance politique et matrimoniale des pirogues en exaltant l'amitié des **napang niel** par la circulation continuelle des biens qu'ils possèdent. L'argent et les biens de consommation modernes ne participent que faiblement à de telles transactions.

L'absence de la recherche du profit matériel dans les relations sociales et le fait que l'argent en soit largement tenu à l'écart, expliquent dès lors que l'idée même de « développement économique » soit considérée par les coutumiers comme une idée à double face. On peut en recevoir les bénéfices dans le cadre d'un système d'alliance donné, on ne subordonnera pas le système d'alliance à la valeur des bénéfices que l'on pourrait en tirer. Les biens de consommation modernes sont considérés comme des éléments, sans doute utiles, toujours désirés et dont il est bon de se prévaloir, mais ils ne sont pas essentiels à une relation d'alliance qui se fonde sur d'autres valeurs.

Dans le cadre de la bipolarisation culturelle et politique de l'île, qui régnait avant l'indépendance, l'aide et les coopératives britanniques, l'action du centre technologique presbytérien de Kitow(6), ne touchèrent jamais que les chrétiens anglophones et les réseaux alliés du Vanuaaku Pati, tandis qu'à l'inverse l'aide et les projets français – en particulier ceux qui portèrent sur l'extension des cultures maraîchères et de pommes de terre – ne suscitèrent d'intérêt que dans les réseaux coutumiers et John Frum ou parmi le petit groupe des catholiques francophones.

6. À Kitow, White Sands, la mission Presbytérienne a créé un centre de formation dans le cadre de petits projets artisanaux pouvant être réalisés sur place et sans grand investissement préalable : scierie, fabrication de biscuits, de savon, pêche artisanale, etc. « *Help yourself* » est la devise du Centre de Kitow.

« L'organisation des alliés » en compagnie de production 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 la même attitude d'esprit. L'idée qu'un homme seul puisse réussir en faisant travailler les autres pour lui et en se séparant d'eux par la recherche d'un profit individuel reste mal acceptée par une société fondée sur l'économie de 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* » (7), c'est-à-dire une valeur mouvante qui passe de main en main.

Les projets de développement réalisés en milieu traditionnel n'ont réussi que dans la mesure où ils s'exerçaient dans le cadre d'équipes unissant des hommes d'un même réseau d'alliance et habitant des territoires proches, quand ce n'était pas le même territoire. L'émergence de l'entrepreneur individuel est, par contre, évitée en créant des « caisses communes » où la compagnie thésaurise ses bénéfices.

Ces « caisses communes » servent en général à la réalisation d'un projet collectif ou encore à répondre au besoin justifié de l'un des membres de la « kompani » (compagnie) qui en manifesterait le besoin. En revanche, un homme seul, qui garderait pour son propre usage l'argent qu'il aurait gagné, tournerait le dos aux valeurs de sa société. L'entrepreneur est donc exclu d'un tel système. C'est autant pour l'éviter que pour empêcher la nécessaire circulation des biens individuels que les compagnies se constituent en groupes de production collectifs qui thésaurisent.

Si l'on considère l'attitude des coutumiers face à la modernité économique, on s'aperçoit en définitive que ce ne sont pas tant les biens de consommation modernes qui, en eux-mêmes, constituent l'objet du désir, mais bien plus fortement les symboles dont ils sont le véhicule. Ces biens représentent en effet l'image d'un *nouveau bonheur*, celui que les Blancs possèdent déjà et dont la source se situe au-delà des mers. Ce « bonheur », ou ce bien-être, fascine tous les hommes de Tanna, les païens au même titre que les chrétiens, mais il provient d'une route qui n'est pas la coutume. Il s'ensuit que, pour les hommes qui se réclament d'elle, l'argent, s'il peut être gagné en imitant la façon des Blancs qui consiste à tout vendre, à tout acheter et à ne jamais rien donner (8), ne peut être considéré comme une *finalité*. Par contre l'alliance avec les Blancs qui « ont » la route du bien-être matériel reste une possibilité, voire un impératif. C'est peut-être là d'ailleurs l'un des sens profonds du rêve des groupes millénaristes « John Frum » qui se cherchent des alliances avec des **napang niel** lointains situés dans l'au-delà des mers.

Les actions de développement ne sont pas dans cette perspective accueillies comme des activités productives qui permettraient de hausser le niveau de vie général ; elles sont beaucoup plus profondément perçues comme l'ouverture d'une nouvelle relation d'alliance. 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. On ne les considère pas vraiment comme les éléments intégrés d'un système de production et de consommation. Ni même comme des éléments indispensables. 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* et d'un « certain bonheur » de consommation.

En bref, une voiture tout terrain, un bateau à moteur, une maison en dur, une montre, un poste de radio, apparaissent comme les

7. Ces jupes de fibres multicolores dont les femmes se vêtent lors des rituels font partie de la circulation des dons lors des rituels d'alliance.

8. C'est à peu près en effet en ces termes que les Mélanésiens des îles définissent la coutume des Blancs et, par extension, celle qui règne dans la capitale de l'archipel, Port-Vila.

marques d'une alliance personnelle. On les tient pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire pour des signes, des objets-symboles qui viennent d'un autre monde. Ils revêtent toujours une bien plus grande valeur, s'ils sont donnés par quelqu'un que l'on connaît bien, que s'ils ont été achetés de façon anonyme dans un magasin.

Lorsque je travaillais en milieu coutumier, ceux qui m'aidèrent le plus dans le levé topographique ont toujours refusé que je rétribue les services qu'ils me rendaient en argent liquide. Ils préféraient des dons personnels, comme par exemple des pipes en terre ou, objet suprême, une montre ou un poste radio. La valeur matérielle de l'objet ou sa qualité n'entraient que moyennement en ligne de compte par rapport à sa valeur symbolique.

Au fond, les coutumiers, s'ils désirent les objets-symboles du bien-être matériel des Blancs, ne souhaitent pas pour autant le genre de vie qui permet de les produire. Comme ils le disent souvent : « Les Blancs ont l'argent, nous avons la coutume ». Les groupes de la coutume sont parfaitement conscients que les valeurs de profit qui découlent de l'économie marchande contredisent celles de l'économie de l'échange égalitaire entre alliés qui est au cœur de la coutume. Face aux biens de consommation, l'attitude des coutumiers est donc ambiguë : on se dispute les signes et les symboles de sa puissance – cela fait partie du jeu social – mais on reste au fond assez détaché à l'égard des moyens de production qui permettent sa mise en œuvre.

Cette attitude est d'ailleurs générale envers tout ce qui relève du champ de la modernité : elle fascine, mais elle ne séduit pas. Au fond, les groupes coutumiers aimeraient se parer des objets symboles de la nouvelle société, sans pour autant changer leur société ; ils souhaitent aussi prouver à leurs rivaux chrétiens, beaucoup plus engagés qu'eux dans l'idéologie de la modernité, qu'ils peuvent en ce domaine les égaler et parfois les surpasser, sans pour autant quitter le cadre culturel de la société de la coutume.

LA COUTUME ET LA MODERNITÉ POLITIQUE

Les groupes John Frum, pourtant les premiers de l'archipel à avoir mis en question le pouvoir blanc, puis à en rejeter toutes les formes de domination religieuse, économique ou politique, payèrent un lourd tribut à la répression de l'administration franco-britannique qui s'abattit sur eux entre 1940 et 1957.

Les païens du Centre Brousse, gardiens de l'esprit de la résistance à la *Tanna Law*, organisèrent de leur côté une résistance clandestine, qui ne manqua pas non plus d'efficacité et ne recula pas parfois devant des actes de violence. Un pasteur mélanésien, originaire de White Sands, aurait été par exemple tué dans le nord de l'île à la fin du siècle dernier et des miliciens de la *Tanna Law* « disparurent »(9) mystérieusement. Du Centre Brousse aussi vinrent ces guerriers qui, pour le compte des gens du littoral, assaillirent les planteurs blancs installés dans la région des White-Grass ou de Lenakel. Il peut donc paraître surprenant de constater que ce sont ces groupes, qui résistèrent au premier « pouvoir blanc », qui s'opposèrent vigoureusement ensuite au parti nationaliste du Vanuaaku Pati, qui brandissait l'idée force d'une indépendance rapide et d'un pouvoir mélanésien.

Les groupes coutumiers qui s'opposèrent à Tanna au « Vanuaaku Pati » le firent parce qu'ils étaient localement les adversaires ancestraux et irréductibles de ceux qui, les premiers, brandirent dans l'île l'idée d'une nation et s'apprêtaient à en prendre les leviers de pouvoir ; ensuite parce qu'ils s'opposaient à la conception politique de leurs adversaires. En somme à des raisons historiques locales – dont on a vu l'immense poids dans les chapitres précédents – s'ajoutèrent des raisons culturelles et idéologiques qui n'étaient pas non plus sans

9. La tradition des païens affirme qu'ils les vendaient à des navires recruteurs avec mission de les emmener le plus loin possible de l'île et de ne pas les « retourner » à l'expiration de leur temps de travail.

réalité. Nul besoin de faire entrer ici une manipulation extérieure – qu'elle ait été ou non tentée et plus ou moins effective – pour rendre compte d'un conflit interne à la société mélanésienne qui s'éclaire par lui-même et où chacun des camps en présence détenait et détient toujours sa propre part de vérité.

Le poids de l'histoire locale

L'histoire de Tanna est celle d'un monde clos pris dans une dialectique de division, constamment surmontée, puis se recreusant à nouveau jusqu'à ce que l'arrivée des diverses formes du pouvoir blanc ne fige les acteurs dans l'une des phases du drame. Tant que la société insulaire n'aura pas trouvé en elle-même les forces qui la feront se réunir sur ses propres bases, toute action, tout projet qu'on lui imposera ne pourra que s'embourber dans l'actuelle situation de division et par là se dénaturer.

Ce ne furent pas tant les idées d'indépendance et de nation en elles-mêmes que les coutumiers rejetèrent, même s'ils les interprétaient en termes culturels différents, mais « la route » par laquelle elles arrivaient ; ces idées apparurent en effet aux coutumiers comme un *masque* derrière lequel se dissimulait le pouvoir hégémonique que certains allaient à nouveau essayer d'imposer sur leur île.

Considérée sous cet angle, la position des groupes coutumiers redevient compréhensible et, comme toujours à Tanna, elle renvoie aux prémices du problème. Le dominateur détesté, ce ne fut pas aux yeux des païens le pouvoir colonial, mais le pouvoir politique local à fondements théocratiques qui tenta de s'imposer à eux lors de l'époque de la *Tanna Law*. Les coutumiers, puis plus tard les « John Frum », s'opposèrent à ce pouvoir et en payèrent le prix ; l'arrivée des deux délégués administratifs, l'Anglais Wilkes à partir de 1910 – son nom reste toujours respecté – puis le Français à partir de 1925 – on a perdu son nom – est considéré comme une étape décisive dans ce combat.

Depuis lors, les délégués du condominium sont perçus comme des alliés objectifs du camp de la coutume : ils vinrent sur Tanna à son appel pour l'aider à briser le pouvoir hégémonique du camp chrétien. Dans cette perspective, les « capman » (délégués administratifs européens) ne commandent et n'agissent qu'avec l'accord de la coutume. À travers le pouvoir civil, les grands hommes règnent toujours sur l'île.

Le parti Vanuaaku, à tort ou à raison, apparut comme le continuateur du parti presbytérien de la *Tanna Law* et les délégués administratifs redevinrent des alliés naturels dont on attendait une aide. Si le délégué britannique avait tourné le dos à la tradition de Wilkes et repris celle de James Nicol, le délégué français en revanche apparut comme celui qui continuait de soutenir le camp des coutumiers. Il devint le délégué de la « Coutume » et on l'opposa au délégué britannique, qui devint celui du Vanuaaku Pati.

Aux yeux des coutumiers, la liberté avait été gagnée, avec la fin de la *Tanna Law*. Les délégués administratifs représentaient des alliés, grâce auxquels ils avaient pu maintenir leur identité. Face à l'émergence du « Vanuaaku Pati », ils ne virent en revanche que le retour menaçant du camp chrétien et dans la volonté de ce parti de faire partir les délégués européens, ils ressentirent la rupture manifeste d'une ancienne relation d'alliance nouée dans des temps difficiles.

Les païens en particulier considéraient que « la route » par laquelle les délégués du condominium étaient venus sur Tanna était historiquement sous leur contrôle ; ils s'estimaient maîtres de leur départ ou de leur maintien. Pour eux, le combat politique ne portait pas sur l'enjeu nouveau d'une nation indépendante, il revenait 60 ou 70 ans en arrière, au point zéro de la *Tanna Law*.

Quant aux « John Frum », même s'ils avaient face au pouvoir condominial des traditions de résistance et une mémoire historique qui, en bien des points, différait, ils finirent par se

joindre aux groupes païens, tant leur opposition au camp chrétien, qui avait soutenu la répression à leur égard, était vive.

Les deux espaces

L'idéal d'indépendance nationale dont le « Vanuaaku Pati » était porteur impliquait la création d'un Etat moderne centralisé. Les groupes coutumiers de Tanna eurent le sentiment que le nouvel Etat, qui prenait ainsi forme, risquait d'être beaucoup plus dominateur que l'ancien. Comme beaucoup le dirent à l'époque : « *Nous travaillons déjà pour la coutume, nous lui payons des taxes* (10). *Nous ne voulons pas d'un gouvernement qui va nous demander de lui payer de nouvelles taxes* ». L'espace politique de la nation moderne apparut aux coutumiers comme une menace qui visait l'indépendance de leur propre société.

L'espace politique de la coutume ne s'organise pas, comme on l'a vu plus haut, selon les conceptions modernes du polygone mis en forme par un centre. Il n'existe dans la conception traditionnelle de l'espace, ni centre, ni « pré carré » : l'espace de la coutume est, au contraire, un espace réticulé, une route qui met en relation les uns avec les autres une série de lieux successifs et autonomes. Aucun dès lors n'est marginal par rapport à un autre, chaque lieu est essentiel et complémentaire des autres, puisqu'il permet la relation d'un bout de la chaîne à l'autre. L'espace politique de Tanna, qui s'ordonne selon ce principe, est fait de réseaux ; il est multicentré.

La société traditionnelle ne refuse pas l'idée d'une société indépendante -elle se comporte comme telle depuis déjà très longtemps-. Mais l'idée de nation n'a de sens, à ses yeux, que dans le cadre de l'aire d'alliance traditionnelle.

Cet espace traditionnel est sans doute, à première vue, plus étroit que dans la conception de l'État moderne, mais en tant qu'espace relié par des routes qui se perdent à l'infini de l'horizon, il est aussi plus ouvert. La « nation » de la coutume continue en fait la métaphore de la *pirogue* qui va de lieu en lieu et d'île en île ; elle s'identifie à l'aire commune du partage de la nourriture cuite que s'échangent les **napang niel**, elle réunit tous ceux qui, à un titre ou à un autre, partagent une vision commune et une solidarité quelconque.

Le vaste monde qui entoure Tanna est parcouru par des routes : certaines mènent à des alliés, d'autres sont lourdes de menaces. Comme la nation qu'on leur proposait n'était pas celle de leur alliance, les gens de la coutume préfèrèrent rêver d'une autre.

La nation ne peut donc être perçue seulement comme un *territoire* : elle est bien une *terre*, mais elle est aussi un *réseau*, unissant une somme de territoires alliés étirés en grappes le long d'une route commune. La « nation » de la coutume n'est pas un système territorial strict, doté d'un État et borné par des frontières, elle est d'abord un système d'alliance qui suit des routes.

Cette vision de l'espace politique entraîne quelques idées majeures. La nation, dans la mesure où elle est une *route*, ne s'organise pas autour d'un lieu central, pas plus qu'elle n'a de réelle frontière : elle se déroule à partir d'un lieu-fondateur et agrège sur son trajet une série de lieux égaux et complémentaires. La pirogue en est toujours le symbole. Le *consensus* est dès lors nécessaire pour que les hommes puissent envisager un destin commun.

Lieu fondateur et lieu central

La différence entre la représentation de l'espace politique de la pirogue et celui, moderne, de l'État-Nation renvoie au fond à des métaphores opposées.

Si l'espace politique de la pirogue est une route, il n'a ni limite, ni lieu central. En revanche, il implique un point de départ, c'est

10. Il s'agit de prestations qui entrent dans les circuits d'échange avec les alliés **napang niel**. Toute la finalité productive de la société traditionnelle est orientée, comme nous l'avons vu, vers cet impératif d'échange et elle représente effectivement une contrainte économique qui n'est pas légère.

le lieu fondateur ou encore la « stamba ». Du lieu fondateur partent des routes qui se perdent dans l'infini du monde pour relier à des alliés lointains, réels ou mythiques. Le lieu fondateur, qui se situe à un commencement, commande ainsi un processus de relation en chaîne. Il ne retient pas le pouvoir qu'il fait naître, il le diffuse dans un espace qu'il polarise plutôt qu'il ne l'organise.

La perception du lieu central se situe à l'opposé. Le lieu central commande l'espace politique, en l'ordonnant et en le modelant autour de lui ; il crée des lieux-relais de son pouvoir et dessine autour d'eux des périphéries et des marges. L'espace moderne n'a nul besoin de lieux fondateurs, il lui suffit d'un centre d'où divergent les décisions et où convergent les réseaux de pouvoirs : l'espace n'est donc plus libre, par contre il est organisé.

La nation dont rêvent – ou plutôt rêvaient – les groupes coutumiers et millénaristes, ne peut que très difficilement s'harmoniser avec ce concept d'une société mise en forme et dirigée par un pouvoir central. L'espace de la pirogue, ponctué de lieux fondateurs qui se relaient les uns les autres, n'admet de centres que multiples.

L'idée d'un « espace libertaire » en découle. Sur ces routes à centres multiples, les lieux qui se succèdent sont politiquement égaux et potentiellement libres. Chaque grand lieu est souverain, il représente une entité parfaite, un *lieu absolu*, qui contient en lui-même un principe matériel et spirituel : au fond c'est une « *monade* », au sens où l'entend Leibnitz, « *une substance simple, inétendue, indivisible, active* » (définition donnée par le Dictionnaire Robert). Les monades sont à la fois indépendantes et égales, souveraines et libres, elles se succèdent sans se hiérarchiser.

Il s'ensuit qu'aucun lieu ne saurait commander politiquement un autre et que chaque lieu-fort est un lieu primordial et souverain, même s'il tient son pouvoir d'un autre qui lui est plus originel. Dès lors les pirogues traditionnelles de Tanna sont des entités libres : elles admettent entre elles des *préséances* mais non pas des *allégeances*. Les pirogues sont en ordre successif sur la route ; elles vivent les unes par les autres et tirent leur existence de fondations qui se situent à leur commencement, mais chacune est maîtresse de ce qui arrive sur son territoire et de ce qui en repart. Personne, hors de ses lieux propres, ne saurait édicter une loi, aucun territoire ne saurait devenir l'un un centre, l'autre une périphérie, car tous sont complémentaires, solidaires et nécessaires sur la route qui les relie.

Le consensus nécessaire

Ce type de société implique des alliances fortes. Si tel n'est pas le cas, toute relation à longue distance devient impossible, aucun grand projet ne peut se réaliser. Qu'un maillon de la chaîne saute et la circulation se bloque, aucun message ne peut circuler, les pirogues doivent chercher sur d'éventuelles routes de nouveaux alliés. Sans consensus minimal, l'espace social des libres pirogues n'est plus que repliement, la société se bloque, la pression locale augmente, l'ordre et l'unité éclatent au bénéfice d'une entropie générale et mortelle.

Si l'alliance extérieure, pour une raison ou une autre, fait défaut, les échanges de mariage, mais aussi la tenue des grands rituels, deviennent impossibles. Chaque pirogue qui se clôt, se segmente à l'intérieur d'elle-même de façon à recomposer sur un monde restreint l'univers de relations plus large qu'elle avait autrefois avec un monde plus étendu. Bref, les *monades* se disjoignent le long de la chaîne brisée et à l'intérieur d'elles-mêmes se divisent. La pirogue devient un univers fixe qui tournoie dangereusement sur lui-même. Il n'est d'autre issue que la guerre généralisée.

Ce danger explique la force que prend la notion de consensus dans la société traditionnelle. Une pirogue ne peut avancer que grâce à l'effort de tous. Qu'un maillon bloque ou refuse d'accomplir sa tâche et plus rien n'est possible. On impose donc à l'élément dange-

reux ou douteux de la chaîne d'alliance qu'il taise son désaccord ou qu'il quitte la chaîne.

Dans la vision moderne, l'espace national est doté d'un pouvoir dont le centre concentre les symboles ; les périphéries tirent de ce centre leur identité et se soumettent à son pouvoir. Il n'est donc nullement nécessaire, même si c'est préférable, qu'un consensus existe entre les parties pour que le tout fonctionne : il suffit qu'une majorité ou un pouvoir suffisamment fort se constitue en son centre. L'Etat moderne fonctionne non pas sur la règle du consensus, mais grâce à la force du centre sur la périphérie et dans la relation d'autorité, qu'elle soit d'un type démocratique – par sa loi – ou de type dictatorial – par sa police.

Dans la vision moderne, l'espace se fige autour d'un centre, dans la conception traditionnelle, l'espace se déploie devant la proue de la pirogue. Le volontarisme du centre entraîne l'adhésion de la périphérie dans le premier cas, le consensus entre tous les points de la chaîne d'alliance permet la libre circulation de la pirogue dans le second. Les coutumiers, parce qu'ils sentaient bien la profondeur de leur différence, se figèrent dans une opposition, sans compromis possible. Pour eux, l'idée d'un pouvoir étatique tue la liberté de leur pirogue. Sans doute ne refusaient-ils pas le patriotisme mélanésien, ni même son expression nationaliste, mais la forme de l'Etat moderne, telle qu'elle leur apparut ou telle qu'on la leur présenta, contredisait les valeurs de leur propre société et ne présentait pas suffisamment de garantie pour un libre fonctionnement de celle-ci.

Les lieux fondateurs de la nouvelle nation que proposait le « Vanuaaku Pati » s'ancraient de surcroît dans le camp chrétien. Face à cet Etat où ils se sentaient à l'avance étrangers, les coutumiers cherchèrent à édifier leur propre système politique et déclarèrent se « retirer ». Les leaders du Vanuaaku Pati étaient eux-mêmes bien conscient du fait qu'entre les deux visions, nul compromis n'apparaissait possible et ils étaient logiques avec leur propre philosophie en suspectant les coutumiers d'être des « rebelles » potentiels ; il fallait donc au préalable briser leur volonté politique. Les leaders coutumiers, en revendiquant la liberté de *se retirer* pour créer leur propre « nation », l'étaient tout autant. De ce désaccord idéologique surgit la crise politique et pour les plus conscients de ses acteurs, c'est bien dans ces termes d'opposition culturelle que le problème fut posé.

« Grands Hommes » et « commissaires politiques »

Largement majoritaire dans l'archipel, le Vanuaaku Pati ne l'était pas à Tanna. Il ne put donc empêcher, tant que dura le pouvoir condominial, les groupes coutumiers de se proclamer souverains sur leurs territoires et d'y hisser le drapeau de ce qu'ils appelèrent la « nation de la coutume ». Ce faisant, ils affirmèrent au grand jour une structure de pouvoir qui ne pouvait que porter atteinte à l'autorité du futur gouvernement indépendant, voire à sa souveraineté. Le conflit de la pirogue et de la nation devint alors celui des « grands hommes » ou plutôt de certains « grands hommes » contre les « commissaires politiques » du Vanuaaku Pati.

En s'affirmant comme les membres d'une nation souveraine, les tenants de la coutume créèrent une nouvelle structure de pouvoir destinée à contrebalancer celle de leurs adversaires. Le conflit jusque-là culturel et idéologique devint ce jour-là proprement politique : les réseaux d'alliance de la coutume se nouèrent en un mouvement politique dur, disputant le pouvoir dans l'île au réseau d'alliance adverse créé par le Vanuaaku. En s'affrontant sur le terrain bien concret, celui-ci, du *leadership* politique, chacun des deux camps s'efforça de répondre à son avantage à l'éternelle question que la société insulaire ne semble avoir jamais cessé de poser : « *Qui a le droit de commander sur Tanna ?* » Dans le cas précis, s'agissait-il des représentants du nouveau gouvernement central ou bien des maîtres des lieux fondateurs ?

Le VAP, de son côté, était organisé en parti bien structuré qui pour l'essentiel s'implanta en reprenant le quadrillage territorial de l'Eglise presbytérienne. Dans chacun de ses lieux forts, le parti nomma un « commissaire politique », responsable d'un secteur territorial. Pour la plupart ces points forts étaient ceux du camp chrétien, solidement installé à Lenakel (Isini et Bethel), Lowkataï et White Sands (Ipekangien) où souvent le pasteur et le commissaire politique ne formaient qu'une seule et même personne.

Tant qu'il y eut des délégués du condominium sur l'île, le choc frontal fut évité. Les coutumiers étaient maîtres chez eux, ceux du Vanuaaku l'étaient dans leurs propres secteurs. Les conflits naissaient aux points de contact, lorsque les réseaux d'alliance opposés s'entrecroisaient comme à White Sands ou se frôlaient, comme à Loanatom et Lowkataï, ou encore lorsque des enclaves subsistaient dans l'un des deux camps, comme par exemple celle de Lamnatu au Centre Brousse. Ailleurs, un calme relatif régnait au sein des aires d'alliance pour peu qu'elles soient géographiquement séparées et surtout que des aires tampons neutres les isolent les unes des autres. Un certain équilibre entre les deux camps se maintint ainsi de 1974 au début de l'année 1980, basé sur un partage de l'espace : des incidents périodiques survenaient, mais on évitait l'affrontement général.

La situation changea au début de 1980, lorsque le dernier délégué européen fut rappelé à Port-Vila et que des délégués ni-vanuatu furent nommés par le gouvernement d'autonomie interne dans l'attente de l'indépendance totale prévue pour juillet. Les groupes coutumiers entrèrent en insurrection ouverte. S'ils s'accomodaient en effet du pouvoir local des commissaires politiques du VAP sur leurs propres territoires, ils n'acceptaient pas que des délégués aient prétention à diriger l'île entière, ni qu'ils occupent les lieux du quartier administratif d'Isangel, où siégeaient jusqu'à présent les délégués du condominium.

L'essentiel du choc politique qui s'ensuivit eut lieu entre les noyaux durs du Vanuaaku Pati et les réseaux d'alliance du *Kapiel* de Lamlu et des John Frum de Sulphur Bay. Dans la pratique, ce fut une lutte entre deux systèmes de pouvoir se disputant la suprématie de l'île : les coutumiers, au nom des grands hommes, affrontaient les commissaires politiques et les militants du VAP, partisans du nouveau pouvoir. Dans le feu du débat, chacun des camps représenta aux yeux de l'autre les vrais « rebelles », puisque le premier incarnait la légitimité de la coutume et le second celle de la nation.

LA POLITIQUE ET LA COUTUME

Quelle était, à l'époque de l'indépendance, l'attitude réelle du Vanuaaku Pati face à la coutume ? La rupture idéologique entre les deux mouvements était-elle aussi totale que ne l'était à Tanna la rupture sur le terrain ? Entre l'idéologie de la coutume et celle de la modernité, entre la pirogue traditionnelle et la nation moderne, tout accord était-il décidément impossible et les « coutumiers » ne durcissaient-ils pas volontairement le débat idéologique pour rendre tout compromis politiquement impossible ?

À une telle question, on serait tenté de répondre par l'affirmative, d'autant que les positions n'étaient pas si tranchées au départ et que le problème vu à Port-Vila n'était pas celui que l'on présentait à Tanna. Il est donc nécessaire en premier lieu de distinguer l'attitude des leaders nationalistes de celle de leurs partisans locaux .

Symbole culturel ou « arme politique » ?

Les sens multiples de la coutume

Dans le gouvernement d'autonomie interne formé au début de 1980 par le Vanuaaku Pati, quatre ministres sur dix, dont le premier d'entre eux, étaient des pasteurs et la devise nationale choisie par le gouvernement fut « *Long God yumi stanap* » (« *En Dieu, nous progressons* »).

Cette forte coloration religieuse du gouvernement nationaliste se doublait d'un progressisme politique : le nationalisme du VAP se présentait en effet comme « démocratique », « populaire » et solidaire des autres peuples du Tiers Monde. Le discours tenu par ses leaders s'apparentait à celui de la plupart des leaders progressistes des jeunes nations : fierté nationale, souci de l'unité et du 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.

Comme l'écrit R. Tonkinson (1982) « *Les leaders chrétiens du mouvement indépendantiste s'emparèrent très vite du mot "coutume" comme un cri de ralliement exprimant la fierté et l'unité de la nation* » (11). Les jeunes leaders du VAP y voyaient le symbole culturel de leur unité historique et nationale, par-delà les divisions locales et le clivage artificiel créé par le régime condominial entre francophones et anglophones. 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 celui 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 ambiguité aussi, étaient telles qu'il pouvait être interprété dans de multiples sens et servir tout autant de cri de ralliement que d'appel à la division. L'unité culturelle de l'archipel ou à l'inverse sa profonde diversité pouvaient aussi bien ressortir de la référence à la coutume, car comme l'écrit Lindström : « *La coutume au niveau national symbolise l'unité politique et une identité partagée, mais au niveau local elle marque la désunion et la compétition politique* » (1982, p. 328).

Que fallait-il donc entendre par coutume ? La mémoire du passé mélanésien, les racines culturelles de ses valeurs et de son mode de vie ou bien un système social d'organisation du monde et de l'espace ? On a vu tout au long de ce travail que pour les gens de Tanna, la coutume n'est pas seulement une identité culturelle ou encore un discours mais bien un modèle d'espace et de société pouvant se transformer aussi bien en système de pouvoir. Les leaders nationalistes, quelque sympathie qu'ils aient eu (ou non) pour la tradition en tant que système de valeurs, ne pouvaient pousser plus loin leur adhésion au concept de la coutume, dans la mesure où ils souhaitaient dépasser les divisions ancestrales et les pouvoirs locaux pour bâtir une nation mélanésienne moderne. La coutume les satisfaisait, si elle restait un concept d'identité vague ; elle leur apparaissait par contre dangereuse, lorsqu'elle se cristallisait en système local d'organisation sociale et politique pouvant déboucher sur des mouvements sécessionnistes.

Certains leaders de l'opposition « modérée » allant plus loin se servirent de l'idéologie de la coutume pour refuser l'existence de tout pouvoir central : dans une interview publiée le 28 février 1980 par l'hebdomadaire « Nasiko », Jean-Marie Leye, président du Parti fédéral (ex. Tan-Union) et futur président de la République du Vanuatu, 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... C'est notre coutume qui nous fait dire cela... Nous devons revenir aux choses comme*

11. On se reportera avec intérêt au numéro spécial de la revue *Mankind* publié en 1982 à Sydney (vol. 13, n. 4) sur le thème : « Reinventing traditional culture : the politics of Kastom in island melanesia », en particulier aux articles de Keesing, Tonkinson, Jolly et Lindström, qui portent sur le rôle joué par la coutume en tant que symbole politique au Vanuatu.

elles étaient autrefois. C'est en respectant notre coutume que nous serons libres... Nous suivions la coutume autrefois, après l'indépendance, nous reviendrons à elle » (Leye, 1980).

Face à la frange de plus en plus activiste de l'opposition « modérée », qui tendait à s'emparer de la coutume pour bâtir sur elle une idéologie politique du refus de l'État, les leaders du Vanuaaku devinrent de plus en plus méfiants dans l'utilisation de ce symbole, décidément à double tranchant. Alors que les chrétiens nationalistes appuyaient sur l'idée de coutume la justification culturelle de leur combat politique pour construire une nation nouvelle, l'opposition se servait de la même idée pour refuser leur hégémonie politique dans le cadre de cette nouvelle nation. 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. À 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 dans une façon qui n'a plus rien de mélanésienne* » (Lini, 1980, p. 42) (12).

L'invention politique de la coutume

Face à l'impact du mot « coutume » sur les esprits, les dirigeants nationalistes furent obligés de mieux préciser leur pensée. Celle-ci peut se résumer en deux propositions : respect culturel d'un côté, refus en tant que système politique, de l'autre. De façon significative, ils tendirent à privilégier de plus en plus le mot « *culture* » qui passa dans le bislama (« *kalsa* ») et à insister sur le concept de « melanesian way » ou « façon mélanésienne ». La coutume pour les dirigeants nationalistes représentait un système de valeurs hérité du plus lointain passé. Il ne s'agissait pas de retourner au passé de cette coutume, mais en s'armant de ses valeurs de progresser dans le monde moderne.

Quant à l'avenir de la culture traditionnelle proprement dite, il reste dès lors incertain, comme le Premier ministre l'écrit encore :

« *Les traditions doivent être respectées, mais le futur des traditions en tant que telles dépendra principalement de la valeur que lui accorderont le gouvernement de Vanuatu et d'autres institutions encore, tels que les églises ou le système d'éducation* » (Lini, 1980, p. 285) (13).

Les mouvements coutumiers étaient-ils bien fondés lorsqu'ils accusaient leurs adversaires de « *vouloir tuer la coutume* » (14) en se masquant sous les plis de la rhétorique du « melanesian way » et du nationalisme ? Il est tôt pour se prononcer. On peut toutefois remarquer que parmi les principales mesures prises par le nouveau gouvernement dès que l'indépendance fut obtenue, deux d'entre elles allèrent effectivement dans le sens de la « coutume » : la propriété des terres fut reconnue aux « propriétaires coutumiers », c'est-à-dire aux « man-ples » ou « hommes des lieux » et un « Conseil des Chefs » fut établi à l'échelle nationale constituant un deuxième niveau théorique de pouvoir à côté de celui de l'autorité politique proprement dite. Manifestement le projet des dirigeants de la nouvelle nation n'était donc pas de couper leur pays de ses fondements culturels traditionnels et, en ces deux domaines essentiels que sont le pouvoir sur la terre et le pouvoir des « chefs », ils en manifestèrent de façon claire l'intention.

12. « *People have used the idea of « custom » to totally contradict the idea of development and democraty in this country. On Santo and Tanna, people has been carried to extremes by people who incorrectly claim they respect traditional ways. It has become a political weapon and this has made it into something that is not Melanesian at all* » (Lini, 1980, p. 42).

13. « *Traditions will be more clearly respected... (but) tradition's future will depend very much on what value it is given by the governement of Vanuatu and other bodies like church and education* » (Lini, 1980, p. 285).

14. À Tanna le terme utilisé était : « *Ils veulent tordre le cou à la coutume* » (em i wantem kutem nek long kastom »).

Mais il semble que le débat ait porté bien au-delà. Dans le procès que chacun des deux camps faisait à l'autre, il s'agissait moins de définir le rôle culturel de la coutume dans la nouvelle nation à construire, que d'affirmer des conceptions culturelles et politiques opposées sur la nature du pouvoir qui devait s'y constituer. Dans une certaine mesure, chacun des deux camps réinventa la tradition qui lui convenait le mieux ; comme l'a écrit dans une élégante formule Lindström, ce fut « *une tentative pour lire le présent dans les termes du passé et pour écrire le passé dans les termes du présent* » (1982, p. 317).

La coutume, qui apparaissait comme une identité culturelle pour les nationalistes du VAP, fut réactualisée par leurs adversaires comme un système de pouvoir et comme un plaidoyer pour une plus large autonomie laissée aux sociétés locales. Mais ce qui était peut-être conciliable à l'échelle nationale ou du moins pouvait faire l'objet d'un débat politique normal, l'était beaucoup moins à l'échelle locale, notamment à Tanna en raison de l'histoire singulière de l'île. La coutume n'était pas ici l'objet d'une réinvention, mais correspondait au cadre vécu et quotidien de la vie sociale et de l'organisation de l'espace. Ce n'était donc pas une théorie, mais une « vision du monde », un espace, et un mode de vie qui potentiellement pouvaient effectivement se transformer en « arme politique ». En d'autres termes, si un consensus sur le rôle de la coutume dans la nation de Vanuatu n'était peut-être pas impossible entre les leaders du « Vanuaaku Pati » et les leaders « modérés » à l'échelle nationale, il l'était beaucoup moins dans l'arène précise de l'île, où la situation sur le terrain évolua très vite vers l'affrontement.

Les chrétiens de Tanna et la coutume

La vraie coutume et la coutume douteuse

L'idéologie nationaliste du VAP se présenta à Tanna comme une idéologie conquérante, portée par les structures de l'Église presbytérienne. Elle ne pouvait dès lors que heurter la sensibilité exacerbée des groupes coutumiers qui gardaient en mémoire les humiliations subies lors de la *Tanna Law*.

Pourtant certains leaders du VAP et des membres influents de l'Église presbytérienne tentèrent d'une certaine façon de se concilier les « coutumiers » ; ils réhabilitèrent la coutume du kava dans les villages chrétiens, les chants et les danses de la tradition et encouragèrent la pratique de certains rituels d'échange. Le discours sur le passé mélanésien, autrefois tant imprégné par la vision manichéenne des premiers missionnaires, se transforma. Les excès passés de la *Tanna Law* furent condamnés et la coutume reconnue comme culture fut dans ce sens « redécouverte ». Le conflit entre le christianisme et la culture mélanésienne originelle pouvait être selon eux considéré comme dépassé. La coutume « assainie » par les pasteurs redevenait honorable. Elle n'était plus considérée comme un péché.

En 1978, le grand cycle rituel du **nekowiar**, qui eut lieu à Ikurup sur la côte est de l'île, vit ainsi pour la première fois des membres des groupes chrétiens se joindre à leurs voisins John Frum ou coutumiers pour former des compagnies de danse (Lindström, 1982). On pensa un moment que l'ancienne dichotomie entre les « ténèbres de la coutume » et « les clartés du christianisme » était en voie d'être définitivement oubliée et que le nouveau combat politique pour l'indépendance allait permettre de réunir les frères séparés de la famille mélanésienne.

Pourtant ce fut le contraire qui se réalisa : la dichotomie reprit de plus belle et la lutte politique qui précéda l'indépendance, loin de réunir, divisa à nouveau : Tanna devint très vite avec Santo le point le plus « chaud » de l'archipel. En fait, coutumiers et chrétiens ne s'accordaient toujours pas sur le sens réel du mot coutume.

Le **nekowiar** d'Ikurup, par exemple, où chrétiens et coutumiers dansèrent ensemble, donna lieu à des disputes sévères. Le commerçant

européen de l'île, Bob Paul, ayant entraîné à la fête de nuit de riches touristes australiens et américains, proposa ensuite de « payer » les danseurs. Un grave désaccord surgit alors entre les chrétiens, qui souhaitaient accepter cette offre, et les païens qui refusèrent l'argent. La coutume, à leurs yeux, n'était pas un « folklore », mais un rite sacré. Ils finirent par imposer leur vue. La querelle s'aggrava plus tard, lorsque les coutumiers apprirent que les chrétiens avaient accepté malgré tout de l'argent (Lindström, 1982). Ils eurent le sentiment d'avoir été bernés et que l'on utilisait leurs croyances et leurs rites pour faire des « affaires ».

Les coutumiers avaient le sentiment qu'ils combattaient une idéologie moderne qui ne faisait que prolonger, avec plus de précautions oratoires qu'autrefois, l'ancienne lutte des chrétiens contre les païens. Leur opposition devint de plus en plus radicale au fur et à mesure que le parti nationaliste prit possession des leviers du pouvoir politique. Ils affirmèrent que l'île n'avait jamais connu d'autre forme de pouvoir que celui de la coutume et qu'elle n'en connaîtrait pas d'autre.

Aux yeux des militants locaux du « Vanuaaku Pati », contrecarrés sur le champ politique, la coutume n'apparut plus alors que comme un prétexte, un symbole néfaste manipulé par quelques uns pour asseoir leur pouvoir personnel et empêcher le légitime mouvement nationaliste d'arriver à ses fins. De symbole culturel, la coutume devint alors symbole d'obscurantisme, ce qui s'expliquait par le manque d'instruction de ses partisans. On revint ainsi très vite 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 » – en l'occurrence celle de l'instruction – et ceux qui se complaisaient dans les « ténèbres » de l'irrationnalité.

La distinction établie aux niveaux supérieurs de l'état-major du VAP entre culture et coutume, entre symbole culturel et symbole politique, fut traduite dans l'arène locale de Tanna par de nouveaux termes. Il y avait, pour le VAP local, la « vraie coutume », celle du passé que, sous certaines conditions, on pouvait respecter, mais qui de toutes façons n'était plus qu'un corps mort, dont on se souvenait mal et la « fausse coutume », celle des partis « modérés », réinventée par eux pour les besoins d'une cause douteuse.

Chacune des coalitions politiques dénia bientôt à l'autre le droit d'invoquer la coutume. Les païens et les néo-païens refusèrent aux chrétiens le droit de se targuer de ce symbole qu'ils avaient toujours combattu et dont ils s'étaient toujours moqués. Les chrétiens rétorquèrent aux païens qu'eux-mêmes n'agissaient plus selon la coutume, mais qu'ils la réinventaient.

Le dialogue impossible

Les VAP, si leurs leaders étaient tous chrétiens, comportaient néanmoins dans leurs rangs un certain nombre de coutumiers et ils furent rejoints, à partir de 1978, par le gros centre anciennement John Frum de Yaneumwakel après la brouille survenue entre l'un de ses grands hommes Ringniao et Mweles, le leader d'Ipeukel. Les coutumiers, qui faisaient donc partie des rangs du VAP, même s'ils étaient peu nombreux, autorisaient dans une certaine mesure le parti nationaliste à parler de coutume. Comme presque toujours à Tanna, les choses devinrent extraordinairement compliquées : chaque mouvement avait ainsi sa version de la vraie coutume. Comme le soulignèrent ceux qui gardaient la tête froide : « *Avant, il n'y avait qu'une seule coutume, aujourd'hui chacun a la sienne* ».

Lorsqu'en mars 1979, une commission d'enquête se rendit à Tanna pour faire cesser les troubles qui régnaient sur l'île, elle chercha d'abord à comprendre ce que les uns et les autres entendaient par ce mot charnière et apparemment si explosif. Personne ne put lui donner une réponse définitive. Interrogé, le Pasteur Korisa, commissaire politique du « Vanuaaku Pati » à Lowkataï et futur ministre, donna cette réponse :

« coutume est un grand mot. Je ne sais pas ce que vous entendez par là 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, il donna sans doute ce qui était le fond de la pensée de la plupart des chrétiens :

« Avec ce mot coutume, il 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*, député du « Tan-Union » et futur ministre, rétorqua un peu plus tard lorsqu'il fut lui-même interrogé :

« Ceux qui vont trop à l'église ou à l'école ne saisissent pas très bien la signification correcte de la coutume ».

Et son 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... » (15).

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 ici, coutume signifie boire le kava, demeurer ignorant et n'appartenir à aucune religion ».

Entre les deux camps qui ne discutaient plus depuis longtemps et se déniaient la moindre parcelle d'authenticité, il n'y avait plus de relation possible. Aux yeux des partisans du Vanuaaku Pati, la vision du monde des groupes coutumiers n'était qu'obscurantisme. Revenir à la coutume était pour eux revenir non seulement en arrière, mais encore partir en enfer. Le drame voulut qu'à Tanna, cette île rebelle, peuplée d'esprits logiques, il y eut en effet 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 cet antagonisme dans le terreau de leur propre histoire, aggravant ainsi son caractère dramatique et passionnel.

Les coutumiers, à qui l'on déniait l'existence d'une « vraie coutume », réagirent par la surenchère et la fuite en avant. Le même phénomène se reproduisit pour les chrétiens nationalistes, à qui l'on refusait l'existence d'une vraie politique. Ces deux fuites en avant accomplirent chacune leur spirale jusqu'au point où elles se heurtèrent au milieu de l'arène. Ce jour-là, l'île devint folle.

15. Par cette phrase, Kasso signifiait 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 et les endoctriner.



VINGT-ET-UNIÈME CHAPITRE

LE COMBAT DANS L'ÎLE

L'affrontement des « coutumiers » et des « politiques »

Mon premier contact avec des gens de Tanna eut lieu en janvier 1974 sur un chantier de construction à Port-Vila. Je cherchais alors à passer des questionnaires auprès des ouvriers mélanésiens dans le cadre d'une étude sur les problèmes de migration et d'insertion des migrants dans les structures urbaines à Port-Vila. Généralement, cela se passait sans grandes difficultés, ni surprises, mais sur ce chantier la majorité des ouvriers étaient de Tanna.

Dès que je me présentai, deux blocs se constituèrent : l'un résolument fermé et hostile se croisa les bras et refusa même de me parler ; le second groupe hésitait, quelques-uns finirent enfin par répondre au questionnaire avec toutefois un grand laconisme. Intrigué, je revins le lendemain : à ma grande surprise, ceux qui s'étaient montrés hostiles se révélèrent cordiaux, alors que l'attitude de ceux qui m'avaient répondu la veille s'enveloppait cette fois d'une méfiance de plus en plus accusée. Les premiers me dirent : « *Nous nous sommes renseignés ; nous avions peur que tu ne sois un envoyé de Fornelli. Mais maintenant tout est clair, nous pouvons te répondre* ».

J'entendais ce nom de Fornelli pour la première fois. Je jugeais avisé d'en rester là et je remplis mes questionnaires. Lorsque je m'approchai du second groupe qui m'avait fait meilleur accueil la veille, je le trouvai cette fois complètement fermé. Les gens me dirent : « *Nous refusons de parler ou de signer quoi que ce soit, nous ne voulons pas donner nos noms pour le Conseil Local* ». J'expliquai alors à nouveau la nature de mon enquête, mais visiblement le fait que les autres aient collaboré n'engageait pas ceux-ci à le faire et une grande partie d'entre eux refusa définitivement de répondre.

Je venais de faire ma première découverte de la réalité de l'île et des divisions qui continuaient jusqu'à Port-Vila à opposer les « man-Tanna »(1).

LES PRÉMICES DU CONFLIT : L'UNION IMPOSSIBLE

L'échec de la tentative du conseil local

Les conseils locaux (« local council ») ont toujours représenté pour l'administration britannique du condominium l'un des thèmes majeurs de sa politique. Le but en soi était peu

1. Comme je l'ai su plus tard, le premier groupe, qui avait procédé à une enquête sur mon compte et avait refusé de me parler le premier jour, était constitué par des chrétiens de White Sands, le second par des coutumiers du Centre Brousse.

contestable, puisqu'il consistait à vouloir ériger dans chaque île de l'archipel un « conseil local » formé par les principaux représentants de sa population gérant leurs propres affaires. L'intention, si elle était bonne, n'aboutit presque jamais, parce qu'on ne put jamais s'entendre sur le choix des « représentants de la population ». L'administration britannique avait tendance à les choisir uniquement au sein des structures des églises anglophones dominantes, si bien que l'administration française, qui préférait d'autres leaders, refusa de collaborer à ce projet. L'exemple du **Nikoletan** illustre l'échec de cette politique.

La tentative d'un « Conseil coutumier »

Au milieu des années 1960, un jeune homme de Tanna, Iolu Abbil, 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.

Le but de ce conseil était de constituer un forum local où les différents projets politiques et administratifs mis en œuvre dans le condominium seraient discutés. S'il n'avait aucun pouvoir législatif, le « Conseil consultatif » permettait au moins à quelques Mélanésiens, que l'on entendait fort peu jusqu'ici, de faire entendre leur voix sur des problèmes de portée générale concernant leur pays. Ce Conseil consultatif devait préparer la voie à une assemblée démocratiquement élue et par conséquent ouvrir la voie à une évolution politique de l'archipel. Iolu Abbil était là pour représenter les îles du Sud et en particulier son île de naissance, Tanna. Voulant connaître l'opinion de la population qu'il représentait, il décida de créer en 1968 dans son île une structure consultative, où se réuniraient régulièrement, selon le mode coutumier, les représentants du pouvoir coutumier et du pouvoir d'église, pour qu'ils discutent des problèmes plus généraux qui se débattaient à Port-Vila.

Le but de Iolu Abbil, en fait plus ambitieux, consistait à créer une sorte de *parlement coutumier*, dissertant 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 ; chacune des cinq grandes aires linguistiques de l'île devait envoyer, pour participer à ce conseil, deux de ses grands hommes pour y porter la parole de leur région. Le second des buts de Iolu Abbil consistait à faire jouer à ce groupement un rôle analogue à celui des conseils locaux, tels que l'administration britannique cherchait à les promouvoir dans les autres îles : les « **Yani Niko** » devaient notamment lever des taxes et promouvoir leurs propres projets de développement économique, permettant ainsi une certaine autonomie au niveau local. L'accent était notamment mis sur les projets communautaires et sur un développement en « kompani » de préférence à un développement individualiste ou capitaliste, du type entrepreneur (2).

Cette tentative en soi généreuse ne put toutefois dépasser les contradictions inhérentes à la situation de l'île. Les groupes John Frum méfiants tant envers les églises qu'envers les deux administrations refusèrent d'envoyer leurs représentants à ce conseil ; les païens se joignirent à ce refus, lorsqu'ils apprirent que le terrain où devait siéger le conseil « **Yani Niko** » était celui de la mission presbytérienne de Lenakel. Le « **Yani Niko** » devint alors le creuset où se reformèrent les antagonismes politiques et religieux.

2. Selon Iolu Abbil, en effet, les structures sociales mélanésiennes sont par essence d'esprit socialiste et communautaire : le « business » de nature capitaliste qui permet l'émergence d'entrepreneurs privés est contraire à l'esprit mélanésien : « *This is disrupting the country's cultural life style and values. The remedy is socialism, and cooperatives the avenue* » (Iolu Abbil, cité par Mac Donald-Milne, 1981).

Des contradictions déjà insurmontables

Iolu Abbil devint par la suite l'un des leaders du « National Party » et le Conseil qu'il avait créé pour réunifier l'île sur une base coutumière apparut à ses opposants comme un instrument au service de son parti. En 1973, le **Yani Niko**, qui devint le **Nikoletan**, en d'autres termes la « Pirogue de Tanna », apparaissait essentiellement comme une association réunissant les groupes chrétiens presbytériens de l'île sur une base de buts économiques et sociaux, d'orientation communautaire, mais dans lesquels la coloration politique devenait de plus en plus forte. Aux yeux des opposants à la mission presbytérienne, le **Nikoletan** représentait 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** demanda aux autorités du condominium la permission d'être érigé officiellement en conseil local :

« *Le principal objectif du* ***Nikoletan*** *est d'apporter des adductions d'eau à travers tout Tanna. Nous avons le sentiment que d'autres objectifs pourraient ensuite être pris en charge localement, comme la protection des pratiques coutumières en matière de mariage, le contrôle des animaux et l'amélioration des conditions de propreté et d'hygiène dans les villages, etc.* » (Lettre du 17 février 1975 adressée par les responsables du **Nikoletan** aux deux délégués administratifs de Tanna, texte original en anglais, archives de la délégation française à Tanna.).

Cette proposition reçut le soutien actif du délégué britannique qui, allant plus loin, recommanda de faire du **Nikoletan** un conseil élu par l'ensemble de la population de l'île. Le délégué français fit opposition en faisant remarquer que ce projet n'avait l'appui que d'une partie seulement de la population. Par contre, il proposait de créer dans le futur une « commune rurale » sur l'ensemble de Tanna. En d'autres termes, un magnifique dialogue de sourds commençait à se dessiner entre les deux délégués. David Browning, délégué britannique, envoya sous le couvert de son propre résident 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 les mouvements qui ont une nette tendance à être influencés par des éléments colonialistes et réactionnaires* ». (Lettre du 2 août 1975, archives de la délégation française, ma traduction.)

Ce à quoi l'on répondit du côté français par un échange de lettres au niveau des deux Résidences :

« *Je pense qu'une telle initiative (il s'agit du projet de conseil local) ne peut provenir que d'un petit groupe... son appartenance politique nettement marquée dans une île qui, comme Tanna, est particulièrement divisée sur ce plan, 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* ». (Lettre du commissaire-résident français R. Gauger à son homologue, le 12 août 1975, archives de la Résidence de France.)

Toute évolution politique concernant la représentation locale de la population de Tanna était donc bloquée par l'opposition des deux Résidences : à un excès de hâte favorisant l'un des clans de l'île s'opposait un excès de lenteur qui visait à en soutenir un autre. On s'orienta donc définitivement vers un immobilisme politique et les camps en présence n'eurent d'autre alternative que de continuer chacun pour soi sa propre surenchère, aucun autre moyen d'expression local ne leur étant donné. En fait l'aggravation des rapports entre le délégué français et le délégué britannique sur l'île n'avait trouvé dans l'affaire du **Nikoletan** qu'une nouvelle occasion pour franchir un degré supplémentaire ; le désaccord de fond s'était déjà manifesté de façon plus dramatique lors de l'affaire Fornelli et l'échec du Conseil local n'apparaissait que comme une conséquence parmi d'autres de celle-ci.

L'homme qui se voulut roi

« Conte des Mers du Sud » ou tragédie ?

L'aventure d'Antoine Fornelli à Tanna, si brève qu'elle ait pu être, provoqua dans l'île un choc psychologique qui la fit entrer d'emblée dans l'arène politique. L'affaire fit grand bruit à l'extérieur : les journaux de Nouméa parlèrent de celui qui se crut « *le roi de Tanna* », les media australiennes en répercutèrent les différentes péripéties sur un ton à la fois rageur et narquois. Au niveau des deux pouvoirs, britannique et français, on essaya de minimiser l'affaire en la ramenant à un épisode banal, à la limite de la « *Comedia del Arte* » ou plus prosaïquement à la « *mise en scène d'un acteur engagé* ». Dans l'île pourtant où les vieux démons se réveillèrent, les choses furent prises très au sérieux et l'on frôla la tragédie. Fornelli, comme on me l'expliqua chez les John Frum, était le signe que l'on attendait ; il alluma un brasier dont les cendres couvaient depuis longtemps.

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 d'un Européen solitaire et les stratégies locales des groupes insulaires ou de quelques uns de leurs leaders arrivent à provoquer d'étonnantes situations. Le condominium avec sa paralysie administrative et sa carence d'autorité structurelle semble du reste avoir toujours constitué un cadre idéal pour le développement de telles aventures et Fornelli ne fut pas, loin s'en faut, le premier à se croire « roi » dans une île. L'histoire pittoresque des Européens aux Nouvelles-Hébrides, qui reste encore à écrire, fourmille d'exemples de ce genre et, dans une certaine mesure, Quiros fut le premier à en illustrer la chronique.

Antoine Fornelli, ancien soldat décoré de l'armée française, Corse d'origine, armurier à Lyon, avait acheté une plantation dans le nord de l'île de Vate après en avoir lu la petite annonce dans le « *Chasseur Français* ». Il s'installa alors aux Nouvelles-Hébrides, collectionnant les armes à feu de tous modèles et s'occupant distraitement de sa propriété. Sur celle-ci, il recevait généreusement tous ceux qui venaient le visiter. Bien qu'il ne fut pas un « politique », il semble qu'il ait été gagné par la fièvre locale qui s'empara au début des années 70 des milieux européens à l'approche de l'indépendance et des revendications croissantes du « National Party » qu'ils estimaient être dirigées contre eux. Fornelli s'inquiétait particulièrement de l'influence de l'église presbytérienne sur les nationalistes mélanésiens 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 : l'histoire de l'île l'intéressa, l'attitude millénariste de son personnel lui fit considérer qu'on l'attendait et puis... l'aventure le tentait.

Il décida donc de partir à Tanna dans les premiers mois de 1973. Fut-il sollicité par d'autres personnes, en particulier par des politiciens locaux de l'U.P.N.H. [3] ou encore, comme il l'a écrit, parce que le délégué français de Tanna vint le chercher un jour en lui disant : « *Aidez-moi, je sais comment le soir je m'endors, mais je ne suis pas sûr de me réveiller le matin* » [4], toujours est-il que ses intentions étaient bien dès le départ politiques. Son but consistait à contrer l'action du VAP sur Tanna en lui opposant un « parti de la Coutume ».

de « l'U.T.A. » au « FORCONA »

Fornelli, à cette époque, a 50 ans, il est solide, rustique, rusé, son expérience de guerrier, des combats de la Résistance à ceux d'Indochine, son excellent contact avec les Mélanésiens en font un homme de terrain. Sur

3. « U.P.N.H. » 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, selon ses termes, « non précipitée ». Il donna naissance plus tard à l'U.C.N.H. et ne cessa par la suite de s'opposer au Vanuaaku Pati.

4. Lettre de Fornelli au commissaire résident français après son arrestation (archives de la délégation française).

l'île, il va devenir charismatique et inspiré ; la lutte politique va alors s'orienter différemment et échapper aux limites de l'épure prévue.

Lors de ses premiers déplacements, Fornelli 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 au pays des John Frum à « croix noire » à Imafin, où Sasen, le leader local, le reçoit. Entre « Tony » et les Mélanésiens du camp John Frum du Nord, quelque chose passe ; il parle pourtant peu, d'autant plus qu'à cette époque, il ne s'exprime qu'avec difficulté en bislama, mais il a d'instinct le sens des gestes, l'art du symbole et le goût de la parure. Sa tenue d'apparat à Imafin est militaire. Il plonge tous les jours au-delà du récif et ramène du poisson en abondance qu'il distribue généreusement ; il semble ne connaître ni la peur, ni la fatigue et nargue ouvertement les pasteurs ou les politiciens locaux du parti opposé. Bref, les coutumiers du Nord, et en particulier Sasen et les John Frum, croient tenir en lui leur « héros », celui qu'ils attendent pour brandir le drapeau qui leur permettra enfin de reprendre leur place dans l'arène politique et surtout s'opposer aux militants du National Party dont l'activité croissante sur l'île ne cesse de les inquiéter.

En mai 1973, un premier grand meeting eut lieu à Lovieru au Centre Nord, devant une assemblée considérable de 600 à 800 personnes. Tous, loin s'en faut, n'étaient pas des convaincus et beaucoup vinrent par curiosité. Iolu Abbil et ceux du « National Party » vinrent également pour apporter la contradiction. À cette réunion, Fornelli, en uniforme, fit un discours et par le truchement de l'un de ses amis qui lui servait d'interprète, développa deux grands thèmes : « *Le progrès va venir enfin dans l'île qui verra se créer des routes, des hôpitaux, des ports. Des touristes encore plus nombreux viendront la visiter. La coutume est le seul pouvoir qui soit en droit de dicter des lois aux habitants de Tanna* ».

Pour mettre en œuvre cette politique de prospérité et de « Coutume », Fornelli annonçait la création d'un mouvement nouveau dont il distribuait les cartes d'adhésion : l'« U.T.A. » (L'« Union des Travailleurs Autochtones »), ce sigle étant choisi pour son analogie phonétique et symbolique avec celui d'U.T.A., la compagnie aérienne française. Tom Mweles, le « pape » des John Frum d'Ipeukel, assistait à ce meeting, soutenant visiblement Fornelli et se posant comme celui qui, en sous-main, inspirait son action. Lorsqu'on demanda à Fornelli qui paierait toutes les « bonnes choses » que l'U.T.A. allait apporter, celui-ci resta silencieux, mais Mweles répondit à sa place en quelques phrases brèves et quasi-inaudibles : lui par contre « savait ». Cette réponse satisfit tous les « John Frum » qui hochèrent la tête.

À ce meeting, Fornelli déclara avoir reçu sur l'île de Tanna 1 300 adhésions à son mouvement, mais il s'agissait plus de distribution de bulletins que d'adhésions proprement dites et en réalité son audience se limitait aux réseaux John Frum du Nord et du Centre Nord de l'île. Les coutumiers païens du Centre Brousse restaient, quant à eux, dans une position d'incrédulité et d'expectative méfiante. Par contre les leaders politiques du National Party et ceux de l'Église presbytérienne virent dans les débuts de ce mouvement un danger extrêmement grave. Les rumeurs dans l'île ne cessèrent alors de se répandre : des bruits couraient selon lesquels Fornelli armait en secret les John Frum et que les militants nationalistes ou les pasteurs de la partie nord de l'île étaient en danger de mort et quotidiennement menacés.

Fornelli revint à Port-Vila peu après ce meeting ; pendant son absence la situation politique, loin de se calmer, ne cessa de prendre de nouveaux développements, entraînant une radicalisation des positions politiques de part et d'autre. En janvier 1974, l'église presbytérienne tint son synode à Tanna et se proclama pour une indépendance politique rapide et condamna les essais nucléaires français dans le Pacifique. Pendant ce temps, le mouvement lancé par Fornelli se développait et s'organisait en secret sur ses propres bases ; on ne

parlait plus alors d'*U.T.A.*, mais du « *Forcona* » ou « Four Corner » « les quatre coins ». 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 et il passa deux jours à Sulphur Bay, auprès des John Frum d'Ipeukel qui semblaient acquis à sa cause, bien qu'en position de retrait par rapport à ceux du Nord et des White-Grass, qui avaient pris le mouvement en main.

La « dérive séparatiste »

À partir de ce moment, Fornelli n'est plus vraiment l'inspirateur du mouvement, il se laisse seulement porter par les initiatives de ses partisans. Les John Frum cherchent à créer non pas un parti politique allié aux partis « modérés » de Port-Vila, ils cherchent à édifier un mouvement qui prépare leur propre indépendance.

Le délégué français qui, jusque-là, regardait avec sympathie l'organisation nouvelle se dresser contre les nationalistes anglophones, commence alors à s'inquiéter franchement de la dérive du mouvement et de ses aspects séparatistes. Quant à Tony, non seulement cela ne l'effraye pas mais il épouse la cause de ses partisans : ce n'est plus l'enjeu politique des Nouvelles-Hébrides qui le motive mais, comme il le dit lui-même, la cause de la nation de Tanna.

À partir de ce moment, tous les témoins extérieurs diront de lui qu'il est devenu fou et le responsable néo-zélandais de la mission presbytérienne de White Sands, Ken Calvert, écrira 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* » (1976). C'était bien effectivement ce qu'il croyait, mais cela n'implique pas nécessairement qu'il fût devenu fou. Par ailleurs, les amis européens qui, jusque-là, accompagnaient Fornelli dans ses tournées l'abandonnèrent ; l'aventure allait trop loin et ils commençaient de leur côté à craindre pour leur sécurité.

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 800 personnes et après que des danses coutumières aient eu lieu, Tony, en tenue blanche et coiffé de son béret, sur lequel brillait une étoile métallique, hissa le drapeau de la « nation de Tanna » : fond bleu, cercle jaune, étoile verte. Il affirma : « *Ce drapeau est le vôtre, c'est celui de l'Union, de la paix et de la coutume* » (archives de la Délégation française). Des chefs 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 ») était né. Mweles, pape des John Frum, responsable du côté est, fut nommé chef de la coutume, Sasen, responsable du côté nord, reçut la garde du drapeau ainsi qu'un fusil allemand Mauser inutilisable et datant de la première guerre mondiale. Le don de ce fusil symbolisait la force armée gardant le drapeau. Rendez-vous fut alors pris pour une fête encore plus essentielle le 22 juin à Imafin ; au cours de celle-ci, Tony devait être intronisé « chef » et porte-parole de la nation coutumière de Tanna, dont on allait alors proclamer l'indépendance.

Dans les groupes acquis au mouvement, de curieuses cérémonies se déroulèrent. Des étoiles étaient dessinées sur la terre des places de danse et l'on demandait à chacun de venir se placer au centre. S'ils restaient en dehors, ils s'excluaient par là même de la nouvelle nation et de la nouvelle prospérité qui surviendrait sur l'île. Chez les John Frum, presque tous « sautèrent le pas ». Des insignes en contreplaqué balisèrent alors les hameaux et les sentiers acquis au mouvement : deux traits rouges sur fond bleu. Plus personne ne circulait sur les sentiers loin de son village. L'esprit de guerre était revenu sur Tanna.

Ces nouvelles eurent vite fait de faire le tour de l'île et l'inquiétude fut grande. L'autre « roi blanc » de l'île – ce terme lui est souvent donné par les journalistes anglo-saxon –, le commerçant australien Bob Paul, organisa lui-même

un contre-meeting avec les représentants des groupes chrétiens de l'île. Ils demandèrent que Tony soit interdit sur Tanna et qu'on se saisisse du drapeau et des insignes. Une pétition dans ce sens 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 aller eux-mêmes chercher le drapeau séditieux.

L'affaire du drapeau d'Imafin

Fornelli à cette époque reste pourtant légaliste ; il sert de symbole au mouvement de ses partisans plus qu'il ne le dirige et il informe en sous-main régulièrement la gendarmerie française de Port-Vila de ses faits et gestes. Dans son esprit, il organise politiquement les coutumiers, mais il ne prépare pas une rébellion contre les autorités du condominium ; lors de ses discours, il insiste même sur le soutien amical que la France, l'Angleterre et l'Australie apporteront à la « nation de Tanna ». Mais c'est ce terme de « nation de Tanna » que ses partisans brandissent avec tant d'enthousiasme qui, dans le reste de l'île et à Port-Vila surtout, provoque des remous.

La Résidence britannique s'en émeut très fort. Quelques jours plus tard, le délégué français, Pouillet, voulant se rendre dans le nord de l'île, se voit bloquer le passage : des gardes lui interdisent l'entrée sur le territoire de la « nouvelle nation ». Cette fois, un nouveau pas a été franchi ; les autorités du condominium craignent de perdre leur souveraineté et de voir se développer une véritable guerre civile entre chrétiens et John Frum. Un arrêté conjoint est signé en mai 1974, interdisant tout port d'uniformes ou tenue de réunions illégales sur l'île. Le 18 juin un peloton de la milice franco-britannique se rend, en vertu de ce décret, à Imafin où réside le chef Sasen.

Ce jour-là, ni Pouillet, délégué français, ni Fornelli n'étaient sur l'île. David Browning, délégué britannique, conduit seul l'opération. On s'empare du drapeau et du Mauser, modèle 1884, fabriqué en 1916, tandis que la police disperse les gardes « Forcona » qui voulaient s'opposer ; quelques coups de poings sont échangés.

Fornelli débarque le lendemain à l'aéroport, accompagné d'un ami, photographe indépendant, François Giner, et apprend à Imafin les évènements : plus de drapeau, ni de fusil, les deux milices ont participé à l'opération. Il écrit alors cette lettre étonnante du 23 juin 1974, adressée à la reine d'Angleterre et au président de la République française, où il se déclare indépendant, souverain sur Tanna et où il donne huit jours aux autorités pour les voir quitter l'île. Cette lettre fit beaucoup gausser, mais elle ne fut pas rendue publique.

Voici ses passages les plus significatifs :

« À 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 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, a été transformé en nation, avec les chefs des cinq principaux centres de Tanna.

Cette 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, se sont introduits avec violence dans sa case et se sont emparés des 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 action 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 1er juillet 1974 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 ne 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 n'en rejaillira pas sur leur pavillon.

Le Responsable Territorial
de la Jeune Nation de Tanna
signé : FORNELLI ».

Dans la lettre adressée au 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* ».

Les « rebelles »

La lettre ultimatum fut transmise aux deux délégués par François 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 il était évident que ces armes étaient dérisoires, même face aux forces limitées de la milice du condominium. Comme il s'en expliqua par la suite, le but de Fornelli était de provoquer la venue d'une commission d'enquête où il aurait pu plaider la cause de son mouvement coutumier et par ailleurs d'attirer l'attention internationale sur l'île. Il n'envisageait aucun combat et comme il me l'expliqua plus tard, il renvoya chez eux les quelques hommes munis de fusils de chasse antiques que le nord de l'île pouvait compter.

On prit à Port-Vila assez au sérieux la lettre de celui qui devenait un *soldat perdu*. Le 29 juin dans la nuit, les deux délégués conduisant une troupe conjointe de 40 miliciens et policiers franco-britanniques débarquèrent au nord de l'île et prirent le village d'Imafin à revers. Sasen et les gardes personnels de Tony furent arrêtés et celui-ci, après avoir « amusé » quelque temps ses poursuivants, se laissa prendre. Aucun coup de feu ne fut tiré et la résistance des flèches et des sagaies fut surtout symbolique. Quant à Fornelli, il n'était pas armé. Les leaders du Forcona se retrouvèrent en prison à Isangel où ils furent jugés, dans le cadre de ses attributions locales, par le délégué français. Les leaders mélanésiens du mouvement, responsables des « côtés » de l'île, reçurent des peines d'un à six mois de prison, qui furent par la suite toutes

réduites à un mois. Fornelli, par contre, fut condamné plus lourdement à dix-huit mois d'emprisonnement et envoyé à Port-Vila, où on le rejugea. La sentence définitive fut d'un an de prison ferme et de cinq années d'interdiction de séjour aux Nouvelles-Hébrides. La peine fut accomplie dans la prison du Camp Est à Nouméa, où les seules visites politiques qu'il reçut alors furent celles des jeunes dirigeants politiques du « National Party », désireux de s'expliquer avec lui ; ils lui firent savoir qu'ils ne le considéraient pas comme un ennemi, mais comme une victime du système colonial.

Dans l'île, l'arrestation des leaders signa la fin du *Forcona*. Chez les John Frum, ce fut à nouveau la Grande Peur. La répression qu'ils avaient connue durant dix-sept ans leur paraissait sur le point de s'abattre à nouveau sur eux. Des bruits couraient, colportés surtout par les chrétiens, selon lesquels ils seraient déportés en Nouvelle-Calédonie, d'autres en Australie. Sur la côte ouest de l'île, des familles John Frum furent expulsées des terres qui, depuis la grande guerre des White-Grass, étaient objets de contestations foncières. Ceux du National Party, les fidèles de l'Eglise 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. Le fossé déjà creusé par l'histoire locale s'élargissait encore plus, rendant une réconciliation future encore plus hypothétique. La « répression » des autorités légales ne fut pourtant que volontairement légère ; visiblement, on voulait oublier une affaire politique qui avait échappé des mains de ceux qui avaient voulu l'utiliser.

La radicalisation

Le basculement du camp John Frum vers les partis « modérés »

En soi et au niveau des faits, « l'affaire Fornelli » ne représente pas grand chose. Il y eut bien un climat de tragédie, mais sans tragédie, en particulier grâce au sang-froid de quelques-uns des acteurs, le principal étant Fornelli lui-même. Par contre, l'affaire provoqua dans l'île un profond choc psychologique : les John Frum furent traumatisés par leur défaite et les chrétiens convaincus de leur hégémonie future. La peur que chacun des deux camps connut alternativement engendra chez beaucoup un sentiment de rancœur. Nombre des évènements futurs qui, par la suite, ont affecté l'île, prennent leur point de départ dans la coupure qui s'est radicalisée ce jour-là. Le drapeau du *Forcona* qui fut hissé apparut comme un geste de souveraineté symbolique que chacun des camps chercha par la suite à reproduire : Fornelli fit à cet égard de nombreux émules, y compris chez ses adversaires.

La politique à l'échelle nationale qui se déroulait à Port-Vila avait été traduite à Tanna en termes de guerre civile. Les militants du « National Party » furent confortés par la défaite du *Forcona* et la cause nationaliste commença à progresser pour de bon et à déborder du cercle des fidèles de l'église presbytérienne, où elle se cantonnait jusque-là. Mais si les John Frum restaient désemparés par la disparition de leur héros, ce moment avait signifié la fin de leur longue marche, la sortie de la clandestinité, une revanche sur l'humiliation ; ils ne pouvaient l'oublier facilement. L'attitude des chrétiens à leur égard, la satisfaction trop évidente de certains à leur défaite, le rôle joué par celui qu'ils considéraient comme leur ennemi de toujours, Bob Paul, c'est-à-dire l'autre héros, celui des presbytériens anglophones, tout cela ne pouvait que les précipiter à nouveau dans l'action politique.

Leur premier réflexe fut de chercher un bouclier pour se protéger d'une répression qui pourtant n'était programmée ni par l'administration, ni même par le camp chrétien, mais qui, aux yeux des John Frum, allait immanquablement reproduire les évènements des années 1940. 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 de l'ouest, du Nord et du Centre Nord qui, jusque-

là, avaient toujours refusé les écoles par fidélité à la parole de « John », acceptèrent à ce moment les écoles françaises qu leur proposait le délégué.

Ken Calvert explique ce revirement qui s'opéra sous ses yeux en faveur des écoles françaises dans les réseaux John Frum jusque-là hostiles à toute scolarisation de leurs enfants, de quelque sphère culturelle qu'elle provienne :

« 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 directe afin de redonner confiance aux gens de "John Frum". La nouvelle propagande était d'une irrésistible logique : « Si le "National Party" gagne et obtient l'indépendance, vous connaitrez beaucoup de difficultés parce que ce parti est formé par la nouvelle génération éduquée de ceux qui ont toujours été vos ennemis : les chrétiens. Par contre si vous nous soutenez, nous ne laisserons pas venir l'indépendance. Tant que vous ne serez pas prêts. Mais d'abord vous devez envoyer vos enfants à l'école... » En une année la majorité des enfants John Frum fut scolarisée[5]*. Et en deux ans, le ratio entre les enfants allant dans les écoles britanniques et les écoles françaises chuta de 3 à 1 pour en venir à la parité ».* (Calvert, 1983, pp. 215-216).

Le retournement des « John Frum » en faveur du système scolaire francophone et la radicalisation politique des mouvements millénaristes en faveur des partis « modérés » hostiles au Vanuaaku Pati apparaissent bien comme une conséquence directe de la brève aventure du « Forcona » et de sa chute. De ce point de vue, l'action de Fornelli put être considérée comme une réussite par certains leaders « modérés ». Que le héros de l'aventure ait en réalité poursuivi un tout autre objectif ne changeait rien à l'affaire.

Dans leur adhésion à la cause « modérée », les John Frum poursuivaient le même but que celui qu'ils avait révélé dans le *Forcona*. Ce qui leur importait n'était pas tant de s'opposer au VAP que l'indépendance de leur propre société. Leur grande peur passée, ils reprirent l'entreprise.

La dégradation du climat politique local

Une autre conséquence du mouvement *Forcona* fut la dégradation des relations entre les deux délégués. Dans le champ clos de l'île, leur opposition politique était de plus en plus âpre. À un certain degré, cela était vrai partout dans l'archipel : les deux Résidences soutenaient en sous-main le parti qui paraissait le plus proche de leurs vues, le Vanuaaku Pati pour les Britanniques, le Tan-Union et l'U.C.N.H. pour les Français, mais nulle part plus qu'à Tanna ce phénomène de dichotomie croissante entre les deux pouvoirs ne fut poussé aussi loin.

L'Anglais et le Français collaborèrent lorsque l'aventure de Fornelli sortit des cadres de la légalité, mais ils le firent en opposition plus qu'en concertation. L'Anglais suspectait (à juste titre) le Français d'avoir introduit Fornelli dans l'île pour y organiser les forces hostiles au VAP en prenant ainsi le risque sérieux d'affrontements. Il lui reprochait aussi d'avoir profité de l'arrestation de Fornelli pour se substituer au " héros " égaré afin de pousser encore plus avant cette même politique. Dans l'esprit de la politique britannique, les Français jouaient dangereusement le jeu d'une coutume moribonde. Ils compromettaient l'unité du jeune État, par eux identifié au parti du Vanuaaku et sabotaient délibérément son indépendance. Selon Browning (communication personnelle), le mouvement John Frum serait mort depuis longtemps s'il n'avait pas été tenu à bout de bras et bercé de promesses par le délégué français.

5. Ken Calvert oublie toutefois de citer le cas 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 francophone, mais dont l'instituteur fut américain. Comme on leur rétorquait que ce n'était pas facile à trouver parmi le personnel enseignant français, ils précisèrent eux-mêmes qu'ils souhaitaient un « Québecois ».

À ces accusations, le délégué français n'était pas en reste, 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 étant encore plus aigu au niveau des deux milices et de leur commandement local. Si Browning et Pouillet, ce dernier étant à sa manière un grand seigneur, entretinrent malgré tout jusqu'au bout des relations courtoises et même amicales, il en allait autrement de leurs quelques adjoints ou nationaux respectifs présents dans l'île. Ceux-là ne se parlaient plus depuis longtemps. Cet antagonisme affiché n'était d'ailleurs pas pour déplaire aux habitants les plus engagés de l'île ; on s'y retrouvait enfin et les jeux étaient devenus clairs.

C'est dans cet esprit de mésentente de moins en moins cordiale que l'île vogua vers l'indépendance. On comprend dès lors que la tentative du **Nikoletan** pour se transformer en conseil local en 1975, ait été soutenue par le délégué anglais et combattue par le délégué français. Ce fut pourtant dommageable pour l'intérêt général, car il aurait pu exister ainsi une structure politique commune à l'île où les deux camps auraient pu exprimer leur différence avec un minimum de sénénité et de concertation. Celle-ci faisant défaut, le seul moyen d'expression se trouva renvoyé sur le terrain. Mais déjà en 1975, il était trop tard, les choses avaient été trop loin pour qu'on puisse en enrayer le cours.

L'aspect dangereux de l'antagonisme des deux délégués n'échappait pas aux deux Résidences partagées entre le souci qu'elles avaient de soutenir leurs clientèles respectives, sans pour autant voir la brouille aller trop loin. On trouve ainsi dans une lettre de Keith Woodward, responsable avisé des affaires politiques de la Résidence britannique, cette phrase fort sensée : « *Ce serait vraiment une pitié si les relations entre les deux délégués du district en arrivaient au point où ils se suspecteraient mutuellement d'entretenir des relations partisanes vis-à-vis des différents groupes politiques qui s'activent à Tanna* » (Lettre du 11 avril 1975 adressée à la Résidence de France, archives de la Résidence de France) (6). On était en réalité déjà bien au-delà de la suspicion mutuelle. Tout comme Fornelli, les délégués européens avaient pris le parti que souhaitaient leur voir jouer les militants de Tanna. Dans un sens d'ailleurs, ce n'était pas tant eux qui manipulaient les groupes mélanésiens de l'île -comme ils s'en accusaient l'un et l'autre- mais bien ces groupes qui en fait les manipulaient en leur faisant prendre les attitudes qu'ils souhaitaient leur voir prendre.

L'aventure de Fornelli

La même appréciation peut être appliquée au rôle d'Antoine Fornelli. Il n'était ni fou, ni machiavel, ni mercenaire, ni « acheté », par contre était-il mégalomane, comme la plupart des Blancs dans les îles d'ailleurs et sans doute pas très clairvoyant dans son jugement politique. Il était en tout cas sincère dans la dérive de son itinéraire politique ; de l'U.T.A. à la nation *Forcona*, il suivit ses partisans plus qu'il ne les dirigea pour, en fin de compte, adhérer totalement à leur cause. Il était le symbole de l'homme venu d'ailleurs 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 le 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 nous élever* ». Fornelli en convenait et se montrait particulièrement amer envers les responsables politiques français qui l'avaient engagé dans cette affaire. La conclusion, il la tira pour son propre compte, lorsque, détenu à Isangel, il écrivit une lettre solennelle au commissaire-résident de France pour expli-

6. « *It would be a pity if relations between the two Districts Agents were again to come under the shadow of mutual suspicions of partisanship vis-à-vis the various political groups active on Tanna* ».

quer 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* » (archives de la Résidence de France, Port-Vila).

Fornelli revint plus tard à Tanna en 1977 à bord d'un bateau de pêche en compagnie de Tahitiens, ajoutant encore un épisode rocambolesque au récit de ses aventures personnelles. Il eut juste le temps de prononcer un discours à Imanaka. Il affirmait vouloir enterrer trois choses sous l'arbre de la coutume : « La bible, le drapeau français et le drapeau anglais », puis il fut à nouveau expulsé (7).

Le souvenir de Fornelli reste vivant dans le nord et dans le centre nord de l'île. Il fut invoqué à chacune des phrases du combat politique qui ne cessa ensuite de se développer : les militants du Vanuaaku Pati, 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 d'une île qui aime les héros symboliques et hors de la mesure commune.

7. Il revint encore dans l'île en 1979. En 1980, il rejoignit Santo, alors coupé par le blocus, en venant proposer ses services à Jimmy Stevens. Il tenta de mettre sur pied une troupe militaire dans le camp de Vanafo, mais se découragea devant le manque d'armes et l'impossibilité de toute défense réelle. Il jugea préférable, au dernier moment, d'éviter l'ouverture du feu. Dans ce sens, il réédita ainsi l'attitude prise dans le Nord Tanna en 1974 : trop bon guerrier pour se lancer dans un combat qu'il n'avait aucune chance de gagner, il évita, comme on dit dans ce cas, « les effusions de sang inutiles ».

L'AFFRONTEMENT

Avec le double échec du **Nikoletan** et de l'aventure Fornelli, dans un sens tout est dit. Bien que ces deux épisodes aient eu une intensité dramatique tout à fait différente, leur échec est celui des deux tentatives de réunification tenues en dehors des structures de partis politiques d'échelle nationale. Le Conseil des **Yani Niko** imaginé par Iolu Abbil pour doter l'île d'une structure de concertation coutumière, tout comme la folle aventure de Fornelli, romantique à souhait, mais hors du réel et en cela bien à l'image de ses partisans « John Frum », se déroulèrent autour du thème de l'*Union*. Elles ne pouvaient qu'échouer.

Tout semble s'être passé comme si, pressentant les moments dangereux qui venaient dans une île, déjà au bord de l'explosion, la société insulaire avait cherché une dernière fois encore à s'en garantir par une tentative d'union sur ses symboles traditionnels. La dialectique d'affrontement global qui s'ensuivit découle de la logique de cet échec : pour employer les termes que les gens de Tanna aiment à utiliser, elle s'explique par des « stamba » ; l'amertume de l'échec ressentie par chacun des deux camps à réunir l'autre sur ses propres thèmes et symboles les projeta dès lors dans des directions de plus en plus opposées. Mais alors que l'île avait vécu jusqu'ici à partir de ses propres centres de décisions et sur des clivages qui lui étaient propres, elle devint à partir de 1975 l'arène d'une confrontation plus générale entre les deux grandes coalitions politiques qui se mesuraient à l'échelle nationale. Désormais, Tanna deviendra une caisse de résonance. La vie locale de l'île va rebondir – souvent de façon dramatique – à chacun des coups de gong qui vont éclater sur la scène politique de Port-Vila.

Le champ politique local

La politisation des alliances

Si peu après l'arrestation de Fornelli, la tension sur l'île descendit d'un cran, elle 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'alliances « politiques ». De nouveaux leaders politiques locaux émergèrent ; le discours politique devint plus radical. Les militants nationalistes accusèrent leurs adversaires de faire le jeu de « partis potiches » (« puppets ») soudoyés par des intérêts « étrangers » ; les seconds rétorquèrent en refusant le pouvoir d'un parti politique organisé sur un modèle étranger à la coutume, dont le but consistait à créer un État centralisé et « totalitaire ». Toutefois au début l'ordre public n'est pas rompu et si l'on parle fort, on ne va pas encore jusqu'à se battre.

Le délégué français, André Pouillet et les leaders de l'U.C.N.H. cherchèrent à provoquer au sein des groupes coutumiers l'émergence de leaders mélanésiens qui soient véritablement des « politiques ». Mais le mouvement « modéré » sur Tanna sera toujours plus riche en visionnaires ou en prophètes qu'en véritables leaders politiques. Il aurait fallu pour cela qu'une élite éduquée, rompue au langage des débats politiques modernes, ait eu le temps d'être instruite ; or cela n'était pas le cas. Le manque tragique d'authentiques leaders politiques locaux pouvant s'exprimer dans un langage modeme au nom de la coutume constituera le point faible de ce mouvement et l'empêchera de s'organiser de façon efficace. A l'inverse, le Vanuaaku Pati, dont les militants étaient au départ moins nombreux, formera très rapidement des leaders et responsables locaux. Il n'aura qu'à les puiser dans le vivier des jeunes gens qui sortent du « Kawenu College », l'école secondaire d'enseignement anglophone de Port-Vila, ou encore dans les cadres mélanésiens de l'administration britannique et des églises anglophones.

Le VAP utilisait un langage révolutionnaire moderne propre à séduire cette jeunesse : il parlait de « nation mélanésienne » et il reliait son mouvement à la lutte d'émancipation des peuples du Tiers Monde. Les coutumiers se sentaient profondément dans leur droit lorsqu'ils parlaient de pouvoir local dans un monde qu'ils restreignaient à celui de leur île. Les jeunes des groupes « modérés » leur restèrent fidèles dans les zones qu'ils contrôlaient, mais le discours « coutumier » eut moins d'emprise dès que ceux-ci bénéficiaient d'un certain niveau scolaire. Il faut reconnaître qu'entre les métaphore de la Nation et celle de la coutume, les choix n'étaient pas toujours faciles, ni même clairs : comme le dirent beaucoup de ceux qui à Tanna se mirent en retrait par rapport aux noyaux durs de l'île « *Ol i fasfas, i gat tumas tink tink* » (« *tout est compliqué, il y a trop d'arrières-pensées* »).

En 1975, après l'échec du mouvement *Forcona*, l'atmosphère générale semblait donner le National Party gagnant et le délégué français ne se faisait guère d'illusion lorsqu'il présentait la situation de l'île peu avant les premières élections nationales.

« *Un tiers au moins des électeurs ne votera pas : par timidité, total désintérêt ou du fait de la distance au bureau de vote. 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 U.C.N.H. qui reste encore ici bien floue et n'a pas de candidat valable* » (rapport mensuel, juillet 1975, archives de la délégation française).

La consultation électorale du 10 novembre 1975

Les premières élections tenus sur l'archipel eurent lieu le 10 novembre 1975 ; il s'agissait alors de voter pour désigner les députés de la première Assemblée Représentative des Nouvelles-Hébrides. Dans un archipel qui jusque-là n'avait aucun état-civil, l'établissement des listes électorales donna lieu à de multiples controverses et fraudes possibles. À Tanna, cette campagne électorale marqua les débuts véritables de la politisation.

Le National Party, majoritaire dans la plupart des îles de l'archipel, l'emporta au niveau national par 59,5 % des suffrages et obtint 17 élus contre 10 aux partis « modérés ». Tanna fut l'une des rares îles où, avec Port-Vila et Ambae, la poussée du National Party fut battue en brèche : sur 3 941 bulletins exprimés, 2 071 (52,7 %) l'étaient en faveur de l'U.C.N.H., 1 833 pour le National Party (46,5 %), le reste allant à un candidat indépendant. Tanna élut donc deux députés sous l'étiquette « modérée » (U.C.N.H.), l'un au nom des John Frum, l'autre à celui des *Kapiel*. 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, même s'il ne révélait pas une très nette suprématie de leur part, étonna. Sans véritables leaders politiques, ceux-ci avaient néanmoins réussi à s'imposer face aux structures organisées et bien rodées du National Party. Les chrétiens proches de ce parti furent les premiers surpris de ne pas avoir gagné (J. Wilkinson, 1979, p. 142), d'autant plus qu'ils avaient en général une assez piètre image de leurs adversaires. Ils attribuèrent leur défaite aux manœuvres du délégué français.

Les résultats de Tanna n'étaient pourtant pas vraiment surprenants. Pratiquement la carte des votes du National Party à l'échelle nationale recoupait celle des églises presbytérienne et anglicane. Comme l'estime J. Mac Clancy « *L'activité politique du clergé anglophone protestant avait représenté un avantage décisif dans la victoire du National Party* » (1983). Le Père Walter Lini, prêtre anglican lui-même, alors Secrétaire Général du National Party, le reconnut en évoquant dans son livre « Beyond the Pandominium » (1980) ce qu'il appelle le rôle essentiel de la « *church connexion* ». Les seules zones à avoir voté « modérés » furent en revanche celles où les églises minoritaires étaient localement dominantes, comme par exemple les catholiques francophones ou encore les « church of Christ » d'Ambae de l'Ouest par opposition aux anglicans d'Ambae de l'Est. La seule exception fut l'attitude de Tanna où les gens avaient voté non pas sur des réflexes de solidarité religieuse ou linguistique, mais contre les églises établies. Ils pensaient que leur coutume était elle-même une « église », qui faisait face à toutes les autres, exceptée peut-être la très minoritaire église catholique.

La coutume que tout le monde considérait jusqu'ici comme un terme culturel, sans connotation politique et de contour vague que chacun des camps pouvait manipuler à sa guise, apparut du coup comme une « force politique ». Le message fut compris par les leaders « modérés » qui enfourchèrent l'argument ; à Santo, la radio Vanafo de Jimmy Stevens, chef du Nagriamel, mouvement messianique des îles du Nord (Hours, 1974), assez proche dans sa structure de celui des John Frum de Tanna, commença alors à parler de plus en plus des « naked pipol », les « *hommes nus* » qu'ils opposaient aux « man Skul », ceux de l'Église qui vont habillés. Les leaders « modérés » s'érigèrent en « gardiens de la coutume ». Ce symbole devint une métaphore puissante, brandie contre la métaphore nouvelle de la « politique ».

Les maîtres de l'île ?

Au yeux des coutumiers, la victoire électorale obtenue à l'arrachée sur Tanna impliquait que la minorité se taise, rallie leur camp ou se soumette. Dans la civilisation traditionnelle, il n'est en effet de minorité qu'exclue ou silencieuse. Dans les meetings coutumiers, il ne viendrait à personne de voter ; on discute jusqu'à ce que l'accord de tous soit obtenu et si ce n'est pas le cas, on recommence jusqu'à ce qu'il en soit ainsi. « *Wan tink tink nomo* » (une seule pensée, pas plus), telle est la loi du **yimwayim** traditionnel qui considère qu'une pirogue ne peut s'offrir le luxe d'être divisée.

Le suffrage électoral importé par les nations européennes de tutelle heurtait donc profondément la structure mentale des coutumiers. Pour eux, les élections étaient un « jeu de Blancs », quelque chose de profondément

étranger à leur art politique. Mais puisqu'il fallait bien jouer ce jeu, ils l'interprétèrent à leur façon. Ou bien ils le gagnaient et dans ce cas ils se considéraient comme les maîtres de Tanna, ou bien ils le perdaient et dans ce cas, fidèles à leur logique, ils s'excluaient eux-mêmes de la nouvelle nation et s'en proclamaient « indépendants ». Il n'était pas question pour eux de « compromis démocratique », ce mot ne signifiait rien. En outre, l'opération électorale était perçue comme une bataille. Elle ne pouvait donc avoir lieu qu'une fois, la recommencer à intervalles réguliers leur paraissait décidément jouer avec le feu et entretenir les rapports politiques dans une perpétuelle insécurité.

Il se trouva que les mouvements coutumiers gagnèrent localement la première compétition électorale, mais qu'ils la perdirent à l'échelle nationale. Ils en tirèrent la conclusion qu'ils étaient les maîtres de l'île – définitivement – et que ce qui se passait à l'échelle nationale ne les concernait pas. Cette erreur d'analyse dans un sens les perdit. Leurs adversaires surent ensuite tirer argument de la domination qu'ils affichaient pour redorer leur image et retourner à leur profit la frange de l'île qui restait encore indéterminée.

On entrait par ailleurs en situation de « crise politique ». La majorité élue des députés National Party qui siégeait à l'Assemblée représentative 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 » qui représentaient la minorité non mélanésienne, elle démissionna d'un bloc.

Parallèlement à l'Assemblée représentative, un Conseil des Chefs, « *le Malfatu Mauri* » *(Les rochers dans la mer)* devait constituer un collège électoral et envoyer des représentants à cette Assemblée représentative. Dans le nord et le centre de l'archipel, des « chefs » favorables au National Party furent élus ; dans les îles du Sud, le délégué français Pouillet, dont la connaissance de l'île et de ses leaders devenait alors un élément décisif – il y était présent depuis 9 ans – arriva à l'inverse à faire passer des hommes favorables aux partis de la coutume, alliés aux « modérés ».

Ce fait renforça encore la leçon générale que l'on pouvait tirer du scrutin : les nationalistes dominaient à l'échelle nationale, mais de fortes enclaves dominées par la minorité subsistaient : Tanna et Santo en représentaient les noyaux durs.

À Santo, l'union entre une minorité non-mélanésienne relativement nombreuse dans la ville de Luganville et le pouvoir charismatique de Jimmy Stevens sur le mouvement Nagriamel qui rassemblait les groupes mélanésiens non christianisés du centre de l'île, créait une zone d'opposition active au National Party. Si les nationalistes dénonçaient la collusion du mouvement Nagriamel avec certains intérêts étrangers et le rôle prédominant qu'y jouaient quelques colons européens, ils se heurtaient à un problème différent à Tanna. Autant l'alliance des partis « modérés » leur apparaissait à Santo comme une alliance, manipulée de l'extérieur, autant celle des coutumiers de Tanna échappant à toute définition facile, les mettait dans une position malaisée. On ne pouvait en effet attribuer l'existence de ce mouvement à l'existence de conseillers ou d'intérêts européens ; il n'en vivait aucun sur l'île qui puisse jouer ce rôle, ni non plus suspecter une véritable connexion avec l'étranger. Il fallait bien se rendre à l'évidence : les gens de Tanna menaient leur combat en leur nom propre.

La rupture des derniers ponts

Dès 1976, un incident apparemment bénin révéla la dimension culturelle et symbolique des oppositions locales et le climat lourd de présupposés qui l'entourait. Un moniteur mélanésien de l'enseignement britannique à White Sands, responsable du National Party et, fait encore plus significatif, descendant direct de Kaokare, l'un des deux grands chefs mélanésiens institués par la mission presbytérienne lors de la *Tanna Law,* dessina une affiche repré-

sentant un homme à tête de cochon. Le thème était censé représenter la coutume et en particulier l'un des chefs de celle-ci, Ringiao, l'un des deux grands **yani niko** de Yaneumwakel. Cette affiche fut considérée comme une « *insulte aux chefs* ». Dans la mentalité mélanésienne, l'insulte fait souvent plus de mal que les actes : les coutumiers qui avaient l'impression de retrouver là le mépris habituel dans lequel les tenaient les chrétiens, décidèrent de réagir.

Une lettre fut d'abord adressée à J. Champion, commissaire-résident britannique, dont certains passages sont bien 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, M. 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'ils défendaient notre coutume, de ce qu'ont fait vos ministres du culte, MM. Watt, Mac Millan 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 U.S.A., 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 insultés. Nous vous donnons dix jours pour nous répondre. Si dans les 10 jours, vous n'avez rien fait, nous prendrons une grande décision » (Lettre du 11 novembre 1976, en bislama, ma traduction, archives de la délégation française, signée mouvement John Frum et Kapiel).

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 considéraient comme le fondement de ce parti politique, autrement dit l'église presbytérienne et, dans le passé, la *Tanna Law*. Ce thème reviendra constamment dans leurs démarches.

À cette lettre, la Résidence britannique préféra ne pas répondre. La « grande décision » annoncée se traduisit par un mouvement de représailles dirigé contre les employés de villages sympathisants du National Party travaillant dans des structures françaises administratives ou privées : écoles, hôpitaux, magasin Ballande, etc.

Le même mouvement se porta ensuite contre la présence des Futuniens travaillant à Tanna, en particulier ceux qui étaient au service du commerçant australien, Bob Paul. Cette « 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 des structures administratives françaises, menacés par les coutumiers, abandonnèrent leur travail.

L'île s'enfonça alors un peu plus dans la division : les partisans du National Party étaient renvoyés dans la mouvance britannique et ceux qui n'étaient pas de Tanna étaient sommés de quitter l'île où ils n'étaient pas « chez eux ». Les coutumiers s'érigeaient en maîtres du territoire. Le tort, du côte administratif, fut sans doute de se plier à ce diktat, car dès lors les derniers ponts étant coupés, chacun des camps ne pouvait plus que se durcir. Ce geste, qui passa inaperçu à Port-Vila, fut pourtant l'un de ceux qui marquèrent le plus les esprits, créant un sentiment d'humiliation et son corollaire un désir de vengeance. Les coutumiers, qui remâchaient leurs humiliations passées, répondaient à ce qu'ils considéraient comme un geste de provocation à leur égard et affichaient leur

pouvoir ; les chrétiens, renvoyés dans leur village, s'estimaient en revanche victimes d'une politique de discrimination qui augurait mal de l'avenir.

En contrepartie, les presbytériens, majoritaires à Lenakel, interdirent aux femmes provenant des groupes « modérés » du Centre Nord de venir vendre leurs légumes sur le terrain proche du magasin de Bob Paul, où se tenait, tous les lundi matins, un marché informel. Le partage des esprits débouchait donc sur un partage du territoire qui dura jusqu'à l'indépendance.

La bataille des drapeaux

La crise politique

Les deux puissances de tutelle décidèrent de tenir de nouvelles élections en novembre 1977 et de doter l'archipel d'un véritable statut d'autonomie interne. Le National Party, devenu « Vanuaaku Pati » (VAP) en janvier 1977, trouva ces réformes insuffisantes et refusa tout compromis. En février, le nord de l'île de Pentecôte se déclara indépendant et refusa l'accès de son territoire aux représentants du condominium, notamment à ses délégués. Le 6e 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 firent bloc derrière les partis « modérés ». Comme l'explique alors Mac Clancy, qui donne une chronique fidèle de ces évènements : « *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* » (1982, p. 286).

Le 7e Congrès du VAP, qui se tint à Tanna (Lenakel), se prononça pour le boycott des nouvelles élections. Les conditions qu'il avait posées en préalable pour sa participation au scrutin n'avaient pas été acceptées par les pouvoirs de tutelle : droit de vote à 18 ans, exclusion du vote des non-Mélanésiens, droit pour la majorité de créer son propre gouvernement sans préjuger du partage du pouvoir avec ses adversaires, etc. Le jour prévu pour les élections, le 29 novembre, le VAP décida de faire une journée de contestation « sur le terrain » et de proclamer un « gouvernement populaire provisoire » (P.P.G.). Il décida aussi de lever son drapeau dans les territoires qu'il contrôlait, officialisant ainsi sa propre indépendance par rapport aux pouvoirs de tutelle et son refus de reconnaître la nouvelle assemblée.

La journée du 29 novembre à Tanna

À Tanna, la journée du 29 novembre 1977 approcha comme celle d'un grande bataille et dans cette île où l'on aime les symboles, la levée du drapeau fut considérée comme un geste essentiel. Les militant du VAP entendaient bien s'associer au mouvement national qui affectait l'ensemble de l'archipel : ils choisirent de hisser leur drapeau à Lenakel, à proximité de la maison du **Nikoletan** et de l'hôpital anglais, sur un terrain appartenant à la mission presbytérienne, au cœur donc de leur territoire. Les « modérés » du « Tan-Union » décidèrent qu'ils s'opposeraient par la force à ce geste : il convenait en effet de faire savoir aux chrétiens qu'ils n'étaient plus les maîtres de Tanna.

Sur la place de danse d'Ipeukel, les leaders « modérés » tinrent ce discours :

« *On nous a empêchés 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 ceux d'aujourd'hui qui sont dans le VAP, riaient. Demain, ce sera à leur tour de pleurer. Tanna appartient à la coutume : le drapeau de la politique n'a pas le droit d'y monter* ».

Dans la nuit du 28 au 29 novembre, plus d'un millier de partisans de la coutume venus des quatre coins de l'île se rassemblèrent, certains ayant marché toute une partie de la nuit. Ils se retrouvèrent à certains points de rendez-vous et formèrent des compagnies sur

le modèle traditionnel qui grossissaient de point en point, au fur et à mesure qu'elles progressaient vers Lenakel.

L'ambiance, la veille au soir, était des plus tendues, des rumeurs couraient, toutes aussi fantastiques les uns que les autres : un « sous-marin néo-zélandais » avait soi-disant débarqué à Lenakel des uniformes et des armes à feu pour les VAP. Les coutumiers marchaient à la mort. L'après-midi du 28, me trouvant sous un arbre avec un coutumier et attendant que le soleil descende un peu pour continuer ma route, je lui dis « Il fait chaud, aujourd'hui », « Oui, mais demain nous serons froids » me répondit-il, pensif. Bref, l'atmosphère n'était guère à l'optimisme. Des rumeurs symétriques avaient couru naturellement à l'intérieur du camp « Vanuaaku » sur le compte des John Frum et des Kapiel que des « colons » de Nouméa et de Port-Vila auraient armés. Bref chaque camp s'attendait à ce que l'autre, armé par des alliés extérieurs, le fusille sur place, faisant ainsi la preuve de la noirceur évidente de ses desseins politiques.

Le 29 novembre à l'aube, les quelques 3 ou 400 militants du VAP, qui se réunirent à Lenakel, furent entourés par des partisans coutumiers en nombre considérablement supérieur. Les jeux étaient faits ; il suffisait de se compter et la présence de Iolu Abbil permit d'éviter l'affrontement. Il sut calmer les esprits et provoquer un dialogue entre les deux camps. En fait, cette rencontre des deux forces antagonistes autour d'un mat encore sans drapeau revêtit une certaine dignitié, les orateurs qui s'y exprimèrent, dont Ringiao pour les coutumiers, le firent avec talent et furent écoutés en silence par leurs adversaires. Bref, ce ne fut pas le tumulte escompté et encore moins la 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 se prirent à penser ce soir-là que rien n'était décisif et que l'unité était encore possible, ce qui était une erreur.

À Port-Vila, en revanche, les choses s'étaient moins bien passées. Deux cortèges s'étaient massés et allaient l'un vers l'autre, l'un pour lever le drapeau du « Vanuaaku », l'autre pour le descendre. La police française refusa d'intervenir et la police britannique chargea le cortège des « modérés » en tirant sur lui, à très courte distance, des grenades lacrymogènes : il y eut deux blessés graves dont l'un était précisément un John Frum de Tanna. Ailleurs, dans l'archipel, le résultat de la journée du 29, fut plus mitigé : le drapeau du G.P.P. régnait sans conteste sur la plupart des territoires de l'archipel, mais en certains points chauds, il s'était heurté à une vive opposition de la part des Mélanésiens « modérés ». Autrement dit, les enclaves minoritaires subsistaient : Tanna était la seule île de l'archipel où cette minorité pouvait se prétendre majorité.

La capture du drapeau du « Vanuaaku Pati »

Les militants VAP de Tanna, s'ils n'avaient pu ériger leur drapeau, continuèrent à bien s'organiser. Iolu Abbil étant reparti à Port-Vila, le pouvoir passa sur l'île à des commissaires politiques beaucoup moins portés à la conciliation que ne l'était leur ancien leader. Ils firent ce que les coutumiers avaient fait de leur côté, c'est-à-dire qu'ils érigèrent les zones qu'ils contrôlaient à Lenakel, White Sands ou Waïsisi, en territoires indépendants. L'autorité du condominium n'y était pas reconnue, pas plus que celle du Gouvernement d'autonomie interne, alors constitué à Port-Vila par les seuls partis « modérés ». En janvier 1978, un nouvel incident sérieux éclata lorsque le Premier ministre de ce gouvernement, Georges Kalsakau, 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 non sans qu'une bagarre ne les oppose à ceux de Lenakel. Ce jour-là un jeune homme de Tanna, qui arrivait de Port-Vila fit son apparition sur la scène politique de l'île : Alexis Yolou.

Avec l'année 1977, la violence commença à apparaître pour de bon sur Tanna. Les bagarres du Centre Brousse opposant Lamlu à Lamnatu qui firent quatre blessés en ouvrirent la chronique. Le départ du délégué français Pouillet, qui connaissait bien l'île et qui dans une certaine mesure en contrôlait les mouvements et les turbulences, se traduisit par une incontestable perte d'autorité du pouvoir administratif. Son remplaçant, Payen, nouvel arrivé, eut beaucoup de mal à se faire entendre, d'autant plus qu'il était pratiquement sans moyen d'action.

Le 12 février 1978, peu avant la fête annuelle des John Frum, où l'on s'attendait à la montée de leur propre drapeau, les militants du « Vanuaaku Pati » se réunirent à nouveau à Lenakel et hissèrent sans attendre le drapeau de leur parti. Le lendemain, la vague des coutumiers, chantant des chants de guerre, armés cette fois-ci de casse-têtes et de gourdins, déferla sur le terrain de la mission presbytérienne, Alexis Yolou à leur tête. Ils étaient près de 700, soit plus du double des militants du VAP : le mat avec son drapeau fut arraché, jeté dans une voiture qui partit en triomphe à Sulphur Bay en faisant le tour des villages de l'alliance « modérée ». Les maisons de roseau du **Nikoletan**, qui servaient de siège pour le bureau central du VAP sur Tanna furent incendiés. Les militants du « Vanuaaku » assistèrent impuissants à l'opération. Des deux côtés, la colère était immense : les coutumiers parce qu'ils avaient l'impression d'avoir été provoqués, les militants nationalistes parce qu'ils avaient dû céder à la force et que leur symbole était dorénavant un trophée aux mains de leurs adversaires.

Le drapeau des John Frum

Trois jours plus tard, le 15 février 1978, tous les sympathisants « modérés » – soit 2 ou 3 000 personnes – se réunirent à Ipeukel pour assister à la fête traditionnelle des John Frum. Mweles avait annoncé que quelque chose de très important se produirait ce jour-là et l'on s'attendait bien dans toute l'île à ce qu'un nouveau drapeau y soit hissé.

Le commissaire-résident de France, Bernard Pottier, se déplaça pour assister à la cérémonie. Le Premier ministre, Kalsakau, était également présent, la télévision de Nouméa, de nombreux Européens et des notables ; bref, c'était la première reconnaissance en bonne et dûe forme du mouvement John Frum. Personne ne vint toutefois du côté britannique. Le jeune délégué, Wilson, n'y fit qu'une brève apparition en fin d'après-midi.

La fête commença par un « drill » militaire. Comme à chaque 15 février, les « John Frum » défilèrent en ordre impeccable ; les jeunes gens, torse nu, manièrent au commandement des fusils symboliques de bambou peints en rouge. Puis deux hommes habillés avec des uniformes de soldats américains conservés depuis l'époque de la guerre du Pacifique hissèrent solennellement à un long mat de bambou... le drapeau de la bannière étoilée des États-Unis d'Amérique. Les officiels surpris ne réagirent pas, tandis que Mweles et les dignitaires du mouvement John Frum, de leur côté, saluaient en grande émotion le drapeau américain, leur drapeau, celui de « John », le seul alors qui, en dehors de ceux des autorités condominiales, flottait à ce moment à Tanna.

La scène était étrange : le Premier ministre du gouvernement d'autonomie interne et le commissaire-résident de France, venus en tant qu'invités, assistaient à la fête « loyaliste » d'un mouvement qui hissait sur l'île le drapeau d'un pays étranger. Ils s'en consolèrent apparemment en se disant que les John Frum étaient les John Frum et ils repartirent sur Port-Vila. Mweles, les larmes aux yeux, annonça qu'il venait de réaliser le rêve de sa vie : lever le drapeau américain sur Tanna, comme John Frum le lui avait ordonné voilà exactement 17 ans.

Les nationalistes, ulcérés de voir que leurs adversaires levaient leur emblème, qui plus est un drapeau américain, alors que le leur avait été enlevé de force, se raidirent encore plus

dans une attitude de dissidence ouverte. Les « modérés » à l'inverse estimaient qu'ils avaient définitivement établi leur domination politique.

LA LOI DE LA COUTUME

L'organisation d'un pouvoir coutumier

La division du territoire

À cette époque, trois structures d'autorité politique se chevauchaient sur Tanna. La structure légale du condominium, avec ses délégués et sa dizaine de miliciens qui représentaient également le Gouvernement d'autonomie interne ; la structure politique du VAP, qui s'appuyait sur un quadrillage territorial bien organisé et tenu en main par les commissaires politiques ; la structure politique des coutumiers qui organisait l'espace en réseau et cherchait à se doter de plus grands moyens de contrôle politique. Le problème vint de ce que ces deux derniers espaces politiques, celui des nationalistes VAP et celui des coutumiers du Tan-Union, non seulement se recoupaient, mais que très souvent ils se superposaient.

Dans une telle situation, la logique mélanésienne eût voulu que les deux systèmes se séparent et établissent entre eux des barrières spatiales. Si la société mélanésienne avait pu librement fonctionner, c'est bien à ce résultat que l'on serait arrivé ; les territoires VAP se seraient érigé en « république autonome », les territoires contrôlés par les partis « modérés » en « nation coutumière indépendante » et entre les deux, une zone-tampon ou une « barrière » invisible aurait fait office de ligne de démarcation et parfois de chaînon pour de nouvelles relations.

C'est à cela d'ailleurs que rêvaient les chefs du parti coutumier – se séparer de leurs adversaires – et c'est ce qui se passa ailleurs dans d'autres îles, notamment dans l'île voisine d'Anatom, où les catholiques de l'U.C.N.H. s'établirent sur la côte de l'est de l'île, alors que les presbytériens du VAP s'érigeaient en bastion sur la côte de l'ouest. Mais ce qui était possible à Anatom, parce que cette île était quasiment vide – moins de 10 hab./km^2 – ne l'était pas à Tanna en raison de l'explosion démographique, du manque tragique de terres dans certains endroits et des circonstances mouvementées de son histoire locale. Aucun mouvement de population susceptible de séparer les adversaires n'était possible ; dans chaque territoire subsistaient des enclaves appartenant au camp adverse. La division héritée du passé se conjuguait donc aux divisions nouvelles héritées des clivages politiques pour les rendre encore plus inextricables et insolubles.

Chaque groupe majoritaire exerça une pression pour « neutraliser » ses minorités agissantes, soit en obtenant leur silence politique, soit en cherchant à les expulser : c'est le sens de la querelle du Centre Brousse, où les Kapiel Koyometa de Lamlu s'efforcèrent de réduire le territoire des VAP Numurukwen de Lamnatu ; c'est aussi le sens de toutes les querelles foncières qui éclatèrent à White Sands et se traduisirent par des barrages de route, des bagarres et une tension perpétuelle des esprits. Entre les deux camps, on ne se parlait plus, les meetings réunissant des groupes opposés ne pouvaient avoir lieu ; chacun restait sur son « côté ». À partir de 1977, tous les problèmes fonciers se posèrent en termes politiques.

Je fus témoin à Itunga 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 appartenant au camp opposé du « Vanuaaku Pati ». Ces derniers se rendirent à l'invitation, ils déposèrent leur kava au milieu de la place de danse et acceptèrent, en échange celui des « autres », puis les deux groupes se séparèrent, chacun mâchant les racines et buvant sur son côté de la place de danse. Le breuvage avalé, les visiteurs se levèrent et disparurent ; aucun mot n'avait été échangé, aucun contact n'avait eu lieu, le rituel d'échange avait été réduit à sa plus simple expression.

La situation territoriale inextricablement enchevêtrée aboutit à créer de multiples zones où régnait une tension continuelle. Les points les plus « chauds » étaient ceux où la population était la plus dense : Lenakel, le Centre Brousse, White Sands. L'île ne cessa alors de passer par une vie politique faite de moments de calme, absolument trompeurs, qui soudain se déchiraient, tandis qu'éclataient de brèves violences, aussi brusquement tombées qu'elles étaient montées. Toute prévision sur la suite des évènements devenait bien hypothétique et une certaine angoisse commença à régner sur l'île.

Le pouvoir « délégué »

Les mouvements coutumiers cherchèrent pendant cette période à se doter d'un « pouvoir » correspondant à leur propre vision des rapports politiques. Ils le firent selon le modèle des réseaux d'alliance traditionnels, en cherchant d'abord les lieux fondateurs et, au sein de ceux-ci, les hommes les plus aptes à tenir le pouvoir local. La structure de pouvoir à laquelle on aboutit consista alors à recréer, non pas une autorité centrale, mais une chaîne de pouvoirs parcourant l'espace de l'alliance : chacun de ceux que l'on éleva parlait au nom d'un autre qui se trouvait dans son dos et poussait plus avant ce pouvoir en le déléguant à l'un de ceux qui se trouvaient devant. Par ailleurs, la structure dualiste du pouvoir traditionnel était également respectée : celui qui parle et agit, la « Voix » (**yani niko**), le faisait au nom d'un autre qui se tait et n'agit pas, le « Seigneur » (**irëmera**).

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 les plus instruits, ceux qui pouvaient le mieux exprimer dans l'arène politique la parole des grands hommes, mais ils n'étaient que des « porte-parole », des « Voix ». Aucun d'entre eux n'était considéré comme un homme jouissant 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 choisi, parce qu'il était moniteur du service de l'agriculture et avait été instruit à l'école publique française du Centre Brousse. Le second résultait d'un choix plus difficile, puisqu'en raison du refus du mouvement John Frum d'accepter les écoles, personne n'était susceptible de tenir vraiment ce rôle : Nokohut fut choisi parce qu'il savait un peu écrire et parce qu'il avait un certaine pratique du « busnes » et une habitude du monde urbain où il avait vécu. Ces députés devaient donc porter la parole de la coutume à Port-Vila, mais ils devaient prendre l'avis des grands hommes -toute liberté de manœuvre réelle leur était à l'avance refusée. Bref, ils étaient réduits au seul pouvoir de la parole ; ceux qui commandaient se tenaient derrière eux, c'est-à-dire pour les « John Frum », Tom Mweles et pour les « Kapiel », Noklam Assol.

Mweles nous est déjà connu. Il est le pape des « John Frum » et le visonnaire inspiré du mouvement. Il tire son prestige des 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. À 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 à Lenakel pour arracher le drapeau du « Vanuaaku Pati » avec mission de ramener ce trophée sur sa place de danse, il justifia son ordre par ces seules paroles : « *John ne veut pas de ce drapeau, enlevez-le* ».

L'autorité de Mweles s'exerce sur un certain nombre de « kompani », comme on l'a vu plus haut, mais elle rayonne également sur les John Frum du Nord et du Sud, qui respectent le prestige du vieux leader. Mweles n'a pourtant aucune autorité en matière traditionnelle, il n'est pas même d'une lignée du territoire sur lequel il vit, Yenkahi. Il fut adopté » enfant ; ce n'est donc pas un « *rili man* » et à ce titre, en strict terme de coutume, il n'est rien. Mweles

est considéré comme un grand homme parce qu'il « tient » la souche de John et qu'il vit sur le lieu de la prophétie, c'est-à-dire Ipeukel.

Noklam Assol est un authentique grand homme de la société traditionnelle. **Yani niko** en titre de Lamlu, il appartient par sa généalogie et par le nom qu'il porte à la lignée la plus ancienne du peuple du Centre Brousse. Ce fait à lui seul n'aurait pourtant pas suffi à justifier son pouvoir, d'autres grands hommes pouvant se prévaloir d'une même filiation. La prééminence de Noklam tient au fait que la place de danse de Lamlu est considérée dans la tradition du Centre Brousse comme le môle central de la résistance lors de la *Tanna Law*. Dans ce lieu la coutume s'est cachée avant de ressurgir au grand jour. Mais de même que Mweles tire son pouvoir de John Frum, Noklam tient son pouvoir d'un « autre » : il agit au nom d'une « stamba » plus profonde », celle que Yarris Ya'uto de la place de danse de Le'uluk garde au nom de Willy Pea et du mythe fondateur de la résistance de la coutume face à la *Tanna Law*.

Les nouveaux yani niko

Ces deux hommes, l'un représentant la « stamba » de John Frum, l'autre celle de la résistance païenne, devinrent donc les leaders « publics » du mouvement coutumier. Mais Mweles et Noklam Assol sont des **yani niko** qui exercent le pouvoir au nom d'**iremëra**, qui se dissimulent. Ils peuvent symétriquement déléguer ce pouvoir à d'autres, dans des fonctions précises ou dans d'autres lieux qui deviennent alors leurs propres « Voix ». Ainsi Mweles a-t-il un porte-parole, Isakwan, qui le représente dans tous les meetings et tous les autres chefs (ou boss) des compagnies égrénées sur le chemin de l'alliance des John Frum reconnaissent également sa « Voix ». Ils peuvent du reste déléguer eux-mêmes leur pouvoir de porte-parole à un autre. Le processus d'éparpillement du pouvoir est ainsi quasi multipliable à l'infini, mais cette structure éclatée dans l'espace ne prend son sens que si on en remonte la route jusqu'aux lieux fondateurs d'où elle est issue.

Noklam Assol délègue aussi ses pouvoirs à d'autres hommes qui doivent étendre sa route en dehors de Lamlu, jusqu'aux limites de l'île et même à l'extérieur de celle-ci. Ces hommes, ce 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, Noklam Posen : cet homme, excellent orateur, à l'intelligence vive et d'une étonnante rigueur logique, jouera un rôle très important dans tout le mouvement coutumier, dont il « pensera » les actions et les fondements théoriques. « *Dommage que je n'aie pas été à l'école*, me dit-il un jour, *j'aurais fait un bon ministre* ».

La structure de pouvoir du mouvement coutumier reprend donc, en l'adaptant, la structure symbolique du pouvoir qui commande la pirogue traditionnelle. Le pouvoir s'obtient toujours par une relation d'enchaînement par rapport à celui qui symbolise la souche créatrice et chacun parle ou agit au nom d'un autre qui se tient derrière lui. Il y a donc toujours un double : chaque **yani niko** engendre un autre **yani niko** qui le reproduit un peu plus loin dans la même fonction. Et ainsi de suite...

À partir de 1978, un autre « chef politique » émergea des rangs de la coutume : Alexis Yolou. Lorsqu'il revint à Tanna à la fin de l'année 1977, il fut choisi par Mweles pour remplacer Nokohut, âgé et jugé trop peu dynamique. Pourtant Alexis n'était pas un disciple de sa secte, mais un catholique, ancien élève des Pères de l'École de Montmartre à Port-Vila. Instruit, il bénéficiait sur Tanna d'un assez grand prestige auprès des jeunes, d'autant plus qu'il avait été un boxeur réputé, discipline sportive que les man-Tanna apprécient entre toutes et dans laquelle ils semblent d'ailleurs se distinguer. Alexis Yolou s'était engagé politiquement très tôt dans les rangs de l'U.C.N.H. à Port-Vila ; c'est, semble-t-il, en toute connaissance de

cause qu'il revint dans son île natale pour y participer au combat politique.

Destin tragique que le sien : ce chrétien sincère, catholique pratiquant, se mettra au service de la cause des païens et des John Frum et sera tué par d'autres chrétiens. Mais là encore son itinéraire ne peut s'expliquer que par un éclairage sur les lieux de son enracinement : Alexis, né à Loanatom, était le fils du catéchiste d'Ipaï, porteur du pouvoir traditionnel des **iremëra**. Par sa mère, il était le cousin germain du pasteur presbytérien Willy Korisa, commissaire politique du VAP à Lowkataï et futur ministre. Il appartenait donc à une lignée déracinée par les guerres ancestrales, éclatée entre plusieurs territoires. Si le fragment de la lignée, dont il relevait, habitait Loanatom, d'autres fragments habitaient encore Ipaï, où ils étaient toujours païens, mais non engagés dans les conflits politiques, tandis que d'autres encore se trouvaient à Lowkataï dans un des chef-lieux de la mission presbytérienne et du « Vanuaaku Pati ».

Habitant de Loanatom , sur le territoire du vieux chef Niluan, **yani niko** des Naporio, Alexis devint la « Voix » politique de cette autre « Voix » qu'était Niluan et à ce titre il devint tout naturellement engagé dans le mouvement John Frum, puisque Niluan était John Frum. C'est donc en tant que leader local de la compagnie John Frum de Loanatom que ce catholique devint le représentant politique de l'ensemble des John Frum de Tanna.

Alexis était lui-même bien conscient des contradictions et de la complexité de son destin politique : chrétien et chef politique des John Frum, instruit, leader politique moderne dont le prestige s'enrichissait de grands voyages faits à l'étranger, en France et dans le reste du Pacifique, il avait choisi sa place dans le combat de la coutume. En fait, Alexis Yolou aurait pu être un sympathisant du VAP ; s'il ne le fut pas, c'est parce qu'il partageait le territoire d'une petite communauté John Frum, dont il épousa le destin et le choix politique, même si lui-même croyait en une autre signification de l'existence. Il fit aussi ce choix parce que francophile et francophone, il appartenait à cette génération perdue que les militants du VAP, en optant pour l'anglophonie, avaient dés le départ résolument rejetée dans la marginalité.

C'est peut-être du reste ce tissu de contradictions qui le rendit si populaire : beaucoup de jeunes des groupes coutumiers se reconnaissaient en lui et c'est ce qui, au fond, le rendait si dangereux pour ses adversaires : s'il parlait de la force de la coutume, c'était pour mieux la relier au monde de la modernité. Aucune de ces contradictions n'apparut du reste comme un obstacle aux chefs coutumiers qui l'avaient choisi pour être leur représentant. Avec lui, il semblait aux plus lucides que la coutume s'était choisi un chef qui pourrait lui permettre de se sortir de l'impasse du passéisme dans laquelle elle risquait autrement de s'enfermer.

« La rupture de l'ordre public »

La « police » des coutumiers

Au début de 1978, il n'est pas faux de dire que deux « sociétés » coexistent sur Tanna que tout semble opposer. Pendant ces deux années où la coutume se crut autonome, toute une série de conflits agissant chacun en phénomène indépendant ne cessèrent de se renvoyer les uns aux autres, amplifiant leurs effets et ravivant sans répit l'antagonisme des deux communautés. Le premier de ces conflits et l'un des plus violents sera celui, déjà évoqué, du Centre Brousse. À cette occasion, les coutumiers s'organisèrent en force de « police ».

À intervalles de temps réguliers, chacun des groupes faisant partie de l'alliance devait fournir un ou deux jeunes gens qui se rendaient soit à Lamlu, soit à Ipeukel, assurant ainsi un service régulier dans la force de « police ». Ces gardes prirent l'habitude de porter un « nalnal », c'est-à-dire le casse-tête coutumier, arme de guerre dans la société traditionnelle, et ils mettaient dans les cheveux un turban rouge. Chez les John Frum, où ce service était le mieux organisé, les « gardes de John » devaient égale-

ment assurer la garde du drapeau et la protection de Mweles.

Cette sorte de nouvelle loi, appuyée sur une « police », représentait le modèle inversé de la *Tanna Law*. Les « hommes aux nal-nal » ne pénétraient pas toutefois dans les territoires du VAP, mais ils intervenaient en « appoint » dans chacun des conflits qui survenaient sur les frontières des territoires politiques, les transformant alors en bagarres rangées et, de fait, la liste des blessés s'allongea. On parla alors à Port-Vila et dans la presse anglophone du Pacifique d'un « terrorisme », mais la violence et la provocation étaient bien dans les deux camps. La « police » des coutumiers justifiait ceux des plus extrémistes des partisans du VAP, regroupés de leur côté en milice organisée.

En avril 1978, des militants du « Vanuaaku Pati » intervinrent à Imanaka où avaient lieu des danses de nuit en l'honneur de John Frum. Il y eut bagarre, des blessés et la police française qui voulut enquêter à Lowkataï se vit refuser l'entrée du village par la population. Inversement, la police britannique, qui voulait enquêter sur l'incendie des locaux du VAP et du **Nikole**tan à Lenakel lors de la capture du drapeau du Vanuaaku, se vit interdire l'accès des villages du Centre Brousse. Comme l'écrivait alors, à propos de l'ordre public à Tanna, le commissaire résident de France, Bernard Pottier, à son homologue britannique : « ... *Vous le voyez, et nous en sommes biens conscients, les fautifs existent dans les deux camps et nous sommes souvent désarmés pour faire preuve de la fermeté nécessaire* ». (Lettre du 26 juin 1978, archives de la Résidence de France) (8).

Mais en août et septembre 1978, l'ambiance de l'île, déjà pourtant bien surexcitée, se tendit à nouveau. Le bruit courut que des hommes dans le nord de Tanna se livraient à des empoisonnements, ressuscitant ainsi la vieille coutume du **netük**, officiellement disparue depuis plus d'un siècle. Ces hommes qui, disait-on, descendaient de lignées d'empoisonneurs, utilisaient leurs pierres à leur gré, tuant ici ou là. Les hommes atteints par la magie mouraient en quelques heures : on en compta près de trente. En fait, il semble que tout décès nouveau ou récent ait été mis généreusement sur le compte des « empoisonneurs ». Une très ancienne crainte remontant du fond des âges affleura à nouveau.

Le nouveau « pouvoir coutumier » décida d'agir : sa police investit le village présumé comme étant celui des « empoisonneurs ». Les suspects furent ramenés à Lamlu, puis répartis chacun dans un village différent, où ils furent condamnés à rester leur vie durant sous la garde de la coutume.

Inquiet de ces agissements, le Ministre de l'Intérieur de l'époque, Vincent Boulekone, bien qu'alors membre du « Tan-Union », écrivit aux commissaires-résidents :

« Il me revient de diverses sources que certains villages se livreraient à des rapts, condamneraient certaines personnes à la détention à vie et que ces « condamnés » seraient remis pour exécuter certains travaux à certains villages, rétablissant ainsi un système proche de l'esclavage... pour ma part, en tant que Mélanésien chrétien, je trouve inadmissibles ces agissements, quels que soient les partis qui puissent les commettre ». (Lettre du 28 septembre 1978, archives de la Résidence de France).

En fait l'ordre public n'était plus assuré sur l'île, où l'on était à la merci du premier incident grave. Les coutumiers se sentaient forts pace qu'ils pensaient localement pouvoir s'imposer sur le terrain, comme cela avait toujours été le cas jusque-là ; les membres du VAP savaient par contre que le reste de l'archipel était avec eux et qu'en cas de troubles sérieux, ils ne seraient pas sans appui. Le 7 février 1979, un incident grave eut lieu à nouveau : le pasteur mélanésien de Lowkataï, commissaire politique du VAP, fut enlevé par un groupe de coutumiers du Centre Nord (9). L'intervention

8. Le nouveau délégué français prit alors la décision d'interdire le port du « nal-nal », décret qui fut plus ou moins bien appliqué et très critiqué par les John Frum, qui y virent une atteinte à leur souveraineté et la volonté de les désarmer.



La garde John Frum.
Tom Mweles, leader des John Frum, pose avec une garde symbolique, le jour de l'élévation du drapeau américain à Imanaka (février 1979).

de Jo Delessa, mélanésien qui faisait office de délégué britannique, permit d'obtenir sa libération. Quelques heures plus tard, en représailles, le chef de l'atelier mécanique du condominium, de nationalité française, fut intercepté, tiré de sa voiture, frappé et ligoté. L'affaire se passa devant le magasin de Bob Paul. Ce dernier intervint et le tira de ce mauvais pas.

La venue d'une commission d'enquête

Le Père Sacco, inquiet du déferlement de violences, écrivit une lettre avec Bob Paul aux deux commissaires-résidents, où ils firent état de 29 cas de blessures sérieuses occasionnées par le climat de violence qui s'était instauré à Tanna. Cette lettre « engagée » est révélatrice de l'évolution du climat politique local, qu'elle qualifie « d'anarchique ».

« Il y a toujours eu des divisions tribales et partisanes 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 évènement 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

9. En fait, le « commando » cherchait à capturer Bob Paul à qui il reprochait de soutenir une manifestation VAP qui avait lieu ce jour-là à Lenakel contre le gendarme et le délégué français. C'est en désespoir de cause qu'il se rabattit sur le pasteur.

faut reconnaître que la montée du drapeau VAP dans ces circonstances fut un acte incontestable de provocation. À cette occasion, ceux qui attaquaient étaient armés de casse-têtes, sabres d'abattis, etc.

... 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 ». (Lettre du Père Sacco et de Bob Paul, février 1979, aux commissaires résidents, archives de la résidence de France.)

Une accusation en bonne et due forme suivait contre le gendarme français, Willy Urben, à qui l'on reprochait de protéger les « *porteurs de casse-têtes* » ou même de « *louer leurs services* ». La lettre se concluait en demandant le rétablissement de l'ordre public et l'arrestation des auteurs d'actes violents « *quelle que soit leur affiliation politique* ».

Les deux commissaires-résidents décidèrent d'envoyer, à la suite de cette lettre, une commission d'enquête, présidée par le juge anglais Cooke. Elle s'acheva par un certain nombre de recommandations qui ne pouvaient en tout état de cause être que des vœux pieux(10).

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 le groupe de Yaneumwakel, pourtant John Frum à l'origine, rejoignit le camp du « Vanuaaku Pati » ; bagarres aussi dans le Sud, où le tracé de la route vit l'opposition de groupes différents à Ikiti. Au Centre Brousse, les groupes VAP d'Iwel rejoignirent, comme on l'a vu, ceux du « Kapiel » de Lamlu.

Cette année-là 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 et jusque-là restés 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 ouest hissèrent le drapeau américain à Imanaka. Une garde avec des uniformes américains sortit ce jour-là de la brousse pour hisser la bannière étoilée devant environ 300 personnes. En juin, le Vice-Premier ministre, Walter Lini, chercha à apaiser le conflit lors d'une visite sur l'île, déclarant la nécessité de créer sur Tanna un véritable Conseil de Chefs apolitiques, mais en fait chacun des camps avait ses propres chefs coutumiers et il semblait que personne dans le conflit ouvert ne puisse rester neutre ou « apolitique ». C'est dans cette ambiance d'anarchie, de rumeurs et de menaces constantes où chacun hésitait à traverser le territoire d'autrui, 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'île d'une nouvelle Assemblée.

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 « modérés », que présidait Gérard Leymang, prêtre catholique, leader de l'U.C.N.H., et dans laquel Walter Lini, leader du VAP et prêtre anglican, était vice-président. L'intelligence de ces deux hommes et leur qualité d'homme d'église laissaient escompter qu'une solution durable à la crise et un retour à l'unité par le compromis étaient envisageables. Ce Gouvernement d'Union Nationale

10. À la suite de la commission d'enquête, le gendarme français, Willy Urben, que l'on jugeait très engagé avec le coutumiers, fut muté par la Résidence de France. Son successeur ne tardera pas à adopter la même attitude et deviendra alors lui aussi la cible privilégiée des manifestations du « Vanuaaku Pati ».

décida d'organiser en novembre 1979 de nouvelles élections générales, destinées à élire l'Assemblée qui conduirait le pays à une indépendance définitive.

À Tanna, encore une fois, les élections ne se déroulèrent pas dans un climat de calme, loin de là, mais elles eurent lieu. Alexis Yolou était revenu d'un stage d'administration en France – il était absent lors des épisodes d'enlèvements qui marquèrent la période précédente – et il se porta candidat au nom des John Frum. Les coutumiers, qui ne comprenaient pas pourquoi on votait à nouveau, se donnèrent moins de mal pour cette campagne qu'ils avaient déjà remportée. Le recensement devant servir à établir des listes électorales fiables fut refusé dans certaines régions coutumières, notamment dans le Sud de l'île et par 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 confirma et accentua son avance, faisant ainsi élire 26 députés contre 13 chez les « modérés ». Les votes en sa faveur représentaient 62,3 % de l'ensemble contre 37,7 % pour les « modérés ». Plus gravement contre 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.

Dans cette dernière île, les VAP l'emportaient d'une courte tête : 2 784 votes en faveur de leurs listes (50,6 %) contre 2 718 (49,4 %) pour celles des « modérés ». Cela suffit à faire passer trois députés VAP sur les cinq sièges qui étaient ouverts sur l'île. Les députés du « Tan-Union » élus étaient Alexis Yolou pour les John Frum et Charley Nako pour les « Kapiel ». En quatre ans, il y avait donc eu un déplacement d'environ 3 % des voix, soit un basculement léger mais sensible en faveur du VAP, explicable pour deux raisons essentielles. Toute la « coutume » n'avait pas voté en faveur des partis « modérés », mais seulement la frange politisée et militante qui l'animait. Par ailleurs, les excès manifestés lors des arrestations sur accusations de « sorcellerie » avaient engendré un climat de violence chronique qui avait fait des mécontents au sein même de la clientèle habituelle des groupes du « Tan-Union ». Un certain nombre de coutumiers, s'ils ne votèrent pas pour le « Vanuaaku Pati », s'abstinrent ou refusèrent de s'inscrire. La « loi de la coutume » avait créé un malaise au sein de certains de ses partisans traditionnels, ce dont le « Vanuaaku Pati » avait su habilement profiter.

À Port-Vila régnait dorénavant un Gouvernement entièrement formé par le « Vanuaaku Pati », les « modérés » qui avaient formé avec leurs adversaires un « Gouvernement d'Union Nationale » étaient rejetés cette fois dans l'opposition. Ce changement transforma complètement le cadre de la vie politique : les VAP n'étaient plus des « dissidents », ils représentaient le soutien du gouvernement légal. Les « modérés », dans la mesure où ils refusaient d'entendre ce gouvernement, devinrent à l'inverse des « rebelles ». En outre, ils contestaient avec vigueur les modalités du scritin, accusant leurs adversaires d'avoir fraudé, ce qui ne pouvait que difficilement être prouvé et par ailleurs ils affirmaient bien haut que le pouvoir de la coutume ne se mesurait pas au nombre des bulletins de vote et qu'à leur connaissance, leurs chefs n'avaient jamais été élus.

Bref, la crise politique devenait, pour le nouveau pouvoir, crise de souveraineté. Par palliers successifs, la contestation des « modérés » de la coutume s'orienta vers la révolte ouverte.

LES SIGNES PRÉCURSEURS DE LA RÉVOLTE

La menace de sécession

Le refus du Festival des Arts

Peu après les élections, le gouvernement décida d'organiser à Port-Vila un Festival des Arts, où chaque île enverrait des groupes de

danseurs et des artisans pour y représenter sa « coutume ». Cette fête culturelle devait sceller l'unité nationale et permettre à chacune des aires culturelles de l'archipel de prendre conscience de la richesse et de l'originalité des autres. Presque partout cela se passa sans problème, sauf à Tanna, où le camp du « Tan-Union » refusa de participer en s'appuyant sur l'argument que la coutume était « leur » chose, un rituel sacré qui ne pouvait devenir un spectacle organisé à des fins politiques. Ils refusaient en outre de cautionner par leur présence un « Festival des Arts » commandé par leurs adversaires.

Les coutumiers déclarèrent que non seulement ils n'iraient pas danser à Vila, mais qu'ils s'opposeraient au départ de ceux qui voudraient s'y rendre. Le 27 novembre, des barrages furent dressés sur les routes pour empêcher le passage des danseurs qui voulaient joindre Lenakel afin de s'embarquer pour Vila. Le même jour, la piste d'aviation de Burtonfield fut rendue momentanément inutilisable. Un certain nombre de danseurs de Lenakel s'embarqua pour Vila par bateau, où avec l'aide des gens de Tanna émigrés à Port-Vila, ils purent représenter leur île au Festival des Arts.

Le fait que des danses coutumières aient eu lieu malgré tout à Vila, exécutées au surplus par des groupes qui pour la plupart étaient chrétiens, déclencha une profonde irritation chez les païens ou néo-païens qui résidaient dans l'île. Cela leur apparut comme un vol rituel et comme une insulte délibérée : « *Nous ne venons pas, dirent-ils, prendre les coutumes des chrétiens en faisant semblant d'aller au temple, alors pourquoi ceux-ci viennent-ils prendre nos chants et nos danses, alors que leurs ancêtres les condamnaient et qu'eux-mêmes s'en sont toujours moqués ?* (Lettre du 28 novembre 1979, adressée aux deux commissaires-résident).

La coutume des partis « modérés », si elle s'affichait maîtresse sur son territoire, s'affirmait donc également propriétaire du patrimoine culturel de Tanna. Sur ce point essentiel, il ne pouvait être question d'un compromis. Cette perte de face des leaders du mouvement coutumier n'est pas pour rien dans l'explication de leur fuite en avant vers un mouvement de révolte de plus en plus irréversible. Le Festival des Arts, qui à Port-Vila devait être une « fête de l'unité » et réunir toutes les coutumes de l'archipel, accusa encore le fossé qui séparait à Tanna les communautés antagonistes.

Le refus du départ du Délégué français

Par ailleurs, le poids des conflits allait toujours en s'alourdissant. La route en construction vers le sud était bloquée par un affrontement continuel entre les deux camps en présence au niveau d'Ikiti, chacun réclamant comme étant le sien les terrains sur lesquels la nouvelle route devait passer. Le nouveau responsable anglophone de l'Agriculture exclua de son service les ouvriers du Centre Brousse appartenant au camp « modéré », ce qui était d'ailleurs un rendu pour un donné, ce service n'ayant jusque-là employé que des ouvriers « francophones » de l'alliance « Kapiel ». Mais beaucoup plus gravement, ce fut l'arrivée en décembre 1979 d'un délégué mélanésien du Gouvernement, destiné à remplacer le délégué français et le délégué britannique, qui déclencha le mécanisme réel de la révolte.

Les trois groupements « John Frum », « Kapiel », « Kastom »[11] envoyèrent le 6 décembre 1979 une lettre signée par soixante de leurs « chefs », adressée cette fois au ministre de l'Intérieur du nouveau gouvernement, Georges Kalkoa, où ils ne faisaient pas mystère de leurs intentions :

« *Nous, Kapiel, John Frum et Kastom, nous ne voulons pas que le délégué français*[12] *quitte Tanna sans notre accord. Il a toujours aidé la coutume de*

11. Le mouvement « Kastom » se joignit à l'alliance des partis « modérés » à partir de 1979 ; il était dirigé par Tuk Nao, « chef » de Yapilmaï, et regroupait les mouvements mi-coutumiers et mi-John Frum du sud-ouest de l'île, à l'exception de la fraction « Prince Philip » qui restait neutre.

12. Il s'agit de M. Roger Payen.

Tanna et il la connaît un peu. Si le délégué part, il y aura de grandes batailles... À l'avenir les John Frum, Kapiel et Kastom pourront eux aussi prétendre à leur indépendance et ils rejoindront alors 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, Kapiel, John Frum et Kastom, nous vous déclarons à vous, Georges Kalkoa, Ministre, que vous commandez sur Vate, mais pas sur Tanna. Seule la coutume de Tanna commande sur Tanna ; c'est elle qui a autorité sur le départ du délégué français.

Nous ne pourrons accepter un autre délégué à Tanna que lorsque la région(13) *aura été mise en place avec 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. Qu'a-t-on fait lorsque le Vanuaaku de Tanna a bloqué le terrain d'aviation ? » (archives de la Délégation française).

Vers la sécession ouverte

Des contacts furent pris avec Jimmy Stevens, leader du mouvement Nagriamel à Santo pour élaborer une plate-forme commune au nom de la coutume. Mais le projet de constitution de la « nation Vemarana » regroupant les mouvement « modérés » des îles du Nord ne convint pas aux « modérés » des îles du Sud qui le jugèrent trop éloigné de l'esprit de la coutume qu'ils définissaient eux-mêmes.

En fait, cette constitution de la Nation « *Vemarana* » ou encore confédération du « *Nata Koro* » était inspirée, sinon écrite, par les conseillers américains de Jimmy Stevens, appartenant au groupe *Phenix* dirigé par le milliardaire Michael Oliver(14). Celui-ci, en quête d'une île pour y créer un état libre de toute taxe, où le gouvernement se bornerait à assurer la sécurité des biens et des personnes, et laisserait par ailleurs toute liberté à la population pour s'organiser à sa guise et aux milliardaires de la *Phenix* pour prospérer. Michael Oliver cherchait un territoire pour son royaume d'utopie et Jimmy Stevens une riche puissance extérieure qui soutiendrait son mouvement ; chacun était le rêve de l'autre. Comme l'écrit Mac Clancy (1982) : « *Oliver was seeing in the Nagriamel foundation what Stevens saw in America* ». Mais les leaders coutumiers de Tanna ne se reconnurent pas dans ce projet et décidèrent de garder leur indépendance par rapport à l'idée d'une « Nation Vemarana » dont ils jugeaient l'esprit trop éloigné du leur.

Pour compliquer la situation, Fornelli revint sur Tanna pour la seconde fois après son arrestation. Seul, à bord d'un voilier venant de Nouméa, il débarqua soudainement à Sulphur Bay et s'entretint longuement avec Mweles ; le lendemain, il traversa ostensiblement l'île, accompagné d'un troupe d'environ 70 « gardes de la coutume » – le drapeau américain flottant à l'avant de la voiture de tête – et il rendit visite au délégué français encore présent à Lenakel, qui écrivit à son 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 désemparés... et il risque de faire figure de*

13. 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.

14. La « Phenix foundation » peut être décrite comme un mouvement libertaire américain, à la recherche d'une terre isolée où il puisse établir 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 après-guerre citoyen américain était de créer « *un état de la libre entreprise dans lequel les capitalistes américains pourraient fuir le socialisme faciste qui à ses yeux était peu à peu en train de s'emparer des États-Unis* » (Mac Clancy, 1982).

libérateur... » (Rapport du 20 novembre 1979, archives de la Délégation française).

Le délégué qui ne savait s'il avait en face de lui un ami ou un ennemi[15] était pour le moins hésitant sur la conduite à tenir. Il nota la masse de gens qui se déplaçaient pour défiler devant le bureau afin de voir Fornelli, ne manifestant ni antipathie, ni sympathie, mais surtout une grande curiosité devant cet acteur de premier plan.

Les trois mouvements coutumiers écrivirent à nouveau aux commissaires-résidents pour que Fornelli reste sur Tanna :

« *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 fautes 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 oui, 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* ». (Lettre du 24 novembre 1979, archives de la Résidence de France.)

En fait, Fornelli n'insistera pas et quittera l'île de son plein gré à bord de son voilier. Sa visite confortera toutefois les « modérés » dans leur désir sécesssionniste ; il n'est pas non plus exclu de penser que l'apparition du drapeau du « TAFEA » que les coutumiers hisseront quelque temps plus tard, ne soit une conséquence directe de cette visite.

L'indépendance de la coutume

Le drapeau du TAFEA

Le 1er janvier 1980, à Lamlu, les coutumiers du « Kapiel » hissèrent leur drapeau (étoile jaune à cinq branches sur fond vert avec trois barres jaunes à droite) et déclarèrent la naissance officielle de la nation du *TAFEA*. La déclaration suivante fut envoyée aux deux gouvernements de tutelle et au chef du Gouvernement d'Autonomie Interne :

« *Centre Brousse, Tanna, le 1er 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[16].

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. »

Quelques jours auparavant, dans une autre lettre adressée au commissaire-résident français, Jean-Jacques Robert et au commissaire résident britannique Stuart, les responsables des mouvements coutumiers avaient tenu à expliquer le sens de leur geste. En voici les extraits les plus substantiels :

« *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

15. On parlait des contacts entretenus par Fornelli avec le « Palika » de Nouvelle-Calédonie, mouvement indépendantiste.

16. Comme on s'en doute, la mention de la Corse résulte du lien d'alliance noué avec cette île à l'occasion de l'aventure de Fornelli.

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 71 années (17). *Aujourd'hui, elle s'aperçoit qu'il y a un grand trou* (18), *aussi elle décide de retourner à sa façon de vivre originelle...*

Voici la pensée des gens de la coutume ».

(archives de la Résidence de France, lettre en bislama, ma traduction).

Cette déclaration d'indépendance ne fut pas prise au sérieux à Port-Vila, mais elle le fut à Tanna où elle scellait définitivement une division de fait qui existait depuis plusieurs années. La logique de la vision traditionnelle de l'espace s'y retrouvait : la pirogue TAFEA n'était pas un espace clos, mais bien une route d'alliance qui, partie du lieu fondateur du Centre Brousse, se divisait ensuite dans quatre directions représentées par chacune des îles où se trouvaient des alliés : la Corse (qui ne fut pas prévenue), Paris (où l'on fit la sourde oreille), Nouméa (où certains par contre spéculèrent sur une éventuelle sécession de l'archipel) et enfin l'Amérique (dont l'Ambassadeur, basé à Fidji, soutenait le gouvernement du VAP).

À ce jour, cinq drapeaux différents flottaient sur l'île : les drapeaux français et britannique au quartier administratif d'Isangel, le drapeau américain à Ipeukel, le drapeau du Forcona à Lenatuan, le drapeau du TAFEA au Centre Brousse. Un sixième enfin restait pour l'instant caché, celui du « Vanuaaku Pati ».

La « nation du TAFEA » décida de refuser le départ du délégué français et de s'opposer à l'arrivée des délégués du gouvernement central. Les terrains du quartier administratif d'Isangel appartenaient au clan de Nase, groupe qui avait rejoint le camp des coutumiers. La tension des esprits et l'exaspération réciproque des deux camps en présence n'étaient pas feintes ; chacun se préparait ouvertement à un affrontement décisif qui règlerait la question pour de bon et où le « sang coulerait » (19).

Le meeting du chancelier français

Dans cette atmosphère survoltée, le chancelier de la Résidence de France, Peres, vint à Tanna le 3 janvier 1980 pour entendre les doléances des coutumiers et tâcher de leur faire entendre raison sur la nécessité du départ du délégué français Payen. Les principaux leaders de l'alliance « modérée » vinrent à ce meeting tenu au Centre Brousse, chacun d'entre eux tint à prendre la parole, questionnant souvent de façon directe le représentant du gouvernement français. Au cours de cette réunion, dont le contenu fut enregistré sur cassette, on décèle l'inquiétude des chefs « modérés » devant l'attitude ambiguë de la politique française à leur égard.

Comme il se doit, la plupart des hommes de la coutume entreprirent leur discours en commençant par le nœud initial du problème (20).

17. Le condominium fut institué en 1906, mais on le fait débuter ici en 1910, année où arriva le premier délégué sur l'île, Wilkes.

18. La lettre en bislama emploie le terme de « hole » : « il y a un grand trou dans l'île ». Cela fait explicitement référence au départ du délégué français, dont la coutume reconnaissait l'autorité et 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, la coutume revient à son point de départ. Elle est face au vide.

19. « *Baï, yumi swim long blad* » *(bientôt nous nagerons dans le sang)*, telle était alors la phrase que l'on entendait sur beaucoup de places de danse.

20. Ces interventions eurent lieu en bislama.

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 le cou.

John Frum venait seulement pour aider les « big man » de Tanna. Il n'a 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 dû passer beaucoup de temps avant de pouvoir revenir chez eux. La coutume a même donné 100 livres au délégué anglais Nicol pour que ses « big man » sortent de prison(21). *Nicol a mis cet argent dans sa poche et il a renvoyé Mweles, Nikiau et Nambas à Port-Sandwich (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 tous les trois. L'Amérique leur avait donné un drapeau, le sien, et nous l'avons monté à Ipeukel. Maintenant, il n'y a plus de menottes pour les gens de la coutume, ce temps est fini. Nous avons monté le drapeau et nous avons gagné notre liberté. Grâce à nous, toutes les coutumes du monde peuvent être libres. Si nous n'avions pas monté le drapeau, les coutumes du monde seraient mortes et nous serions toujours en prison ».*

J. (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, derrière la mission presbytérienne commandait. Depuis, ces deux-là n'ont pas cessé de nous créer des problèmes, le dernier en date fut le problème des danses coutumières qui ont été exécutées à Port-Vila. Alors maintenant, c'est fini et bien fini, nous nous retirons... Nous ne voulons plus voir ici de représentants du gouvernement et discuter quoi que ce soit avec lui. La parole de John Frum nous a dit que pendant 40 ans, nous garderions la prophétie*(22), *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 lui serrerons la main ».*



Les deux « polices ».
Milicien français à gauche
et milicien britannique à droite à Lenakel (1979).

A. (Sulphur Bay) : « La place qu'occupe aujourd'hui l'Eglise presbytérienne était autrefois celle qu'occupaient nos « big man ». L'Eglise presbytérienne les a 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 propres « big man » ont voulu tuer notre coutume. John Frum, vers 1938, est arrivé parmi nous. Il nous a dit de retourner à la coutume 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

21. Allusion à cet évènement dont tous les John Frum gardent le souvenir. Ils font remonter leur animosité envers l'administration britannique à ce geste.

22. Le bruit courait à Ipeukel que John Frum allait revenir sur Tanna en 1980, au moment de l'indépendance.

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 peut rester, 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 comme ça... (23) *».*

C. (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, tout 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, nous 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 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 et le Français veulent chacun guider ce pays pour son seul intérêt. Le gouvernement britannique a installé le « Vanuaaku Pati » dans un but précis. L'Anglais est toujours le même, il te montre sa Reine : c'est une femme, mais 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 (24)*, ce n'est pas un mot de notre langue.*

Il y a une autre question que je pose aussi 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 ce 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 le Bien et le Mal ? Pour nous, le Bien, c'est de se battre pour la coutume de nos pères. Le Bien, c'est de donner à son propre enfant ce qui lui a été promis et de ne pas le donner à celui des autres... » (25).

J. (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 (26) *? »*

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

23. 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 ».*

24. Slogan du « Vanuaaku Pati » : c'est le cri de ceux qui conduisent une pirogue.

25. 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 tous les Français doivent aider les coutumiers à prendre leur indépendance et à se retirer du camp de leurs adversaires.

26. 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.

que Walter Lini a déjà demandé à Paris que M. Robert[27] *parte, parce qu'il avait trop aidé les « modérés ». Mais s'il est vrai que M. Robert a aidé les « modérés », qui alors 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 regagne Londres ? »*

Nase (Isangel) : « J'ai trop souffert, moi, dans mon cœur de coutumier, de 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 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 misisonnaires ont interdit de débarquer le matériel, disant que la plage leur appartenait. Alors le bateau est venu 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, elles appartiennent à la coutume. Si le VAP rentre dans Isangel, je le balaierai et le jetterai dehors. Si le VAP occupe les maisons, j'y mettrai le feu[28] *».*

La spirale de l'affrontement

Le 13 janvier, le délégué français Payen, conformément aux accords noués, quitta l'île définitivement, laissant la clé de sa maison sur la porte... geste inconsidéré ou volontaire, car lorsque le nouveau délégué mélanésien du gouvernement et ex-adjoint du délégué français voulut entrer, la maison était fermée et la clé était entre les mains des coutumiers qui refusaient de la rendre.

« L'affaire de la clé » devint encore un symbole politique comme Tanna les aime, mais des évènements plus graves allaient encore survenir. Le 28 janvier, l'adjoint mélanésien du délégué du gouvernement fut capturé par un groupe de « modérés » qui cherchèrent à le mettre de force dans l'avion pour Port-Vila. Le gendarme français, Lopez, alors seul représentant du gouvernement français, fut en représailles menacé à son tour par les militants du VAP. Les modérés, en groupe compact de plusieurs centaines d'hommes, descendirent sur Lenakel « protéger » le gendarme français, tandis que les militants nationalistes refluaient.

Dans un rapport de gendarmerie sur les évènements, on trouve cette phrase : « Des affrontements sanglants sont inéluctables entre ces gens bornés et primitifs ». La prédiction était bonne, mais le jugement peu pénétrant ; les deux camps manœuvraient en fait avec subtilité pour éviter le choc frontal. Lorsque les « modérés » en force occupaient le terrain, notamment à Lenakel, les VAP allaient ailleurs et revenaient le verbe haut, dès que les autres avaient évacué la place et inversement.

Dans cette ambiance de folie, les John Frum préparèrent leur fête annuelle du 15 février. Comme chaque année à cette date, le climat de tension s'alourdit sur l'île. Les VAP qui se demandaient ce qui allait encore surgir d'Ipeukel s'apprêtaient à bloquer les routes, tandis que leurs adversaires craignaient un coup de force contre leur fête.

La nation John Frum

Une autre lettre signée de « 93 chefs coutumiers » de Tanna, proches du Vanuaaku, auxquels se joignirent les représentants des églises anglophones, presbytérienne, adventiste du 7e Jour et assembly of God, fut alors envoyée aux deux ministres concernés, Paul Dijoud, en tant que ministre des Tom-Dom, Peter Dicker, en tant que ministre du Colonial

27. Il s'agit de l'Inspecteur Général Jean-Jacques Robert, dernier commissaire-résident français.

28. Le chef Nase fait allusion aux blocages que les chrétiens opposèrent à la venue des délégués du condominium au début du siècle. Il annonce une opération du même type contre les délégués du gouvernement identifiés au camp « chrétien ».

Office. Cette lettre rejetait toute idée de sécession et rappelait l'attachement de la population de Tanna au gouvernement légal et à la nouvelle nation. Elle dénonçait les « séparatistes » et réclamait 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 « modéré ») et manipulés par des éléments extérieurs à l'île* »[29] (Lettre du 3 janvier 1980, archives de la Résidence de France). Si rien n'est fait, concluaient les signataires de la lettre : « *We will be left with no options but to defend ourselves* » (« *Nous n'aurons alors pas d'autres options que de nous défendre nous-mêmes* »).

L'Inspecteur Général Robert, commissaire-résident français, fit une visite brève et mouvementée dans l'île la veille du 15 février. Il en profita pour faire rendre la « clé » du bâtiment de la délégation française aux représentants légaux du gouvernement, leur restituant ainsi le symbole de la souveraineté sur Isangel et par là sur l'île. Il se rendit ensuite, l'après-midi, à Lamlu, où 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 des « modérés », Jean-Marie Leye, qui se heurta immédiatement à un comité d'accueil formé par ses adversaires. À ce moment, tous les coutumiers étaient au Centre Brousse et le président des partis modérés se retrouva seul face aux militants nationalistes. Il fut alors immédiatement entraîné, frappé, humilié et rejeté dans l'avion. Ce geste suscitera une violente colère chez les « modérés » qui le ressentirent comme une provocation grave. Alexis Yolou se rendit alors à Isangel, lançant à ses adversaires : « Vous avez allumé l'incendie, il va falloir l'éteindre ». Au cours de la nuit, chacun des camps établit des postes de garde, mais rien ne se passa[30].

La fête du 15 se déroula malgré tout dans un certain calme. Toute la symbolique John Frum s'y déploya avec peut-être une solennité inaccoutumée devant une foule d'environ 2 à 3 000 personnes. Bien que le bruit ait couru dans l'île que cette fois les gardes de John Frum défileraient avec des uniformes et de vrais fusils, ils n'avaient 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 étant considérés comme des nations-chaînons dans la marche des John Frum vers l'Amérique. Fait nouveau et spectaculaire, les groupes John Frum des White-Grass avaient à cette occasion constitué une cavalerie d'environ 30 jeunes gens qui, à cheval et munis de « nal-nal », escortaient le drapeau. Pour nourrir l'assemblée venue assister à la fête de la Nation John Frum, les gens d'Ipeukel abattirent et partagèrent ce jour-là 41 têtes de bétail !

Point de non-retour

La fête des John Frum paracheva celle des TAFEA du Centre Brousse. Les coutumiers, après avoir osé hisser leur drapeaux au Centre Brousse et à Sulphur Bay, avaient réalisé leur rêve d'autonomie ; pour eux, la compétition politique était conclue, ils « *s'étaient retirés* ». Leur organisation était en place, leur territoire bien délimité, la politique, en ce qui les concernait, était finie. Pour leurs adversaires, ils étaient en revanche devenus des rebelles qui complotaient contre l'indépendance et dont le but était de détruire la jeune nation de Vanuatu.

Jusqu'aux évènements de juin, la chronique de Tanna continua sa spirale dangereuse marquée de moments calmes et de ruptures. On se préparait des deux côtés à un affrontement décisif. Un dernier et violent affrontement eut lieu le 18 mai près de Loanatom, qui tourna au désavantage des militants nationalistes, dont

29. « *A political religious terrorist organization being led by the reactionnary parties (so called modered) and manipulated by elements outside the island* » (Lettre du 3 janvier 1980, archives de la Résidence de France).

30. La seule action de représailles spontanée fut le bris des vitres d'une coopérative britannique près de Loanatom. Les vrais comptes se réglèrent plus tard.

quelques uns des plus actifs subirent le contrecoup de « l'accueil » fait à J.-M. Leye. Ce dernier incident, sans portée politique réelle, fait pourtant figure de moment fort dans la trame évènementielle et dans la montée des sentiments d'exaspération réciproques qui aboutirent aux évènements de juin. Des deux côtés, on avait en effet atteint un point de non-retour. Le lendemain même, à Lenakel, un groupe de militants du VAP s'empara en représailles du gendarme français Lopez, l'attacha et voulut le mettre de force dans l'avion pour l'expulser de l'île. Le peloton mobile de la milice française débarqué par avion in extremis permit de libérer le gendarme en mauvaise posture et d'éviter ainsi un affrontement massif avec les coutumiers qui au moment même se regroupaient pour « descendre » sur Lenakel. La résidence de France jugea toutefois plus sage de rapatrier son gendarme devenu la cible favorite des militants nationalistes majoritaires à Lenakel. L'île fut alors véritablement laissée à elle-même, sans aucune garantie -même symbolique- d'un pouvoir extérieur pouvant intercéder entre les factions.

LA RÉVOLTE DE TANNA

L'insurrection

La prise des quartiers administratifs

Le 25 mai, Lopez, le dernier gendarme français quitta définitivement Tanna. Le 26, les « modérés » engageaient l'épreuve de force.

Dans la nuit, les voitures de l'enseignement français et des coopératives disparurent, passant dans la main des « modérés ». Le 26 au matin, ils se rendirent maîtres de l'aérodrome, empêchant l'avion de Port-Vila d'atterrir et en fin de matinée envahirent la cité administrative d'Isangel. La foule composée d'environ 700 personnes pressait le poste de police où se tenaient les deux délégués mélanésiens. Lorsque la réponse du gouvernement survint, qui refusait les exigences des manifestants concernant le départ de ses délégués, les manifestants se firent de plus en plus menaçants. Une grenade lacrymogène tirée du poste de police britannique pour les disperser déclencha la violence : les bâtiments administratifs furent pris de force et l'ancienne délégation anglaise fut saccagée. Les miliciens gouvernementaux se disloquèrent et les deux délégués du gouvernement furent capturés et emmenés au Centre Brousse, où les rebelles revinrent pour la nuit, abandonnant Isangel et la piste d'aviation, geste qui devait s'avérer comme une erreur tactique grave.

L'intervention de la milice britannique

À l'aube du 27, un avion transportant un peloton des F.S.I. (Forces Spéciales d'Intervention), soit 24 hommes bien armés encadrés par un officier et deux sous-officiers britanniques, atterrit à Tanna, dont le terrain avait été repris et gardé durant la nuit par les militants du VAP. La Résidence de France avait de son côté refusé d'intervenir sous prétexte qu'il s'agissait d'une affaire intérieure, en fait pour laisser le champ libre aux groupes modérés, espérant qu'ils obtiendraient des concessions politiques. Le résident britannique agit donc de sa propre initiative pour rétablir l'ordre et la souveraineté du nouveau gouvernement.

À Lenakel, l'ambiance était survoltée, le VAP avait fait le plein de ses troupes qui se joignirent d'elles-mêmes aux Forces Spéciales pour les soutenir dans leur action. Commandées par le Major britannique, les Forces Spéciales bien armées, suivies de plusieurs Land-Rovers chargées de militants VAP, se dirigèrent vers le Centre Brousse pour attaquer le « quartier général de la Nation TAFEA » et libérer les délégués prisonniers. Un engagement eut lieu sur la route, des cartouches de dynamite furent jetées par les « rebelles », des volées de flèches accueillirent les policiers qui tirèrent à la mitraillette au-dessus de la tête de leurs assaillants et firent usage de grenades lacrymogènes. Les gardes de la coutume se dispersèrent, plusieurs furent pris, le village de Lamlu investi. Pour les coutumiers, ce fut la grande fuite, mais les grands hommes, soit parce

qu'âgés, soit par dignité, restèrent sur place : Noklam, son frère, etc. A ce moment de l'action, la police spéciale laissa la milice du VAP exercer sa « justice » : les prisonniers frappés, ligotés et jetés dans les camions furent transportés sous leur garde à la prison de Lenakel. Les délégués du gouvernement furent libérés et le drapeau du TAFEA saisi : l'ordre revint à Lenakel.

La terreur

Des membres du gouvernement légal firent le tour de l'île, cherchant à apaiser les esprits, mais les rumeurs qui circulaient, vraies ou fausses mais toujours amplifiées, ne cessaient encore d'alarmer les esprits. Ipeukel, seul bastion « modéré » encore en place, devenait le centre de la rébellion et sa place forte. Les membres du gouvernement, qui voulaient s'y rendre pour discuter, virent leur accès bloqué. Les partisans « modérés » y affluaient de toutes parts, Alexis Yolou et les siens les rejoignirent en canot, les « John Frum » de Port-Vila revinrent en catastrophe. Le village d'Ipeukel, cerné de toutes parts, devenait le symbole même de la résistance au gouvernement du VAP.

Dans le reste de l'île par contre, la milice locale du VAP, aidée par les Forces Spéciales, investissait les villages coutumiers les uns après les autres et arrêtait les principaux leaders, notamment Tuk Nao dans le Sud. Le bruit courait que les prisonniers faisaient l'objet de sévices graves et d'humiliations. Bref, la chasse à l'homme régnait, d'autant que le 30 mai, le Major anglais et la moitié du peloton des Forces Spéciales d'Intervention avaient regagné Port-Vila où l'on craignait de nouveaux troubles (31) : l'île était abandonnée à sa folie. Cette semaine fut à Tanna une semaine de grande peur, la moitié de la population vivait dans la crainte de l'autre, la brousse était pleine de gens qui se cachaient et ne dormaient plus dans leur village. D'Isangel, des bruits de plus en plus tenaces provenaient sur les sévices subis par les prisonniers.

La tragédie

La nuit du 11 juin

À Ipeukel, on décida de libérer les prisonniers. L'action fut décidée pour la nuit du 10 au 11 juin. Le soir même, les hommes burent une seule coupe de kava et prononcèrent le **tamafa** 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 Mac Clancy, 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 étaient armés de 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 300* ».

Le mouvement ne pouvait passer inaperçu de tous les guetteurs qui surveillaient alors le village encerclé ; très vite des émissaires partirent prévenir Isangel où l'on organisa la « réception ». Tout au long de leur marche nocturne, les « rebelles » furent ainsi surveillés, la surprise sur laquelle ils comptaient pour délivrer leurs camarades allait à Isangel se retourner contre eux.

Arrivés à Lenakel, un groupe d'environ cinquante coutumiers se porta sur l'aérodrome sous la direction de Mariano, frère d'Alexis ; ils dispersèrent la garde de la milice VAP et tentèrent de dynamiter la piste, sans grande efficacité d'ailleurs. Pendant ce temps, Alexis menant le gros de la troupe surgissait à Isangel face au centre communautaire et plus loin la prison britannique, où se tenaient les 27 prisonniers qu'il voulait libérer. Il semble qu'il ait très vite

31. Dans la nuit du 27 au 28 mai, les « modérés » de Santo s'étaient emparés de Luganville et le gouvernement, qui craignait une tentative similaire à Port-Vila, battit le rappel de ses troupes. Apparemment les évènements de Santo et de Tanna étaient coordonnés pour imposer au gouvernement central une négociation en position de force ou aboutir à une sécession.

compris qu'il ne se trouvait pas en position de force et qu'« on » l'attendait. Il était alors 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 et surtout un nombre indéterminé de militants du « Vanuaaku Pati », certains d'entre eux armés de fusils. Deux Land-Rovers, phares allumés, braquèrent leur lumière sur les « visiteurs ». S'il s'était vraiment agi d'une attaque en règle, sans doute la troupe des « modérés » aurait-elle procédé autrement ; en fait les coutumiers restèrent en groupe compact et indécis devant le dispositif imposant de leurs adversaires et Alexis Yolou s'avança seul pour négocier la libération des prisonniers.

Il fut reçu par son cousin germain, le ministre, et les deux hommes entrèrent dans le centre communautaire ; aux demandes d'Alexis pour qu'on libère les prisonniers, le ministre répondit qu'il fallait attendre le matin pour contacter par radio le gouvernement, lui-même n'ayant pas compétence pour agir dans ce sens. Le leader des John Frum réclama en outre la venue sur Tanna de deux représentants des puissances de tutelle pour participer à la négociation, ce qui lui fut accordé. D'après les témoignages, l'entretien entre les deux hommes se serait déroulé dans une atmosphère presqu'amicale et détendue. Dehors, les coutumiers, toujours groupés, s'étaient assis, certains fumaient, d'autres dormaient. Bref ce n'était pas une atmosphère d'excitation, dans leurs rangs du moins, et la fatigue de l'heure jouait.

Alexis revint vers ses hommes ayant pris la décision de se retirer à Loanatom et d'attendre le matin pour reprendre la négociation. Mais d'autres leaders « modérés » refusèrent de quitter les lieux, réitérant leurs exigences de libération immédiate. La discussion reprit encore entre le ministre et Yolou ; enfin ce dernier revint, donnant cette fois l'ordre de départ.

Les « modérés » étaient alors en train de se lever, un mouvement se dessina chez eux et c'est à ce moment que le tir se déclencha. Les policiers tirèrent leurs grenades lacrymogènes à tir tendu et certains militants gouvernementaux ouvrirent le feu. Au même moment, un peu avant ou un peu après – ce point reste obscur – les prisonniers éclatèrent la porte de la prison et se libérèrent eux-mêmes. La troupe des « modérés » rassemblés et sans moyen de défense réel subit de plein fouet ce tir qui la prenait à la fois de front et de revers : on compta un mort, douze blessés par balle et par plomb, dont trois graves et vingt et un blessés légers (rapport Mac Kay). Aucune victime ne se trouvait dans le camp des gouvernementaux. Le seul mort de cette nuit tragique fut Alexis Yolou, dont on retrouva le corps exsangue vers 6 heures du matin à quelques mètres du lieu d'affrontement, le corps portant plusieurs blessures, par balles et par « *objet contondant* », comme le dira le rapport officiel. Selon le Docteur Guidon, qui examina le corps « *Alexis Yolou a été achevé sur place et à terre -aucun doute ne subsistant après l'observation des lésions* » (lettre personnelle).

Les différentes versions en présence

Plusieurs versions contradictoires existent quant à la nature des faits. Selon la version officielle, les « modérés » auraient fait mouvement vers le centre communautaire, ce qui aurait déclenché le tir. Par ailleurs, les prisonniers, en se libérant eux-mêmes, auraient causé un mouvement dangereux de confusion. Selon les « modérés », par contre, c'est lorsqu'ils se levèrent pour se retirer et sans intention de combattre qu'ils furent fusillés à bout portant. Beaucoup affirment avoir entendu l'ordre de tir : « *Feu, feu, tuez-les, ce sont des fous* ». Ce serait alors à ce moment, 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. Il ne mourut pas de ses blessures, mais de l'hémorragie qu'elles provoquèrent et de l'absence de soins : plusieurs hommes pris dans la fournaise l'entendirent alors dire ces paroles :

« *J'ai perdu mes enfants* ». En fait, on le laissa volontairement mourir.

La version officielle du gouvernement fut donc celle de l'accident, la nuit, la confusion créée par des mouvements incontrôlés auraient été la cause de la tragédie. Mais pour les coutumiers, il s'agissait bel et bien d'un guet-apens qui visait à l'assassinat des trois leaders qui conduisaient la troupe des « modérés ». Isakwan, Charley Nako purent s'enfuir, mais on ne rata pas Alexis Yolou, député de Tanna et figure de proue du mouvement. Le juge anglais, Graeme Mac Kay, 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* » (p. 7) écrivit-il dans son rapport distribué à la presse. Par ailleurs, il ressort de son enquête que la police ne fit pas usage de ses armes, mais seulement de ses grenades lacrymogènes. Sur le point précis de la mort d'Alexis, le rapport Mac Kay 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 évènements, 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* » (p. 12). A la suite de son enquête, le juge Mac Kay donna sa démission et quitta l'archipel. L'affaire fut classée.

Le matin, sur la piste d'aviation facilement réouverte, les pelotons mobiles des deux Résidences revinrent enfin sur Tanna. Un peu tard. Dans l'île, l'évènement avait causé un traumatisme. Si à Lenakel, quelques miliciens armés de fusil pavoisaient, l'atmosphère des deux côtés était plutôt celle d'une catastrophe et de l'abattement. Le Ministre Korisa offrit lui-même sa démission au Premier ministre, qui la refusa. Visiblement le meurtre d'Isangel « choquait » et chacun des camps rejeta sur l'autre la responsabilité de l'évènement. « *Le sang d'Alexis Yolou retombera sur ses assassins* » affirma le résident français, Robert. « *Nous sommes tous responsables de la mort d'Alexis Yolou* » déclara plus tard le résident anglais, Stuart, devant l'Assemblée Représentative.

Avec la disparition d'Alexis, le mouvement coutumier était réellement brisé et au moins dans ce camp personne n'avait plus le cœur à se battre. John Frum et coutumiers revinrent à ce qu'ils avaient si longtemps connu au temps de la colonisation : la marginalisation.

Le dernier des drapeaux

L'attention générale se détourna par la suite vers les évènements de Santo qui occupèrent le devant de la vie politique, tandis que le gouvernement installait sa souveraineté sur Tanna, sans plus rencontrer de résistance. Les leaders du « Vanuaaku » tâchèrent de rétablir la paix civile dans l'île, bien qu'en affirmant que, dès que l'affaire de Santo serait réglée, les rebelles auraient à rendre compte de leurs actes.

Un mois après l'indépendance, un bateau de l'U.S. Navy vint mouiller à Tanna avec à bord des membres du gouvernement. Le but était de montrer aux John Frum de Tanna que leur défaite n'était pas seulement tactique, mais qu'elle était aussi morale, puisque les Américains, alliés mythiques des John Frum, étaient devenus les alliés de leurs adversaires du « Vanuaaku ». Les John Frum d'Ipeukel, où flottait toujours la bannière étoilée, ne bougèrent pas pour autant dans leurs convictions, cette tentative ne faisant d'ailleurs qu'imiter beaucoup d'autres de ce genre qui avaient eu lieu lors de la période condominiale. Les John Frum eurent à nouveau l'impression que les chrétiens se moquaient de leurs croyances et ils s'enfermèrent encore plus dans leur isolement.

En septembre aussi, les leaders politiques du VAP organisèrent des cérémonies « coutu-

mières » de réconciliation en présence des membres du gouvernement : la plus importante de celle-ci eut lieu dans le sud-ouest de l'île, une autre aussi eut lieu entre les gens de Loanatom, village d'Alexis Yolou, et ceux de Lowkataï, village du ministre Korisa. Le drapeau national du Vanuatu fut enfin hissé dans le Centre Brousse, près de Lamlu, sur le lieu même où celui du TAFEA avait été hissé. Enfin, les John Frum d'Ipeukel rendirent le drapeau VAP qu'ils avaient pris en février 1978, mais la police laissa encore le drapeau américain flotter sur Ipeukel. A ces différentes mesures politiques de « paix civile » prises à l'initiative du vainqueur, les groupes ex-modérés participèrent surtout par crainte. S'ils acceptaient que la justice vienne enquêter sur les évènements qui s'étaient produits à Tanna depuis 1977, ils entendaient 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.

En janvier 1981, lorsque les affaires furent réglées dans le nord de l'archipel pour les groupes ayant soutenu la tentative de sécession du Vemarana, le juge britannique Cooke, son tribunal et les détachement d'intervention de la police mobile se rendirent dans les îles du Sud. La police, l'arme au poing, encercla Ipeukel. Les drapeaux américain et français, qui y flottaient toujours, furent descendus et le drapeau du Vanuatu fut enfin hissé sur le village séditieux, symbole de la révolte de Tanna. L'ordre fut donné à la population de monter chaque jour ce drapeau et de l'abaisser tous les soirs, les villages voisins se chargeant de la surveillance. Puis ce fut à Lenakel le jugement des « rebelles » : 256 d'entre eux furent condamnés à des peines allant de un mois à un an de prison ou à des amendes. La parodie de justice fut expéditive, sans avocat, ni véritable procédure, le juge Cooke distribuant ses sentences devant des accusés qui, pour la plupart, se taisaient et défilaient devant lui, un à un, village par village. Les sentences étaient malgré tout assez modérées. Visiblement, le gouvernement, tout en voulant marquer son autorité, entendait régler rapidement l'affaire et tourner la page. Il eut notamment la sagesse de ne pas toucher à Mweles, prophète et figure vivante du mouvement millénariste.

Le camp des anciens rebelles se clôtura dans le silence.

Les fêtes de John Frum continuent pourtant à avoir lieu en cercles restreints et dans les esprits le souvenir des évènements dramatiques de la nuit du 11 juin n'est pas prêt de disparaître. Le gouvernement de Vanuatu paraît avoir adopté une politique souple ; il n'interfère pas dans les conflits fonciers inter-groupes au bénéfice de ses partisans et laisse la liberté de réunion et de « culte » à ses anciens adversaires.

La mort d'Alexis Yolou, l'absence de tout jugement représentent pour le camp coutumier la marque d'une douleur. Le souvenir de la nuit tragique est entré dans l'inconscient collectif et il participe déjà à la tradition orale d'une île qui cultive la mémoire de son passé. A côté de l'église catholique de Loanatom, sur la tombe du jeune député, son père et ses frères ont inscrit ces mots : « *Alexis Yolou, 30 ans, assassiné le 11 juin 1980* ».

À ce jour, un seul responsable à un rang élevé du « Vanuaaku Pati » est venu se recueillir sur la tombe d'Alexis, Iolu Abbil, originaire du village chrétien voisin, 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 le geste personnel d'un homme de Tanna envers un autre, 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, comme clôture véritable de l'histoire du condominium.

✶

En 1982, deux ans après l'indépendance, dans le contexte du pouvoir triomphal du VAP qui avait gagné la bataille de l'indépendance

et à ce titre exerçait la totalité du pouvoir, des élections partielles eurent lieu à Tanna pour remplacer le siège vacant d'Alexis Yolou. Ce fut un « modéré », l'ancien président du parti fédéral, Jean-Marie Leye, originaire pourtant d'une autre île, qui fut largement élu.

En novembre 1983 enfin, eurent lieu des élections pour désigner les nouveaux députés de l'Assemblée. Le VAP, comme on pouvait s'y attendre, garda sa majorité nationale, bien qu'elle se soit effritée un peu, en faisant élire 24 députés contre 15 à l'opposition « modérée ». Par contre sur Tanna, et c'est la seule île où le phénomène se produisit, la majorité bascula vers l'opposition, les coutumiers « modérés » obtenant 2585 voix (50,5 % des suffrages), le VAP 2 072 voix (40,4 %), tandis que les diverses oppositions représentaient 465 voix, soit un pourcentage de 9,1 % (« *Tam-Tam* », décembre 1983). Sur les cinq députés élus de l'île, trois appartiennent donc au camp « modérés » qui soutint la révolte et deux à la majorité gouvernementale qui s'y opposa.

La fracture qui sépare les diverses fractions de l'île semble loin d'être résorbée. Elle ressurgira sans doute sous d'autres formes et avec d'autres leaders. Un seul chapitre manque encore à l'histoire de Tanna, celle du pardon réciproque entre les frères séparés, il y faudra du temps.

✶

Les « modérés » revinrent au pouvoir à Port-Vila au début des années 1990 à la faveur d'une scission au sein du VAP et grâce à une coalition avec une partie de leurs anciens adversaires. Mikaël Kapalu, frère cadet d'Alexis Yolou, exerça alors la charge de délégué du gouvernement sur Tanna.

On put noter le progrès d'une volonté réelle de réconciliation entre les différents camps, et la reprise des grands rituels de la coutume, ceux du **niel** et du **nekowiar** en particulier, qui expriment la victoire de l'esprit de la paix sur l'esprit de la guerre.



VINGT-DEUXIÈME CHAPITRE

LA MÉTAPHORE JOHN FRUM

Le surgissement d'une « société religieuse »

La longue mémoire du peuple de Tanna a forgé une identité particulièrement forte. Sans doute ses expressions politiques changeront, mais ses orientations culturelles, inscrites dans le temps long de l'histoire, risquent de vivre longtemps encore. En ce sens, la croyance en John Frum représente un exemple singulier de permanence.

Et sans doute la véritable question est-elle bien là. Comment se fait-il, plus de quarante ans après les premières apparitions de John Frum et l'échec successif des différentes prophéties qui annoncèrent son retour, que le mouvement soit toujours bien vivant[1] ?

LA CROYANCE AU RETOUR DE JOHN FRUM

Le dépassement des « contraires »

On a tellement glosé sur l'aspect irrationnel de la pensée des John Frum qu'il est juste de rétablir à leur égard une certaine vérité. Certains de leurs adversaires de Tanna ont tout fait notamment pour décrire les John Frum comme des « *analphabètes* », sans cohérence intérieure et rêveurs impénitents. Ils ont été servis dans un sens par le long silence des sectateurs de John . Traumatisés par la répression qui s'était abattue sur eux, de 1941 à 1956, ces derniers adoptèrent pendant longtemps l'attitude du secret absolu. Il ne fallait rien dévoiler aux Blancs ni même aux chrétiens de l'île, car ils ne pouvaient pas comprendre, et tout ce qu'on pouvait leur dire risquait ensuite d'être retourné en railleries et moqueries humiliantes, mais aussi en justification pour une nouvelle répression. Une telle attitude permettait facilement de faire courir des rumeurs sur leur compte et des jugements faciles.

Les John Frum n'acceptèrent de parler de leurs croyances qu'à partir de 1978, lorsqu'ils eurent le droit enfin d'élever leur drapeau. Ce geste signifiait pour eux la reconnaissance officielle de leur culte et de leur identité. Jusqu'alors on n'avait eu droit qu'à un discours fragmenté et rarement cohérent ; on eut droit soudainement au discours global.

La vision du monde des John Frum est très différente de celle des coutumiers. La pensée traditionnelle des païens de Tanna laisse appa-

1. Le même problème se pose du reste pour les mouvements « politico-religieux à base millénariste » qui surgirent aux îles Salomon peu après ou pendant la Seconde Guerre Mondiale. On lira à ce sujet H. Laracy (1979) et surtout R. Keesing (1978) qui, dans son étude sur le « Maasina rule », s'élève contre les explications classiques de type « culte du cargo ».

raître, comme on l'a vu, un certain corps de doctrine : le refus de la modernité s'allie pour eux à une *nostalgie des origines* qui s'exprime par le mythe du grand retour à la **Nepro**. En d'autres termes, la pensée traditionnelle, en réinventant son passé, fait de lui la norme du présent : elle se sert de ce passé comme une mesure, un canon idéal qui lui permet de contester l'actuelle situation qu'elle appréhende comme un chaos.

Les John Frum ne partagent pas cette vision « passéiste » : au premier abord, c'est même le contraire qui apparaît, car ils se projettent dans l'avenir d'une parousie future. Ils ne refusent pas le monde d'aujourd'hui, ils attendent le retour de celui qui va en accomplir les promesses. Mais cette projection dans le millénium ne s'opère pas par une rupture avec le « passé païen », comme par exemple le christianisme le fit plus ou moins avec le passé culturel des peuples qu'il convertit en Europe ou ailleurs. La coutume de Tanna est intégrée dans le message de John Frum qui, pour cette raison, peut être qualifié de *syncrétique*. John Frum tente de concilier les apports de la modernité et ceux de la tradition, plus exactement il enchâsse le « messianisme chrétien » dans la tradition « païenne » de Tanna et dans sa vision du temps et de l'espace.

Pour les « coutumiers païens », l'âge d'or se situe au commencement des temps et le « sens de l'histoire » consiste à revenir à cet état idéal. Les chrétiens croient au contraire à la « fin des temps » et dans un âge d'or qui se réalise par la marche en avant de la société. La croyance John Frum est à la fois l'un et l'autre. Elle vise à restaurer la coutume, non pas pour elle-même, mais en tant que condition nécessaire au surgissement d'un monde nouveau et idéal. Pour les John Frum, la coutume est le meilleur chemin qui conduit à l'*utopie millénariste*.

Par bien des aspects, la pensée des John Frum déroute, mais elle n'est pas pour autant dénuée de cohérence, car en s'efforçant de dépasser les « contraires », elle cherche à se poser comme une nouvelle harmonie conciliant des visions du monde différentes.

La pensée John Frum s'exprime par un mythe fondateur, aujourd'hui éclaté en une multitude d'épisodes locaux, comme le sont tous les grands mythes mélanésiens de Tanna. Il s'exprime de façon métaphorique et rituelle dans les chants et les danses des fêtes du vendredi et dans les visions par lesquelles les « cordes » de John font passer leur message. Plutôt que de se livrer à une analyse des différentes versions du mythe, vaste choix qui nous entraînerait à écrire une nouvelle étude, pour laquelle le linguiste ou le spécialiste de la littérature orale serait mieux armé, ou encore d'essayer de faire une synthèse de tous ces mythes, ce qui nous amènerait à opérer un choix artificiel et sans doute à obéir inconsciemment à des a priori culturels, comme par exemple celui de donner une forme par trop déductive à une pensée qui évolue dans d'autres normes, la meilleure formule, ou la moins mauvaise, m'a paru de choisir dans tout le corpus des textes recueillis sur le terrain celui qui apparaissait le plus significatif et le plus complet et de le restituer dans la forme dans laquelle il m'avait été livré.

La version du mythe qui m'a été raconté à Loonow par l'un des visionnaires du mouvement associé à Ipeukel (2) est l'une des plus intéressantes et peut être considérée comme étant acceptée par tous les groupes composant le chemin d'alliance d'Ipeukel. Elle n'en diffère dans les autres places de danse que par quelques détails locaux qui visent surtout à donner à certains de ces groupes une meilleure place dans l'élaboration mythologique, place que les visionnaires proches du lieu fondateur

2. C'est un païen du Centre Brousse qui, au cours d'un **nekowiar**, qui avait lieu à Ipeuruk dans la région du Lac Siwi, m'introduisit auprès de N., en me disant « *celui-là t'expliquera bien qui est John Frum car il l'a connu* ». N. accepta de me raconter le mythe, si je venais chez lui un peu plus tard, en me spécifiant : « *Avant nous nous taisions, mais maintenant que le drapeau de John flotte à Ipeukel, nous avons décidé de révéler les choses cachées* ». N. fut l'un de ceux qui furent emprisonnés à la suite de l'affaire des « arracheurs d'étiquettes » en 1947.



Adolescent « John Frum » du Centre-Brousse (Lenatuan, 1979).

tendent parfois à négliger. Dans ce grand mythe tient l'essentiel de la croyance[3].

Le mythe actuel du retour de John Frum

Le voyage de Noa et le retour de John

Les pierres et les plantes de Tanna appartiennent à Wunghen[4]. *Wunghen créa Tanna et toutes les pierres et toutes les plantes. Wunghen habite son royaume, le Mont Melen. Des grandes pierres surgirent les premiers hommes : ce furent Karapanemum, Kalpapen*[5] *et Noa*[6], *tous trois étaient des frères..*

Noa était noir comme ses deux frères. Il eut trois fils, l'aîné du nom de Ham était également noir. Le second fils, appelé James, était blanc, le troisième était un métis du nom de Set. Ces trois fils eurent de nombreux enfants qui se multiplièrent. Tanna contenait à cette époque tous 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 dans la montagne de Yenkahi, au-dessus de Sulphur Bay et d'Ipeukel, près de la place de danse d'Embuitoka qui lui appartient.

Karapanemum et Kalpapen s'inquiétèrent car l'île devenait trop peuplée. Ils appelèrent Noa pour boire avec lui le kava à Eneihaï (sur le Mont Tukosmera) et ils conseillèrent de construire un grand bateau pour quitter l'île avec sa population et ses animaux.

Noa commença à construire son bateau dans un des creeks de la montagne de Yenkahi, puis il y fit entrer tous les animaux, mais parmi les hommes, beaucoup se moquaient de lui en le voyant faire ce grand bateau, surtout ceux de la montagne et du Centre Brousse.

Quand le bateau fut prêt, Noa l'appela l'« Arche » et il prévint Kalpapen et Karapanemum de la fin de son travail. Le déluge alors fondit sur Tanna, de nombreux hommes montèrent sur le bateau ; ceux qui restèrent périrent. Kalpapen donna

3. 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 autres mythes traditionnels qui sans doute perdent de leur richesse à ne pas être traduits directement de la langue vernaculaire, le mythe John Frum « coule » bien en bislama, vraisemblablement parce qu'il a été pensé dans cette langue.

4. Wunghen à White Sands ou Wunghin sur la côte ouest est le dieu créateur de la Terre (Tanna).

5. On associe à Kalpapen le symbole du bâton de la « marche », car dans la coutume Kalpapen est un *héros marcheur*, créateur des routes, comme la route Naokonap qui traverse l'île par le milieu et dont le sillage se perd loin de Tanna (voir IIe partie).

6. Noa n'est autre que le Noe de la Bible. On ne le retrouve donc pas dans les mythes des païens où, en revanche, Karapanemum et Kalpapen sont des personnages centraux. Noa est donc un héros purement John Frum qui de ce fait joue un rôle essentiel dans la mythologie du mouvement.

à Noa un crayon et un livre(7), *puis il monta à bord le dernier et ferma la porte du bateau qui partit droit dans la mer.*

Resté seul dans l'île, Karapanemum se dissimula dans une grotte souterraine, gardant avec lui certaines pierres et plantes de la coutume de Tanna. L'eau submergea Tanna.

Le bateau vogua d'abord vers Port-Résolution, mais la baie lui était fermée et il dut faire un détour car les magiciens avaient fait jaillir à cet emplacement une montagne de façon à ce que les routes des tortues sacrées soient préservées du déluge.

Les hommes noirs, les fils de Ham, tenaient la barre du bateau, mais lorsqu'ils virent au loin que le déluge s'était apaisé, certains d'entre eux plongèrent et revinrent jusqu'à Tanna, ce qui explique aujourd'hui que l'île soit peuplée uniquement d'hommes noirs.

Les hommes de race métisse, les fils de Set, les remplacèrent à la barre. La première île où ils abordèrent fut Samoa. Kalpapen dit à Noa d'y laisser un homme : un métis descendit du bateau. Il en fut ainsi de toutes les îles , celles de Polynésie, puis celles de l'Afrique. Elles sont si nombreuses que l'on ne sait plus les énumérer, mais à chacune Noa donna un nom et laissa des hommes et des animaux.

Lorsque tous les métis furent descendus, les Blancs, les fils de James, prirent leur place au gouvernail : ce fut le tour de la France ; Kalpapen commanda de débarquer 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 « finis » (c'est fini) et c'est la raison pour laquelle la capitale de la France s'appelle aujourd'hui Paris(8).

Enfin le bateau atteignit Big Land, *la grande terre, c'était le dernier pays du monde, le plus grand de tous. Noa fit débarquer les animaux qui restaient : les chevaux, les vaches et les taureaux. Tous étaient de bons animaux. Enfin les derniers hommes qui restaient à bord, les fils de James et les fils de Ham, débarquèrent ensemble*(9). *Noa jeta alors à terre le marteau avec lequel il avait construit le bateau et descendit lui aussi. On appela ce grand pays «* Hammer Iken *» – le pays du marteau –, nom qui a donné « America »*(10). *Kalpapen continua sa route.*

A Noa et à son peuple, Kalpapen donna pour mission de poursuivre « le travail du livre et du crayon » et d'atteindre la sagesse (« casem wise »), c'est-à-dire la connaissance. *C'est la raison pour laquelle l'Amérique est devenue aujourd'hui le grand pays, où l'on réalise des prouesses techniques.*

Bien plus tard, des Blancs revinrent à Tanna ; ils montrèrent les fruits de la connaissance que Noa leur avait donnée, mais ils gardèrent les secrets pour eux. Les missionnaires vinrent et ils construisirent des églises ; ils prétendaient enseigner la vérité aux hommes de Tanna – les fils de Ham qui avaient sauté du bateau pour revenir sur l'île.

Les gens de Tanna allèrent à l'église. Les vieux disaient : « Prenons ce que les Blancs donnent, gardons notre cœur ; notre pouvoir ne s'est pas encore révélé. Son jour n'est pas venu ».

Lorsqu'enfin John Frum apparut, les hommes de Tanna comprirent qu'il révélait le fond des choses. John Frum, c'est le fils de Noa : il porte le sang de Karapanemum. Il tint aux hommes de Tanna le discours suivant :

« Les Blancs ont le pouvoir qui vient de la connaissance. Les Noirs ont le pouvoir de la vie, or la connaissance sans la vie, ce n'est rien. Les Blancs possèdent le crayon et le livre, vous possédez les

7. Le livre et le crayon sont utilisés comme les deux symboles du savoir et de la connaissance scientifique moderne.

8. Par analogie phonétique obtenue en bislama entre « finis » et « Paris », en prononçant le « s » terminal et en appuyant sur la dernière syllabe.

9. Comme on le saisit à ce moment du mythe, Ham est l'ancêtre des Américains (la première syllabe de leur nom est identique). James est considéré comme l'ancêtre des Anglais et par extension de tous les autres peuples blancs ; Set 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.

10. « Hammer » signifie marteau en anglais et « iken », en langue de Tanna, le lieu. Ce terme « Américain » évoque pour les John Frum, par analogie phonétique, une signification précise : *Hammer Iken, le pays du marteau* signifie aussi « *Américain* », *le « pays des Américains »*.

pierres et les plantes (11). *Le crayon et le livre permettent de faire des avions, des sous-marins, des automobiles, mais les pierres et les plantes permettent aux nourritures de fructifier dans la terre et de nourrir les hommes, aux cochons de bien grandir et de revenir lorsqu'ils se perdent. Les pierres et les plantes permettent de guérir des blessures et des maladies, au soleil de briller, aux nuages chargés de pluie d'arriver sur l'île et 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, mais ils ne savent rien des secrets de la vie. Votre pouvoir, ce sont les pierres, votre médecine, ce sont les plantes et votre eau, c'est le kava. Pour tout ce qui vit, il y a des pierres et des plantes, reprenez ces pouvoirs. 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 ».*

John Frum ne parlait pas contre les Blancs, il disait que les Noirs et les Blancs sont frères, et que tous viennent de Wunghen. Certains comprirent qu'il fallait quitter les écoles des Blancs et leur église, jeter leur argent à la mer, mais ils avaient mal compris. John Frum disait seulement de reprendre les pouvoirs coutumiers. Ce sont les missionnaires qui sont contre John. 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 pierres :

- *les pierres et les plantes des magies de nourriture,*
- *les pierres et les plantes des magies climatiques et des phénomènes naturels,*
- *les pierres et les plantes des magies de guérison.*

Ces pierres et ces plantes sont importantes, mais il en reste d'autres encore plus essentielles. Elles ne surgiront du Mont Tukosmera que lorsque Karapanemum sortira de la montagne où il se cache. Ce sera la fin des temps. John Frum est le seul qui soit capable de faire sortir Karapanemum du monde où il se tient caché depuis le déluge. Lui seul possède la clé de la dernière route et du dernier des lieux sacrés.

Ces pierres et plantes ont deux grands pouvoirs. La jeunesse éternelle : les hommes et les femmes seront toujours jeunes, ils perdront leur vieille peau : ils ne connaîtront plus la fatigue de la vieillesse, le monde sera à eux.

Tanna sortira de son isolement. Tous les grands pays du monde, qui ne sont pas encore reliés à Tanna, le seront et l'Amérique, qui est le dernier et le plus grand de ces pays, se réunira avec Tanna. La grande route du monde sera ouverte, les frères séparés se retrouveront : les Blancs, les Noirs et les Métis, les fils de Ham, de James et de Set, se rencontreront pour un gigantesque ***niel*** *dans le pays de leur origine : Tanna.*

Ni l'administration du condominium, ni les missionnaires n'ont compris John Frum. Ils continuent de bloquer la route de John. L'indépendance, ce n'est pas ce qu'attend le parti du Vanuaaku ; l'indépendance, c'est le retour de John et la sortie de Karapanemum de sa solitude. Les hommes noirs de Tanna retrouveront alors leurs pouvoirs. La dernière route du monde deviendra le chemin d'alliance réunissant les frères séparés d'Amérique et de Tanna ».

La vision du monde John Frum

Tel est le grand mythe qui, en 1980, servait de pacte fondateur à l'alliance qui partant d'Ipeukel 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 ; les Blancs dans certains mythes sont des Noirs qui ont été roulés par les vagues sur les galets de corail blanc et qui ont ainsi perdu leur couleur originelle, mais à quelques variantes

11. Il s'agit bien entendu des pouvoirs magiques traditionnels qui, pour être efficaces, associent toujours la pierre – ou **kapiel** – et des feuilles spécialisées qui servent à «laver» la pierre et par là à éveiller son pouvoir (IIIe partie, chapitre IX).

près, le mythe de Loonow est le fondement de la croyance commune qui s'est cristallisée autour d'Ipeukel.

Le mythe justifie d'ailleurs la place prééminente que tient Ipeukel. Il invente Noa, nouveau « héros » de Tanna et il l'enracine à Embuitoka, la place de danse primordiale de la terre sacrée de Yenkahi. Dès lors, aucun autre groupe coutumier ne peut plus disputer à Ipeukel sa prédominance, même s'il appuie sa tradition sur des liens privilégiés avec les autres grands héros culturels de Tanna, comme Kalpapen et Karapanemum. Noa, qui vient de la Bible, n'appartient en effet qu'à Ipeukel : le coup de génie de Nambas fut de faire d'un héros biblique un héros de Tanna, né à Tanna et lié pour toujours au destin de Tanna. Dès lors Ipeukel, lieu d'origine de Noa, devient l'un des lieux-fondateurs du monde, tandis que les îles de l'univers entier ont été peuplées et nommées lors du voyage fondateur de Noa-Noé vers *Big Land*, c'est-à-dire l'Amérique.

Les habitants d'Ipeukel, fils de Noa, sont donc les frères directs des Américains, Blancs ou Noirs. Les Américains ont reçu les secrets du livre et du crayon, c'est-à-dire la connaissance intellectuelle que l'on apprend grâce à « l'instruction ». Leurs frères de Tanna gardent les secrets de la reproduction de la vie. Ces « frères séparés » sont potentiellement les « maîtres du monde » et ils le seront effectivement le jour où ils auront retrouvé la route qui leur permettra enfin de se réunir à nouveau. Il s'ensuit que l'Amérique représente « le bout de la route » d'Ipeukel. Les lieux fondateurs du *pays du marteau* sont dans la montagne de Yenkahi, à côté des lieux sacrés de Mwatiktiki. Le marteau mythique de Noa qui servit à construire l'*Arche* repose là, près de l'une des sources sulfureuses. Pour toutes ces raisons, les Américains sont chez eux à Ipeukel et les John Frum sont chez eux en Amérique : les uns et les autres sont des « mêmes ». Ils tiennent les deux bouts de la même route : ce sont des **napang niel** du rêve, destinés un jour à devenir des **napang niel** réels.

Le deuxième coup de génie de Nambas, l'ancien teacher presbytérien d'Ipeukel, fut de poursuivre sa lecture de la Bible en retournant l'identité de ses principaux personnages et de ses lieux. Le « paradis originel » de la Bible qui existait avant le péché, n'est plus ce lieu mythique que les missionnaires eux-mêmes avouaient être incapables de situer géographiquement. Les missionnaires, si sûrs de leur supériorité intellectuelle ignoraient que les hommes de Tanna avaient déjà la réponse. Le *paradis perdu*, l'âge d'or des origines n'est autre que la **nepro** ; son royaume géographique, fondation mystique du monde, c'est Tanna, lieu d'où est partie *l'Arche de Noe.*

Les hommes de Tanna éclairent encore par leurs propres mythes les récits de la Bible. Le paradis, ce fut la **Nepro**, ce *Grand temps* idéalisé, caractérisé par l'unité fraternelle des pirogues de Tanna et par l'échange égalitaire. Les guerres fratricides des deux phratries Koyometa et Numurukwen le rompirent. Ces phratries guerrières ne sont que la transcription des images symboliques d'Abel et de Cain. Les Koyometa et les Numurukwen ont institué la division, créé deux camps, ouvert une guerre qui, depuis, n'a jamais cessé, et déséquilibré les anciennes relations d'échange égalitaire entre les groupes. La **Nepro** s'est brisée, les hommes sont devenus fous et l'histoire un malheur.

Comme on le voit, les mythes de John Frum retiennent de la Bible un ensemble d'images qu'ils traduisent et localisent en évènements réels, survenus sur la terre de Tanna. Il y a là tout un renversement de perspective, la Bible devient un mythe de Tanna, une histoire locale qui donne signification au reste du monde.

On comprend dès lors cette phrase qui revient souvent dans les conversations avec les John Frum « *Tout ce que les missionnaires nous ont raconté, nous le savions déjà* ». Les missionnaires européens, qui n'en étaient pas conscients, furent les acteurs d'un fantastique quiproquo : ils croyaient dévoiler le mystère du monde à ceux qui précisément se trouvaient à sa source. Mais les hommes de Tanna se lais-

sèrent abuser : il adhérèrent à la vérité superficielle des missionnaires et oublièrent la vérité profonde dont ils étaient les dépositaires.

La quête des disciples de John dépasse dès lors infiniment celle de l'attente du « cargo » matériel que les Blancs possèdent et ne partagent pas avec eux. Dans toutes les actuelles visions des prophètes du mouvement, il n'est nullement question de « cargo ». Cet aspect, à supposer qu'il ait existé au début des prophéties, ce qui n'est pas réellement fondé, ne semble en avoir jamais constitué le point fondateur.

Si les sectateurs de John Frum n'avaient fait qu'attendre la manne de l'économie occidentale et si leur rêve profond avait été essentiellement un « désir » (12), leur mouvement n'aurait sans doute pas survécu très longtemps. Le mythe fondateur de l'alliance d'Ipeukel révèle bien au contraire que John Frum est porteur d'un message qui « *n'est pas de ce monde* ». La vision qui en ressort annonce une parousie qui passe par un accomplissement historique : John Frum reviendra et le monde se réunira.

L'âge d'or du peuple John Frum ne surgira que par l'avènement simultané de deux prophéties. Lorsque les dieux noirs de Tanna ressurgiront – c'est-à-dire la coutume – et que, grâce à ce retour, la *Grande Route* qui conduit à l'Amérique sera ouverte. L'Amérique apportera le pouvoir de la *connaissance*, Tanna le pouvoir de la *vie*, l'un est affaire de technique (*le papier et le crayon*), l'autre est affaire de magie (*les pierres et les plantes*). Mais Karapanemum, dieu de la tradition noire, est au-dessus de son frère Noa, dieu de la modernité blanche. Il tient en effet les pouvoirs essentiels, les pierres de la jeunesse éternelle, forme originelle de la vie. Noa, par contre, rétablira la route de la grande alliance, celle d'Ipeukel, qui dépasse toutes les autres.

Ce millénarisme reste une pensée de type traditionnaliste. La longue marche des John Frum consiste à tenir les portes ouvertes pour le retour de John et, avec lui, des « Américains ». Le noyau initial du phénomène humain, qui s'était dispersé sur les routes du monde, fusionnera de nouveau, rétablissant l'harmonie sacrée des prémices. L'Amérique apportera la technique et le savoir de modernité, Tanna, grâce à la coutume, apportera le savoir magique. C'est dans la réconciliation de ces deux métaphores complémentaires, que surgira le véritable âge d'or.

UN UNIVERS MYSTIQUE À CENTRES MULTIPLES

Ipeukel ou la fascination du christianisme

Les John Frum sont autant proches des coutumiers que des chrétiens. Ils partagent avec les coutumiers « *le mythe de l'éternel retour* » et cette nostalgie d'un commencement magique que les uns et les autres localisent dans l'espace originel de la Nepro. Ils partagent avec les chrétiens l'idée d'un messie, sauveur du monde et médiateur, qui achèvera le temps des hommes dans une parousie finale. Comme les John Frum le disent souvent, John et Jésus Christ ont apporté le même message : John ouvrit la route pour les Noirs, Jésus ouvrit la route pour les Blancs. Pour cette raison, les John Frum ne voient nulle contradiction à s'affirmer « *half-half* », c'est-à-dire à moitié chrétien, à moitié John Frum. Ils ne voient guère d'opposition à suivre les préceptes et les rituels d'une église chrétienne, pour peu qu'elle leur laisse la liberté d'interprétation qui leur est nécessaire. Comme ils le disent eux-mêmes : « *Ce n'est pas nous qui avons quitté la Skul des chrétiens, ce sont les chrétiens qui nous ont jetés hors de leur église* ».

Leur syncrétisme exprime une vision du monde qui s'enferme mal dans une logique cartésienne. Entre deux éléments contraires ou

12. La Résidence de France, partant par exemple de cette idée largement répandue que les John Frum rêvent du « cargo », avait en 1980 voulu compenser le retrait politique du délégué français de l'île par un « grand cadeau ». On proposa donc une « Land-Rover Cruiser » aux gens d'Ipeukel. Ceux-ci firent savoir que cela ne les intéressait pas et qu'ils préféraient le maintien du délégué français à une Land-Rover. On retira donc le Délégué et on garda la Land-Rover.

deux pôles opposés, il n'y a pas nécessairement exclusion ; il peut y avoir en effet des routes intermédiaires, qui les contournent ici et les réunissent plus loin. La doctrine de John Frum ne signifie pas un rejet du christianisme, elle en est même le contraire, car elle découle d'une fascination. La mythologie John Frum tente d'intégrer le christianisme à la coutume, c'est-à-dire créer un « *christianisme paganisé*», localisé dans le panthéon primordial des dieux de Tanna. Inversement, elle s'efforce de christianiser la coutume en lui donnant une signification éthique, messianique et universelle. 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 garder le plus compatible entre l'un et l'autre.

Les John Frum de la coutume

Ipeukel, et cela tient sans doute à la personnalité de Nambas, semble s'être situé sur une position médiane à égale distance entre une « *coutume christianisée* » et un « *christianisme paganisé* ». Les autres groupes John Frum, ceux du sud et du nord de l'île ont par contre développé des versions plus radicales de la même prophétie.

Le Sud reproche précisément à Ipeukel de lui avoir « volé » le message de John Frum. Il reste fidèle à la tradition de la première apparition de Green Point et ne reconnaît pas le mythe cité plus haut. Pour les John Frum du Sud – y compris ceux qui adhèrent à la dérive « Prince Philip » – John n'est pas le fils de Noa, c'est-à-dire un héros mi-blanc, mi-noir d'origine américaine, mais le propre fils de Karapanemum, en d'autres termes un « dieu noir », issu du cœur de la coutume de Tanna. Ils restent en cela fidèles à l'apparition du premier John Frum, prophète de la coutume, ennemi de la mission presbytérienne et du pouvoir blanc confondus.

À leurs yeux, c'est de coutume qu'il s'agit d'abord. Karapanemum, dieu noir de Tanna, reste le personnage essentiel ; les missionnaires calvinistes, qui l'avaient désigné comme leur ennemi principal, l'ont par ce fait même élevé à la position suprême dans le panthéon polythéiste traditionnel. John Frum annonce ici le nécessaire retour à la société idéale de la **Nepro**. Face aux missionnaires qui traquaient la croyance traditionnelle, John vient la rétablir ; dans ce mouvement véritablement « néo-coutumier », les emprunts au christianisme sont réduits au minimum. On en conserve l'esprit millénariste, mais son contenu est évacué.

Cette attitude des gens de la montagne du Sud constitue la « variante païenne » du mouvement. Elle fait du dieu noir de l'île le sauveur des hommes de Tanna ; les Blancs n'occupent dans cette vision qu'une place réduite. Cette position restitue en contrepartie une place prééminente aux pirogues qui, par leurs territoires, sont proches du Mont Tukosmera et considèrent Karapanemum comme leur ancêtre mythique. La rivalité avec Ipeukel ne porte donc pas seulement sur le contenu des croyances, mais également sur le leadership du mouvement.

Dans ce monde isolé et montagneux, la coutume redevient païenne. On comprend dès lors pourquoi les groupes Kastom du Sud se proclamèrent comme un mouvement « *half-John-half-kastom* », c'est-à-dire mi-coutumiers, mi-John Frum. Dans l'équation, le terme de *Skul* a complètement disparu. Les groupes du Sud ont d'ailleurs beaucoup plus d'affinités avec les Kapiel du Centre Brousse, qu'ils n'en ont réellement avec l'alliance John Frum d'Ipeukel, ou à plus forte raison avec ceux du nord de l'île.

La dérive mystique

Le pays des « visionnaires »

À l'autre extrémité de l'île, dans le Nord et dans la frange du Centre Nord qui gravite autour d'Imafin et de Lenatuan, l'ancien mouvement des « *Kastom John* » développe une interprétation inverse. Les John Frum à « *Croix*

Noire », bien qu'ils ne cessent de se réclamer d'une coutume plus authentique qu'à Ipeukel et qu'ils refusent par exemple le rituel des danses à la guitare, interprètent en revanche la prophétie de John Frum dans un sens beaucoup plus mystique et, somme toute, plus chrétien.

Le « mysticisme » fut dès le départ la caractéristique principale du mouvement qui prit naissance avec Nelawiyang en 1943. Cette attitude divergente s'explique par l'histoire et la spécificité culturelle du nord de l'île. Les groupes de Green Hill furent dans l'histoire locale de l'évangélisation parmi les premiers à se convertir. Imafin, dès la fin du siècle dernier, était déjà un gros village chrétien, issu – comme à Ipeukel – du regroupement de groupes païens disséminés tout autour sur des sites traditionnels. Dans ce village qui fut en son temps un des agents actifs de la christianisation, la coutume et les croyances « païennes » furent éradiquées beaucoup plus profondément que ce ne fut le cas dans le Sud.

Le mythe « John Frum » développé par le mouvement des « croix noires » fait référence à une coutume abstraite, sorte de mythe réinventé pour les besoins de la cause, mais oublié dans son contenu et sans ancrage réel dans la société locale. Un christianisme émotionnel, « mystique » et « sauvage », réduit à sa forme millénariste, a pris sa place.

C'est dans cette variante du mouvement que se trouvent les visionnaires les plus ardents et l'affirmation la plus forte d'une parousie finale. John Frum est réincarné par Nelawiyang, ce prophète inclassable, 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

Sans doute de tous les mouvements John Frum, celui du Nord est-il le plus irrécupérable, celui dont la vocation à la marginalité est la plus affirmée. 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 incontrôlée, qui tend à rapprocher les « croix noires » d'une secte messianique ésotérique. Fornelli est devenu le dernier de leurs héros culturels.

À Ipeukel, on les regarde avec une certaine méfiance ; on estime en effet qu'ils essayent de capter à leur profit John Frum, exactement comme le sud de l'île estime qu'Ipeukel leur a « volé » John Frum.

La croyance des John Frum à « croix noire » s'exprime, peut-être encore plus qu'ailleurs, par la succession mouvante des visions sauvages apparues dans les rêves nocturnes des prophètes qui réinterprètent sans cesse le contenu des croyances. Ces « visionnaires » jouissent dans leur communauté d'un statut particulier, assez proche de celui qui est accordé au « tabu-man » dans la société païenne traditionnelle. A Imafin, en 1980, ce rôle était tenu par une femme (13), qui vivait seule à l'écart du village, dans une case surmontée d'une longue antenne de bambou qui lui servait à communiquer avec les esprits. A Lenatuan, au nord du Centre Brousse, la présence d'un visionnaire qui était en contact avec un esprit du nom de « Jo », lui-même médiateur de l'esprit de John, avait à la même époque provoqué un regroupement de population autour de lui. Le petit hameau traditionnel, jusque-là composé d'environ vingt personnes, était devenu un village de cent à deux cents personnes, où flottaient ensemble, en 1980, les drapeaux « Forcona » et américain (14).

Si ces visions représentent une croyance fluide, ésotérique et difficile à cerner, les mythes représentent par contre l'aspect stable et les cadres généraux de la pensée. A titre d'exemple,

13. Le fait que ce soit une femme qui « visionne » pour les hommes représente à Tanna un phénomène assez singulier. Mais on a vu que le nord de l'île affirme par rapport aux autres régions une « tradition féministe » ancienne que l'on retrouve d'ailleurs en sous-jacence dans les fondements culturels les plus anciens de la coutume du rivage ouest notamment lors du partage de la tortue. Le pays du Nord est d'ailleurs considéré par le reste de l'île comme le pays de la *femme* ; celui du Sud étant celui de l'*homme*.

je donnerai ici l'une des versions d'un récit fondateur, recueilli à Enhiu.

La loi du fusil brisé (15)

Nepro signifie « les deux pirogues vivaient ensemble ». Le temps de la « Niko Nepro », c'est celui de « l'unité ». Lorsque la pirogue se scinda en deux camps, la paix et l'unité cessèrent et les guerres devinrent de plus en plus des guerres sans loi, ni règle, des « guerres volées ».

Il y a quatre générations, vivait autrefois Yapum Kassol, un seigneur (iremëra) de la place de danse d'Enhiu, au nord de Green Hill. A cette époque, le bord de mer était devenu dangereux à cause des bateaux qui capturaient les hommes de l'île pour les emmener au loin. Ces Blancs étaient appelés « Yarimus enao neta'i », ce qui signifie les « esprits du fond des mers ».

Yapum Kassol, un jour où il pêchait sur le rivage de la baie de Loanpakeul, celle de l'extrémité nord de l'île, fut capturé par des Blancs qui, sous la menace des fusils, l'emmenèrent au Queensland où il travailla sur une plantation de coton.

Là-bas, il connut des missionnaires et il devint chrétien. Lorsqu'il revint à Tanna, l'île était toujours païenne, des guerres intérieures la ravageaient et les empoisonnements décimaient sa population. Yapum Kassol pensa qu'il fallait collaborer avec les missionnaires pour apporter la paix sur son île. Il eut beaucoup de mal au début à se faire entendre, car les gens de la coutume associaient tous les Blancs dans la même nation ; ils étaient tous des « yarimus enao neta'i » qui les capturaient et les réduisaient à une sorte d'esclavage. En revanche, tous souhaitaient l'arrêt des guerres, mais ils ne savaient comment atteindre ce but ; la guerre avait été trop loin pour qu'on sache comment revenir en arrière.

Yapum Kassol convertit d'abord les gens des pirogues du nord de l'île et tous ensemble vinrent fonder un premier village chrétien à Imafin. Yapum partit ensuite sur un bateau de la mission qui s'appelait « Satalina » pour convertir le reste de Tanna. Il s'en fut d'abord 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 anglais fut bien installé, Kaokare et les gens de White Sands devinrent chrétiens et les guerres s'arrêtèrent. Yapum Kassol revint à Imafin où il se reposa un mois.

Puis il repartit à Lenakel pour aider à nouveau la mission qui cherchait à s'installer sur la côte ouest. Il choisi Isini – ce lieu était alors désert – pour créer le premier village chrétien. Il fit un grand jardin, puis il construisit une église. Les païens peu à peu se convertirent ; la guerre s'arrêta. Yapum Kassol revint à Imafin où il se reposa un mois. Il y avait alors trois centres chrétiens sur l'île : Imafin (Nord), Yakaï (White Sands), Isini (Lenakel), et le missionnaire anglais allait constamment de l'un à l'autre.

Yapum Kassol, lorsqu'il vit que les guerres de Tanna étaient arrêtées pour de bon, revint définitivement chez lui. Là, il prit un fusil, le cassa en deux et devant tous les siens qui s'étaient rassemblés, il planta le canon en fer au milieu de la place de danse de Laouiapup (16).

« Ma tâche est finie. La paix et l'unité sont revenues. Tanna va devenir une île chrétienne. Grâce à moi les missionnaires sont arrivés à leur but ; j'ai planté l'église en trois endroits et elle rayonne tout autour. Je vais rester chrétien, mais vous, vous devez revenir à la coutume. La mission, c'est la coutume des Blancs, notre coutume à nous, hommes noirs, sera dorénavant celle de ce fusil brisé : c'est la coutume d'autrefois, plus les dix commandements de Dieu et sans la guerre ».

Pour cette raison, alors que la majorité des gens allaient à l'office chrétien, il resta dans chacune des places de danse du nord de Tanna quelques vieux qui gardèrent dans leur cœur l'esprit de la coutume (17). *Ils continuèrent à boire du kava et à danser la nuit sur les places de danse des ancêtres.*

14. La mort du visionnaire après l'Indépendance et la défaite politique du mouvement semblaient, en 1983, les avoir dispersés à nouveau.

15. Le mythe a été recueilli par Stevens Natuka de la place de danse d'Enhiu.

16. Place de danse traditionnelle proche du village d'Imafin.

Plus Yapum Kassol vieillissait et plus il devenait proche d'eux. Pour avoir bien connu le monde des Blancs et avoir vécu parmi eux en Australie, il s'en méfiait. À la veille de sa mort, il disait à tous qu'il fallait maintenant revenir à la coutume des ancêtres. La seule chose qu'il fallait retenir des Blancs, c'était de ne plus faire la guerre.

Lorsque Yapum Kassol mourut, bien avant que John Frum n'apparaisse, tout le village d'Imafin cessa d'un coup d'aller au temple. Ceux de White Sands et de Lenakel, se déchaînèrent contre eux ; avec l'aide du « capman » anglais, ils envoyèrent la milice de la « Tanna Law », mais à Imafin on ne voulait plus de cette loi.

Les gens du Nord Tanna ont pris dans l'église ce qui leur convenait : l'unité et la paix, ensuite ils sont revenus à la coutume. De cet itinéraire, le fusil brisé est le signe. Ce signe, c'est celui de John Frum : le canon noir du fusil a le même sens que la « croix noire » qui vint plus tard.

✶

Dans ce mythe précurseur de l'arrivée de John Frum, les gens du Nord enlèvent à ceux du Sud la primauté du message de la restauration de la coutume. Ils 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 ils furent aussi les premiers à abandonner le temple presbytérien, subissant alors le choc de la *Tanna Law* qu'ils avaient aidé à établir. En bref, ils accomplirent seuls et en précurseurs le cycle complet de la conversion mentale et culturelle qui fut ensuite celle des autres communautés de l'île : du paganisme vers le christianisme et inversement.

Yapum Kassol apparaît dans ce mythe comme une personnalité complexe. Dans sa jeunesse, ce disciple zélé des missionnaires ne semble pas tout à fait convaincu de la justesse de leur cause et organise en secret le maintien d'une certaine tradition ; puis sur ses vieux jours « l'ami des missionnaires » se découvre de plus en plus ouvertement comme un « ami des païens ». Curieuse personnalité sans doute que ce Yapum Kassol qui, dès le début du siècle et bien avant que John Frum n'arrive, assumait en lui-même le combat intérieur du christianisme et de la coutume païenne.

En plantant le fusil brisé sur la place de danse, il résuma sa conviction : « *La guerre est finie, le christianisme nous a servi à l'expurger, il faut maintenant revenir à notre Coutume d'hommes noirs* ». En d'autres termes, Yapum Kassol retint le message religieux et moral du christianisme, mais il en refusa les aspects sociologiques « déracinants ». John Frum ne fit que continuer ce message en le développant dans de nouvelles directions.

Unité et diversité de la croyance en John Frum

La métaphore de l'âge d'or perdu

Comme on le voit, le mouvement John Frum est loin d'être un mouvement unifié, tant au niveau de la doctrine qu'à celui du leadership.

Cette pluralité d'inspiration dans un mouvement à la doctrine mouvante, qui part de fondations différentes tant dans l'espace que dans le temps, semble indiquer que la diversité l'emporte sur l'unité. Sur les flancs du Mont Tukosmera, John Frum est le fils d'un héros de Tanna qui, au nom de la coutume, condamne la modernité ; à Ipeukel, au pied du volcan et au bord d'une baie qui s'ouvre sur le grand large, John Frum est un héros américain, qui annonce un Temps nouveau de réconciliation universelle. Enfin, dans le Nord, John Frum est un prophète qui vient après d'autres pour permettre le mariage fécond de la coutume et

17. Le mythe donne alors la liste de ceux à qui Yapum Kasso chargea de garder la coutume pour qu'elle renaisse un jour. Les derniers païens du Nord furent : Dick Yamak (Lownapen-Ruan), Yaman (Lampukaril ou Imafin), Yarkayu (Lowmanatak), Yarwawing (Lakentam), Emaru (Lekarpen), Tom Etap (Itonga), Yaukis (Lownamilo). Il s'agit des leaders des groupes qui, plus tard, constituèrent l'alliance des John Frum à « croix noire ».

d'une modernité chrétienne, connotée cette fois de façon positive, pour peu qu'on la sépare de l'église presbytérienne.

Pourtant ces versions locales du mythe apparaissent comme des variantes secondaires dans la mesure où toutes font de John Frum un héros qui vient simultanément réunir l'île divisée et la libérer des malheurs de son histoire. Ce qui rassemble plus concrètement encore l'ensemble des groupes John Frum fut au départ la même réaction de rejet du pouvoir politique et moral de la mission presbytérienne, mise en place sous l'égide des deux chefs locaux de White Sands et de Lenakel.

Mais ces chrétiens en quête de tradition ne pouvaient avoir qu'une vue fragmentée de l'ancienne coutume ; après deux générations de christianisme, beaucoup l'avaient oubliée. En outre, la coutume est elle-même un univers éclaté entre plusieurs pôles qui se revendiquent chacun comme le point d'origine d'une partie au moins de ses pouvoirs. La restauration d'une coutume « authentique » apparût dès lors comme une entreprise quasi-impossible. La coutume devint la *métaphore de l'âge d'or perdu*.

La différence entre une métaphore et une idéologie est sans doute que la première induit une signification du monde par la vertu de l'image et de l'émotion qu'elle suscite, c'est une vision, alors que la seconde produit une explication raisonnée ou encore une théorie du monde, c'est une doctrine.

Il faut considérer le rôle joué par l'idée de coutume dans le mouvement John Frum, non pas dans le sens d'une idéologie, mais dans celui d'une *métaphore métaculturelle*, cherchant à redonner un sens au monde sur les décombres de la théocratie presbytérienne, définitivement rejetée.

Sur les décombres culturels du christianisme calviniste et d'une coutume floue et parfois oubliée, seule l'image idéalisée de l'unité et d'un âge d'or perdu a subsisté. Les différents mouvements John Frum ont rebâti leur monde sur cette fondation métaphorique, empruntant à la fois au messianisme chrétien et à la vision païenne traditionnelle. La construction qui en résulte est donc diverse, selon les lieux d'origine, mais le rêve est commun. Il était sans doute logique, pour les groupes du Sud résidant sur les flancs de la montagne du Tukosmera dont, dit-on, toute la coutume vient, que John Frum fût le recréateur de la coutume ancestrale ; pour le groupe du rivage d'Ipeukel, habitué aux apports culturels ultramarins, que John Frum fût l'homme d'une nouvelle alliance lointaine ; et qu'enfin pour les gens de ce nord de l'île marginalisé et que les autres considèrent comme le bout du monde – le pays de la femme – John fût celui qui brise la coutume pour refaire de leur lieu le siège d'une nouvelle loi.

Le « miracle américain »

La reconstruction à versions multiples du mythe de John Frum reste fondée dans sa diversité même, sur un fond de croyances ancestrales, qui plongent 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 plus encore, le secret de sa permanence.

La croyance dans un *millénium* historique est par-delà ses variations ponctuelles le véritable mythe fondateur du mouvement ou plus exactement sa métaphore primordiale. Elle signifie le retour de la société de la **Nepro**, c'est-à-dire la résurgence du rêve unitaire et la croyance en la fin de l'histoire. Dans cette construction à partir d'une même image du *millénium*, les apports des mythes bibliques et des mythes de la coutume se mêlent.

Ce qui réunit tous les John Frum, c'est à la fois l'attente du retour de la **Nepro** et l'attente du miracle qui va permettre sa réalisation : le mot coutume n'a pas ici d'autre sens que cette projection au terme de l'histoire d'un passé idéalisé. Une grande partie de la société de Tanna, et pas seulement sa frange John Frum, partage d'ailleurs ce rêve, mais alors que les coutumiers, comme par exemple ceux du mouvement *Kapiel* pensent qu'il suffit de

retrouver l'esprit et l'espace d'antan pour que la Nepro se reconstruise d'elle-même, les John Frum croient que seul le retour du héros permettra à la société de dépasser ses contradictions actuelles. Alors que pour les *Kapiel*, l'âge d'or se trouve déjà à l'intérieur de l'île, pour les John Frum, le salut ne peut venir que d'un miracle extérieur.

Ce miracle s'appelle « *America* » : il concerne l'île, mais aussi l'ensemble du phénomène humain. Les John Frum développent un projet qui fait d'eux un peuple élu à vocation universelle, un peu comme le peuple juif de la Bible. John Frum, en revenant sur l'île, rétablira l'unité entre les frères séparés d'Amérique et de Tanna. A la société insulaire, enfin réconciliée avec le grand continent (Big Land dans le mythe), correspondra une société réunifiée à l'échelle mondiale. Le terme de l'histoire ne peut que renvoyer à son commencement. Le nœud final de l'histoire doit se dénouer là où il a débuté.

JOHN FRUM ET LES THÉORIES DE L'ALIÉNATION

La plupart des recherches qui se sont attachées à l'étude du mouvement John Frum ont cherché à l'expliquer par un corps de théories qui, pour la plupart, renvoient à une aliénation initiale. En d'autres termes, le mouvement John Frum serait essentiellement la réponse d'une société traditionnelle aliénée par le contact avec le monde blanc pris dans son ensemble – missionnaires, « traders » et administrateurs. Dans ce sens, il ne différerait pas profondément des autres « cargo-cults » mélanésiens.

L'aliénation politique et économique

« *La libération dans l'imaginaire* » ?

On doit à Jean Guiart (1956) la première étude du mouvement John Frum. Cette recherche effectuée au début des années 1950, à la fin de la phase de répression politique qu'elle contribua d'ailleurs à faire considérer comme non-justifiée, insiste sur la dimension politique et économique du mouvement.

Pour cet auteur, John Frum exprime la prise de conscience de la divergence existant entre les intérêts autochtones, d'une part, et ceux des Blancs en général, de l'autre. La théocratie presbytérienne alliée à des commerçants achetant le coprah à des taux variables et toujours considérés comme injustes et incompréhensibles par la communauté autochtone conduisit à une sorte d'« insurrection masquée ». Les gens de Tanna auraient simultanément renoncé à la fréquentation des églises et à l'usage de l'argent pour obtenir à la fois le départ des missionnaires et celui des commerçants considérés comme les éléments d'une présence inutile qui les spoliait.

Dans cette perspective, le but du mouvement John Frum aurait été de développer une forme de résistance passive ou encore, pour employer une expression de Gérard Althabe dans un autre monde culturel, « *une libération dans l'imaginaire* ». Il s'agirait d'une sorte de proto-nationalisme répondant par des voies indirectes à une oppression de type théocratique et économique :« *Le mythe de John Frum a cristallisé une situation que caractérisait un déséquilibre de plus en plus grand entre la volonté de puissance et de solitude d'un peuple mélanésien et le poids irritant d'un paternalisme administratif et missionnaire... (il) marque un progrès positif dans la lutte du « man Tanna » contre une autorité qui lui pèse* » écrivait Jean Guiart en 1956 (p. 259).

Pour réagir contre l'inégalité des rapports sociaux entre Blancs et Noirs et contre l'exploitation économique, la société de Tanna aurait donc inventé « John Frum » : libération dans l'imaginaire, mais aussi moyen de libération. « *Le mythe de John Frum exprime le désir d'indépendance aussi bien que la volonté de s'organiser pour l'obtenir : il fournit le cadre qui permet aux gens d'agir* » (J. Guiart, 1952, p. 175).

Le désir des biens des Blancs et de l'égalité économique avec eux serait donc le mobile essentiel. A la fin de son étude. J. Guiart écrivait : « *Le rêve qui hante les esprits ne comporte*

guère de variantes, offrant partout le même double aspect : se débarasser de la présence physique des Blancs et conserver pour soi leur puissance, leur richesse et tout ce qui fait leur niveau de vie » (1956, p. 225). La revendication politique et économique étant au cœur du mouvement, cet auteur concluait : « *La meilleure antidote semble être la démocratisation de la vie de la communauté autochtone* » (1952, p. 175).

La frustration économique

À cette explication par la frustration, Peter Worsley, dans son étude magistrale sur les cultes du cargo en Mélanésie (1977), apporte confirmation en l'englobant dans une théorie plus large de l'aliénation. Pour cet auteur, qui du reste tient ses matériaux de l'étude fournie par Guiart, le mouvement John Frum s'exprimerait par la conjonction de plusieurs facteurs locaux : la reprise de la croissance démographique – la courbe démographique se redresse en effet en 1940, au moment même où apparaît John Frum –, l'absence de développement économique, la pauvreté d'une éducation « au rabais » fournie par la mission qui n'apprend qu'à bien chanter les psaumes, et enfin l'effondrement des cours du coprah en 1940. Chacun de ces facteurs, en se conjuguant, aurait abouti à une aliénation globale contre laquelle aurait réagi le mouvement John Frum. Chacune des phases ascendantes du mouvement serait liée à une chute des cours du coprah, automatiquement attribuée par les habitants de l'île à la mauvaise volonté des commerçants européens, alors qu'inversement, les phases de répit correspondraient à des phases où les cours seraient plus élevés, ce qui aurait calmé les « producteurs ».

À ce type d'explication, Worsley ajoute une explication plus profonde valable pour tous les « mouvements millénaristes ». Les cultes du cargo sont des phénomènes universels à faces multiples qui surgissent dans les « *classes inférieures et opprimées* » qui expriment leur refus de la situation dans laquelle elles se trouvent placées par le rejet des valeurs des classes dominantes qui les oppriment. Par ailleurs, « *ces cultes se produisent généralement chez les peuples divisés en unités sociales de faible dimension, séparées et isolées* » (1977, p. 240) ; autrement dit, dans des sociétés « sans Etat », sans chefs réels, ni pouvoir unificateur. Le culte du cargo serait le seul moyen à la disposition de ces sociétés pour se réunir dans une action commune ; le millénarisme « *grâce à la projection sur un plan surnaturel, évite les dissensions de groupe* » (1977, p. 250). Il fait appel à une source d'autorité extérieure à la société locale, la seule qui puisse transcender ses divisions internes.

Le mouvement messianique prend dès lors une forme religieuse, mais son but réel est politique, cette couverture religieuse n'étant elle-même que la première étape vers une contestation plus radicale. L'accent mis sur le religieux et le symbolique résulte de l'ignorance technologique dans laquelle se trouvent ces sociétés face à l'apparition soudaine de la civilisation technique des Européens ; elles cherchent dans l'explication fantastique du monde une façon de comprendre la situation d'infériorité où elles se trouvent placées. Mais la « fuite » dans la magie et dans la vision mystique qui en résulte ne correspond pas à une simple régression dans le passé : elle est « *une interprétation tout à fait logique et une critique de l'ordre imposé par les Européens, car cet ordre est lui-même plein de contradictions* » (Worsley, 1977, p. 255).

Le culte du cargo, comme le dit Firth (1955) est une « *solution émotionnelle* » face à une société extérieure dominante perçue comme profondément incompréhensible ; c'est la réponse face à un sentiment de frustration devant des biens matériels inaccessibles et intensément désirés. Par des moyens magiques et grâce à un renouveau moral, les sectateurs des « cultes du cargo » cherchent à percer le secret des Blancs ; le recours au religieux leur sert à construire la nouvelle société qui réalisera les conditions nécessaires à la découverte du secret.

Pour Worsley, ces mouvements ont un contenu positif, en ce qu'ils combattent la situa-

tion d'aliénation politique et économique et représentent une tentative pour incorporer dans leur vision du monde la modernité qu'ils entrevoient. Les cultes du cargo manifesteraient donc les prémices d'un sentiment révolutionnaire : « *Ces mouvements sont tournés vers l'avenir et ne sont pas rétrogrades : l'ordre du futur sera l'inverse du présent* » (Worsley, 1977).

La connotation « progressiste » accordée aux cultes du cargo leur redonne une dignité nouvelle, mais Worsley conclut qu'ils ne peuvent se maintenir longtemps dans leur phase émotionnelle et magique. Ils ne peuvent que se métamorphoser et deux directions leur sont offertes : ou bien ils obéissent à la logique religieuse et dans ce cas le millénarisme d'actif devient passif, l'attente du millénarisme se transforme en « culte de résignation » et l'âge d'or est reporté dans un temps très lointain. Si l'on suit bien Worsley et bien qu'il ne le dise pas expressément, c'est alors l'échec du mouvement et la fuite dans la métaphysique. Ou bien au contraire, le mouvement millénariste se transforme en organisation politique et devient un mouvement actif et séculier ; il passe d'un stade proto-nationaliste à un stade nationaliste et révolutionnaire. Bref, il dépasse l'image d'une modernité pensée en termes magiques et religieux pour découvrir une modernité pensée en termes rationnels et politiques. La contestation de l'aliénation a alors trouvé le vrai terrain où elle doit engager le combat.

L'aliénation sociologique et culturelle

L'explication fonctionnaliste

S'ils ne contredisent pas nécessairement les théories précédentes, d'autres chercheurs pensent que ce type d'explication, qui met l'accent sur l'aliénation par un pouvoir extérieur, sous-estime celles plus profondes qui relèvent d'une causalité interne à la société mélanésienne. En d'autres termes, ce ne serait ni l'oppression, ni le déploiement d'une fantastique puissance matérielle – la fascination de la richesse blanche – qui seraient les causes premières d'un « culte du cargo » qui n'aurait d'ailleurs jamais eu à Tanna qu'un aspect superficiel, quasi-inexistant même.

Dans un bien intéressant article, Ron Brunton (1981) développe une explication qui a le mérite d'aller plus loin que ne le font les explications généralistes du type « culte du cargo ». Selon lui, lors de son apparition, le mouvement John Frum n'était pas réellement concerné par les Blancs et par leurs richesses, mais par un problème de fonctionnement interne : « *John Frum est venu pour répondre à un problème intérieur à la société de Tanna, qui ne pouvait être résolu que grâce au recours du surnaturel. Le mouvement fut une tentative complexe et généralement réussie conduite par les païens pour interrompre et renverser un processus de désintégration sociale* » (1981, p. 357)[18].

Pour Brunton, si le mouvement surgit à Tanna, c'est parce que cette île garda beaucoup plus que les autres son potentiel démographique. Dans les autres îles du sud de l'archipel, de structure sociale et culturelle *grosso modo* identique, la dépopulation rendait de toutes façons impossible le fonctionnement de la société traditionnelle et les survivants n'avaient pas d'autres recours que la fuite en avant dans les « villages missionnaires », où se regroupaient les débris d'une population traumatisée. À Tanna, la population, même réduite de moitié, garda suffisamment de force pour conserver sa propre foi en elle-même. Surtout elle restait au-delà du seuil de la décadence démographique. Le village missionnaire biblique imposé par les pasteurs n'apparut pas comme un recours pour une société en décombres, mais bel et bien comme un corps étranger qui empêchait une société locale vivante de fonctionner selon ses propres normes.

18. « *John Frum arose to deal with an internal problem in Tannese society, one which could only be solved by a resort of the supernatural. The movement was a rather sophisticated and generally successful, attempt by pagans to halt and reverse a process of progressive social desintegration* » (Ron Brunton, 1981, p. 357).

Le christianisme, en libérant les femmes des contraintes de l'échange d'alliance et en permettant un « mariage » à la convenance des partenaires, rendait en outre impossible le fonctionnement des réseaux traditionnels. Parallèlement, la création de gros villages chrétiens sur le littoral bouleversait le réseau spatial du peuplement en le déconnectant des routes traditionnelles par lesquelles s'opérait l'échange rituel. Il s'ensuit que toute la structure de la société traditionnelle, son encadrement social par l'échange des femmes et son encadrement spatial par le réseau des routes et des lieux, fut retirée d'un coup. La société devint alors « flottante » bien qu'elle eût gardé en elle-même les ressources démographiques et spirituelles qui lui auraient permis encore de fonctionner selon ses propres modèles.

Plus gravement, le refus des chrétiens d'accepter les mariages avec les groupes païens devenus minoritaires sur l'île les condamnait à ne plus trouver d'épouses là où leur coutume enjoignait de les chercher et en fait parfois à ne plus en trouver du tout. « *Le problème organisationnel était trop grand pour pouvoir être résolu par des solutions individuelles ; il était nécessaire d'utiliser le pouvoir surnaturel et d'en appeler au monde des esprits* » (Brunton, 1981, p. 371).

John Frum représenterait donc la réponse au problème de la société traditionnelle aliénée dans son fonctionnement interne par la *révolution culturelle chrétienne.* Les chrétiens presbytériens trop zélés dans l'application de la *Tanna Law* seraient les responsables d'un choc en retour, dont l'essence serait moins spirituelle que sociologique. Les disciples de John Frum ne visaient pas tant l'indépendance politique ou les biens économiques de la société blanche qu'à restaurer les cadres traditionnels de leur société. Pour cela, il fallait d'abord « casser » l'emprise presbytérienne sur l'île et faire revenir les chrétiens à la coutume.

A ce niveau de l'analyse, Brunton rejoint *in fine* Guiart (1956, p. 164) qui voit dans le surgissement de l'évènement John Frum le résultat d'une machination ourdie par des païens de la région de Green Point. Cette idée est également celle du Père Sacco. Les apparitions de John eurent pour but de mettre les missions chrétiennes « à l'épreuve ». Il s'agirait donc de ce que le missionnaire presbytérien J. Bell, cité par Brunton (1981, p. 372) appelle « *the heathenism on the offensive* », « *une offensive des païens* », visant à restaurer la société traditionnelle. Guiart, dans son enquête, affirme dès lors que Manehevi, le responsable des apparitions, arrêté par Nicol, n'était qu'un bouc émissaire offert à l'action répressive. Le véritable responsable des apparitions aurait été Keoh ; ce dernier, interrogé par l'ethnologue, ayant fini par lui avouer son imposture, sans pour autant lui en donner les vraies raisons (1956, p. 164).

La volonté de pouvoir

A cette théorie de l'alinéation sociologique, Ken Calvert, longtemps représentant de la mission presbytérienne sur Tanna, où il dirigeait jusqu'à l'indépendance le « Christian Institute of Technology of Waesisi » (Kitow), ajoute un autre point de vue (1976). S'il ne nie pas la première analyse de Guiart sur le « montage » possible de l'apparition, il situe son explication au niveau des conflits de pouvoir.

Le mouvement John Frum, selon lui, correspond à une tentative de prise de pouvoir par les leaders mélanésiens de la mission locale, déçus dans leurs espoirs de se servir de celle-ci pour devenir des hommes importants au sein de leur propre société. Ce ne serait donc plus une tentative de restauration de la société païenne traditionnelle qui serait le point focal du mouvement, mais une tentative issue de la mission visant à l'établissement d'un nouveau pouvoir local.

Calvert reconnaît que la révolte John Frum s'explique au départ par une grave erreur de la mission presbytérienne qui, à partir de 1910, institua, en raison de l'absence de toute autorité politique sur l'île : « *deux chefferies à structure pyramidale polynésienne dans une situation*

où ce type de chefferie n'entrait pas dans le système culturel local. Ces chefs choisis parmi les tribus littorales de l'ouest ou de l'est de Tanna, bénéficièrent du soutien de l'influence européenne et construisirent rapidement un système juridique interne connu sous le nom de Tanna Law, qui s'intéressait tant aux aspects moraux que publics des lois qu'il promulguait. Ces chefs utilisèrent alors leur autorité pour exercer une pression politique sur les tribus de l'intérieur qu'ils voulaient soumettre à leur autorité » (1976).

Ce pouvoir délégué à deux notables locaux, devenus ainsi des « chefs politiques », conjugué à l'isolement dans lequel la mission gardait l'île pour la « protéger » des influences du monde extérieur, contribua bientôt à faire de Tanna une île culturellement prisonnière. « *Ce que l'on supposait être un paradis insulaire devint une prison paternaliste dont toutes les clés ouvrant sur le monde extérieur avaient été retirées* » (Calvert, 1976).

Selon Calvert, le mouvement de refus grandit d'abord parmi les cadres moyens ou inférieurs de la mission, frustrés dans leur propre désir de pouvoir. Ils supportaient de plus en plus mal l'élévation de deux d'entre eux à un statut supérieur. En prêchant le retour à la coutume, ils créèrent le mouvement qui allait leur permettre de gagner le pouvoir qu'ils recherchaient. En cela ils se comportèrent en « big man » traditionnels, pour qui le pouvoir ne s'hérite pas, mais se gagne par la mise en forme d'un projet culturel et par son contrôle.

Si Calvert admet l'erreur initiale commise par son église, il attire l'attention sur la volonté de puissance des leaders du mouvement John Frum, dont la frustration serait l'élément dominant. « *Les « big man » organisent n'importe quelle sorte d'activité, pourvu que celle-ci soit capable d'élever leur statut. La nature de cette activité en elle-même, qu'elle soit religieuse, politique ou économique, reflète leur arrière-plan de connaissances et leur niveau d'éducation, mais elle est secondaire par rapport à leurs mobiles fondamentaux* » (Calvert, 1976)[19].

Le pouvoir par le contrôle de la connaissance

Cette perspective pourrait, dans un sens, être confortée par les analyses de Lindström qui, avec justesse, définit de son côté le pouvoir traditionnel à Tanna comme celui d'une *quête de la sagesse* (1982). La puissance politique n'appartient pas aux guerriers, pas plus qu'elle ne dérive de la richesse, comme c'est le cas, par le jeu des endettements, dans le nord de l'archipel. Elle procède à Tanna du « *pouvoir par la connaissance* » : celui qui sait est celui qui dirige ; celui qui atteint la *sagesse* dans un groupe donné est le mieux placé pour en devenir le leader.

Le pouvoir politique découle à Tanna du pouvoir culturel. Le « big man » obtient son pouvoir par la manipulation des idéologies locales : il contrôle – et au besoin crée – une tradition culturelle qui, en retour, justifie sa position. Il est un leader, parce qu'il est à la source d'une connaissance, dont les hommes du commun ne possèdent que des bribes : son pouvoir est d'abord une sagesse, une « intelligence » supérieure de la vie et des fondements de la société. Les leaders du mouvement John Frum auraient créé cette nouvelle « sagesse » pour mieux renforcer leur pouvoir politique.

LA DIFFICULTÉ D'UNE EXPLICATION UNIQUE

Le mouvement John Frum se laisse difficilement cerner par une définition générale qui en quelque sorte le figerait dans l'un de ses stades d'évolution, alors qu'il est en continuel mouvement et qu'il ne cesse de se renouveler dans des directions parfois imprévisibles. En dépit de cette difficulté, les quelques quarante années de son existence permettent toutefois un certain recul et la vue d'ensemble qui

19. « *Big man will organize any sort of activity that they are capable of in order to gain status. The nature of the activity itself, whether religious, political or economic, may be symptomatic of their background knowledge and education, but is secondary to their basic motivation* » (Calvert, 1976).

manquait aux premiers chercheurs. Les théories générales cherchant à définir et à expliquer le mouvement en le reliant au contexte général de la civilisation mélanésienne, des mouvements millénaristes et du rapport colonial ont leur part de justesse, même si l'évolution du mouvement les a par la suite contredites et si elles n'éclairent en définitive que l'une ou l'autre de ses dimensions ou encore l'une des phases de son évolution.

La révolte des « exploités » ?

Le John Frumisme est-il, pour reprendre les termes de Worsley (20), l'expression des classes sociales exploitées et une tentative pour reprendre le contrôle de la production de coprah et de ses circuits de commercialisation ? Cette explication paraît réductrice. D'abord, en supposant qu'il y ait eu relation effective entre les variations des prix et les « crises » de la société insulaire, on comprend mal pourquoi le mouvement John Frum aurait surgi à Tanna, alors que cette île est précisément l'une de celles qui à l'époque était la moins engagée dans l'agriculture de plantation, ce qu'elle est toujours d'ailleurs, tandis que dans d'autres îles qui l'étaient beaucoup plus, comme par exemple Ambae, de tels mouvements furent inconnus. En outre, les grands lieux de l'apparition de John Frum sont, si l'on excepte Ipeukel, des lieux, tant à Green Point, au Sud, qu'à Green Hill dans le Nord, pratiquement démunis de cocoteraie commerciale, et dont la population en 1940 et encore aujourd'hui vit pour l'essentiel en auto-subsistance. On comprend mal dès lors pourquoi un mouvement de révolte contre les structures commerciales européennes serait précisément intervenu en premier lieu au sein de groupes qui n'avaient eu jusqu'ici que très peu de contact avec elles, ne leur vendaient pas de coprah, et en fait vivaient en dehors de l'économie marchande.

Par ailleurs, la relation entre les cours du coprah et les « crises » n'est pas évidente : ce n'est pas en effet en 1940 que John Frum est apparu à Green Point, époque où les prix du coprah s'étaient effectivement effondrés à cause de la guerre en Europe, mais en 1937 ou 1938, époque où ils remontaient après la chute correspondant à la crise de 1929. Par la suite, et excepté la rechute effective en 1952, il est impossible de lier les manifestations du culte de John Frum avec des variations du cours du coprah, notamment en 1957 avec l'épisode de la « Tanna Army » et à plus forte raison avec les épisodes ultérieurs.

De même, « l'affaire des arracheurs d'étiquettes » en laquelle Worsley voit une révolte de type économique, répondait à une motivation d'ordre rituel, ce que Guiart avait déjà révélé lors de son enquête. On ne peut donc voir en John Frum l'insurrection masquée des « classes » exploitées économiquement.

La révolte des dominés ?

Si John Frum ne semble pas être apparu pour briser une exploitation économique, est-il apparu pour briser une domination politique ? John Frum a-t-il été le masque religieux d'une révolte politique qui, grâce à sa dimension surnaturelle, permettait à la société segmentée de transcender ses propres divisions ?

Cette idée présente plus d'intérêt et de justesse que la précédente, mais elle n'est pas non plus sans ambiguité. Le ressentiment contre les Blancs semble avoir existé partout, bien qu'à des degrés divers, dans l'archipel ; on ne peut dire qu'il ait été spécifique à Tanna ou même que ce soit précisément dans cette île où les contacts aient été historiquement les plus durs. A Malakula par exemple, il y eut plusieurs expéditions militaires de représailles à la suite de meurtres de Blancs et l'aliénation des terres porta sur des dizaines de milliers d'hectares. À Tanna les aliénations ne se sont jamais élevées qu'à quelques centaines d'hec-

20. La pensée de Worsley a par ailleurs bien évolué depuis la parution de son livre « The trumpet shall sound » en 1953 (paru en français en 1977, avec une introduction de M. Panoff). Je m'en tiens ici à sa première interprétation des « cultes du cargo », en ce qu'elle reflète un type d'explication qui privilégie la relation économique.

tares aux White-Grass et à Lenakel- exploités de façon seulement épisodique. Les Mélanésiens, largement majoritaires sur leurs îles, avaient des moyens plus directs -et ils le prouvèrent dès les premiers contacts- pour exprimer leur révolte ou leur ressentiment à l'égard des Européens. Il n'était pas nécessaire pour cela de s'inventer une religion syncrétique ou de se « *libérer dans l'imaginaire* ».

Aujourd'hui, les membres du mouvement vont même plus loin, affirmant que John Frum n'était pas contre les Blancs et dans certains lieux, comme à Imanaka, on déclare que John Frum était lui-même un Blanc ou encore un métis. Ce furent les Européens de l'île qui s'inquiétèrent et qui firent de John Frum leur ennemi déclaré en déclenchant la vague des répressions contre ses disciples. Les Mélanésiens discutent d'ailleurs aujourd'hui encore pour savoir si John était pour ou contre les Blancs locaux ; aucune réponse n'est claire, comme si de fait, ce point s'avérait un aspect relativement mineur dans des prophéties qui en réalité parlaient d'autre chose.

On a vu également dans le mythe de Loonow que les Blancs et les Noirs sont des frères et qu'ils ont les mêmes ancêtres. Ceux, dit-on, qui voulaient balayer les Blancs de l'île et jeter leur argent à la mer, n'avaient pas bien compris le message. L'aspect anti-européen de la première doctrine John Frum n'apparaît pas comme un élément central : il a résulté de la répression administrative beaucoup plus qu'il ne l'a précédée et ne prit jamais une tournure violente ou « politique ».

De même, l'évolution du mouvement prédite par Worsley vers un « *culte de résignation passive* » ou vers un « *mouvement séculier de libération* », ne s'est pas produite. Dès qu'il fut reconnu par les autorités, le mouvement se constitua en *société*, dont le but était de garder et d'entretenir 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, mais un geste rituel. Comme on l'a vu, la « Tanna Army » ne voyait pas les Blancs, elle ne s'en préoccupait pas, elle allait seulement à la rencontre de John.

Dès que l'on commença réellement à parler d'indépendance politique au début des années 1970, le mouvement resta sur sa réserve ; il n'était ni pour, ni contre, il était pour John Frum. Il s'opposa ensuite aux nationalistes, non pas tellement à cause de leur volonté d'indépendance nationale, mais parce que le « National Party » entendait proclamer sur l'île une autre loi que la sienne et élever une drapeau au-dessus du sien. Les John Frum y virent une menace pour leur propre indépendance. Du reste dans toute la querelle qui sur l'île opposa les « coutumiers » et les « nationalistes », les John Frum apparurent beaucoup moins « activistes » que leurs alliés du « *Kapiel* » à qui ils reprochaient précisément d'être agressifs et d'être eux-mêmes des « politiques ». Ils parlèrent souvent de se retirer de l'arène politique, ce que firent les John Frum du sud de l'île et également ceux du Nord, précédemment engagés dans le « Forcona ». Seul le mouvement d'Ipeukel resta fidèle, sous l'influence de Mweles, à son alliance avec les partis modérés du « Tan-Union ». 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* furent les éléments déterminants dans une démarche qui restait, quant au fond, étrangère à l'idéologie politique en cause.

Ni le John Frum des origines, ni celui d'aujourd'hui ne peut donc être considéré – en dépit de dix-sept années de répression – comme un mouvement anti-européen manifestant un sentiment profondément xénophobe. Au pire, les Blancs de l'île ne semblent pas avoir existé ; or, on ne hait pas ce qui n'existe pas. Par ailleurs, les essais – même timides – de démocratisation de la vie publique et ceux, plus effectifs, de développement – par l'implantation de coopératives de production ou des opérations agricoles modernes (agriculture maraîchère, café, ananas, etc.) – n'eu-

rent aucun impact sur l'évolution du mouvement qui, ayant obtenu en 1957 ce qu'il considérait comme sa propre indépendance, se constitua ensuite en société autonome, allant jusqu'à refuser les écoles que l'administration souhaitait ouvrir sur ses territoires.

Ce n'était donc ni une volonté de plus grande « démocratie » dans le cadre du condominium, ni même de « développement économique » et d'instruction qui était au centre de la motivation John Frum, mais d'abord et en premier lieu, comme le dit J. Guiart (1956), une volonté de solitude, une sorte de « liberté du culte ». Apparemment les John Frum ne rêvaient ni de « modernité », ni de « progrès », et la politique plus généreuse et plus conciliante de l'administration n'eut pas plus d'effets que celle qui ne voyait en eux que des « rebelles ».

Le blocage des chemins d'alliance

Si le mouvement John Frum ne ressemble pas à un « *culte du cargo* » classique, les théories faisant une plus large place à une causalité intérieure à la société de Tanna retrouvent tout leur intérêt. L'explication fonctionnelle proposée par Brunton met l'accent sur l'un des mécanismes essentiels de la société mélanésienne de Tanna. L'échange des femmes « encadré » par le système des routes permet à l'ordre social de se reproduire ; l'empêcher, c'est bloquer le déroulement rituel de la société traditionnelle et instituer sa désorganisation profonde.

Il semble toutefois que, même aux temps les plus forts de la *Tanna Law*, les échanges de femmes aient continué dans une certaine mesure à fonctionner. Si la christianisation avait en effet atteint suffisamment de force pour coiffer le pouvoir politique local, elle n'en était pas au point d'avoir bouleversé les mentalités en imposant une véritable liberté des mariages – à la convenance personnelle- ou encore en empêchant absolument les relations d'alliance traditionnelles entre pirogues.

Les miliciens zélés de la *Tanna Law* pourchassaient les mariages polygames, mais non pas les mariages traditionnels. Au Centre Brousse, ceux-ci continuèrent à fonctionner selon les réseaux coutumiers sur la base de l'échange égalitaire entre clans. Ils se réorientèrent au plus sur des bases de solidarité religieuse – les chrétiens entre eux, les païens entre eux –, mais en contrepartie, grâce à la sécurité nouvelle des routes, ils tendirent à agrandir géographiquement la sphère de leurs relations d'échange, compensant ainsi par une expansion dans l'espace ce qu'ils pouvaient perdre localement dans des alliances traditionnelles plus proches.

Le seul rituel traditionnel que toléra le pouvoir missionnaire fut la fête du **kawür**, ou fête de sortie de circoncision. Ce rituel s'enrichit même pour cette raison d'un certain nombre de symboles et d'éléments puisés dans les cycles d'échanges « interdits » – celui de la tortue en particulier – et il fut le seul pendant longtemps où les chrétiens purent se joindre aux païens. Or le **kawür**, rituel d'échange organisé selon les routes traditionnelles, est en quelque sorte le paiement du mariage : ce jour-là, ceux qui ont reçu des femmes d'un groupe allié « paient » leur dette aux **napang niel**, à l'occasion de la circoncision de leurs fils. Le fait que pendant toute la période de domination théocratique, le rituel du **kawür** ait été le seul à continuer, témoigne que les échanges de mariages traditionnels – dont il est le point culminant de l'expression rituelle – n'étaient pas vraiment en voie de disparition.

Lors des prophéties de John Frum à Green Point et *a fortiori* par la suite, il ne semble pas non plus qu'il y ait eu une insistance particulière sur ce point. John a parlé de retour à la coutume dans un sens général ; il n'a pas fait de l'échange des femmes le point central de son message. Sans doute parce que celui-ci continuait pour l'essentiel à se dérouler selon les schémas d'alliance classiques, comme souvent dans les autres îles devenues chrétiennes. Rien n'indique qu'on soit arrivé à

Tanna -même en vingt ans de *Tanna Law*- à ce point ultime de conversion religieuse intérieure qu'impliquent la libération des alliances de mariages et la rupture des relations de « route » nouées à cet effet.

L'hypothèse du « montage »

L'hypothèse selon laquelle l'apparition de John Frum aurait été un « coup monté » par les païens pour se libérer du carcan religieux, n'apparaît pas plus évidente. L'hypothèse des « chefs d'orchestre clandestins », si séduisante qu'elle puisse être, paraît difficile à admettre, alors que les traditions orales des païens n'en font nulle part état. Rien n'aurait filtré de la conspiration dans une île où il est absolument impossible de garder un secret, en raison de l'imbrication des réseaux d'alliances et du rôle traditionnel des Nuolaklak. Dans l'hypothèse d'un montage, ceux qui n'aiment pas les John Frum et ils sont nombreux dans l'île, qu'ils soient chrétiens ou païens, ne seraient pas longtemps restés sans en avoir eu connaissance et l'occasion aurait alors été belle pour révéler qu'il s'agissait d'une supercherie. Les païens aujourd'hui, lorsqu'on les interroge sur les apparitions de John, haussent les épaules : ce qui est arrivé à Green Point concerne les chrétiens, cette affaire continue à ne pas les regarder.

Lorsque Guiart, lui-même (1956, p. 164), au terme de son enquête, affirme enfin avoir « découvert » celui qui aurait été le responsable des apparitions de Green Point – « l'imposteur » donc –, il ne rencontra, écrit-il, qu'une personnalité somme toute relativement terne sans charisme particulier, ni vue quelque peu « haute » et incapable du génie qu'un tel montage supposait, dans le cas du moins où il se serait agi d'un plan rationnellement établi. L'hypothèse du chef d'orchestre clandestin issu du camp païen paraît donc difficile à soutenir. A supposer qu'elle fusse vraie, l'hypothèse d'un vrai montage semble n'avoir été qu'un incident fortuit, un détail incapable surtout d'expliquer le succès du mouvement et le secret de sa durée, quarante années après les premières apparitions. Plus que les apparitions de Green Point, ce furent les rêves, éveillés ou non, des « visionnaires » qui créèrent John Frum et donnèrent au mouvement ses véritables inflexions.

Le message John Frum ne concerna que les chrétiens et l'hypothèse du révérend Calvert, qui y voit principalement l'expression de la volonté de pouvoir des cadres moyens ou subalternes de la mission presbytérienne, n'est sans doute pas sans fondement. Mais est-ce là bien tout ? Ne voir dans le mouvement John Frum que le résultat d'une manipulation ingénieuse montée par des hommes avides de pouvoir, c'est réduire ce mouvement à un conflit politique interne à la société chrétienne de Tanna. Dans ce cas, les « John Frum » seraient bien ces « parjures » que les chrétiens orthodoxes condamnent avec force et leurs leaders, seulement de douteux « big man » capables d'affirmer n'importe quoi pour mieux assurer leur pouvoir. Cette vue, qui réduit les adeptes de John à de simples objets « manipulés », peut justifier toutes les répressions éventuelles, passées ou futures, au nom de la bonne foi outragée.

Elle n'explique pas en outre pourquoi ces « chrétiens déçus » furent apparemment plus satisfaits dans l'église hérétique de John Frum que dans celle « orthodoxe » de John Knox. Raisonner en seuls termes de lutte de pouvoir revient à égaliser la nature des croyances en question et par là à vider le conflit de son contenu interne. Il en est sans doute de John Frum comme de tous les mouvements millénaristes, traditionnels ou modernes, religieux ou séculiers, qui supposent une « foi » ou une croyance ; ils offrent toujours un terrain propice à une manipulation – voir à des montages – ; ils ne se réduisent pas pour autant à ce seul aspect.

L'insuffisance de l'hypothèse « cargo cult »

Toutes ces explications ou hypothèses concernant John Frum ont leur part de vérité ;

elles peuvent expliquer le mouvement dans l'une de ses phases historiques ou dans l'une de ses variantes locales, mais elles ne donnent pas une explication d'ensemble qui tienne compte à la fois de sa durée et de sa diversité. L'aspect anti-européen a, dans une certaine mesure, existé, de même que l'effondrement des prix du coprah en 1940 a pu inciter les disciples de John à jeter ou à dépenser un argent qui leur paraissait à ce moment dérisoire ; mais cela ne paraît être ni un élément durable d'explication, ni même un élément central.

Tant que l'on ne verra dans la prophétie et la croyance John Frum que le simple revêtement d'une aliénation de fond politique et économique, autrement dit un « culte du cargo », réagissant par une fuite dans l'imaginaire à une situation de frustration ou d'oppression, on risque de ne pas aller très loin dans l'explication. Ce type d'explication postule en effet que les groupes millénaristes sont fascinés par la civilisation européenne – au moins dans ses aspects matériels – et qu'ils développent devant celle-ci une idéologie faite à la fois 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 le cargo qu'ils attendent en vain – et qui ne viendra jamais. On voit en eux des « vaincus » qui se placent eux-mêmes dans des situations où ils ne peuvent encore qu'être vaincus à nouveau.

De même, réduire politiquement et culturellement le mouvement « John Frum » à une réaction négative, sorte de « *fuite en arrière* », faite de refus, de rancœur ou de jalousie rentrée face à la situation de modernité, sont des explications par le « bas », qui mutilent l'explication possible. Dans cette perspective, le fameux « mi no wantem » (je ne veux pas) serait la marque principale d'un mouvement que leurs adversaires chrétiens associent tout naturellement à un groupement de « *strong heads* » (têtes dures).

Dans tous ces cas de figure, les disciples de John Frum apparaissent comme des marginaux figés sur une position de refus global, spirituel, économique et politique du monde moderne. Cette vue négative qui consiste à expliquer l'autre par le contraire de ce que l'on croit être soi-même et à ne voir en lui qu'une volonté frustrée d'imitation mimétique, n'entraîne jamais très loin dans la compréhension d'un mouvement aussi inattendu que celui de John Frum.

Dans cette perspective, ce serait le choc européen qui créerait le millénarisme en causant chez les autres une aliénation profonde, du fait qu'ils ne sont pas nous-mêmes et ne possèdent pas nos biens. Leur réponse serait l'attente du miracle, sorte de refus de soi et volonté d'être « l'autre ». Face à cette vue de l'« extérieur », la démarche inverse consiste à tenter d'adopter de l'intérieur la vision que les Mélanésiens ont de leur propre croyance et par là à situer le débat là où ils le situent eux-mêmes, c'est-à-dire non pas dans l'attente vague du « salut » par le cargo, mais dans les libres choix d'une société qui élabore la métaphore du millénium pour se construire autrement.

LE RÊVE DU GRAND ESPACE

N'a-t-on pas, par l'insistance mise sur l'aliénation coloniale ou sur la frustration économique, négligé de poser la vraie question concernant le mouvement John Frum ? Tant que l'on refusera de considérer les disciples de John Frum sur le terrain où eux-mêmes s'affirment, c'est-à-dire sur celui d'une vision et d'une croyance, on risque en effet de ne tenir sur eux que des discours réducteurs et partiaux qui laissent de côté la singularité et l'originalité créatrice d'un mouvement qui, depuis longtemps, a cessé d'être un « culte du cargo », en supposant qu'il l'ait vraiment été un jour.

Le millénarisme traditionnel

Les auteurs, qui voient dans un phénomène religieux comme celui de John Frum le seul

produit d'une « *mentalité du culte du cargo* » (Calvert, 1978), tendent tout naturellement à situer celui-ci dans le cadre général de la « *vision des vaincus* » de l'histoire. La mentalité du « culte du cargo » serait dans ce cas une sorte de démission collective, une manifestation de la pensée pré-logique, ouvrant la voie à toutes les manipulations politiques possibles. Elle aurait le tort rédhibitoire de tourner le dos aux voies royales du développement et de la modernité.

Cette vue est exprimée, fort bien d'ailleurs, par une phrase de Marc Augé : « *Les cultes messianiques clament le sens d'une défaite qu'ils ne peuvent abolir qu'en la dépassant ; le secret de la force blanche et la raison de la défaite, tel est l'objet réel que cherchent légitimement les vaincus de la veille* » (1980). Mais est-ce bien simplement de défaite et, si Calvert situe avec justesse son analyse dans le domaine des mentalités, est-ce bien dans celle du « cargo-cult » où la vision John Frum s'illustre le mieux ?

L'attitude millénariste des groupes traditionnels prend sa source dans une fêlure bien plus ancienne que celle qui se produisit lors du contact historique avec le monde blanc. Cette dernière la fit ressurgir dans des expressions nouvelles, mais elle ne la créa pas vraiment. La métaphore de la Nepro et de la société originelle, unie et harmonieuse en ce qu'elle exprime l'image d'un *âge d'or perdu*, existait avant le « contact blanc » et on la retrouve d'ailleurs dans bien d'autres civilisations dites « primitives ». Cette fêlure originelle exprime, sur un plan philosophique, le sentiment de la rupture entre l'homme et la nature ; elle est une sorte de cassure ontologique. Cette idée a été bien exprimée par G. Gusdorf dans son essai pour rétablir le lien entre les mythes et la métaphysique :

« *La vie primitive en sa simplicité apparaît faussement au civilisé comme l'amitié de l'homme avec une nature prochaine, que les techniques n'ont pas encore transformée en un nouvel univers complexe et absurde... L'acte de naissance de l'humanité correspond à une rupture avec l'horizon immédiat. L'homme n'a jamais connu l'innocence d'une vie sans fêlure. Il y a un péché originel de l'existence. Le mythe gardera toujours le sens d'une visée vers l'intégrité perdue, et comme d'une intention restitutive* » (1953, réédité en 1984, p. 58).

La mythologie chrétienne ne fit dans ce sens que répondre à une mythologie traditionnelle qui postulait elle aussi l'idée d'un « paradis perdu », ce qui revient à dire que le millénarisme John Frum exprime au grand jour et dans le cadre culturel de la situation historique où il surgit, le sentiment religieux qui l'habitait déjà, bien avant que n'ait lieu le contact avec le monde blanc. Ce trait nous entraîne à le définir comme un *millénarisme païen* et en ce sens comme une croyance religieuse, qui doit s'appréhender comme telle.

Si tel est bien le cas, le mouvement John Frum peut se comprendre à partir de luissance créatrice de la pensée et de la société de Tanna, c'est-à-dire dans le mouvement propre qui lui permet de construire et d'inventer des mythes et des métaphores, qui donnent sens au monde.

L'utopie passéiste

La vue du monde de Tanna découle structurellement de deux traits fondamentaux. Le premier vient, comme on l'a vu, de ce qu'elle a toujours posé, au cœur de sa croyance, l'existence d'un âge d'or préalable et malheureusement perdu. Le second, de ce qu'elle s'est élaborée dans une île et par des hommes qui l'atteignirent au bout d'un long et périlleux voyage fondateur. Le millénarisme traditionnel John Frum découle de la combinaison de ces deux aspects : une fêlure originelle au départ, une vision de l'espace insulaire de l'autre.

La mémoire de l'âge d'or perdu explique en premier lieu « l'utopie passéiste » et la volonté du retour au *Grand Temps* des origines ; ce qui est un trait culturel largement répandu dans le monde, que la croyance John Frum ne fait qu'exprimer à sa façon. La vision d'un espace clos et isolé, lui-même fragment d'un plus *Grand Espace* originel, représente en revanche

un aspect beaucoup plus original et sans doute le trait distinctif de la croyance John Frum par rapport aux autres millénarismes traditionnels.

Le problème du peuple de John Frum consiste à sortir de son île, à briser le confinement d'un espace étroit pour retrouver la liberté des routes qui mènent à un espace plus vaste et plus essentiel. Tous les grands cycles mythologiques de Tanna posent l'existence d'un *Grand Espace*, un espace mythique dont proviennent les pouvoirs cosmiques et les héros. Ceux-ci vinrent dans l'île sous la forme des pierres **kapiel**, les héros civilisateurs et les grands ancêtres n'étant que des **kapiel** d'essence supérieure.

Les héros civilisateurs, ancêtres directs des hommes, sont de plusieurs sortes. Le premier, Wuhngen, se confond avec Tanna : il a créé l'île de sa propre substance, c'est le principe originel. Les autres, comme Karapanemum, Kalpapen, Karuas, Yapar, etc. sont des héros ultérieurs qui viennent de loin, on ne sait d'où, sinon de l'au-delà de l'horizon. Ils ont apporté les ultimes pouvoirs qui ont permis aux hommes de se dégager de leur première condition. Parmi eux, Mwatiktiki, ce dieu au nom polynésien, est sans doute le plus essentiel. Il apporta aux hommes-pierres simultanément les femmes et les nourritures chaudes, leur permettant de passer de l'état de nature à celui de culture, en bref, de ne plus être seulement des **yarimus**, ces esprits magiques qui peuplent la forêt, mais de devenir des hommes véritables, c'est-à-dire des êtres de rite et de coutume.

Le destin des hommes est de s'enraciner dans l'espace des lieux qui ont été marqués par les voyages et les actes des héros, mais aussi par les routes qui sortent de l'île et mènent à l'espace mythique, dont viennent les pierres et les héros primordiaux. La mer qui entoure l'île est considérée comme la matrice sacrée par laquelle sont venus ces pouvoirs, elle représente la « route » qui permet à nouveau de les atteindre.

De même qu'il y a un *Grand Temps* préalable à l'existence des hommes – la **Nepro** –, il existe donc un *Grand Espace* préalable à l'habitat des hommes. Ce double trait explique que la croyance traditionnelle se constitue dès l'origine dans une structure de pensée millénariste : elle s'enracine totalement dans son monde, mais elle rêve d'un ailleurs. Elle recherche et attend l'alliance définitive qui lui permettra de sortir du monde clos et parfois malheureux de l'île, pour rejoindre ce *Grand Espace* de l'au-delà.

Il s'ensuit que l'identité des hommes de Tanna s'hérite tant par les lieux qui l'enracinent que par les routes du grand voyage qui, au-delà des mers, relient au *Grand Espace*. Au plus profond de la vision du monde insulaire de Tanna se tient une attente de ce qui vient de l'au-delà des mers ; cette disponibilité d'esprit ne pouvait que jouer à nouveau face au messianisme biblique. Les missionnaires presbytériens étaient bien en terrain réceptif, lorsqu'ils annonçaient le « Gospel » ; leur tort fut sans doute de trop parler et de ne pas suffisamment écouter leurs interlocuteurs pour le comprendre.

La réunion des fragments de l'espace sacré

La pensée mélanésienne traditionnelle ne fait aucune distinction entre ce qui est naturel et ce qui est surnaturel, entre le religieux et le séculier ; tout ce qui vit est en soi d'ordre sacré et participe à un ordre qui le transcende. La nature elle-même résulte d'un geste magique ; ce sont les pierres sacrées qui assurent la reproduction des cycles biologiques, végétaux et climatiques. La mort, l'au-delà, les pouvoirs divinatoires, tout ce qui est de l'ordre de la voyance et du « religieux » n'est pas en rupture avec la nature, mais émane de cet ordre magique préalable, dont les pierres – et les lieux – sont les points focaux. De cette unité du monde, d'une nature qui est surnaturelle et d'un univers surnaturel qui en lui-même est une nature, découle la cohérence de la vision religieuse païenne et polythéiste.

Mais si l'île de Tanna est une nature sacrée et en ce sens l'un des lieux absolus de la fonda-

tion du monde, elle n'en est pas la mesure ultime. D'autres fragments magiques existent ailleurs, d'autres îles, d'autres espaces possèdent des pouvoirs différents et complémentaires. Tanna n'est que l'un des fragments du *Grand Espace* du sacré et son malheur provient de ses *limites*, parce que sur l'île on n'a pas encore trouvé les routes qui permettent de rétablir le lien avec les autres fragments séparés du monde ou parce qu'on les a perdues.

Les hommes de la coutume de Tanna se perçoivent comme des fragments isolés dans un monde brisé, dont la signification se tient dans un univers plus profond auquel ils n'ont plus accès. Ils croient que les hommes de la **Nepro** avaient à leur disposition une infinité de routes qui leur permettaient de réunir le monde et de communiquer avec les racines sacrées de l'univers. 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 confinés et en éclataient les limites.

La société du *rêve primordial* s'inscrit ainsi dans un rêve d'âge d'or, où *le Grand Temps* se vit dans le *Grand Espace* des origines. La **Nepro** n'est au fond que la variante du rêve de la société réconciliée au sein d'un espace illimité et sans barrières. Les gens de Tanna la situent non pas à la fin des temps, comme le veut la pensée millénariste moderne, mais à ses débuts et c'est bien en cela qu'elle est d'abord une pensée traditionnelle, et peut-être aussi une « *pensée insulaire* »(21).

Le millénarisme de Tanna est un rêve du *Retour à l'Unité* dans le temps et dans l'espace. Le seul sens qui soit donné à l'histoire des hommes consiste à recréer les conditions où l'union harmonique originelle qui existait au commencement du monde pourra à nouveau ressurgir.

Ce rêve est issu d'une culture traditionnelle qui entretient sa mémoire de l'âge d'or perdu et sa nostalgie du *Grand Temps* et du *Grand Espace*. L'eschatologie chrétienne se greffa sur ce sentiment millénariste païen, de telle sorte que les différentes versions du John Frumisme apparaissent aujourd'hui comme autant de variantes locales d'une même construction syncrétique, opérée par la rencontre des mythes de Tanna et des mythes bibliques. C'est cette rencontre qui donne à la coutume de Tanna son extraordinaire force de reconstruction.

La rencontre des mythes

Lorsque les premiers Blancs arrivèrent avec leurs habits curieux et colorés, la couleur pâle de leurs visages, leurs fusils au bruit de tonnerre, dont ils ne se séparaient pas, et leurs grands bateaux qui ressemblaient à des maisons flottantes, on les prit tout d'abord pour des émissaires de l'au-delà, pour de nouveaux héros culturels venant apporter d'autres pouvoirs ou encore pour des ancêtres réincarnés. Il n'y avait pas eu alors d'aliénation coloniale ou religieuse, encore moins de « défaite » historique, ce qui prévalut, ce fut d'emblée un sentiment qui reflétait les prémisses de l'attitude « millénariste », soit ce sentiment violent que quelque chose d'essentiel arrive de l'au-delà de la terre.

Les Mélanésiens de Tanna eurent l'impression que le temps – *leur temps* – arrivait à son point d'achèvement, que le monde des esprits rejoignait pour le conclure le monde des hommes, que l'espace se réunifiait, bref que la parousie était proche, si elle n'était pas déjà commencée.

Certes, il fallut assez vite déchanter, notamment lors des rencontres « sauvages » qui suivirent celle de Cook au début du XIXe siècle. Ceux que l'on appelait à Tanna « *les esprits du fond*

21. La comparaison entre les rêves de la modernité et les rêves de la tradition entraînent d'ailleurs vers de surprenants croisements. Alors que bien souvent le rêve utopiste moderne cherche à trouver la route permettant le voyage vers l'île idéale où il pourra enfin se réaliser (le rêve libertaire des capitalistes américains de la « Phoenix Foundation » n'avait en 1980 pas d'autre sens que celui-là), le rêve utopiste traditionnel de Tanna consiste à l'inverse à trouver la route qui permettra la « sortie de l'île »...

de la mer » étaient inquiétants, dangereux, ils parlaient des langues incompréhensibles et n'étaient apparemment pas soucieux de dialogue ou de mystique. En outre, s'ils étaient bien des hommes qui pouvaient tuer, ils n'étaient pas non plus à l'abri de la vengeance mélanésienne, ils possédaient des pouvoirs supérieurs et impressionnants, mais ils n'étaient pas invincibles.

L'arrivée des Blancs posa donc un immense problème intellectuel aux Mélanésiens. Les Blancs, puisqu'ils allaient et venaient, leurs cargos chargés de marchandises, connaissaient la route secrète unissant le monde clos de l'île à l'espace fondamental qui se tient au-delà. Les Mélanésiens attendaient d'eux le secret de la route magique conduisant au Grand Espace et c'est sans doute ce qui explique que, dès le début, ils furent si nombreux à accepter de monter à bord des bateaux pour s'aventurer vers les horizons les plus lointains. Au fur et à mesure que le contact se prolongea, les Blancs cessèrent d'être considérés comme des ancêtres de retour ou comme de nouveaux dieux; ils furent perçus comme les représentants étrangers des autres fragments d'éclats du *Grand Espace*. Ils étaient mieux lotis en certains domaines que les gens de Tanna – la puissance matérielle et technique – mais ils étaient aussi plus desservis en d'autres – la moralité par exemple. Car c'est un leitmotiv que l'on entend souvent chez les John Frum. Les Blancs sont puissants, mais ils n'ont pas de morale : ils aiment l'argent, ils ne s'occupent pas de leurs vieillards ; dans leur pays, les riches écrasent les pauvres. Pour les John Frum, à tort ou à raison, il n'existe 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 et matérialistes.

Lorsque les missionnaires arrivèrent, les Mélanésiens se trouvèrent devant une nouvelle catégorie de Blancs. Ceux-ci apparemment ne demandaient qu'à divulguer leur secret ; les mythes de Tanna se trouvèrent dès lors confrontés d'un coup aux mythes chrétiens et la pensée mélanésienne fut projetée dans l'univers messianique de la pensée biblique. Au cours de cette confrontation, les Mélanésiens espéraient découvrir les secrets de la route qui, brisant enfin l'espace confiné de l'île, les conduirait à quatre coins du *Grand Espace*. Jamais sans doute aucun peuple n'écouta alors d'emblée et avec autant de ferveur le discours intarissable et imprévisible des missionnaires barbus et tenaces venus de leur Ecosse natale pour délivrer le « Gospel » aux « *sauvages* » du bout du monde.

Le John Frumisme est né de cet équivoque : il semble avoir été présent à l'état latent dès les premiers contacts. Les missionnaires délivraient en effet un message biblique riche en images, symboles et récits, que les Mélanésiens de Tanna s'efforçaientd'interpréter dans leurs propres termes culturels.

Le paradis d'Adam et Eve devint ainsi l'espace-temps de la **Nepro**, le meurtre d'Abel par son frère Caïn fut interprété comme le meurtre initial de Kasiken par les phratries de Yaneumwakel ; le déluge lui-même rejoignait 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 le 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 et en quelque sorte les y figèrent.

Les Mélanésiens de Tanna retinrent de l'enseignement biblique les mythes fondateurs. Fidèles à leur propre vision culturelle, l'histoire des fondations du monde les intéressèrent plus que le dénouement. Ils acceptaient les commencements du message biblique en les transposant dans leur propre monde mythique et géographique, mais ils se réservèrent 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 et « censurèrent » l'enseignement de leurs évangélisateurs et en secret élaborèrent une version locale du christianisme qui leur paraissait plus réaliste et plus conforme à leur vision du monde.

Ce fut bien cette vision 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 païen qui existait dans la pensée ancienne ressurgit en millénarisme mystique au contact de la pensée chrétienne, mais dans une construction syncrétique dont tous les termes étaient modifiés. Au contact du message biblique, la pensée traditionnelle avait découvert un début de solution aux impasses culturelles et religieuses où elle avait l'impression de se trouver depuis l'arrivée des Blancs. Les grands mythes de la pensée païenne devinrent en partie des mythes chrétiens et les mythes chrétiens devinrent inversement des mythes païens, dont les acteurs étaient les héros traditionnels de Tanna. Tanna devint alors non seulement le lieu du paradis originel et de l'apparition des premiers hommes, mais aussi celui du déluge d'où Noé (Noa) avec son *arche* s'était embarqué à l'aube du temps pour aller peupler les autres îles du monde. Noé entra ainsi dans le panthéon des dieux traditionnels de Tanna, où il joue depuis un rôle-clé... Sur bien des points, les Mélanésiens avaient le sentiment qu'ils en savaient plus que les missionnaires eux-mêmes. Leurs propres mythes complétaient les mythes bibliques et comblaient notamment leurs imprécisions géographiques.

La force culturelle du mouvement John Frum et le secret de sa durée culturelle résident peut-être dans cette rencontre des mythes. John Frum permit d'établir une continuité entre la coutume et le christianisme, il unifia les grands mythes fondateurs de la pensée païenne traditionnelle avec les mythes messianiques de la pensée chrétienne. Dès lors, John Frum est celui qui continue l'histoire, il revient vers ses frères noirs dont le déluge l'a séparé ; il est le dernier des héros culturels de l'île, à moins qu'il ne soit seulement Jean le Baptiste, celui qui annonce la venue d'un autre, encore plus essentiel, ce qui est une autre version de l'interprétation John Frumiste et l'une de ses variantes locales. En devenant les disciples de John Frum et non plus des disciples de l'église presbytérienne, les anciens chrétiens convertis eurent cette fois l'impression de retrouver leur *identité* d'hommes de Tanna, tout en conservant ce qui leur paraissait le plus significatif du message chrétien. Ils conservèrent notamment de ce dernier la conscience d'un monde réel plus large qui leur avait manqué jusqu'ici et l'affirmation plus essentielle d'un *millénium* à venir.

À un certain point de la construction syncrétique, le Jésus du Nouveau Testament est remplacé par le John Frum de Tanna. La coutume joue ici un rôle qui n'est pas sans évoquer celui de l'Ancien Testament. Il est singulier en effet de constater le décalage. Dans la pensée chrétienne, le Nouveau Testament achève l'Ancien ; dans la pensée John Frum, l'Ancien Testament achève les mythes de la coutume. Le Nouveau Testament est évacué. De cette façon, les hommes de Tanna eurent le sentiment qu'ils pouvaient se réenraciner dans leur culture.

LE RÊVE DE LA RÉCONCILIATION

La dissidence générale des premiers chrétiens

Tout porte à croire qu'une pensée millénariste de ce type existait au sein des chrétiens convertis de Tanna bien avant que John Frum n'apparaisse et que ses prophètes n'en cristallisent les éléments dans un discours public. La rapidité avec laquelle le mouvement se répandit et l'effondrement brutal des structures missionnaires de l'église presbytérienne indiquent que les esprits étaient déjà préparés et virtuellement « convaincus », lorsque survinrent les apparitions de Green Point.

Dès cette époque, des signes précurseurs révélaient en effet que l'église presbytérienne n'était plus toute puissante. D'autres groupes

chrétiens s'étaient déjà détachés d'elle et avaient réclamé la venue d'églises concurrentes comme celle des Adventistes du 7e Jour ou des missions catholiques, toutes églises qui furent d'ailleurs pareillement désertées lorsque le message de John se répandit.

De nombreux mythes de l'île font état, comme on l'a vu, de prophètes précurseurs qui préparèrent le chemin de John Frum. Par ailleurs, les gros villages chrétiens du littoral, œuvres de la première génération de missionnaires, avaient commencé à se vider progressivement, au bénéfice d'un retour à l'habitat dispersé traditionnel dès avant 1940. Tout porte à croire que le royaume théocratique presbytérien, qui avait culminé avec la *Tanna Law*, était singulièrement affaibli, lorsque John Frum surgit et que le zèle théocratique des missionnaires eux-mêmes s'était passablement attiédi.

J'ai d'ailleurs souvent entendu dire à Tanna – notamment en milieu païen- que John Frum était un ancien missionnaire presbytérien qui, s'étant rendu compte du mal qu'il avait fait à la coutume, s'en serait plus tard repenti. Il aurait alors « monté » les apparitions de Green Point, ce qui expliquerait que l'homme eût été blanc ou métis, selon certains, mais en tout cas clair de peau et qu'il parlait les langues de Tanna. Cette affirmation qui semblait beaucoup plaire aux païens ne semble guère pouvoir résister à l'examen, mais le fait qu'elle ait pu exister indique bien que l'église presbytérienne avait, aux yeux de ses adversaires, perdu depuis déjà longtemps son orgueil et ses certitudes.

L'apparition de John Frum fut donc précédée d'une dissidence culturelle intérieure, qui du reste ne semble pas avoir été spécifique à Tanna. Dans toutes les nouvelles chrétientés créées par les missionnaires de l'archipel, à la fin du XIXe siècle et au début du XXe, la même équivoque culturelle a plus ou moins existé et une certaine lassitude se manifesta très vite dans la seconde génération des convertis. Les cadres locaux des missions, qui très souvent avaient assuré le premier progrès de l'évangélisation, se révélèrent ensuite des auxiliaires encombrants par le désir qu'ils avaient de se saisir des nouvelles structures socio-religieuses pour leur propre compte et plus insidieusement encore par le développement de leur propre interprétation de la doctrine des églises. Ce qui se passa à Tanna semble avoir existé partout ou presque, à un degré plus ou moins diffus, en particulier dans les îles où la société locale avait conservé son assise démographique et la cohérence de ses structures sociales et spatiales traditionnelles, ces deux phénomènes étant d'ailleurs liés.

Des cas similaires eurent lieu par exemple à la même époque, au début de 1940, dans le nord et le centre de l'île de Pentecôte, en milieu anglican cette fois. Une « hérésie » peu connue surgit qui, si elle s'était développée, aurait pu prendre en effet des proportions analogues à celles des « John Frum ». Les nouveaux « sectateurs » s'appelaient les « Danielistes », du nom de l'un de leurs prophètes, originaire de la région de Batnavni. Celui-ci, au cours de visions nocturnes, eut la révélation que la parousie était proche et qu'il fallait s'y préparer en se débarrassant des coutumes ancestrales et des coutumes des Européens. Le jour symbole du nouveau mouvement était le vendredi et tous, en signe de leur dénuement moral et culturel, devaient observer une nudité physique totale. Ce dernier précepte, pourtant bien éloigné d'un esprit de luxure, dressa contre lui les partisans de l'église anglicane officielle, dont les pasteurs locaux dirigèrent eux-mêmes la répression : les maisons des « hérétiques » furent brûlées, ils durent fuir leur territoire ou faire amende honorable. Quelques uns d'entre eux notamment se réfugièrent dans l'enclave catholique de Loltong ou encore à Melsisi, où leurs enfants adoptèrent la religion de ceux qui les accueillaient. Daniel, comme John Frum, annonçait la proximité d'un *millénium*, mais à la différence de ce dernier, il prêchait un abandon total de toutes les coutumes, autrement dit de toute vie séculière non orientée vers l'attente de Dieu. En fait, il s'agissait d'un rejet, tant de la coutume, que de la modernité, mais qui était pensée en termes

traditionnels et constamment renouvelée par une succession de visions et de communications avec les esprits.

De tels mouvements d'esprit millénariste prenant parfois de surprenants détours ont existé sous des formes diverses dans presque toutes les îles de l'archipel. Il y en eut notamment à Santo avec ce que l'on a appelé les « *naked-cults* » (Guiart, 1958, Mac Clancy, 1983) ou encore à Malakula. Le mouvement des « *Native Kompani* » ou « *Natco* » (Worsley, 1977), qui se répandit dans les îles du nord à la fin de la Seconde Guerre mondiale répondait à un phénomène du même ordre. Les chrétiens eux-mêmes, membres des églises établies, ne furent pas non plus à l'abri d'une interprétation en termes de millénarisme. Guiart (1962) a montré que par beaucoup d'aspects les premières conversions au christianisme peuvent être interprétées comme des actes religieux déjà empreints de millénarisme eschatologique et Julia Wilkinson (1978), tout comme Lindström (1981), étudiant des communautés John Frum et des communautés presbytériennes vivant côte à côte dans la partie est de l'île, n'ont pas vu entre eux de différences sensibles, tant au niveau de l'organisation sociale et économique qu'à celui de la croyance, des attitudes mentales ou des comportements moraux[22]. Les unes et les autres rêvent de la société de la **Nepro**, qui les réunira un jour et pour la plupart manifestent le même attachement aux valeurs d'une coutume qu'ils redécouvrent. De nombreux chrétiens presbytériens notamment partagent avec les John Frum l'idée que Noa est un homme de Tanna et que la séparation entre Blancs et Noirs est une conséquence du déluge qui survint dans leur île ; beaucoup d'entre eux croient également en la magie et à la médecine traditionnelle (J. Wilkinson, 1978).

Qu'il y ait donc du millénarisme dans toutes les communautés chrétiennes de Tanna (et dans une certaine mesure dans celles de l'archipel tout entier) et inversement du christianisme et de la modernité dans toutes les manifestations traditionnalistes des païens ou des néo-païens, apparaît comme un trait culturel général. Les idées millénaristes existaient dans l'esprit des chrétiens de Tanna, avant même qu'elles n'éclatent au grand jour et qu'elles ne se cristallisent ensuite dans une société religieuse dissidente, comme celle des John Frum. Les mouvements millénaristes hors des églises établies expriment une situation de contact culturel, retournée en faveur de l'esprit de la tradition, alors que les mouvements chrétiens situés dans les églises expriment la dominante inverse, c'est-à-dire le retournement de la coutume en faveur de l'idéologie chrétienne. Mais les uns comme les autres participent à des degrés divers à la même osmose et au même syncrétisme culturel.

Tout se passe par conséquent comme si John Frum, « religion syncrétique », rassemblant à la fois des éléments de croyance païenne et de croyance chrétienne, également réinterprétés, avait ainsi achevé une synthèse culturelle qui existait sous des formes plus implicites dans de nombreuses communautés de l'archipel, mais sans qu'elles aient pu, pour un ensemble de raisons locales, s'y réaliser jusqu'à leur point ultime. Dans cette perspective, le mouvement John Frum n'apparaît ni comme une déviance, ni comme une attente classique – et matérialiste – du cargo, ni même comme un phénomène de la pensée magique affrontée au choc de la modernité. Il est seulement la première vision culturelle mélanésienne du phénomène chrétien pensé dans les catégories du temps et de l'espace de Tanna. On le retrouve dans ce sens à l'état diffus dans toutes les manifestations du christianisme mélanésien.

Le phénomène n'est du reste nullement spécifique au monde mélanésien, il surgit dans la plupart des peuples traditionnels habités par la croyance mythique en un âge d'or perdu. Le

22. Les chrétiens « modernes » sont toutefois plus marqués par des comportements économiques individualistes et les millénaristes John Frum par des comportements communautaires.

mariage d'un millénarisme traditionnel avec le messianisme biblique aboutit à des résultats du même ordre, notamment dans l'histoire de l'Occident chrétien, traversé lui aussi par des démarches de mysticisme incontrôlé. La quête du millénium fut aussi celle du moyen-âge chrétien ; le mouvement John Frum n'est dans ce sens qu'une variante locale, et construite en ses propres termes, d'un phénomène culturel très largement répandu.

Le nécessaire recours à la transcendance

Quelles sont donc les circonstances locales et structurelles qui ont permis au mouvement millénariste traditionnel de construire un « mouvement John Frum », alors qu'il n'aboutissait dans les autres îles de l'archipel du Vanuatu qu'à des dissidences éphémères qui ne purent jamais survivre à la première répression administrative ? Seul le mouvement *Nagriamel* (Hours, 1979, Mac Clancy, 1983) à Santo présente un certain nombre d'analogies avec le mouvement John Frum.

Le surgissement de John Frum ne s'explique pas par une cause unique. La permanence démographique de la population de l'intérieur, tout en préservant la reproduction biologique, permit de conserver la mémoire culturelle. C'est sans doute la première des causes. La survie démographique et culturelle furent favorisées par l'existence d'un monde géographique intérieur qui se constitua en conservatoire isolé du rivage grâce à l'écran du relief. À cela s'ajouta le maintien de l'enracinement géographique et des réseaux de peuplement de semi-dispersion ; ce cadre spatial permit aux rapports sociaux de se reproduire au sein d'une vision du monde inchangée. La société locale conserva dès lors suffisamment de force pour rejeter ou pour intégrer les nouveaux modèles religieux, mais dans les deux cas, selon ses propres schèmes.

Mais ces raisons objectives, si elles furent des conditions favorables ne sont pas suffisantes : après tout le Centre Pentecôte présente les mêmes traits et la dissidence religieuse ne s'y produisit pas avec la même ampleur. Le cas des « Danielistes » fut une expérience sans lendemain, et les « Natco » ou le « Nagriamel » constituèrent à Pentecôte des mouvements sans commune mesure avec l'ampleur du phénomène John Frum. La « réussite » du millénarisme de Tanna doit pour s'expliquer faire appel à d'autres causes.

Si les ex-chrétiens de Tanna inventèrent John Frum, ce n'est pas parce qu'ils n'étaient pas assez convertis au départ, mais parce qu'ils l'étaient trop et qu'ils prirent extrêmement au sérieux le message biblique. Ne le trouvant pas assez radical, ils se préoccupèrent eux-mêmes de « l'activer » dans des termes qui leur étaient propres. La combinaison du millénarisme païen et du messianisme chrétien dans le contexte de guerre et de divisions internes dans lequel se trouvait alors Tanna, créa les conditions de « chaleur culturelle » dont surgit John Frum. La *Tanna Law* en fut le creuset.

L'alliance entre la métaphore d'un âge d'or antérieur et les métaphores bibliques se forgea au cours d'une de ces histoires dramatiques et riches en péripéties dont l'île semble avoir le secret. Nulle part ailleurs qu'à Tanna, les païens surent en effet s'organiser à un tel point pour garder ce qu'ils appelaient la coutume. Mais ces « *fous de coutume* » y affrontèrent des « *fous de Dieu* » qui n'étaient pas moins déterminés. Ce fut un christianisme orgueilleux et fondamentaliste, dur et dominateur, bref un véritable moyen-âge théologique, qui s'abattit sur Tanna.

La mémoire de la *Tanna Law* reste vivante dans tous les esprits, elle est devenue à Tanna le mythe fondateur de la renaissance de la coutume. L'île ne peut se concevoir que culturellement unie et le conflit depuis n'a cessé de durer. Pour tous, il s'agissait de conclure par un ordre politique et culturel définitif le désordre établi dans lequel l'île se trouvait depuis l'ouverture des guerres internes de la *Shipimanwawa* et la ramener à l'unité originelle de la **Nepro.**

Sur le terrain fissuré de la Tanna Law, jouèrent ces acteurs blancs insolites que furent les pasteurs extrémistes de l'église presbytérienne

réformée d'Ecosse. La vision du calvinisme dont ils étaient porteurs ne pouvait que radicaliser encore le conflit et le dramatiser à l'excès en le situant dans le décor d'une image manichéenne : celle de la lutte de la lumière contre les ténèbres, du bien contre le mal.

C'est parce qu'ils voulaient instituer, au-delà d'une foi, la société évangélique qu'ils n'avaient pu construire dans leur propre pays, que les pasteurs européens de Tanna emprisonnèrent l'île dans la sévère rigueur d'un temple aux murs nus et qu'ils contribuèrent à en faire le champ clos d'une tragédie qui n'est toujours pas conclue. Mais est-ce là bien tout ?

Assurément non, car si le rêve des pasteurs n'avait été que le leur, John Frum n'aurait pas surgi ; s'il n'y avait eu qu'une oppression extérieure, servie seulement par quelques disciples locaux zélés, la *Tanna Law* n'aurait pas pris cette dimension dramatique. Le drame, tel une tragédie antique, fut qu'il opposa les Mélanésiens eux-mêmes et que la *Tanna Law* fut essentiellement le fait des chrétiens de Tanna qui, outrepassant encore les vues de leurs pasteurs, transformèrent le processus d'évangélisation en lutte fratricide. En jetant les bases d'un nouveau cadre social et en créant de nouvelles structures d'autorité, les pasteurs furent dépassés par leur propre projet : la nouvelle société s'attaqua à l'ancienne et, puisque décidément l'histoire de Tanna n'est pas celle des Blancs, elle devint une guerre fratricide entre les Mélanésiens eux-mêmes.

L'effet de surprise, sans doute le seul exemple connu qui se soit alors produit en Océanie, vient qu'ici, ce furent les païens qui l'emportèrent. Ils « déconvertirent » les chrétiens pour les rallier à leur cause. Leur victoire apparut au grand jour ce « fateful sunday » de mai 1940, où soudainement les temples et les églises de l'île, jusque-là chrétienne, se trouvèrent déserts : il fallut ensuite de longues années à la Mission presbytérienne pour qu'elle réoccupe le terrain perdu et encore n'y arriva-t-elle qu'en partie.

Dans une certaine mesure, l'île, marquée par le sentiment de son unité, ne pouvait accepter une division religieuse prolongée. Le christianisme n'avait pas créé les divisions, mais il les avait durcies en les exacerbant par la Tanna Law. Chacun des deux camps croyait dorénavant à des significations du monde opposées, aucun rite d'alliance permettant le retour à la paix et la solution des problèmes posés n'était alors envisageable. Dans ce sens, le christianisme théocratique posait bien un formidable problème d'ordre politique à la société de Tanna.

On rejoint ainsi, par d'autres voies, l'idée centrale de Brunton (1981) selon laquelle le blocage des routes d'alliance traditionnelles imposé par le pouvoir chrétien empêchait le fonctionnement concret de la société traditionnelle. Mais ce ne fut apparemment pas le problème des alliances de mariage qui, en dernière instance, explique le recours à la transcendance John Frum, beaucoup plus largement ce fut le problème de l'unité sociale, politique et culturelle de l'île et par là le problème de l'impossible paix civile. Comme on l'a vu dans les chapitres précédents, la société de Tanna ne peut fonctionner harmonieusement que s'il règne un certain consensus culturel entre tous ses membres, dans le cadre d'un espace réuni par les réseaux fluides de l'alliance. L'invention de John Frum fut dans une certaine mesure le recours à la transcendance pour permettre de dépasser une situation historique d'éclatement et par là ce fut bien un essai de reconstruction sociale, tout autant que la naissance d'une croyance religieuse.

Le mythe de l'unité perdue brûle en effet comme un fer rouge au plus profond de la conscience collective de Tanna. Le millénarisme John Frum n'est dans cette perspective que l'une des variantes locales de cette quête ; les païens, restés fidèles au millénarisme traditionnel, poursuivent par d'autres voies le même but et les chrétiens eux-mêmes, qui se projettent dans le millénarisme du progrès, rêvent aussi de la même société réconciliée. L'île déchirée par un long passé de luttes fratricides est habitée par le même rêve profond de la récon-

ciliation politique, sociale et spirituelle ; sans lui elle ne peut vivre.

TECHNIQUE CONTRE NATURE

L'agrandissement de l'image du monde

Mais il faut bien s'y résigner, tout n'est pas explicable. Si la combinaison de faits structurels, l'existence d'un milieu humain, d'un univers culturel prédisposé au sentiment millénariste et, plus que tout encore, le poids d'une histoire locale vécue en termes de guerre politique et culturelle, expliquent que l'île entière soit 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 mystique qui, à un moment donné de l'histoire de Tanna, a emporté l'île vers les chemins d'un nouveau millénarisme, 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 les nouveaux **napang-niel** 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 système d'analyse ne suffira pas à l'expliquer.

Peut-être parce qu'en définitive la logique des penseurs de Tanna diffère de la nôtre. La pensée traditionnelle ne se déroule pas selon le même cheminement de causalité ; elle n'est pas pour autant irrationnelle, mais la raison des hommes de Tanna procède à partir d'une vision qui s'exprime par des enchaînements de métaphores. Elle procède par des rapprochements de signes et par des associations d'images : elle cherche moins à aboutir à une explication 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 son espace, et qui soit une source d'émotions et de richesses intérieures. 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. Elle n'est pas une idéologie elle est l'*agrandissement de l'image du monde connu*, c'est-à-dire la sortie de l'île vers un ailleurs qui lui permettra de résorber les contradictions où elle se trouve emprisonnée.

Du « choc dialectique » entre le christianisme et le paganisme, il n'est donc pas sorti une froide synthèse hégélienne, mais une nouvelle métaphore, en d'autres termes un dépassement par le haut qui s'exprime au moyen de nouvelles images, païennes et chrétiennes tout à la fois, mais en tout cas religieuses, au même titre que le sont les visions chrétiennes locales ou les croyances de la coutume ancestrales.

L'image de l'Amérique

La société qui s'est bâtie autour de la prophétie de John Frum est devenue aujourd'hui une « église » – une « Skul » –, ni plus ni moins séculière que les autres, ni plus ni moins « résignée » dans son mysticisme que les autres confessions chrétiennes. En ce sens, le projet initial des premiers leaders du mouvement qui, à l'écart des structures chrétiennes officielles, voulaient créer leur propre « skul », a parfaitement réussi.

On est loin des « cultes du cargo » apocalyptiques, de l'attente des marchandises à foison, des frigidaires et des tracteurs incassables, voire des femmes blanches, qui seraient l'objet profond des croyances millénaristes mélanésiennes et qui constituent à l'extérieur l'image vulgarisée du mouvement.

La quête des disciples de John vise à refaire l'unité du monde, ils cherchent désespérément une route d'alliance vers le deuxième espace sacré du monde, l'« Hammer Iken », les « Américains », le lieu du marteau, la source magique du monde du *fer* et des *technologies*.

La pensée John Frum raisonne, comme on le voit, non pas en termes de causalité linéaire, mais en termes d'images magico-religieuses, de métaphores et de signes mystiques : le marteau est pour tous ceux de l'alliance John Frum d'Ipeukel la métaphore de l'Amérique,

tout comme le drapeau est le symbole que l'on connaît d'elle. La montagne sacrée de Yenkahi détient dans un lieu secret situé près des sources sulfureuses où jaillit l'eau brûlante du volcan le marteau magique et primordial qui est la source des technologies modernes et partant de la puissance de l'Amérique.

L'Amérique qu'attendent les John Frum n'est donc pas l'image d'un « *Oncle Sam* » généreux qui distribuerait des paquets de cigarettes ou des bouteilles de coca-cola – cette représentation imagée était plutôt celle des peuples d'Europe au lendemain de la Seconde Guerre mondiale –, mais celle d'une puissance secrètement fraternelle.

Un niel gigantesque et fantastique est prévu pour le jour de la *Rencontre* des frères séparés, mais on confondrait la fin et les moyens, si l'on affirme que l'attente de cette richesse matérielle constitue l'objectif du mouvement. Ce qui prime chez les John Frum, c'est la recherche de la *route américaine* qui permettra la réconciliation de leur peuple, en ouvrant la plus forte des routes d'alliance qui ait été jusqu'ici imaginée. Le don réciproque des biens n'est que l'aspect rituel de celle-ci et non pas sa finalité.

L'esprit du don

Peut-être est-il temps de faire enfin justice de cette idée assez largement répandue selon laquelle les croyances religieuses mélanésiennes sont beaucoup plus préoccupées de bien-être matériel que de spiritualité. C'est cette idée qui conduit tout droit à interpréter un mouvement comme celui de John Frum en termes d'attente d'un cargo chargé de biens de consommation. Cette opinion semble être par exemple celle de Lawrence, lorsque cité par Worsley, il écrit : « *La religion* (il s'agit ici de la religion des Garia de Papouasie) *s'intéresse à l'acquisition par les êtres humains d'avantages matériels dans ce monde plutôt qu'à celle des bienfaits spirituels dans l'autre* » (1977, p. 252).

S'il est juste de dire que les Mélanésiens de Tanna ne peuvent concevoir une relation d'alliance – et par là même d'amitié réciproque – sans que celle-ci ne soit constamment entretenue par des échanges généreux, il est spécieux d'affirmer que l'alliance est le prétexte du don matériel et que l'intéressement en constitue la vertu première. Le jugement doit être exactement inversé. Le don est le prétexte de l'alliance et de la relation politique ; dans une alliance en bonne et dûe forme, personne ne gagne sur l'autre car chacun, comme dans un potlatch, s'y dépossède. C'est précisément lorsqu'il y a une réserve ou une arrière-pensée dans cette dépossession mutuelle que quelqu'un cherche à recevoir plus qu'il ne donne ou même inversement à trop donner pour humilier un partenaire incapable de suivre, qu'il y a rupture de l'échange égalitaire et par là, rupture de l'alliance et ouverture de la guerre.

Pour être véritable, un échange doit être nul en termes de bénéfice matériel d'un côté comme de l'autre. Car ce qui compte dans l'échange n'est pas sa matérialité, mais le symbole de l'alliance qu'il sous-tend. Les John Frum, en se découvrant un allié américain au-delà des mers, continuent l'esprit de leur tradition. Ils cherchent au loin à retrouver leurs frères rêvés et ils attendent de l'échange qui s'ensuivra la reconnaissance de leur égalité avec ceux-ci. Comme on l'a vu dans les mythes des White Sands, les John Frum n'ont pas conscience d'être des partenaires inégaux dans une relation d'échange avec l'Amérique. Ils sont persuadés de donner autant, si ce n'est plus. 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, en effet, l'échange n'est pas si déséquilibré qu'on aurait pu le croire. Le rêve de l'unité, qui est au plus profond de la mystique John Frum, se prolonge par un rêve d'égalité et d'identité partagée avec l'Amérique.

Les deux étoiles du monde

La métaphore de Lenatuan

L'idée d'une fusion prochaine des mondes jusqu'ici séparés est exprimée par une méta-

phore 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 réaliser un télé-film sur « John Frum », le Docteur Fonlupt de l'hôpital français de White-Sands et moi-même, lui servîmes de guides et d'interprètes. Les John Frum du Centre Nord nous invitèrent à venir; ils dévoilèrent alors à l'équipe de télévision la métaphore fondatrice. Un peu à l'écart du village, elle était dessinée dans un enclos de bambou prolongeant la case où le prophète local communiquait avec l'esprit qui lui portait la parole de John. Ce n'est pas tous les jours qu'une équipe de télévision filme une métaphore de terre et de pierre. Nous eûmes, en prime, droit à son explication (23).

Dans l'enclos de bambou et sur la terre nue, deux étoiles sont dessinées par des pierres mises bout à bout, l'une à cinq branches, l'autre à quatre. La première est censée représenter Tanna et l'univers actuel ; de la seconde, on ne peut que montrer l'image, mais on ne peut en parler ; elle représente le monde nouveau... Dans la première étoile se tient au centre une pierre qui représente l'ensemble des pouvoirs actuels (magiques, « techniques », politiques, religieux, etc.) ; de celle-ci divergent cinq routes qui vont se confondre avec chacune des branches de l'étoile. Toutes ces routes sont les chemins visibles qu'empruntent actuellement les hommes de la « modernité » qui suivent les églises et les partis politiques. Elles mènent à des impasses ou à des gouffres et ceux qui les suivent sont destinés à plonger avec elles dans le néant. Une seule route débouche hors du monde clos de la première étoile, brise la limite du monde actuel, passe au-delà et réunit ce qui est séparé. Cette route est cachée, elle est encore invisible, seules les « cordes » de John la connaissent : c'est elle que suit en secret le peuple de John dans sa longue marche. Elle mène au monde secret de la deuxième étoile (24).

Une pierre noire, plus grosse que les autres, s'étend comme une ombre inquiétante sur l'une des branches de la première étoile. C'est la pierre de la parousie. Elle déclenchera des malheurs qui fondront sur l'étoile du monde actuel ; comme autrefois dans le déluge, le monde de l'étoile à cinq branches disparaîtra avec ses fausses routes. C'est lorsque ce monde sera brisé qu'émergera la route cachée permettant d'accéder à la seconde étoile. De cette seconde étoile, seuls les visionnaires ont des lueurs. Ils ne consentent à dire de celle-ci que peu de choses : la vieillesse, la mort et la fatigue sont inconnues, les ignames poussent d'elles-mêmes, les routes sont libres, les ancêtres y habitent.

La métaphore de l'étoile paraît particulièrement riche de sens pour les hommes de Tanna. Elle représente l'espace du monde, tel qu'ils se l'imaginent, c'est-à-dire un nœud central, plus exactement un *nexus fondateur* à partir duquel divergent des routes d'alliance. Ces routes sont brisées, mais leur destin est de se réunir un jour. Que l'étoile blanche soit en outre le symbole de l'Amérique que les hommes de Tanna purent observer peinte sur le blindage des jeeps ou le fuselage des avions sur les bases militaires de Port-Vila, lors de la Seconde Guerre mondiale, ne peut encore que conforter dans l'esprit des disciples de John l'impact de cette métaphore. En hissant la bannière étoilée sur le mât central d'Ipeukel le 15 février, les John Frum n'avaient pas tant

23. Ce film s'appelle « Le retour du cargo ». Il fut diffusé sur les écrans de la Télévision française le 14 juillet 1980 ; il 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 voulurent bien prêter leur concours à ce film était qu'il aille un jour vers l'Amérique pour y porter leur message.

24. Que cette seconde étoile ait quatre branches et non plus cinq renvoie à la métaphore du mouvement « Forcona », le mouvement des quatre coins. Lenatuan était en effet dans les années 78-80, l'un des centres des disciples de John Frum à Croix Noire, qui avaient suivi avec le plus d'enthousiasme l'aventure de Fornelli.

l'impression d'élever sur leur île un symbole étranger, que le symbole commun à la nation américaine et à la nation de Tanna.

Le « Jésus noir »

Chacun des mouvements de pensée qui ont éclaté sur l'île renvoie ainsi à une métaphore initiale : l'arbre et la pirogue pour les coutumiers, le drapeau de la nation de Vanuatu pour les chrétiens, l'étoile américaine ou encore le marteau pour ceux du camp de John Frum. Toutes ces métaphores visent à un monde réunifié. Entre les chrétiens et leurs adversaires John Frum, les similitudes l'emportent sur les différences. Me trouvant un jour sur une place de danse « John Frum » du nord du Centre Brousse, Tess Yalulu, le yani niko qui m'y recevait, m'expliqua qu'il avait renoncé volontairement à l'usage de la plupart de ses pierres et de ses pouvoirs magiques. Comme je lui en demandai la raison, il me répondit : « *J'ai renoncé à ces pouvoirs, parce qu'ils n'étaient pas « stret » (droits) et que par eux je risquais de faire mal aux autres. Depuis je suis chrétien* ». Je m'étonnai : « *Je croyais que tu étais John Frum et que la coutume était bonne ?* » « *C'est vrai* », me répondit Tess, « *mais John et Jésus ont la même parole ; depuis que je marche sur la route de John, je marche aussi sur celle de Jésus, car John, c'est le Jésus des Noirs* ».

Cet homme était encore l'un de ces penseurs traditionnels que l'on retrouve si souvent sur les places de danse de Tanna ; il venait peut-être de me donner la meilleure définition de sa « Skul » : John, c'est le Jésus Christ des hommes noirs de Tanna. Cela nous renvoie aux prémices de ce chapitre. Ce qu'on a appelé à tort le « culte du cargo » représente la vision culturelle du christianisme, située dans le temps et dans l'espace traditionnels de l'île. Ce n'est pas tant le rejet du christianisme ou encore de la modernité que les John Frum expriment à travers la métaphore américaine, mais bien au contraire leur forme d'adhésion transcrite dans les termes de leurs rêves primordiaux. Ils affirment par là, en dehors des églises établies et des formes culturelles de la modernité occidentale, leur propre recherche d'une société et d'un espace idéal, au sein duquel peut-être, John Frum ramènera le vrai Jésus. En d'autres termes, le mouvement John Frum apparaît comme un proto-christianisme et non pas comme un anti-christianisme.

Sans doute est-ce aussi un millénarisme traditionnel qui exprime son désir de modernité grâce à la métaphore américaine. Tout se passe en effet comme si cette société insulaire cherchait désespérément à sortir de son isolement géographique et culturel. Elle va même plus loin, elle opère un fantastique transfert d'identité : 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 sacrés de la plus ancienne et de la plus petite.

Le rêve millénariste de Tanna associe ainsi le rêve de la modernité et de la tradition. Cette démarche, peut-être impossible, va toujours de pair avec une affirmation passionnée et souvent émouvante de la coutume de Tanna, fondement de l'identité et lieu de la recréation permanente d'un monde enchanté.

La marche, parfois déroutante, des disciples de John Frum exprime cet ensemble de rêves et de contradictions, rêves à la fois chrétiens et païens, modernes et traditionnels, où l'âge d'or est situé tout autant à l'aube des temps qu'à ses fins dernières. Pour l'homme de Tanna, le temps devra se réunifier dans l'espace réuni de son île, il s'achèvera dans la fabuleuse harmonie de son commencement. Son histoire est celle de la rupture, mais son espace est celui de la réconciliation.

CONCLUSION

LE DÉSIR DE COUTUME

« Ce serait renoncer à trouver les ultimes réponses aux questions posées par la géographie que de voir dans l'homme avant tout un producteur... ».

Pierre Gourou, « Terres de bonne espérance, le monde tropical » (1982, p. 29).

J'ai cherché dans ce texte à rendre compte d'une expérience de recherche de terrain dont le but visait moins à la théorie qu'à la connivence. Tout au long de l'itinéraire, je me suis efforcé de comprendre, de voir avec les yeux de l'habitant, de partager en somme.

Mais peut-on vraiment entrer dans le regard des autres ? Assurément non, s'il n'y a pas un minimum de sympathie, c'est-à-dire une certaine conversion de soi à l'autre. Comme l'a écrit Gilles Sautter (1979), on ne comprend bien un paysage que dans la mesure où il est d'abord une connivence et il en est de même pour une culture, pour un peuple ou pour un destin. La connivence peut aussi devenir communion. À force de vivre avec les gens qui se réclamaient de la coutume, j'ai eu le sentiment, fondé ou non, que cette connivence ne cessait de grandir ; ce ne fut pas alors seulement le discours culturel qui m'est apparu essentiel mais, plus en profondeur, le monde sous-jacent de l'imaginaire et du rêve.

L'essentiel à mes yeux a dès lors consisté, non pas à « juger » ou à analyser, mais à rendre compte d'une identité et d'un certain désir de coutume. La parole du peuple mélanésien du Vanuatu, tout autant que sa terre sont au cœur de cette identité : je me suis efforcé de les saisir dans leur relation interne, en tant qu'éléments d'un système de représentation géographique et culturel.

En d'autres termes, j'ai essayé d'entendre l'écho avec lequel résonne dans l'esprit des habitants de Tanna le mot de *coutume*. Cette démarche m'a renvoyé à l'espace et aux mythes.

Les gens des lieux

L'espace de Tanna existe dans le regard de ses habitants, dans une vision du monde qui l'organise en territoire. C'est d'abord une structure de l'esprit, non pas un « produit » de la société, mais une organisation préalable de lieux et de cheminements, un contenu par conséquent qui se situe dans l'ordre non pas de l'effet, mais de l'explication. C'est peut-être dans cette *antériorité* de l'espace par rapport à la construction sociale que se tient le caractère profond de ce qu'on peut appeler la « société d'enracinement », ou encore la « société géographique ».

La société de Tanna présente dans ce domaine un modèle. La « société du réseau » s'articule sur un espace à structure réticulaire dont chacun des noyaux territoriaux forme un chaînon à identité double, un nodule indépendant, mais complémentaire des autres.

Les sociétés de ce type sont des sociétés organiques qui vivent par leurs relations internes, elles n'ont pas de pôle central, mais s'organisent par rapport à des lieux qui s'ajoutent les uns aux autres pour former des configurations plus étendues. Ce sont des *sociétés sans État*, donc sans centre.

Dans un tel système, la pratique sociale induit une pratique du territoire et vice-versa. L'identité et le statut social s'octroient par la transmission de noms qui se rattachent à des lieux et par là au commandement d'un territoire. L'optimum démographique de chaque groupe de résidence dépend *a priori* du nombre de noms dont il dispose, c'est-à-dire d'une certaine somme des lieux et de « terres ». Lorsque ce stock est épuisé et que tous les noms sont « levés », le groupe autrefois réduisait le nombre de ses naissances, ou bien se segmentait. Il était impensable pour un homme de n'avoir pas de nom et donc d'être « sans lieu ». Une stricte adéquation entre les hommes et les lieux était nécessaire.

Si par malheur un homme ne porte pas de vrai nom coutumier, il n'a ni lieux d'ancrage, ni statut, ni place dans la société. Il est sans identité. C'est un *homme-flottant*, quelqu'un qui n'a pas de terre, un homme « sans coutume », et donc « sans pouvoir ».

Le territoire mélanésien est littéralement ponctué de ces lieux porteurs d'identité. Ce sont autant de môles stables que relie les uns aux autres l'univers fluide des routes. Mais si les hommes s'attachent à des lieux, la parenté et l'alliance se déterminent par les routes. Les gens de Tanna se représentent leur lignage comme un parcours. Il part d'un lieu-fondateur – l'endroit où le premier ancêtre est censé avoir surgi –, et se déploie ensuite dans l'espace par une succession de segments reliés. Tout au long de cette route de filiation, l'homme de la société traditionnelle est « chez lui » : il est en relation d'alliance avec tous ceux qui s'y situent. Le terme par lequel on désigne le lignage est lui-même évoqué comme une métaphore de la route : le **namip**, ou lignée, signifie littéralement « *les traces de pas* ». L'aire de parenté dessine ainsi un territoire extérieur itinérant qui existe par-delà les lieux ; ceux qui en font partie suivent les traces de pas que leurs ancêtres ont déjà imprimées sur la terre.

En somme, le véritable territoire de l'homme de Tanna correspond à celui de ses relations d'alliances : il ancre et plonge ses racines dans un lieu du cœur, dans une place de danse, dans une « barrière » précise, qui lui ouvre le droit à un territoire, et il parcourt librement l'espace des lieux alliés que lui désignent ses routes. Les premiers qu'il rencontre au bout de ces routes, dans ou hors de sa pirogue, sont des « mêmes » : il ne pourra avoir de relation libre avec ceux qui se trouvent plus loin qu'en passant par ces intermédiaires obligés. La communication inter-territoriale obéit ainsi au principe de la relation en chaîne.

Les alliés sont des **napang niel**, littéralement des « trous » (**napang**), c'est-à-dire des niches dans l'espace où l'homme est assuré de trouver un don généreux de nourriture (**niel**). Avec ses **napang-niel**, l'homme de Tanna entretient la relation chaleureuse de l'alliance inconditionnelle : il trouve chez eux une épouse, un abri en cas de guerre, une terre à cultiver si besoin est ; il partage enfin la nourriture chaude, celle des véritables êtres humains.

Les rapports sociaux passent ainsi par des relations de lieux et de routes qui pour la plupart s'organisent selon des relations de proximité : la topologie fixe les relations de préséance. Tout se lit dans l'espace. Les fonctions sociales renvoient à des aires géographiques : l'homme est un lieu, un homme-lieu et le lieu est une terre. En organisant de telle sorte son espace de vie (le territoire patrilocal) et au-delà, l'espace de ses alliances (le territoire matrilinéaire), l'homme crée le cadre géographique où se reproduit l'organisation sociale. L'ensemble de cette construction s'anime sur de vastes échelles lors des grands rituels de la coutume : les réseaux alors se connectent les uns aux autres, les messages circulent, les « compagnies » se font par-delà les frontières des territoires de pirogues, de grands hommes apparaissent, d'autres s'effacent. Les guerres

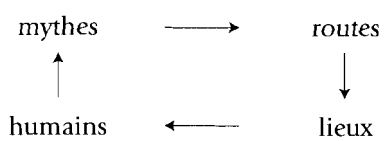
d'autrefois s'organisaient sur le même modèle que celui du rituel.

Le cercle de l'identité

Le cercle de l'identité s'organise selon une relation circulaire à quatre termes, chacun étant le produit de celui qui le précède.

Au commencement se tient le *verbe*, soit une parole à fondements mythologiques qui fait surgir un espace de fondation. Cette parole prend la forme d'un mythe qui se traduit par le voyage d'un héros qui suit une route. Cette route en croise d'autres, à leur confluence naissent les *lieux*, ce sont les points fixes de l'espace et par là les racines des *hommes*, leurs fondations spatiales et spirituelles. Les hommes et les femmes qui sortent des lieux gardent leur regard sur les routes par lesquelles leurs ancêtres mythiques sont venus, car ils sont autant de lieux que de routes, d'arbres que de pirogues.

La relation d'identité dessine de cette façon une boucle. Les hommes inventent des mythes qui en retour créent un espace qui fait à nouveau apparaître les hommes, lesquels produisent encore des mythes et ainsi de suite. Dans ce trajet culturel, la trame spatiale est l'élément médiateur essentiel. Cadre géographique et cadre social correspondent. Il importe ici de saisir l'osmose profonde, entre le mythe et le lieu, entre le paysage et l'identité, entre la nature et la société : l'identité de l'homme se confond avec l'espace : elle le construit, tout autant qu'elle est construite par lui.



Mais à l'intérieur de ce cadre, les hommes et les femmes de Tanna bénéficient d'une certaine liberté tactique. La rigidité structurelle qui pourrait résulter de l'idée d'*une société d'hommes-lieux* est en effet constamment atténuée par une attitude pragmatique. Les hommes et les femmes s'identifient localement par la qualité de leur enracinement, mais ils peuvent vivre ailleurs, avec d'autres statuts en existant « par délégation », c'est-à-dire au nom des lieux et des mythes des autres. Il y a là au sein de la société traditionnelle une marge de liberté, une série d'interstices où les tactiques individuelles peuvent se donner libre cours. Les grands hommes, les big man, les sages, tous ceux qui se partagent le pouvoir réel, ou une parcelle de celui-ci, utilisent ces marges de liberté avec le maximum d'habileté.

Les désordres historiques ont bouleversé la stricte adéquation originelle qui régnait autrefois entre la trame des lieux et la répartition des clans et des pouvoirs. Des hommes, des groupes entiers sont devenus *flottants* ; détachés de leurs lieux d'ancrage, ils ont également dérivé vers les valeurs et les modèles culturels de la modernité. À l'opposé, les *hommes-lieux* ont encore radicalisé leur attachement à la coutume, faisant du retour de chacun sur les lieux de l'identité la condition du renouveau de leur société. Ce sont alors deux visions du monde qui se sont opposées et deux types de territorialité. Face à la « *terre mouvante* » des hommes-flottants, les hommes-lieux ont fait ressurgir la « *terre des racines* ». Ce faisant, ils ont opposé une fin de non-recevoir à l'historicité et cherché dans leur propre monde intérieur des modèles sociaux de réorganisation qui soient conformes à leur héritage culturel.

L'île de Tanna peut être considérée comme une *île philosophique*. À un modèle exemplaire de « société géographique » en réseau s'ajoute un conflit également exemplaire entre la coutume et la modernité, entre la civilisation des racines et celle de la libre mobilité. Dans ce sens la force du mythe traditionnel des *origines* s'oppose au mythe moderne du *progrès*. Le conflit qui divisa à Tanna les hommes-lieux et les hommes-flottants fut vécu comme un *choc de métaphores* qui à son échelle propre reflétait un conflit d'idées à portée universelle.

Modèle universel ou cas singulier ?

On aurait tort de ne voir dans la coutume de Tanna qu'un discours inventé pour les besoins de la cause. La société des origines que

les groupes coutumiers projettent en idéal politique n'est pas le produit d'une rêverie, car elle s'appuie sur un espace antérieur qui lui sert d'archétype et qu'il suffit en principe de faire renaître pour redonner vie 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, sa résilience, découlent de la relation d'antériorité existant entre l'espace 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 vers eux, elle retrouve en effet 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 d'hommes-lieux*, où le mouvement de l'histoire revient, s'annule et repart pour décrire de nouveaux cercles éphémères, a sans doute une valeur d'exemplarité universelle. Cette société se veut intemporelle, elle vit dans un rêve spatial ; l'espace a mangé le temps. Le temps se réduit à un mouvement dans l'espace ; dans ce monde insulaire, ce ne peut être qu'un cercle clos. Les lieux intemporels deviennent par là des lieux d'éternité, les seules attaches stables dans un univers par ailleurs mouvant.

La singularité de la société de Tanna tient dès lors dans la formalisation d'un archétype spatial que l'on retrouve à un état plus implicite, non seulement dans les autres sociétés de l'archipel, mais aussi dans de nombreuses sociétés pré-industrielles. Une certaine *modernité lourde*, étatique et technique, semble à première vue condamner ce type de société et d'organisation spatiale, mais il n'est pas absurde de penser que la *modernité fluide* qui semble apparaître à la fin de ce siècle puisse contribuer à la faire renaître.

La nostalgie pour des types de société organisée à des échelles plus conviviales et mieux enracinée, un certain malaise humain dans les sociétés évoluées de « *1984* », sont des indices d'interrogation qui en se jumelant avec le développement fabuleux des nouvelles techniques de communication, peuvent contribuer à la renaissance de nouvelles sociétés du réseau. L'espace dur et compact, organisé sur le modèle des centres et des périphéries, risque bien de laisser place à un espace réticulé dont les centres seraient multiples et interdépendants les uns des autres. En ce sens, la coutume de Tanna représente bien plus qu'un modèle formalisé de société traditionnelle, elle risque peut-être un jour d'apparaître paradoxalement comme la préfiguration d'un modèle soudainement « neuf », en d'autres termes post-moderne

Vision culturelle et système horticole

Cette société s'organise à partir d'un espace réticulé, faisant alterner lieux de parcours et lieux du cœur. Les limites réelles du territoire ne sont jamais les frontières des pirogues mais la fin du droit de voyage à l'intérieur d'une aire de relations d'alliance. L'horticulture elle-même mélange les genres : les jardins de culture intensive forment des ilôts au sein de l'horticulture extensive pratiquée sur brûlis. Tous ces traits ne se raccordent que difficilement à ceux des peuples d'agriculteurs sédentaires aux terroirs stables et bien organisés, comme pouvaient l'être par exemple les paysans de chez nous.

Cette vision du temps et de l'espace et le mode de structuration du territoire semblent en revanche assez proches de ceux des peuples chasseurs-cueilleurs de l'Australie aborigène (Eliade, 1972, Maddock, 1974, Young, 1983). Ces deux sociétés partagent la même qualité d'enracinement et dans une certaine mesure la même attitude de mobilité dans leur territoire. L'espace de parcours (« l'espace où l'on marche ») s'organise autour de lieux sacrés fixes (« l'espace où l'on s'asseoit ») : dans les lieux du cœur, le temps se fige, dans les lieux du parcours, le temps est un cycle. On retrouve également dans ces deux civilisations le même principe de complémentarité des pouvoirs d'un groupe à l'autre, la même atomisation linguistique, la même fascination religieuse pour les origines mythologiques et cosmiques.

Pourtant la culture et la territorialité de ces peuples, si elles proviennent d'un même paradigme, ont évolué dans des systèmes de production différents : les Aborigènes sont restés, sans doute volontairement, des chasseurs-cueilleurs, les Mélanésiens sont devenus pour autant qu'ils le souhaitent, de très savants horticulteurs.

Le système du jardin mélanésien reflète cette ambiguïté : la mobilité incessante des jardins, les modes de défrichement et de plantation, l'absence de cadastre agricole, la pratique toujours très importante de la cueillette, continuent à ressortir du système général de l'agriculture extensive sur brûlis. Mais à l'intérieur de ce cadre mobile, les Mélanésiens ont su faire surgir des ilôts stables de culture intensive et sophistiquée, liés à la pratique magique et dont la finalité est culturelle. Cette maîtrise des techniques horticoles intensives n'a pourtant pas entraîné une transformation générale du système agricole, ni même provoqué une évolution vers des formes stables, ou « paysannes » d'occupation des sols.

Les techniques de l'intensification agricole, comme l'irrigation ou la culture des ignames à grandes buttes, restent en général confinées à quelques espaces ou parcelles réservées à la préparation des cycles rituels, lorsqu'il faut vraiment produire quelque chose de plus et d'inhabituel (1). De cette sorte, les Mélanésiens qui inventèrent d'eux-mêmes les moyens techniques qui permettaient le dépassement de leur propre système de production, ne jugèrent pas utile de s'engager plus avant dans cette voie. Ils restreignirent l'horticulture intensive au domaine du rituel et de la magie et pour le reste, c'est-à-dire la production vivrière à proprement parler, continuèrent à produire dans le cadre de l'extensif, en laissant une large place aux activités de type « chasseur-cueilleur ».

La vision culturelle des origines semble donc s'être maintenue en dépit du passage à une civilisation horticole. Elle n'a pas empêché l'innovation technique, mais elle l'a enfermée dans un secteur culturel bien circonscrit. Le progrès agricole n'a pas été poursuivi jusqu'au point où il aurait pu transformer l'organisation sociale toute entière et bouleverser la structuration géopolitique de l'espace.

Tout s'est donc passé comme si la permanence de l'organisation de l'espace et le poids d'une structure culturelle héritée avaient limité le possible développement du mode de production, bloquant ainsi toute forme d'évolution, positive ou négative. Le maintien de l'équilibre atteint a été préféré aux risques du mouvement. Il semble que ce trait puisse être plus ou moins étendu à l'ensemble de la société mélanésienne insulaire, mais c'est à Tanna et parmi les groupes qui se réclament de la coutume, où il se comprend le mieux. Visiblement, le premier souci des habitants des îles ne fut pas ici de « produire », mais d'*organiser* politiquement et culturellement leur territoire pour y créer une *harmonie*. Ils posèrent dès le départ la relation politique et culturelle comme un préalable dominant la relation économique.

« Vivre dans l'île »

Quel que soit le jugement de valeur que l'on puisse porter, on doit reconnaître que la coutume de Tanna a su créer un cadre, un ordre culturel et une organisation sociale qui ont permis au peuple mélanésien de vivre en harmonie avec son environnement. Plus encore, dans l'espace morcelé des îles, elle a su faire naître un monde enchanté, où l'homme vit dans un univers émotionnel riche de sens et de symboles. Dans l'univers morcelé des milieux insulaires, elle a recréé une *plénitude* culturelle.

Grâce à son génie inventif, la coutume mélanésienne de Tanna, mais aussi par delà ses multiples variations locales, celle de l'archipel tout entier, peut être considérée comme une réussite. Une identité forte, jusqu'à présent irréductible, s'y est forgée : sa force essentielle, son secret, proviennent, comme on l'a vu tout au

1. Exception faite du développement de l'horticulture du taro irrigué d'Anatom qui, à l'arrivée des Européens, était devenu le modèle dominant de la mise en valeur agricole.

long de ce texte, de son ancrage dans un espace avec lequel elle fusionne totalement. De l'éternelle rivalité entre les *hommes-lieux* et les *hommes-flottants*, entre les conceptions de la tradition et celles de la modernité, il n'est dès lors absolument pas évident que les premiers soient nécessairement les perdants désignés.

La coutume a d'abord cherché à répondre à ce problème fondamental : *comment peut-on vivre dans une île* ? Posée de cette façon, la question renvoie aux prémices : l'identité mélanésienne s'est forgée dans un monde où il semble que son premier problème ait été de *survivre*, non pas matériellement, mais culturellement. Dans cet univers clos, elle a cherché à recréer des conditions maximales de diversité culturelle et sociale. En donnant un sens au paysage, elle a redonné un sens à la vie de ceux qui l'habitent.

Le triomphe d'une certaine modernité risque peut-être de réduire cette coutume à un univers de décombres, comme c'est déjà le cas dans certaines régions de l'archipel et comme ce l'est bien souvent ailleurs, dans d'autres îles de l'Océanie. On aboutirait alors à une situation qui n'est souhaitable pour personne. L'abandon de la coutume, ce serait l'abandon probable des îles : 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 perd toute raison d'être. Dans un tel cas de figure, la fin des coutumes serait 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 la solution d'un problème économique. Dans un espace clos et si facilement marginalisé, ce n'est pas seulement un art de vivre qui est nécessaire, mais plus profondément une raison de vivre. La situation de nombreuses îles ou archipels océaniens révèle à cet égard que la disparition de la société traditionnelle s'est accompagnée de la décrépitude de la société . Les cadres sociaux et culturels se sont brisés, l'espace est devenu neutre, il a été rendu plus « productif » par les plantations commerciales, mais il est devenu sans attrait, « sans âme ». L'exode vers les centres urbains et, pour peu qu'il soit possible, vers les métropoles périphériques est devenu la norme.

Il semble que les cadre socio-culturels de la modernité implantés par la colonisation ou par les missions se soient révélés à l'épreuve comme des constructions beaucoup plus fragiles que les fondations anciennes. Dans de nombreuses îles, la destruction de la coutume a « tué » l'espace qu'elle mettait en forme et cette mort du territoire a signé la mort culturelle du peuple qui l'habitait. L'île de Tanna échappe à ce cas de figure. Elle a résisté mieux qu'ailleurs aux vagues de la mort biologique dans le courant du siècle dernier, elle a su de même conserver son héritage culturel. De son passé mouvementé, elle tire une tradition de « gardiens de la coutume » et une force culturelle qui se lisent encore dans les débats internes qui l'animent. Ce « désir de coutume » explique l'étonnante résistance de la culture de Tanna.



ANNEXES

LISTE DES CARTES

Carte 1 : Les îles du Pacifique 8
Carte 2 : Tanna dans le Vanuatu 10
Carte 3 : Tanna 12
Carte 4 : Les grandes divisions morphologiques 18
Carte 5 : Fertilité des sols 26
Carte 6 : L'emprise sur les sols 34
Carte 7 : Répartition de la population 1979/1989 42
Carte 8 : Accroissement de la population 1967/1979 45
Carte 9 : Densités territoriales 47
Carte 10 : Le réseau de peuplement 49
Carte 11 : Les routes créées par les « pierres » 80
Carte 12 : Les pierres-lieux du rivage de Loanatom 84
Carte 13 : L'espace magique 94
Carte 14 : Réseaux et grands lieux de la mythologie 102
Carte 15 : Les pirogues de terre 110
Carte 16 : Le territoire rakatne 155
Carte 17 : Le territoire d'Imanaka 210
Carte 18 : Les territoires du Centre Nord 292
Carte 19 : Géopolitique des White Grass 308
Carte 20 : Le village d'Imanaka (1979) 327
Carte 21 : Le nouveau partage foncier 330
Carte 22 : Les jardins des alliés (Imanaka) 334
Carte 23 : Le territoire des Nalhyaone 342
Groupes et territoires coutumiers dans le Centre Nord ..... Hors texte

LISTE DES FIGURES

Fig. 1 : Précipitations et déficit pluviométrique à Lenakel 22
Fig. 2 : Précipitations comparées à Lenakel (côte ouest) et White-Sands (côte est) 22
Fig 3 : Moyennes pluviométriques 1959-1978 (Lenakel) 22
Fig. 4 : Un terroir du Centre Brousse : le bocage de Le'uluk 30
Fig. 5 : Population de Tanna : évolution historique 1859-1989 38
Fig. 6 : Population de Tanna : classes d'âges, 1967 - 1979 - 1989 41
Fig. 7 : Origine et diffusion de la kweriya 126
Fig. 8 : Modèle spatial d'une place de danse 149
Fig. 9 : La place de danse de Lamlu (Nalhyaone) 150
Fig. 10 : La place de danse de Lowkweriya (Lewinu) 151
Fig. 11 : La place de danse de Lenera'uya (Rakatne) 152
Fig. 12 : La pirogue Rakatne : organisation et segmentation 154
Fig. 13 : La pirogue Nalhyaone 158
Fig. 14 : Le'uluk : Le schéma spatial des alliances 168
Fig. 15 : Les relations d'alliance emboîtées : schéma théorique 170
Fig. 16 : La butte de l'igname géante (toh) 201
Fig. 17 : L'architecture des tuteurs de l'igname 201
Fig. 18 : Un jardin d'igname de la coutume 206
Fig. 19 : Les routes d'alliance 269
Fig. 20 : La place de danse d'Ipaï 314
Fig. 21 : La place de danse de Yuwunier 315

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 : Les zones d'aptitudes culturales 27

Tableau 2 : Population et superficies utilisées selon les deux grands géosystèmes 35

Tableau 3 : La population de Tanna par classes d'âge entre 1967 et 1979 ... 44

Tableau 4 : Le système socio-économique 60

Tableau 5 : La répartition des territoires de pirogues selon leur superficie ... 113

Tableau 6 : Les trois espaces du pouvoir 141

Tableau 7 : La calendrier agricole de l'igname 199

Tableau 8 : Le retour d'un silen 242

Tableau 9 : Population et territoires du versant ouest de la région Centre Nord de Tanna 290

Tableau 10 : Population et territoires du versant est de la région Centre Nord de Tanna 291

Tableau 11 : Population et territoires du Centre Brousse 291

Tableau 12 : Total Centre Nord 291

Tableau 13 : Les droits de Yopat sur la terre des Nakane, Nakapatmin et Nissinamin. Son arbre généalogique 326

Tableau 14 : Organigramme de la pirogue Nakane 331

Tableau 15 : Le partage des terres Nakane et Nakapatmin 337

LISTE DES PHOTOS

Rivage de Tanna 20
Pluies de cendres sur Tanna 23
Maison traditionnelle 32
Préparation du repas 58
Willy Kooman 92
La femme, mère des nourritures 93
Niel (a) 112
Niel (b) 115
Niel (c) 117
Danseur du toka 128
Danse du nao 129
Place de danse dans le Centre Brousse 148
Magicien 177
Jardin d'ignames 200
Tuteurs de roseaux 205
Femmes de Loanatom 320
Jardin en floraison 321
Premier contact 366
Gens du Centre Brousse 368
Visite d'un village chrétien 371
Coiffure traditionnelle 379
La garde « John Frum » 465
Les deux « polices » 472
Adolescent « John Frum » du Centre Brousse 485

LISTE DES PHOTOS EN COULEUR

Rivage de la côte est de Tanna I

Le volcan du Yasür II

Les White-Grass III

Le rivage des White-Grass III

Niluan IV

Pierre magique IV

Jardin coutumier de taros V

Rite et festin (1891) VI

Les « John Frum » et le drapeau d'Ipeukel VIII

Les « John Frum » et le drapeau de la côte ouest VIII

Condominium i finis IX

Niel dans le Centre Brousse X

Kava géant XI

Danses coutumières à Ipeukel XI

Fête du toka XII

PRINCIPAUX TERMES EN LANGUE VERNACULAIRE UTILISÉS DANS LE LIVRE II*

(*) La presque totalité de ces termes provient des langues de Lenakel et du Centre Brousse.

Amatua : Bain rituel et purificateur pris par le magicien avant une action magique ou par le guerrier la veille de la bataille.

Buleng-Buleng : Petit oiseau de Tanna.

Ika Ussim (ou **Ika Assim**) : Lieu sacré primordial à pouvoirs magiques multiples.

Iken : Lieu

Ima (ou **Imwa**) : « La terre de la pirogue » : ce terme désigne le pays de la Coutume ou encore le territoire d'une pirogue. Ainsi Imanaka signifie « le pays des Nakane ». Ce terme est sémantiquement proche du mot **nima** ou **nimwa**, qui signifie « la maison ».

Ire : Homme du rivage.

Iremëra : Seigneur lié à l'aristocratie de l'épervier (**kweriya**).

Ite : Homme de l'intérieur ou homme de la forêt.

Kaharnatien : «Nourrir le tubercule» : cette action consiste en des apports progressifs de terre dans le trou creusé par le développement du taro.

Kaholu : Nœud de roseaux sur lequel repose l'édifice des tuteurs latéraux destinés à la croissance des lianes de l'igname dans les grandes buttes traditionnelles.

Kahuras : Coquillage.

Kahuye : Grande igname cérémonielle dans la région du rivage des White-Grass.

Kahwüa : Compagnie de danse formée par les invités lors de la nuit de danse du **napen-napen** (cycle du **nekowiar**).

Kaken : Bâton de bois servant à la fabrication du trou dans la culture du taro. Ce geste désigne également le don symbolique de produits vivriers lors de la récolte d'un jardin ouvert sur une terre d'autrui. Le **kaken** va au propriétaire de la terre.

Kapia : Taro américain ou ***Xanthosoma***.

Kapiel : Pierre à pouvoir magique dont sont issus les hommes et les pouvoirs sacrés de Tanna. Les grandes roches et les montagnes sont également désignées par le terme de **kapiel**.

Kapiel apen : Pierre noire, en général sans valeur magique.

Kapiel assim : Pierre sacrée détenant un pouvoir magique spécialisé. Ce sont souvent des rochers entourés par un bosquet sacré interdit aux hommes du commun.

Kapiel assuas : Petite pierre magique tenant dans la main qui entre dans la composition de la pirogue sacrée de chacun des territoires de Tanna. Les **kapiel assuas** proviennent le plus souvent des **kapiel assim**.

Kapiel tuan : Pierre blanche possédant une valeur magique.

Kasik : Fourmi noire.

Kasoso : Pierre de jet utilisée lors des guerres traditionnelles.

Kat : Intestins : la force d'un être se tient dans cette partie du corps.

Katik : Liane de l'igname.

Katuk toh : Petite igname poussant à la bordure des grandes buttes.

Kawür : Fête de sortie de circoncision. Cette fête représente le paiement des femmes venues par mariage dans un territoire donné.

Kehapükow : Première herbe apparue sur Tanna.

Kilu-kilu : Terre développée sur les sols des terrasses coralliennes littorales : terre peu profonde et caillouteuse.

Kopen : Igname d'enfouissement sans butte, ni tuteurs latéraux : culture extensive.

Kür : Poux.

Kweriya : Epervier : cet animal sacré sert d'emblème à l'aristocratie des **iremëra**.

Kweriya assol : Grande aigrette cérémonielle surmontée de plumes d'épervier, exhibée lors du cycle du **nekowiar**. Les grandes **kweriya** sont attachées au lieu fondateur de l'aristocratie de l'épervier.

Kweriya pom : **Kweriya** longue résultant de la transmission de pouvoirs fondateurs des grandes **kweriya**.

Kweriya ruprup : **Kweriya** courte résultant de la transmission dans l'espace des **kweriya** de fondation et des **kweriya** longues. Les **kweriya** courtes n'existent qu'en référence aux premières : elles servent à exalter leur honneur.

Lomwatiktiki : Lieu sacré consacré à Mwatiktiki et détenant le pouvoir magique des nourritures. Les **Lowmwatiktiki** sont gardés par les places de danse détenues par les **naotupunus**.

Menek : Poule ou coq.

Merük : Plume de coq ou petite aigrette cérémonielle plantée dans la chevelure des danseurs, lors des rituels traditionnels. Les **merük** célèbrent les pouvoirs de l'aristocratie de l'épervier.

Milu : Igname cérémonielle géante dans la région littorale des White-Grass.

Mopten apen : Sol brun humifère sur basse et moyenne pente dans la région de Loanatom. Ce sol convient bien à la confection des buttes.

Mweya-mweya : Fourmi rouge.

Nahwüto : Groupe ou compagnie dans la société traditionnelle. On parle de **nahwüto** pour désigner des compagnies de danse ou des bandes de guerriers.

Nakam : Feu

Nakamal : Place de danse traditionnelle où a lieu la boisson du kava en fin de journée.

Nalislis : Fête traditionnelle liée à la croissance de l'igname : on consomme rituellement le tubercule de semence peu avant la fête des prémisses.

Namas : Ceinture rituelle qui symbolise le pouvoir sur les hommes. Cette ceinture est faite à partir d'écorce végétale selon un procédé polynésien proche du « tapa ». Elle symbolise le pouvoir sur les hommes ; son introduction semble être liée à celle de l'aristocratie de la kweriya. Seuls quelques groupes sont spécialisés dans la fabrication des ceintures, comme les Namas-mitane.

Namatak : Terre dure dans la région des White-Grass.

Namwapen : Foie, lieu du courage.

Namip : « Les traces de pas sur la route » : cette métaphore désigne le lignage.

Nao : Danse effectuée par le groupe invitant lors du cycle du **nekowiar**.

Naotupunus : Magicien agraire.

Napang niel : L'allié privilégié et inconditionnel dans la Coutume : **napang** signifie trou, c'est-à-dire l'abri, **niel** désigne le don généreux de la nourriture chaude.

Napen : Insecte que l'on consomme grillé les soirs de kava.

Napen-Napen : Danse de nuit effectuée par les femmes du groupe invitant lors du cycle du **nekowiar**.

Napengheng : Don de terre (**silen**) en l'honneur de la femme d'un lignage élevé partie se marier dans un autre territoire. Cette terre sert de mémoire et son usage reste réservé pour elle et pour ses enfants à l'intérieur de son territoire d'origine.

Napinu : « Creek », fond de thalweg encaissé à écoulement intermittent, mais le plus souvent à sec.

Napuapua : Parcelle agricole aux limites topographiques nettes. Dans le Centre Brousse, les **napuapua** sont le plus souvent surcreusées et dominées par des bordures boisées surélevées. Elles forment alors les éléments fixes du terroir agricole.

Naravanua : Igname géante à finalité cérémonielle répandue dans l'est de Tanna et à Futuna.

Naruassan : « Quelque chose de proche » : ceux que l'on qualifie de naruassan sont proches des titres les plus élevés et participent d'une certaine façon à leurs pouvoirs. Ils sont destinés à les remplacer après leur mort.

Narwirü : Plante magique de la Coutume (*Cordyline sp.*).

Natiati : Igname vivrière du rivage des White-Grass, associée à la grande igname **kahuye**.

Natingen : Nom coutumier lié à une identité, à un statut social, à un ou plusieurs pouvoirs et qui s'ancre dans l'espace du territoire. Les **natingen** se transmettent en filiation patrilinéaire.

Naumum : Nourriture chaude apportée par le pigeon Penoa dans le mythe des White-Grass.

Nawa : Parcelle de culture destinée autrefois à la croissance du kava.

Nawë yimwayim : « côté » d'une place de danse.

Nayeu : Message de paix.

Nekowiar : Grand cycle rituel de l'alliance clôturant les cycles guerriers.

Nëlapen : Magie voyageuse liée à la capture du pouvoir des morts, magie noire.

Nelim Nu : Igname de première saison plantée en culture hâtive.

Nemayassim : Jardin magique cultivé par le magicien natotupunus. Ce jardin sert de modèle aux autres jardins profanes du territoire.

Nepianhang : Grand tuteur latéral élevé sur les buttes d'ignames cérémonielles **toh**.

Nepopo : Bordure surélevée et boisée des parcelles de culture **napuapua**.

Nepro (ou **Niprow**) : Société mythique des origines selon les mythes fondateurs de Tanna. La **Nepro** est liée à l'arbre **Nip** (***Bleasdalea lutea***), petit arbrisseau du rivage, l'un des premiers à être apparu sur la terre de l'île, selon les mythes.

Nepük : Banian (arbre sacré).

Neram : Banane.

Neseï : Feuille odoriférante de la Coutume, utilisée lors des danses et comme parure de guerre.

Nete : Taro de la Coutume de Tanna (***Colocasia Esculenta***).

Neteng-ateng : Lichen sur roche : première forme de végétation à être apparue sur Tanna selon les mythes fondateurs.

Netük : Magie noire fonctionnant par envoûtement apparue sur la côte ouest de l'île et en même temps que le cochon et le kava, selon les mythes.

Nia : Herbe à plumet blanc, dite « kangourou grass ».

Niel : Pile de nourriture déposée au milieu de la place de danse pour être donnée à un allié. Le **niel** symbolise également l'échange égalitaire et généreux.

Niko : Pirogue, au sens propre. La métaphore de la pirogue désigne également le groupe local, son territoire, ses maisons et ses routes.

Nikokaplalao : « Route faisant le tour de la pirogue » : ce sont les premières routes de Tanna. Elles font le tour de l'île et ont une origine mythique.

Nima ou **Nimwa** : Maison basse et allongée de la Coutume. Ces cases sont dites « anti-cyclone ».

Niu : Cocotier.

Nowankulu : « Barrière » dans la langue du Centre Brousse. Ce terme désigne également le hameau familial (**nowanapar** dans la langue de Loanatom).

Nowamenek : Pigeon vert.

Nowanases : Butte d'igname élevée sur la terre caillouteuse du littoral. Ces buttes sont sans trou.

Nowanem : Igname ronde cultivée sur un mode extensif.

Nowanuruk : Igname de formes diverses cultivée sur un mode extensif.

Nowkaren : « Le fondement de l'arbre » : ce terme désigne la souche, métaphore de la « stamba ».

Nu : Grande igname cérémonielle de Tanna.

Nukuskus : Chou, dit canaque.

Numan : Petit arbre du rivage et des basses pentes, l'un des premiers à être apparu sur la terre, selon les mythes. L'arbre **Numan** est un ***Wedelia biglora*** : ce nom est lié à une série de routes traditionnelles.

Numanim : « Sang de la tortue » : partie du repas cérémoniel lors du cycle rituel du partage de la tortue.

Numakonap : Chemin des morts.

Numapten : « La maison de la terre » : ce terme désignait sur le rivage ouest l'ancien nom de l'île de Tanna.

Nussua (ou **Nuya**) : Grande igname cérémonielle du Centre Brousse.

Pukas : Cochon.

Silen : Terme d'origine probable bislama, mais passé dans la langue vernaculaire, désignant les terres flottantes, c'est-à-dire hors-territoire.

Suatu : Route traditionnelle de la Coutume de Tanna.

Tapunga : Kava des chefs, obtenu par un mode particulier de plantation consistant à allonger leur souche aérienne.

Taniel : Beau-frère.

Tamafa : Prière publique faite le soir après la boisson du kava dans un but précis. Le **tamafa** s'adresse aux ancêtres.

Tamirara : Sans pouvoir.

Tankapa : Tête

Taviru : Arbre à pain.

Toh : Grande butte d'igname cérémonielle

Toh to'inio : Butte d'igname de petite dimension.

Toka : Danse effectuée par le groupe invité lors du cyle du **nekowiar**. La danse du **toka** représente le point culminant du cérémoniel de l'alliance. Il est effectué à l'aube après l'exposition des grandes aigrettes rituelles (**kweriya**).

Tut : Ceinture du pouvoir (voir **Namas**).

Yani niko : « Voix de la pirogue » : ce sont les premiers hommes du territoire, les véritables hommes-lieux et à ce titre les maîtres de la terre. Ils jouent également le rôle de chefs de guerre dans la société traditionnelle.

Yanmik : « Possédé », sorte de chaman de l'ancienne société.

Yao : Tortue marine. C'est le grand animal sacré du peuple de Tanna, à égalité avec le cochon. Tout indique que le rituel de la tortue précéda dans le temps le rituel du cochon.

Yapinap : « Homme noir » : dans la pensée métaphorique de Tanna, ce terme désigne les hommes de la coutume, les païens, qui refusèrent la parole de la Mission.

Yatam assim : « Tabu man » : homme attaché à la garde d'un lieu sacré à pouvoirs magiques multiples et dangereux. Le **yatam assim** est en communication permanente avec les esprits du lieu.

Yatinama : Petite pierre voyageuse liée aux magies d'élevage du cochon.

Yawuitaleng : Grillon. Il annonce la nuit et le moment où les hommes commencent à boire le kava.

Yemelait : Visionnaire et devin.

Yimwayim : Place de danse traditionnelle dans l'ouest Tanna, ou **nakamal**.

Yolatkoken : Sujet ou homme de statut inférieur.

Yowanem : « Prostituée sacrée » liée à la coutume, aujourd'hui disparue, de l'initiation sexuelle des jeunes hommes par les femmes d'un groupe allié. Les **Yowanem** faisaient partie des échanges que se rendaient les **napang-niel**. Elles devenaient ensuite les épouses des grands hommes.

BIBLIOGRAPHIE

Adams (R.W.), 1984. *In the land of strangers : a century of european contact with Tanna : 1774-1874.* Pacific Research Monograph n. 9, A.N.U. Canberra.

Allen (J.), 1984. In search of the lapita homeland. *The Journal of Pacific History* 19 (4) : 186-201, Canberra.

Allen (M.), 1968. The establishment of christianity and cash cropping in a New Hebridean community. *Journal of Pacific History*, 3 : 25-46.

— 1972. Rank and leadership in Ndui-Ndui, Northern New Hebrides. in *Mankind*, Sydney : 270-282.

Althabe (G.), 1968. Problèmes socio-économiques des communautés villageoises de la côte orientale malgache. *Tiers-Monde*, IX, 33 : 129-160.

Ardrey (R.), 1966. *L'Impératif territorial.* Paris.

Armstrong, 1900. *The history of the Melanesian Mission.* Londres.

Aubert de la Rue (E.), 1938. Sur la nature et l'origine probable des pierres portées en pendentifs dans l'île de Tanna. *L'Anthropologie*, Paris, 48 : 249-260.

— 1945. *Les Nouvelles-Hébrides, îles de cendre et de corail.* Les Editions de l'Arche, Montréal.

Augé (M.), 1980. *Symbole, fonction, histoire.* Gallimard, Paris.

Babadzan (A.), 1980. *Naissance d'une Tradition.* Travaux et Documents de l'Orstom.

Balandier (G.), 1971. *Sens et Puissance.* P.U.F., Paris.

— 1976. *Anthropologiques*, P.U.F., Paris.

Bandler (F.), 1977. *Wacwie.* Brisbane.

Bare (J.F.), 1985. *Le Malentendu Pacifique.* Hachette, Paris.

Barrau (J.), 1955 a. *Le taro*, Document Commission du Pacifique Sud, vol. 3, n. 2.

— 1955 b. *L'igname*, Document Commission du Pacifique Sud, vol. 4, n. 3.

— 1956. L'Agriculture vivrière indigène aux Nouvelles-Hébrides. *Journal de la Société des Océanistes*, XII, n. 12 : 181-215.

— 1969. Cours d'ethno-botanique : L'homme et son environnement végétal : l'exemple malayo-océanien. Museum d'Histoire Naturelle, public. ronéo.

Barrau (J.), Loison (G.), Jardin (G.), 1973. Alimentation et nutrition dans le Pacifique Sud. *Médecine Tropicale*, vol. 37 : 2.

Barrow (G.L.), 1950. The story of John Frum. Archives ex Résidence britannique, rapport d'enquête, Port-Vila.

Bastin (R.), 1981. Economic enterprise in a tannese village, dans *Vanuatu, Politics, Economics and Rituals in island Melanesia*, M. Allen, éditeur, Sydney : 337-355.

— 1985. Waesisi mobility : a committed rural proletariat ? M. Chapman et M. Prothero éditeurs, *Circulation in Population movement*, London.

Beaglehole (J.C.), 1968. *The exploration of the Pacific.* Standford University Press, 3e édition.

Beasant (J.), 1984. *The Santo Rebellion. An Imperial Reckoning.* University of Hawaï Press, U.S.A.

Bedford (A.D.), 1973 a. *New Hebridean mobility : a study of circular migration.* Human Geography n. 9, A.N.U., Canberra.

— 1973 b. A transition in circular mobility : population movement in the New Hebrides 1800-1970. *The Pacific in transition,* H.C. Brookfield éditeur, London : 187-227.

Bellwood (P.), 1981. Le peuplement du Pacifique. *Pour la Science,* n. 39, 90-102.

Bensa (A.), 1981. Références spatiales et organisation sociale dans le Centre-Nord de la Grande Terre et Itinéraire des clans. Planche 18, *Atlas de la Nouvelle-Calédonie et Dépendances,* Paris, Orstom.

Bensa (A) et Rivierre (J.C.), 1982. *Les chemins de l'alliance.* SELAF, Marseille.

Benoit (P.), 1929. *Erromango.* Paris.

Benoist (H.), 1972. *Le Condominium des Nouvelles-Hébrides et la société mélanésienne.* Librairie Pedone, Paris.

Berque (A.), 1982. *Vivre l'espace au Japon.* P.U.F. Paris.

— 1986. *Le sauvage de l'artifice,* NRF, Gallimard, Paris.

Blanc Pamard (Ch.) *et al.*, 1984. *Le développement rural en question : paysages, espaces ruraux, systèmes agraires.* Mémoire Orstom, n. 106, Paris.

Bonnemaison (J.), 1972 a. Systèmes des grades et différences régions en Aoba. *Cahiers Orstom, série Sciences Humaines.* IX, n. 1 : 87-108.

— 1972 b. Prise de grades dans le Nord-Est d'Aoba. *Cahiers Orstom, série Sciences Humaines,* IX, n. 1 : 109-120.

— 1972 c. Description et classification des biens traditionnels dans la région Nord-Est d'Aoba. *Cahiers Orstom, série Sciences Humaines,* IX, n. 1 : 121-123, Paris.

— 1974 a. Espaces et paysages agraires dans le Nord des Nouvelles- Hébrides : l'exemple des îles d'Aoba et de Maewo.
Journal de la Société des Océanistes, n. 44, 1974 : 163-232, n. 45, 1974 : 259-281.

— 1974 b. Changements dans la vie rurale et mutations migratoires aux Nouvelles Hébrides, *Cahiers Orstom, série Sciences Humaines,* XI, n. 3-4 : 259-285.

— 1974 c. Migrations circulaires et migrations incontrôlées aux Nouvelles-Hébrides. *Bulletin de la Commission du Pacifique Sud,* 26, n. 4 : 7-13.

— 1977 b. *Système de migration et croissance urbaine à Port-Vila et Luganville.* Travaux et Documents de l'Orstom, n. 60. Paris.

— 1978. Customs and money : integration and breakdown in melanesian systems of food production. *The Adaptation of traditional agriculture,* Fisk E.K., éditeur, Canberra, A.N.U., n. 11 : 25-45.

— 1979 a. Les voyages et l'enracinement : formes de fixation et de mobilité dans les sociétés traditionnelles des Nouvelles-Hébrides. *L'Espace Géographique,* n. 4 : 303-318. Paris.

— 1979 b. Le volcan, le cocotier et le bocage. *Photo-interprétation,* 79, n. 3 : 35-41.

— 1980. Espace géographique et identité culturelle en Vanuatu. *Journal de la Société des Océanistes,* Paris, 68 : 181-188.

— 1981. Voyage autour du territoire. *L'Espace Géographique,* n. 4 : 249-262, Paris.

— 1984 a. The tree and the canoe : roots and mobility in Vanuatu societies. *Pacific Viewpoint,* 25, n. 2 : 117-151. Wellington.

— 1984 b. Les lieux de l'identité : vision du passé et identité culturelle dans les îles du Centre et du Sud de Vanuatu. *Cahiers Orstom, série Sciences Humaines,* numéro spécial consacré à l'Anthropologie culturelle, Orstom, Paris.

— 1984 c. Les jardins magiques : le géosystème de l'horticulture vivrière dans une île mélanésienne du Pacifique Sud. *Le Développement en questions,* Mémoire Orstom n. 106 : 322-338, Paris.

— 1985. Un certain refus de l'Etat : autopsie d'une tentative de sécession en Mélanésie. *International Political Science Review,* 6, n. 2 : 230-247. Los Angeles.

— 1986. Passions et misères d'une société coloniale : les plantations au Vanuatu entre 1920 et 1980. *Journal de la Société des Océanistes.* Paris, n. 82-83 : 65-85.

— 1991 a. Vivre dans l'île, une approche de l'îleité océanienne. *L'espace géographique,* 2 : 119-125.

— 1991 b. Le taro-roi, *Aspects du monde tropical et asiatique,* Presses Universitaires de Paris, Sorbonne, Paris.

— 1992. Le territoire enchanté : croyances et territorialités en Mélanésie, *Géographie et cultures,* vol. 3 : 71-88, Paris.

— 1996 a. Gens de taro et gens de l'igname, *Mémoire de pierre, Mémoire d'homme,* Publications de la Sorbonne, Paris, 389-404.

— 1996 b. La coutume ou les formes du pouvoir politique traditionnel. *Vanuatu Océanie, arts des îles de cendre et de corail.* Réunion des Musées nationaux, Paris : 212-240.

Bougainville de (L.A.), 1980. *Voyage autour du monde par la frégate La Boudeuse et la flûte l'Étoile.* Édité en 1771, réédition en 1980, F. Maspero, Paris.

Bouge (G.), 1906. *Les Nouvelles-Hébrides de 1606 à 1906.* Paris.

Bourret (D.), 1976. Ignames de Nouvelle-Calédonie. Thèse de 3e cycle. ronéo. Orstom Nouméa.

— 1981. Ethnobotanique. Planche n. 17. *Atlas de Nouvelle-Calédonie et Dépendances,* Orstom, Nouméa, Paris.

— 1982. Les raisons du corps : éléments de la médecine traditionnelle autochtone en Nouvelle-Calédonie. *Cahiers Orstom, Série Sciences Humaines,* vol. XVIII, n. 4 : 487-513.

Brookfield (H.C.) et Hard (D.), 1971. *Melanesia.* London.

Brookfield (H.C.), 1972. a Intensification and desintensification in Pacific Agriculture : a theoritical approach. Pacific Viewpoint, 13, n. 1 : 30-47, Wellington, Nouvelle-Zélande.

— 1972 b. *Colonialism, Development and Independance. The case of the Melanesian islands in the South Pacific.* Cambridge, U.K.

— 1984. Intensification revisited. *Pacific Viewpoint,* 25, n. 1 : 15-44, Wellington, Nouvelle-Zélande.

Brunet (A.),1904. *Le régime international des Nouvelles-Hébrides.*

Brunton (R.), 1981. The origins of the John Frum movement : a sociological explanation. *Vanuatu : politics, economics and rituals in island Melanesia.* Academic Press : 337-377.

Bulmer (R.), 1968. The strategies of hunting in New Guinea. In *Oceania,* 38, n. 4 : 302-318.

Bulmer (R.), 1976. Selectivity in hunting and in the disposal of animal bone by the Kalam of the New Guinea Highlands. In G. de Sieveking, F.H. Longworth et K.E. Wilson (Edit.). *Problems in Economic and Social Anthropology,* Duckworth, London, pp. 169-186.

Buttimer (A.), 1976. Grasping the dynamism of lifeworld. *Geographical Review,* 66, n. 2 : 277-282.

Cabalion (P.), 1981 a. Affinités des cinq groupes linguistiques de l'île de Pentecôte entre eux et leurs inter-relations maritimes traditionnelles. Orstom, Port-Vila.

— 1981 b. Les noms de plantes en bichelamar. A paraître, *Journal de la Société des Océanistes,* Paris.

— 1984. Médecine traditionnelle et soins de santé primaire : association ou développement séparé. Annexe : éléments de la médecine traditionnelle de l'île d'Erromango (Vanuatu). Communication au Segundo Congresso Internacional de Medecina Traditional y Folklorica (II. CIMTYE). Mexico et Orstom, Port-Vila.

Cabalion (P.) et Morat (Ph.), 1983. Introduction à la végation, à la flore et aux noms vernaculaires de l'île de Pentecôte (Vanuatu). In *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée* XXX, n.3-4 : 197-248. Paris.

Calvert (K.), 1978. Cargo-cult and development in the New Hebrides today. Communication présentée à la *Young Nation Conference,* University of N.S.W., Sydney, publiée par la suite en 1978 dans *Paradise postponed : essays on research and development in the South Pacific,* Sydney : 209-224.

Carney (J.) et Mac Farlane (S.), 1975. *Tanna,* Annual report of the Geological Survey. Port-Vila, Service des Mines.

— 1979. Geology of Tanna, Anatom, Futuna and Aniwa. *Geological Survey,* regional report, Port-Vila.

Cazal et Potten Note sur le développement de l'économie rurale, Bureau

— 1977. Conjoint de la Planification. Port-Vila.

Chapman (M.), 1973. Mobility in a non-litterate society : methode and for two guadalcanal communities. *People on the move,* London.

Charpentier (J.M.), 1979. *Le pidgin bislama et le multi-linguisme aux Nouvelles-Hébrides,* la SELAF, C.N.R.S., n. 35, Paris.

— 1982 a. *Atlas linguistique du Sud-Malakula.* SELAF, C.N.R.S., Paris. A.C.C.T. Paris.

— 1982 b. La Francophonie en Mélanésie : extension et avenir. *Anthroplogie et Sociétés.* vol. 6, n. 2 : 107-126, Québec, Université Laval.

Chartier, 1984. *La Nouvelle-Calédonie et les Nouvelles-Hébrides.* Paris.

Clarke (W.C.), 1978 a. *Place and people : an ecology of a new guinean community.* A.N.U. Press, Canberra.

— 1978 b. Progressing with the past : environmentally sustainable modifications to traditional agricultural systems, in *The adaptation of*

traditional agriculture, Fisk éditeur, A.N.U. Canberra.
— 1980. At the tail of the snake, Of time and place, J. Jennings and G. Linge éditeurs, A.N.U. Press, Canberra : 173-192.
Clastres (P.), 1974. *La société contre l'état*. Paris.
— 1976. Préface à *Age de pierre et âge d'abondance*, de M. Sahlins, Paris.
Claval (P.), 1979. *Espace et pouvoir*. PUF Paris, 257 p.
— 1980. *Les mythes fondateurs des sciences sociales*. PUF Paris.
Clifford (J.), 1977. Le paysage néo-calédonien et Maurice Leenhardt, *Objets et monde*, Musée de l'Homme, Paris, 69-74.
Codrington (P.H.), 1891. *The Melanesians, studies in their anthropology and folklore*. Oxford University Press.
Connell (J.), 1980. Remittances and rural development : migrations, dependancy and inequality in the South Pacific. Occasional paper n. 22, A.N.U. Canberra.
— 1982. Independance, dependance et fragmentation dans le Pacifique Sud, *L'Espace Géographique*, XI, n. 4 : 252-258.
— 1983. *Vanuatu, population movements*. Commission du Pacifique Sud, Nouméa, sous presse.
— 1985. Migration, employment and development in the South Pacific : country report n. 20 : Vanuatu. S.P.C., C.P.S., Nouméa.
Cook (J.), 1978. *Voyage dans l'hémisphère austral et autour du Monde dans lequel on a inséré les relations du Capitaine Furneaux et de M. M. Foster.*
— 1980. *Relations de voyages autour du monde*. Réédition par F. Maspero, «La découverte», Paris.
Crocombe (R.), 1964. *Land tenure in the Cook islands*. Oxford University Press, Melbourne.
— 1973. *The New South Pacific*. A.N.U. Canberra.
— 1974. Overview, in *Land tenure in the Pacific*, édité par Crocombe, Melbourne, Oxford University Press.
Crowe (P.), 1984. The materiality of Maewo songs. Communication présentée au 3e Congrès International du Symposium des Arts en Océanie, à paraître sous ce titre dans *Art and Identity in Oceania*, Hanson éditeurs, New York.
— 1985 a. Birth and eflorescence of song in Maewo, 80 pages, *Anuario Musical*, Barcelone.
— 1985 b. Pince son ombilic et le mien vibrera : chant muet, kava et rêves dans la musique mélanésienne, 27 p. Toulouse.
Davidson (J.W.), 1975. *Peter Dillon of Vanikoro*. Oxford University Press, London.
Dawns (G.), 1980. *A dream of islands : voyage of self discoverty in the South Seas*, Sydney.
Deacon (A.B.), 1934. *Vanishing people in New Hebrides*. London.
De Deckker (P.), 1990. Au sujet de la perception de la France dans le Pacifique insulaire, pour une contribution à l'histoire des temps mal conjugués. *Revue française de l'histoire d'Outre-Mer*, Paris, n. 284-285, 545-571.
Deschanel (P.), 1888. *Les intérêts français dans le Pacifique*. Berger Levrault, Paris.
Descola (J.), 1954. *Les Conquistadors*. Fayard, Paris.
Delvert (J.), 1961. *Le paysan cambodgien*. Mouton, Paris.
— 1967. *Géographie de l'Asie du Sud-Est*. PUF, « Que sais-je », Paris.
— 1981. *L'Asie méridionale*, Sedes/CDU, 153 p. Paris.
Docker (E.W.), 1970. *The blackbirders : the recruiting of South Seas Labour for Queensland, 1863-1907*. Angus and Robertson, Sydney.
Douceré Mgr, 1934. *La Mission catholique aux Nouvelles-Hébrides*. Lyon.
Doumenge (F.), 1966. *L'homme dans le Pacifique Sud*. Publication de la Société des Océanistes, n. 19, Musée de l'Homme, Paris.
— 1983. Aspects de la viabilité des petits états insulaires, O.N.U., Genève, 75 p.
Doumenge (J.P.), 1974. *Paysans mélanésiens en Pays Canala (Nouvelle-Calédonie)*. Travaux et Documents du CEGET, Bordeaux, 220 p.
— 1982. *Du terroir... à la ville. Les Mélanésiens et leur espace en Nouvelle-Calédonie*. CEGET, Bordeaux, 488 p.
Dubois (J.), 1969. Contribution à l'étude structurale du Sud-Ouest Pacifique d'après les ondes sismiques observées en Nouvelle-Calédonie et aux Nouvelles-Hébrides. Thèse d'Etat, ronéo. Orstom, Paris.
Duby (G.), 1976. *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris.
Dumezil (G.), 1949. *L'héritage indo-européen à Rome*. Gallimard, Paris.
Dunbar (A.C.), 1981 a. Inter-island shipping. Note ronéo, Port-Vila et A.N.U., Canberra.
— 1981 b. Transport and development inter-island shipping in Vanuatu. Thèse de PhD, non publiée, AN.U., Canberra.

Dunmore (J.), 1978. *Les explorateurs français dans le Pacifique*. Traduction de G. Pisier. Les Editions du Pacifique (Tahiti), version originale publiée en 1965, Oxford University Press.

Dupon (J.F.), 1977. *Contraintes insulaires et fait colonial aux Mascareignes et aux Seychelles*. Thèse d'Etat, 4 vol. Lille.

Eibl-Eibesfeldt (I.), 1976. *L'homme programmé*, Traduction, Flammarion, Paris.

Eliade (M.), 1952. *Images et symboles : Essais sur le symbolisme magico-religieux*. (Avant-propos de G. Dumezil), réédition en 1982, Gallimard, Paris.

— 1953. *Traité d'histoire des religions*. Payot, Paris. (Introduction de G. Dumezil).

— 1969. *Le mythe de l'éternel retour : archétypes et répétitions*. Gallimard, Paris.

— 1972. *Religions australiennes*. Payot, Paris.

Faugier (S.), 1930. *Quand j'étais négrier*. Gallimard, Paris.

Ferre (G.), 1932. *Bagnards, colons et canaques*. Paris.

Firth (R.), 1975. The theory of cargo cults : a note on Tikopia. Man, n. 142, Sydney.

Fisk (E.K.), 1975. The neglect of traditional food production in Pacific countries. *Australian Outlook*, vol. 29, n. 2, Melbourne, 149-160.

— 1978. Traditional agriculture and urbanization : policy and practice, in *The adapation of traditional agriculture*, Fisk éditeur, Monograph 11, Canberra : 345-377.

Fletcher (R.J.), 1979. *Iles de Paradis, îles d'illusion : Lettres des Mers du Sud*. Traduction, Le Sycomore, Paris.

Fremont (A.), 1976. *La Région, Espace vécu*. PUF, Paris.

Frimigacci (D.), 1976. *Peuplement de l'Océanie et de l'Australie*. Collection Eveil, Nouméa.

Frimigacci (D.) et Maitre (J.P.), 1981. Archéologie et Préhistoire, notice et planche n. 16 de l'*Atlas de la Nouvelle-Calédonie et Dépendances*, Orstom, Nouméa, Paris.

Fustel de Coulanges (N.), 1982. *La cité antique* (Introduction de G. Dumézil, Albatros, Valmonde éditeur, Paris.

Garanger (J.), 1972 a. *Archéologie des Nouvelles-Hébrides, Contribution à la connaissance des îles du Centre*. Publication de la Société des Océanistes-Orstom, n. 30, Paris.

— 1972 b. Mythes et archéologie en Océanie, in *La Recherche*, n. 21, Paris.

— 1982. Petite histoire d'une préhistoire : celle des Polynésiens. *Journal de la Société des Océanistes*, n. 74-75 : 47-55.

Garanger (J.) et Frimigacci (D.) Préhistoire des Nouvelles-Hébrides.

— 1979. Interview au Journal *Nabanga*, n. 96-97, Port-Vila.

Geslin (Y.), 1956. Les Américains aux Nouvelles-Hébrides. *Journal de la Société des Océanistes*, t. 12, n. 12, Paris.

Gile, 1968. *A cruise in a Queensland labour vessel to the South Seas*, édité par D. Scarr, A.N.U. Press, Canberra.

Gillieson (D.), Gorecki (P.), Hope (G.), 1985. Prehistoric agricultural systems in a lowland swamp, Papua New Guinea. In *Archaeologya in Oceania* 20, n. 1 : 37-39.

Girard (R.), 1972. *La violence et le sacré*. Paris.

— 1978. Des choses cachées depuis la fondation du monde. Paris.

Godard (H.), 1979. *La guerre culturelle*. Copernic. Paris.

Godefroy (J.), 1936. s.m. *Une tribu tombée de la lune*. Lyon. Imprimerie Vitte.

Godelier (M.), 1980. Hiérarchies sociales chez les Baruya de Nouvelle-Guinée. *Journal de la Société des Océanistes*, 36, n. 69 : 239-259.

— 1982. *La production des Grands Hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, A. Fayard, Paris.

Golson (J.), 1972. The Pacific islands and their prehistoric inhabitants. *Man in the Pacific islands*, G. Ward, éditeur. Oxford University Press.

— 1977. No room at the top : agricultural intensification in the New Guinea Highlands. In J. Allen, J. Golson and R. Jones (Edit.) *Sunda and Sahul preshistoric Studies in S.E. Asia, Melanesia and Australia*. Academic Press, London, 601-638.

Golson (J.) and Hughes (P.J.), 1980. the appearance of plant and animal domestication in New Guinea. In *Journal de la Société des Océanistes* 36, n. 69 : 294-303.

Gorecki (P.), 1979. Population growth and abandonment of swamplands : a New Guinea Highlands example. In *Journal de la Société des Océanistes* 35, n. 63 : 97-107. Paris.

— 1985. L'homme et les glaciers en Nouvelle-Guinée. In *l'Anthropologie*, Paris, Museum d'Histoire Naturelle (sous presse).

Gourou (P.), 1941. *La terre et l'homme en Extrême-Orient.* A. Colin, Paris.
— 1947. *Les pays tropicaux, principes d'une géographie humaine et économique.* PUF, Paris.
— 1973. *Pour une géographie humaine.* Paris.
— 1982. *Terres de bonne espérance : le monde tropical.* Plon, Paris.
Gowers (S.), 1976. Some common trees of the New Hebrides. Departement of Agriculture, Port-Vila.
Grandperrin (R.),1977. Quelques réflexions sur le développement des pêches aux Nouvelles-Hébrides. C.P.S., Nouméa, doc. ronéo : 403-477.
Green (R.C.), 1979. Lapita. In J.D. Jennings (Edit.) *The Prehistory of Polynesia.* A.N.U. Press : 27-60.
Gregory (R. et J.) An indigenous strategy of reaction to the colonial order, non daté rapport ronéo, Port-Vila.
Grignon-Dumoulin (P.), 1928. *Le Condominium et la mise en valeur des Nouvelles-Hébrides.* PUF, Paris.
Groube (L.M.), 1975. La recherche archéologique à Anatom. *Bulletin de la Commission du Pacifique Sud.* vol. 25, n. 3 : 40-43.
— 1985. Waisted Axes of Asia, Melanesia and Australia. In G. Ward (Edit.) *Archaeology at Anzaas, 1984* (sous presse).
Gudieri (R.),1975. Enclos et clôtures, remarques sur les discontinuités et les sédimentations océaniennes. *Journal de la Société des Océanistes.* 25, n. 47 : 123-141.
— 1980. *La route des morts.* Paris, Le Seuil.
Gueslin (Y.), 1948. La colonisation des Nouvelles-Hébrides. *Cahiers d'Outre-Mer,* 1, n. 3, Bordeaux.
Guiart (J.), 1951. Société, rituels et mythes du Nord-Ambrym, in *Journal de la Société des Océanistes,* t. VII, n. 17.
— 1952. John Frum movment on Tanna, dans *Oceania,* Sydney.
— 1956 a. Culture contact and the John Frum movement on Tanna, New Hebrides, dans *Southwestern Journal of Anthropology,* University of New Mexico, Albuquerque.
— 1956 b. *Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna.* Journal de la Société des Océanistes, Paris.
— 1956 c. Unité culturelle et variations locales dans le Nord des Nouvelles-Hébrides, dans *Journal de la Société des Océanistes,* 12 : 217-225, Musée de l'Homme, Paris.
— 1958. *Espiritu Santo, Nouvelles-Hébrides,* Plon, Paris.
— 1962 a. The millenarien aspect of conversion to christianity in the South Pacific, *Millenial dreams in action,* Thrupp éditeur, Cambridge University Press : 112-138.
— 1962 b. *Les religions de l'Océanie,* PUF, Paris.
— 1968. Des multiples niveaux de signification du mythe. *Archives de sociologie des religions,* n. 26 : 55-71.
— 1973. *Système des titres, électifs ou héréditaires, dans les Nouvelles-Hébrides centrales d'Efate aux îles Shepherds.* Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, Paris.
— 1983. *La terre est le sang des morts : la confrontation entre Blancs et Noirs dans le Pacifique Sud français.* Anthropos, Paris.
Guillaud (D.), 1980. Plantation et élevage aux Nouvelles-Hébrides. Mémoire de maîtrise, Université de Paris X-Nanterre.
— 1996. Les formes du territoire, trois modèles d'organisation territoriale, *Géographie et cultures,* numéro spécial « Le territoire », déc. 1996, n. 20, 19-30, Paris.
Guillebaud (J.C.), 1980. *Voyage en Océanie.* Le Seuil. Paris.
Guy (J.), 1974. *Handbook of bichelamar, Manuel de bichelamar,* Pacific series C, n. 34, A.N.U. Canberra.
Gusdorf (G.), 1984. *Mythe et Métaphysique.* Réédition d'un texte paru en 1953, Flammarion, Paris.
Haberkorn (G.), 1982. Who circulates : urban migrants or mobility research ? Papier non publié, Conférence C.P.S. Commission du Pacifique Sud, Nouméa.
Hagen (A.), 1893. Voyage aux Nouvelles-Hébrides et aux îles Salomon, édité dans *Le Tour du Monde,* n. 22 : 337-384, Paris.
Hall (E.S.), 1971. *La dimension cachée.* Le Seuil, Paris.
Harris (D.R.), 1977. Subsistence strategies across Torress Strait. In J. Allen, J. Golson and R. Jones (Edit.) *Sunda and Sahul : preshistoric studies in South-East Asia, Melanesia and Australia.* Academic Press, London.
Harrisson (T.), 1937. *Savage civilisation.* London.
Haudricourt (A), 1964. Nature et culture dans la civilisation de l'igname, *L'homme,* vol. IV, 105-113.

Haudry (J.), 1981. *Les Indo-Européens*, Que Sais-je ? PUF, Paris.
Heinz (H.J.), 1972. Territoriality among the bushmen in general and the Ikо in particular, *Anthropos*, 67 : 405-416.
Hilder (B.), 1961. *Navigator in the South Seas*, Percival Marshall, London.
— 1967. The voyage of Torres along the Southern Coast of New Guinea in 1606. Thesis for Master of Arts, Macquarie University, Sydney.
Holthouse (H.), 1969. *Cannibal cargoes*. Sydney
Hours (B.), 1974. Un mouvement politico-religieux néo-hébridais : le Nagriamel. *Cahiers Orstom, série Sciences Humaines*, II, n. 3-4 : 227-242.
— 1976. Les trois miracles de la société mélanésienne. *Bulletin de la Commission du Pacifique Sud*, vol. 26, n. 1 : 35-40.
— 1979. Custom and politics in the New Hebrides, *Pacific Perspective*, 8, 1 : 15-20.
Howard (E.), 1920. *Territory in bird's life*. New York.
Howe (K.R.), 1978. *Les îles Loyauté : histoire des contacts culturels de 1840 à 1900*. Traduction, Société d'Etudes Historiques, Nouméa.
Howlett (D.), 1973. Terminal development : from tribalism to peasantry, in *The Pacific in Transition*, H. Brookfield éditeur, 249-273, Londres.
— 1980. When is a peasant not a peasant ? rural proletarisation in Papua New Guinea. *Of time and place*, J. Jennings et G. Linge éditeurs, Canberra, 193-210.
Humphreys (C.B.), 1926. *The Southern New Hebrides*, Cambridge University Press, U.K.
Inglis (J.), 1851. *A report of a missionnary tour in the New Hebrides in the year 1850*. Auckland.
Jackson (R.), 1983. D'un millier de lieux sacrés à la périphérie profane. *L'Espace Géographique*, 12, n. 1 : 18-32, Paris.
Jolly (M.), 1982. Birds and banyans of South-Pentecost : Kastom in anti-colonial struggle. *Mankind*, vol. 13, n. 4 : 338-356, Sydney.
Julien (Ch. A.), 1971. *Histoire de l'Océanie*. Collection « Que Sais-je ? », PUF, Paris.
Keesing (R.), 1978. Politico-religious movements and anticolonialism on Malaïta : Maasina Rule in historical perspective. In *Oceania* XLVIII n. 4 June 1978, p. 241-261. *Oceania* XLIX n. 1 sept. 1978, p. 46-73
— 1981. In the mountains : toward a systemic view of South-East Solomon Prehistory. Unpublished paper, A.N.U., 32 p. ronéo.
Keesing (R.), 1982. The reinvention of tradition, in *Mankind*, 13, n. 4, Sydney.
Kele-Kele (K.M.), 1977. *New Hebrides : the road to Independance*. U.S.P., Suva (Fidji), Plant éditeur.
Kelly (C.), 1965. o.f.m. *Australia del Espiritu Santo. Documents on the voyages of Quiros to the South Sea*, 1605-1606. Cambridge University Press.
Lacoste (Y.), 1976. *La géographie, ça sert d'abord à faire la guerre*. Maspero.
— 1981. Editorial du numéro spécial : les géographes de la France, Herodote, n. 23 : 3-7.
Lacour-Gayet (R.), 1973. *Histoire de l'Australie*. Fayard, Paris.
Lane (R.), 1971. The New Hebrides : land tenure without policy. *Land tenure in the Pacific*. R. Crocombe éditeur, Oxford University Press. Londres, 248-272.
Langdon (R.A.), 1976. *The lost caravel*. Sydney.
Laracy (H.), 1979. Maasina Rule : struggle in the Solomon. In Alex Memak et Ahmed Ali (Edit.) *Race class and rebellion in the South Pacific*. pp. 99-107. Sydney.
Larcom (J.), 1982. The invention of convention, in *Mankind*, 13, n. 4 : 330-337.
Lasseur (M.), 1997. *La francophonie au Vanuatu, géographie d'un choc culturel*. Grafigéo 1, UMR Prodig, Paris.
Latourette (K.S.), 1937. *An history of the expansion of christianity*. Londres.
Lawrence (P.), 1974. *Le culte du cargo*. Traduit de l'anglais, Fayard, Paris.
Layard (J.), 1942. *Stone men of Malikolo : Vao*. London.
Lea (D.), 1983. Planification et sous-développement régional en Papouasie-Nouvelle-Guinée. *L'Espace Géographique*, 12, n. 4 : 241-252, Paris.
Leenhardt (M.), 1937. *Gens de la Grande Terre*. Gallimard, Paris.
— 1947. *Do Kamo*. Gallimard, Paris.
Leder (J.), 1981. *Les cent jours du bout du monde : autopsie d'une tragédie*. Nouméa.
Levi-Strauss (Cl.), 1952. *Race et Histoire*. Paris, Unesco.
— 1955. *Tristes Tropiques*. Paris.
— 1962. *La pensée sauvage*. Paris.
— 1979. *Claude Levi-Strauss*. Textes de Claude Levi-Strauss réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément. Gallimard, Paris.
Lindstrom (L.), 1980. Spitting on Tanna. *Oceania*, n. 3 : 228-234.

— 1981 a. Grog blong yumi : alcohol and kava on Tanna, Vanuatu, dans *Through a glass darkly : beer and modernisation in Papua New Guinea*. Boroko, monogr. 18 : 421-432, Papua New Guinea.

— 1981 b. Achieving wisdom : Knowledge and politics on Tanna. Thèse de PhD non publiée, Université de Californie, Berkeley, U.S.A.

— 1981 c. Speach and kava on Tanna, in *Vanuatu, Politics, economics and rituels in island Melanesia*. M. Allen, éditeur : 380-393.

— 1982 a. Cultural politics : national concerns in bush arenas on Tanna. *Pacific Studies* : 232-245, Hawaï.

— 1982 b. Leftemap Kastom : the political history of tradition in Tanna. *Mankind*, Vol. 13, n. 4 : 316-329, Sydney.

— 1990. *Knowledge and power in a south pacific society*. Smithsonian Institution Press, Washington et Londres.

— 1993. *Cargo cult. Strange stories of desire from Melanesia and beyond*. University Press of Hawaï, Honolulu, USA.

Lini (W.), 1980. *Beyond pandemonium : from the New Hebrides to Vanuatu*. Wellington et Suva (U.S.P.), Fidji, Hilda Lini éditeur.

Lynch (J.), 1977. *Lenakel dictionnary*. Pacific linguistics, n. 55, Canberra, A.N.U.

— 1978. Olgeta langwis blong saot, dans *Man, Langwis mo kastom long Niu Hebrides*, Brunton, Lynch, Tryon éditeurs, Development Studies Centre, A.N.U. Canberra.

Mac Arthur (N.) et Yaxley, 1967. *Condominium des Nouvelles-hébrides : Rapport sur le Premier Recensement de la Population*. N.S.W. Blight, imprimerie du Gouvernement.

Mac Arthur (N.), 1974. Population and prehistory : the late phase on Aneityum. Thèse de PhD non publiée, A.N.U. Canberra.

— 1981. New Hebrides population : 1840-1967, a reinterprétation. Nouméa, document C.P.S.

Mac Clancy (J.), 1981. *To kill a bird with two stones*. Centre Culturel, Port-Vila.

— 1983. Vanuatu and Kastom : a study of cultural symbols of the inception of a nation state in the South Pacific. PhD, University of Oxford, U.K.

— 1984. Current developments Vanuatu since Independance : 1980-1983. In *Journal of the Pacific History* 19 (2) : 100-112. Canberra.

Mac Donald-Milne (B.), 1981. *Yumi stanap : some people of Vanuatu*. Pacific Churches Research Centre, Port-Vila et U.S.P. Suva, Fidji.

Mac Gee (T.), 1975. Food dependency in the Pacific : a preliminary statement. Occasional paper, n. 2, 19 pages, A.N.U. Canberra.

Mac Gee (T.), WARD (R.G.), Drakakis Smith (D.W.), Bonnemaison (J.), 1980. *Food distribution in the New Hebrides*. Development Studies Centre, monogr. 25, A.N.U. Canberra.

Mac Kinnon (J.M.), 1976. Chayanov in the Salomons : a study of socio-economic motives in resource use. *Pacific Viewpoint*, 17, n. 1 : 49-60.

Maddock (K.), 1974. *The Australian Aborigines*. Sydney.

Malinovsky (B.), 1974. *Les jardins de corail*. Traduction de « Coral gardens and their magics ». F. Maspero. Paris.

Mallick (D.J.), 1975. Development of the New Hebrides Archipelago. Phil. *Trans. Royal Society* : 277-285, London.

Manciot (R.), 1969. Accroissement de la production de coprah aux Nouvelles-hébrides. Rapport I.R.H.O., Santo.

Markham (A.H.), 1873. *The cruise of the Rosario*. London.

Markham (C.), 1904. *The voyages of Pedro Fernandez de Quiros*. 2 vol. Hakluyt, Londres.

Mathio (J.C.), 1977. Technologie des transports aériens et morcellement de l'espace aux Nouvelles-Hébrides. Thèse de 3e Cycle, spécialité Urbanisme, Université de Paris XII.

Maurel (M.C.), 1984. Pour une géopolitique du territoire. *Herodote*. 2, 3e trimestre 1984, n. 33-34 : 131-143.

Michel (E.), 1948. La tentative de colonisation belge aux Nouvelles-Hébrides et aux îles Fidji et Salomon, dans le *Bulletin des Séances*, Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles.

Miler (R.S.), 1975. *Misi Gete : John Geddie, pioneer missioary to the New Hebrides*. Hobart, Tasmanie, Australie.

Milles (G.), 1975. *Live : a history of church planting in the New Hebrides*. Sydney.

Mitchel (A.H.) et Warden (A.J.), 1970. Geological evolution of the New Hebrides island arc. *Journal of geological Society*, 127 : 501-529. Irlande du Nord.

Molisa (G.), Nikenike (V.) et Van Trease (H.), 1982. Vanuatu : overcoming pandemonium, dans

Politics in *Melanesia*, Ron Crocombe éditeur, U.S.P., Suva, Fidji.

Morin (E.), 1973. *Le paradigme perdu : la nature humaine.* Le Seuil, Paris.

— 1984. *Sociologie*, Fayard, Paris.

Morrell (P.), 1960. *Britain in Pacific islands.* Oxford University Press, U.K.

Nevermann (H.), Worms (E.A.) et Petri (H.), 1972. *Les religions du Pacifique et de l'Australie.* Payot, Paris (traduction).

Obellianne (J.M.), 1958. *Contribution à la connaissance géologique de l'Archipel des Nouvelles-Hébrides : Vaté, Pentecôte, Maewo, Santo.* Mémoire de Doctorat présenté à l'Université de Nancy (Sciences de la Terre).

Oliver (D.), 1955. *The islands of the Pacific.*

O'Reilly (P.), 1949. Prophétisme aux Nouvelles-hébrides : le mouvement John Frum à Tanna 1940-1947, dans *Le Monde non-chrétien*, n. 10 : 129-208, Paris.

— 1957. *Hébridais : Répertoire bio-bibliographique des Nouvelles-Hébrides.* Société des Océanistes, n.5, Musée de l'Homme, Paris.

— 1958. *Bibliographie des Nouvelles-Hébrides.* Société des Océanistes, n. 10, Musée de l'Homme, Paris.

Palmer (G.), 1871. *Kidnapping in the South Seas.* Réédité en 1973, Edimbourg, London, U.K.

Panoff (M.), 1970. *La terre et l'organisation sociale en Polynésie.* Paris.

— 1971. The society islands : confusion from compulsive logic. *Land Tenure in the Pacific*, Ron Crocombe éditeur : 43-59, Oxford University Press, London.

— 1986. Introduction. La plantation, unité de production et creuset culturel. *Journal de la Société des océanistes.* Paris, 82-83, 3-6.

Panoff (M.) et Perrin (M.), 1973. *Dictionnaire de l'Ethnologie.* Payot, Paris.

Parnaby (O.), 1972. The labour trade, in *Man in the Pacific*, G. Ward, éditeur, Oxford University Press.

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

Paton (F.), 1903. *Lomaï of Lenakel : a hero of the New Hebrides. A fresh chapter in the triumph of the Gospel.* London, 315 p.

Paton (W.F.), 1971. Tales of Ambrym. *Pacific linguistics.* d. 10, A.N.U. Canberra.

Paul-Levy (F.) et Segaud (M.), 1983. *Anthropologie de l'Espace.* Centre Georges Pompidou, Paris.

Pelissier (P.) et Sautter (G.), 1964. Pour un atlas des terroirs africains. *L'Homme :* 56-72.

Pelissier (P.) et Sautter (G.), 1970. Terroirs africains et malgaches. *Études Rurales.*

Philibert (J.M.), 1976. La bonne vie : le rêve et la réalité. Thèse de PhD non publiée, University of British Columbia, Vancouver.

— 1981. Living under two flags : selective modernisation in Erakor village, Efate, dans *Vanuatu : politics, economics and rituals in island Melanesia*, M. Allen éditeur, Sydney : 315-336.

— 1982. Vers une symbolique de la modernisation au Vanuatu. *Anthropologie et Sociétés*, vol. 6, n. 1, 69-78, Université de Laval, Québec.

— 1984. Adaptation à la récession économique dans un village péri-urbain de Vanuatu. *Journal de la Société des Océanistes*, 40 79), 139-50, Paris.

— 1994. Nouvelles hybrides. *Journal de la Société des Océanistes*, Paris, 99 (2), 197-205.

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

Pisier (G.), 1980. Approche et découverte de la Nouvelle-Calédonie. Planche et notice n. 20 de l'*Atlas de Nouvelle-Calédonie et Dépendances.* Orstom, Nouméa, Paris.

Plant (C.), 1977. New Hebrides 1977 : year of crisis. *Journal of Pacific History*, 13.

Powell (J.M.), 1982 a. Plants resources and paleobotanical evidence for plant use in the Papua New Guinea Highlands. In *Archeology in Oceania* 17 (1) : 28-37.

— 1982 b. The history of plant use and man's impact on the vegetation. In *Monographiae biological* vol. 42, pp. 207-227. Lae (P.N.G.).

Quantin (P.), 1972. Note sur la nature et la fertilité des sols sur cendres volcaniques provenant d'éruptions récentes dans l'Archipel des Nouvelles-Hébrides. *Cahiers Orstom, Série Pédologie*, X.2 : 122-133, 135-151, Paris.

— 1980. *Nouvelles-Hébrides, Atlas des sols et de quelques données du milieu naturel*, Orstom, Paris.

— 1982. *Vanuatu : carte des potentialités agronomiques et des aptitudes culturales.* Cartes et notices, Orstom.

Raffestin (Cl.), 1980. *Pour une géographie du pouvoir.* Librairies techniques, Lausanne.

Raison (J.P.), 1976. Espaces significatifs et perspectives régionales à Madagascar. *L'Espace Géographique*, V, n. 3 : 189-203, Paris.

Raison (F.), 1978. Ethnographie missionnaire et faits religieux au XIXe siècle. Le cas de Madagascar. *Revue française de Sociologie*, n. 19 : 525-549, Paris.

Ratard (R.), 1974 a. Pathologie infectieuse aux Nouvelles-Hébrides. *Médecine Océanienne*, 2 : 20-22.

— 1974 b. The history and geography of disease in the New Hebrides. Étude non publiée, O.M.S., Port-Vila, 88 pages.

Ratard (R.) et Maffi (M.), 1974 c. Le paludisme aux Banks et aux Torrès, Archipel des Nouvelles-Hébrides. *Parasitologia*, XVI, 2-3, 1-46.

Ravault (F.), 1972. L'origine de la propriété foncière dans les îles de la Société (Polynésie française) : essai d'interprétation géographique, in *Cahiers Orstom, Série Sciences Humaines, numéro consacré aux Sociétés et espaces océaniens en transition*, IX, 1 : 21-24.

— 1980. *Papeari : l'organisation de l'espace dans un district de la côte sud de Tahiti*. Travaux et Documents de l'Orstom, n. 126, PARIS.

Recy (J.) et Dupont (J.), 1980. Le Sud-Ouest du Pacifique : données structurales. Planche 5, *Atlas de Nouvelle-Calédonie et Dépendances*, Orstom, Paris.

Rice (E), 1974. *John Frum he come : cargo-cults and cargo messies in the South Pacific*. New York.

Rivers (W.H.R.), 1922. The psychological factor. *Essays on the depopulation of Melanesia*, W. Rivers éditeur, Cambridge University Press.

Riviere (J.C.), 1979. *Georges Dumezil à la découverte des Indo-Européens*. Copernic. Paris.

Rivierre (J.C.), 1980. *Carte linguistique de la Nouvelle-Calédonie*. Planche 19, Atlas de la Nouvelle-Calédonie et Dépendances, Paris, Orstom.

Robineau (Cl.), 1984. Tradition et Modernité aux îles de la Société : du coprah à l'atome. Mémoires Orstom, n.100, Paris.

Roca (J.L.). 1977. La dérive des continents. *Asie-Pacifique*, n.28 : 25-35.

Rodman (M.), 1979. Following peace : indigenous pacification of a northern New Hebridean society. *The Pacification of Melanesia*, M. Rodman et M. Cooper éditeurs, ASAO, monograph n. 7, Michigan University Press : 141-160.

— 1981. Customary illusions : land and coprah in Vanuatu. Thèse de PhD non publiée, Mac Master University, Canada.

— 1983 a. Moving houses : residential mobility and the mobility of residences in Longana, Vanuatu, 42 p. University of Waterloo.

Rodman (M.), 1984. Masters of tradition : customary land tenure and new forms of social inequality in a Vanuatu peasantry. *American Ethnologist* : 61-80.

Rodman (M.) et (W.), 1983. The 100 days of Sara Mata : explaining unnatural death in Vanuatu, dans *Dying in a cross-cultural perspective*, Stephenson éditeur : 135-144.

Rodman (W.) et Ayerscounts (D.), éditeurs, 1982. *Middlemen and brokers in Oceania*, ASAO Monograph n.0, University of Michigan Press (U.S.A.).

Rosaldo (R.), 1980. *Ilongo head-hunting: 1883-1974. A study in society and history*. Standford, California, University Press, U.S.A.

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

Sahlins (M.), 1963. Poor man, rich man, big man, chief : political types in Melanesia and Polynesia. *Comparative studies in Society and History*, vol. 5 : 285-300.

— 1972. *Age de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*. Gallimard, Paris.

— 1974. L'économie tribale, dans Un domaine contesté : *l'Anthropologie économique*, M. Godelier, éditeur, Mouton.

Saussol (A.), 1979. *L'héritage : essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie*. Publication Société des Océanistes, n.40, Musée de l'Homme, Paris.

Sautter (G.), 1979. Le paysage comme connivence. *Hérodote*, n. 16 : 40-67, Paris.

— 1983. Ambiguïté des temps qualifiés dans les agricultures de subsistance et de transition. *Temps Libre*, 4, Paris.

— 1984. *Espace et Société dans les pays en développement. La Recherche géographique française*, 149-176, 25e Congrès international de Géographie, Paris.

Scarr (D.), 1967. *Fragments of Empire*. A.N.U. Press, Canberra.

Schmid (M.), 1975. La flore et la végétation de la partie méridionale de l'Archipel des Nouvelles-Hébrides. *Phil. Trans. Royal Society*, London, B, 329-342.

Serres (M.), 1980. *Le paysage du Nord-Ouest*. Éditions de Minuit, Paris.

— 1983. *Détachement*. Flammarion, Paris.

Shears (R.), 1980. *The coconut war: the crisis on Espiritu Santo*. Sydney.

Simondon (G.), 1969. *Du mode d'existence des objets techniques.* Aubier, Paris.

Shineberg (D.), 1973. *Ils étaient venus chercher du santal.* Traduction de *They came for sandalwood.* Société d'Etudes Historiques de Nouvelle-Calédonie. Nouméa.

Shutler (R.) et (M.E.), 1975. *Oceanic Prehistory.* Cumming Publishing Company, California.

Sope (B.), n.d. *Land and politics in the New Hebrides.* U.S.P. Suva.

Spate (O.K.H.), 1979. *The Spanish Lake.* A.N.U. Press, Canberra.

Speiser (F.), 1913. *Two years with the natives of the western Pacific.* London.

Spriggs (M.), 1981. *Vegetable kingdoms, taro irrigation and pacific prehistory.* Thèse de PhD non publiée, A.N.U., Canberra, 2 vol.

— 1985. The lapita cultural complexe : origins, distribution, contempories and successors. In R. Kirk et E. Szathmary (Edit.) *Out of Asia : peopling the Americas and the Pacific,* pp. 185-206. From The Journal of the Pacific History. Canberra.

Steel (R.), 1880. *The New Hebrides and christian missions.* London.

Swadling (P.), 1981. *Papua New Guinea's Prehistory : an introduction.* National Museum and Art Gallery, Port-Moresby.

Taurakoto (P.), 1984. Customary rights to reef and landings, *Land Tenure in Vanuatu,* Peter Larmour éditeur, U.S.P. Suva, Port-Vila, 14-16.

Taylor (F.), Isacks (B.), Jouannic (Ch.), Bloom (A.), Dubois (J.), 1980. Coseismic and quaternary vertical tectonic movements, Santo and Malekula islands, New Hebrides Islands Arc. *Journal of geophysical research,* vol. 8 : 5367-5381.

Thomas (J.), 1886. *Cannibal and convicts.* Sydney.

Thompson (G.C.), 1981. Native and settlers on the New Hebrides frontier 1870-1900. *Pacific Studies,* v. 1 : 1-18, Honolulu.

Thurston (J.B.), 1957. Carnets de voyage. Edité par le *Journal de la Société des Océanistes,* n. 3, Paris.

Tolna (de) (R.), 1903. *Chez les cannibales : huit ans de croisière dans l'Océan Pacifique.* Plon, Paris.

Tonkinson (R.), 1968. Maat village, Efate : A relocated community in the New Hebrides.

— 1979. The paradox of permanency in a resettled new hebridean community. *Mass Emergencies* 4 : 105-116, Amsterdam.

— 1982 a. Vanuatu values : a changing symbiosis. *Pacific Studies,* v. 2 : 44-63, Honolulu.

— 1982 b. National identity and the problem of Kastom in Vanuatu. *Mankind,* 13-4 : 306-315, Sydney.

Tournier (M.), 1979. Entretiens, revue *Silex,* numéro spécial sur les îles, n. 14, Grenoble.

Tostain (M.), 1980. Traduction originale du manuscrit du Journal de voyage de Gabriel de Leza, 1605-1606. Document ronéo non publié, Port-Vila.

Tranduc (D.), 1982. L'habitat au Vanuatu. Thèse d'Architecture, E.S.A. de Toulouse.

Tryon (D.T.), 1976 a. Linguistic subgrouping in the New Hebrides : a preliminary approach, in *Oceania Linguistics,* vol. XII : 303-351, Honolulu.

— 1976 b. *New Hebrides languages : an internal classification.* Pacific linguistics, series C. n. 50, A.N.U. Canberra.

— 1978. The languages of the New Hebrides : internal and external relationship. Document de travail ronéo. Canberra.

— 1985. The peopling of the Pacific : a linguistic appraisal. In R. Kirk et E. Szathmary (Edit.) *Out of Asia : peopling the Americas and the Pacific* pp. 147-159. From The Journal of Pacific History. Canberra.

Vanuatu (Républic of), 1982. *First National Development Plan.* National Planning Office, Port-Vila.

Van Trease (H.), 1975. Land and property of rights in the New Hebrides : a case study on Malo. MSS, non publié, Suva.

— 1984. The history of land alienation. *Land Tenure in Vanuatu.* Port-Vila, Suva, U.S.P. : 17-30.

Vienne (B.), 1974. L'habitat social dans les agglomérations de Port-Vila et de Luganville. SCET-COOP, rapport ronéo, Port-Vila.

— 1982. Les masques tamata des îles Banks (Vanuatu). Nouméa, Orstom.

— 1984. *Gens de Mota Lava : idéologie et pratique sociale.* Publication de la Société des Océanistes, n. 42, Paris. Musée de l'Homme.

Walter (A.), 1983. Recueil des savoirs et des faits concernant la procréation dans la société mélanésienne. Document de travail ronéo, 74 p., Orstom, Port-Vila.

— 1990. Prestige et savoir des femmes dans le pays Apma, Thèse, à paraître aux Editions de l'Orstom.

Ward (G.), 1971. Internal migration and urbanization in Papua New Guinea. *New Guinea Research Bulletin,* n. 42, Port-Moresby : 81-106.

— 1972. The Pacific bêche de mer trade with special reference to Fiji, in *Man in the Pacific*, R.G. Ward éditeur, Oxford, Londres.
Ward (G.) et Proctor (A.), 1980. *South Pacific agriculture : choises and contraints*. Canberra, A.N.U.
Ward (G.), 1982. Les dilemmes de l'agriculture dans le Pacifique Sud, *l'Espace Géographique*, 11 – n. 4 : 269-280, Paris.
— 1983. Agriculture, size and distance in South Pacific islands futures. *XVe Pacific Science Congress, formal proceedings*, Dunedin (Nouvelle-Zélande).
Warden (A.J.), 1967. The geology of the central islands. *Geological Survey*, report n. 5, Port-Vila.
— 1970. Évolution of Aoba caldera volcano, New Hebrides. *Bulletin volcanologique*, 34-1 : 1-34, Napoli, Italie.
Watt (W.), 1895. Cannibalism as pratised on Tanna, New Hebrides. *The Journal of the Polynesian Society*, n. 16, Wellington, Nouvelle-Zélande.
Watt (A.), 1896. *Twenty five years of Mission Life on Tanna, New Hebrides*. London.
Watters (R.), 1970. The economic response of south pacific societies. *Pacific Viewpoint*, vol. 11, n. 1 : 120-144.
Wawn (W.), 1973. *The south sea islanders and the pacific trade*. Edité par P. Corris, A.N.U. Press.
Webb (A.S.), 1937. The people of Aoba. *Mankind*, vol. 2, n. 4.
Weiner (A.), 1983. *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes (îles Trobriand)*. Le Seuil, Paris.
White (J.P.) et Allen (J.), 1980. Melanesian Prehistory : Some recent advances. In *Science*, 207 : 728-734.
Wilkinson (J.), 1978. A study of a political and religious division in Tanna. Thèse de PhD, non publiée, Université de Cambridge, U.K.
William (C.) and Warden (A.J.), 1964. *Progress report of the geological survey*, Port-Vila.
Wilson (J.S.), 1966. *Economic survey of the New Hebrides*. Ministry of Overseas Development, London.
Worsley (P.), 1977. *Elle sonnera la trompette : le culte du cargo en Mélanésie*. Traduction de l'anglais, avec une préface de M. Panoff, Paris.
Wurm and Laycock (D.), 1961. The question of language and dialect in New Guinea, *Oceania*, 32 : 128-143.
Yen (D.), 1973 a. Ethnobotany from the voyages of Mendana and Quiros in the Pacific, dans *World Archeology*, 5-1 : 32-43, London.
— 1973 b. The origins of oceanic agriculture, dans *Archeology and physical Anthropology in Oceania*, vol. VIII, n. 1, Sydney, 68-85.
— 1980. The South-East Asian fondations of Oceanic Agriculture : a reassessment. In *Journal de la Société des Océanistes*. 66-67, pp. 140-147. Paris.
Yi-Fu-Tuan, 1971. Geography, phenomenology and the study of human nature. *Canadian Geographer*, 15, n. 3 : 181-192.
— 1977. *Space and place : the perspective of experience*. Methuen, London.
Young (E.), 1983. Continuité et changement dans la mobilité des Aborigènes : les Warlpiri du désert central australien. *L'Espace Géographique*, 12-1 : 33-45.
Zelinsky (W.), 1971. The hypothesis of the mobility transition. *Geographical Review*, 41, n. 2 : 219-249.
Zorgbibe (C.), 1981. *Vanuatu : naissance d'un État*. Economica, Paris.

ARCHIVES DIVERSES ET DOCUMENTS

Archives de la Conservation Foncière à Port-Vila.

Archives de la Commission Navale Mixte 1887-1906, ex-Résidence de France à Port-Vila.

Collection du Journal *Le Néo-Hébridais* 1910-193, ex-Résidence de France à Port-Vila.

Collection des *Bulletins de la Résidence de France*, ex-Résidence de France à Port-Vila.

Collection de la *British Newsletter*, ex-Résidence britannique à Port-Vila.

Collection du *New Hebrides biennal report*, ex-Résidence britannique à Port-Vila.

Rapports des Services de l'Agriculture et de l'Elevage 1970-1980, Port-Vila.

Archives de la Mission Catholique, Port-Vila.

Collection du Journal *Nabanga*, ex-Résidence de France à Port-Vila.

Collection du *Pacific Islands Monthly*, Centre Culturel de Port-Vila.

Collection du Journal *Jeune Mélanésie*, Port-Vila.

Collection du Journal *Vanuaaku Viewpoints*, Port-Vila.

Collection du Journal *Voice of Vanuatu*, Port-Vila.

Collection du périodique *Tam-Tam* 1980-1984, Port-Vila.

John Frum cult : diary of events : 1940-1956, ex-Résidence britannique de Port-Vila.

Archives de l'ex-Délégation française des îles du Sud à Tanna (1940-1980).

Archives de la « Melanesian Mission », Honiara, îles Salomon (prêtées par B. Vienne).

Collection de la *Revue des Missions d'Océanie*, 8 volumes.

Archives du Ministère des TOM-DOM, rue Oudinot, Paris.

Archives de la S.F.N.H., Paris.

TABLE DES MATIÈRES

LES GENS DES LIEUX

MEN-PLES 11

PREMIÈRE PARTIE

Le paysage

CHAPITRE 1. LE CADRE DES ENJEUX

Les paysages naturels 17
L'empreinte volcanique 17
Les paysages de plateau et de collines ... 19
Les paysages volcaniques 21
Les contrastes bio-climatiques est-ouest ... 21
Le rôle fertilisant des apports éoliens 25
Des régions naturelles ? 27
Le paysage agraire 28
Les paysages du rivage 28
Les «campagnes» boisées de plateau et de pente 29
La répartition des modes d'occupation du sol 32
L'usage de l'espace 33

CHAPITRE II. UN MONDE PLEIN

La répartition des hommes 37
La survie de Tanna 37
Le peuplement en mailles discontinues ... 44
L'occupation politique de l'espace 50
Les malheurs de l'histoire 50
Le principe géopolitique 51
Espaces interstitiels, espaces de conquête 52
Espace de la coutume et espace moderne 53
Espace serein et espace de turbulence 54

CHAPITRE III. MODERNE PAUVRETÉ ?

Le système socio-économique 57
L'abondance vivrière potentielle 57
Un système partiellement clos 59
La pauvreté des ressources économiques modernes 61
L'économie de plantation : coprah et café 61
L'élevage 62
Les cultures maraîchères 63
L'exploitation touristique 64
La permanence des flux migratoires ... 65
Un processus circulaire 65
L'impact migratoire 66
La société entre deux mondes 67
Une société conflictuelle ? 67
La nature des enjeux 68
L'Unité 69

DEUXIÈME PARTIE

La parole

CHAPITRE IV. L'ESPACE COMME FONDATION ou l'hypothèse de la société géographique

La fonction géographique du mythe ... 73
Les cycles mythologiques de Tanna ... 74
L'hypothèse de la « société géographique » 76
L'anthropologie de l'espace 77

Chapitre V. Le temps de la fondation
De la horde hurlante à la société des pierres ... 79
La ronde des pierres ... 79
L'espace des pierres-lieux ... 82
Les pierres d'Ipaï ... 85
Vers la société des hommes ... 89
L'apparition des hommes ... 89
L'apparition de l'arbre ... 90
Le cycle mythique des nourritures et l'apparition de la femme ... 91
La femme apporte la nourriture à l'homme ... 91
La pirogue de Mwatiktiki ... 97
La recherche des premiers hommes ... 98
Le pouvoir des voix (yani niko) et des magiciens (naotupunus) ... 98
Les fils de Wuhngin ... 99

Chapitre VI. La société des pirogues
Le mythe de Semo-Semo et la fondation de l'espace politique ... 101
Le défi de la femme ... 101
Le combat et la mort de Semo-Semo ... 104
Le partage du cadavre ... 105
La grotte de Dankët ... 106
Le meurtre fondateur ... 107
Le rôle de la femme ... 107
Les guerriers ... 108
Le niel fondateur ... 109
La société de la Nepro ... 114
Une société simple ... 114
La société de l'échange ... 115
Le pouvoir éclaté ... 117
La Nepro, mythe ou réalité ? ... 118
Le « panier secret » ... 118

Chapitre VII. La société de l'épervier
Les héros culturels ... 121
L'épervier sacré ... 123
Les fils de Mwatiktiki ... 123
Les hommes du ciel ... 125
Le cycle du nekowiar ... 127
Une invention permanente ... 127
La danse de nuit : le napen-napen ... 127
Les danses du toka et du nao ... 129
Les échanges ... 130
La nouvelle société ... 131
L'idéologie de la kweriya ... 131
Le problème de l'origine ... 132
Un rituel venu d'ailleurs ? ... 133

Chapitre VIII. La société divisée
Le pouvoir de guerre ... 135
La pirogue de Karapanemum ... 135
La loi des deux pirogues ... 136
Les trois espaces du pouvoir ... 138
Un pouvoir volontairement inachevé ... 138
L'idéologie des trois pouvoirs ... 139
L'honneur, la politique et la magie ... 140
Unité et fragmentation de la société ... 141

TROISIÈME PARTIE
Le territoire

Chapitre IX. L'ordre de la pirogue
La pirogue de terre ... 145
La place de danse ... 147
L'unité d'origine ... 147
La place de danse de Lamlu ... 149
Centralité et distances proxémiques ... 152
La tentation de l'éclatement ... 156
Un exemple de segmentation : la naissance du groupe Nuito (White Sands) ... 156
La division d'un territoire de pirogue ... 157
Le système spatial emboîté ... 159
La géopolitique des réseaux ... 160
Groupe local et groupe de parenté ... 161
Le groupe local ... 161
Le groupe de parenté ... 163
L'histoire d'une place de danse : Le'uluk 166
L'alliance ... 169
L'identité dualiste ... 169
Les napang niel ... 171
Le système des chaînons ... 172
Le nexus géographique ... 173
L'espace réel de relation ... 173
La permanence du nexus géographique ... 174

Chapitre X. Un peuple de magiciens
Les magies de fécondité agraire ... 175
La fonction magique ... 175
Les magiciens des jardins ... 176
La magie agraire ... 178
Les magies climatiques ... 180
Le paiement des magiciens : la fête des prémices (Kamaru Nu) ... 180
La chaîne ... 181
Magies de pêche, de chasse et d'élevage ... 182
Les « médecines » magiques ... 182
La magie des plantes ... 182

Les magies de l'eau et des arbres 184
Magies de lieux et magies voyageuses 185
Les magies des pierres-lieux 185
Les magies noires 187
L'espace imaginaire 189
Les différents étages du monde habité 189
Les phénomènes de voyance et de dialogue avec l'au-delà 190
le pays des morts 191

CHAPITRE XI. UN PEUPLE PAYSAN
Les jardins de magie 195
L'horticulture en tant que rituel 195
L'horticulture « païenne » 196
Les ignames de la coutume 197
Le calendrier païen 198
Les « façons de planter » 198
L'horticulture de buttes : les toh 198
L'horticulture d'enfouissement : les ignames kopen 203
L'horticulture du taro dans le Centre Brousse 203
Les jardins 205
Le jardin coutumier 205
Les jardins semi-traditionnels 208
Les jardins à plantes multiples 208
Le terroir d'Imanaka 209

CHAPITRE XII. LES LIEUX
Les fils de la terre 214
Entre coutume et modernité 214
La terre, mère de l'identité 214
Les « Voix de la terre » 215
Le principe territorial 216
Les ancrages 218
Le bon usage du territoire 218
L'ancrage par le nom 219
Les frontières du territoire 221
La perception du territoire 222
Les lieux et la bordure 222
Les multiples lieux du coeur 223
Le parcours domestique 224
Le « parcours sauvage » 226
Contrôle et possession du territoire ... 229
La garde des lieux 229
Le contrôle des parcours 230

CHAPITRE XIII. LA TERRE
Les « trocs » de terre 233
Les enclaves hors-territoire ou « silen » ... 233
Le « don pur » pour l'honneur de la femme : le napengheng 234
La terre qui paie la vie 236
La terre qui paie la mort 238
La terre des pères 240
La terre du père et de la mère 243
L'émergence des droits fonciers 245
La paix aveugle 245
L'éclatement des territoires 246
Le partage « nécessaire » des sols 246
Les nouvelles barrières 247
Les attitudes politiques et culturelles face au problème des terres 249
L'attitude des « coutumiers » 249
L'attitude des « modernes » face à la terre 252
Du territoire au terroir 253
La recherche sur le terrain et les conflits territoriaux et fonciers 254

CHAPITRE XIV. LES SENTIERS DES GUERRES
La guerre et la paix 257
L'origine de la guerre 258
L'idéologie des guerres 260
La guerre, condition de l'ordre social 262
Les grands cycles guerriers de la coutume 263
Guerre « rituelle » et guerre « sauvage » ... 265
La guerre des pirogues 265
Pour la gloire des « Grands Hommes » ... 266
Le comportement d'arène 267
Le retour de la paix : « attacher les pirogues » 271
Une interprétation spatiale de la « guerre des pirogues » 272
La « guerre volée » 274
Hors de l'arène 274
La radicalisation des guerres de phratries 276
La dernière des grandes guerres 280
La paix aveugle 281

QUATRIÈME PARTIE
La volonté d'ordre

CHAPITRE XV. LA VISION DU PASSÉ
Le microcosme 286
Le cadre territorial 287
Les pirogues du Centre Nord 287
Un habitat de crêtes et de hameaux 288
Les discontinuités du tissu de peuplement 288
Les problèmes fonciers du Centre Nord ... 289
Le cadre géopolitique des conflits 293
Les types de territoires 293

Un déséquilibre général 296
La vision du passé 296
Société froide, société chaude 296
Segmentation et éclatement des pirogues... 298
L'inflation des titres et des statuts sociaux 299
La mémoire des guerres 301

CHAPITRE XVI. LES PIROGUES ÉCLATÉES
Le glas de Koyometa 303
La bataille des White-Grass : ses causes et ses prolongements 303
Le chant de guerre Tehek Pusen 306
La malédiction 310
L'éclatement de la pirogue Lewinu 312
La très ancienne et prestigieuse pirogue des Lewinu 312
L'émergence d'Ipaï 314
Refaire les pirogues 317
Le réflexe des anciens vainqueurs 317
L'errance des seigneurs..... 318
Loanatom ou « la volonté d'être » 319
Relever Lenamwitoka 323
La renaissance des Nakane 324
La création du village d'Imanaka 325
Recréer l'espace social 329
Le partage de la terre 332
La tribu fantôme des Nissinamin..... 335
Le conflit dans l'alliance 335
Vers un partage des White-Grass ? 338

CHAPITRE XVII. LES HOMMES-LIEUX ET LES HOMMES-FLOTTANTS
Les racines historiques du conflit 341
La fuite des Koyometa 341
L'afflux des réfugiés 344
L'ordre territorial des vainqueurs 346
La renaissance des terres mortes 347
Le rêve de la grande pirogue Yahur-Rakat 347
Le cas des Wawui-Wawui 348
Le conflit du Centre Brousse 349
La source du conflit 349
L'enchaînement 351
Le rejet 353
La solidarité du territoire 354
Le discours de la coutume 356
La nostalgie du « temps mythique » 356
Le « malheur de l'histoire » 357
Le paradigme des origines 358
Retrouver les routes 359
Les nouvelles alliances géopolitiques 360

CHAPITRE XVIII. LE CHOC AVEC LE MONDE BLANC
L'histoire n'est pas blanche 363
Le heurt sauvage 365
Les premiers « rois blancs » 365
Les « rois chrétiens » 370
À l'apogée de la Tanna Law 374
La résistance païenne 378
Pour un supplément d'information 378
Le mythe fondateur de la coutume 378
Le sentiment de la victoire 383
Les précurseurs de John Frum 385
Les faux chrétiens de Loanatom 385
Les précurseurs de John Frum 388
Pactes d'alliance sur une vue du monde 391

CINQUIÈME PARTIE
La pirogue et la nation

CHAPITRE XIX. LA LONGUE MARCHE DU PEUPLE DE JOHN FRUM
Le cycle des répressions (1940-1944) 395
Le dimanche fatidique du 11 mai 1940 396
Les multiples renaissances de John 398
La route américaine 401
La crainte permanente d'une insurrection « John Frum » (1944-1956) 404
« La chasse » 404
La reconnaissance du mouvement John Frum 409
Une autre société religieuse 410
La construction d'un ordre « John Frum » 410
Le rite « John Frum » 412
Les autres chemins de John 417
La croix noire des « Kastom John » 417
L'identité cachée du mari de la reine d'Angleterre 418
Le microcosme culturel 419

CHAPITRE XX. L'ÉTAT ET LA COUTUME
Le débat politique 421
Le débat lors de la crise de l'indépendance 421
La spécificité des groupes coutumiers de Tanna 423
Un certain détachement 424
La coutume et le développement 424
Valeurs de tradition et valeurs marchandes 427
La coutume et la modernité politique 430
Le poids de l'histoire locale 431

Les deux espaces 432
Lieu fondateur et lieu central 432
Le consensus nécessaire 433
« Grands Hommes » et « commissaires politiques » 434
La politique et la coutume 435
Symbole culturel ou « arme politique » ? ... 435
Les chrétiens de Tanna et la coutume ... 438

CHAPITRE XXI. LE COMBAT DANS L'ÎLE
Les prémices du conflit : l'union impossible 441
L'échec de la tentative du conseil local ... 441
L'homme qui se voulut roi 444
La radicalisation 449
L'affrontement 452
Le champ politique local 452
La bataille des drapeaux 457
La loi de la Coutume 460
L'organisation d'un pouvoir coutumier ... 460
« La rupture de l'ordre public » 463
Les élections de novembre 1979 466
Les signes précurseurs de la révolte ... 467
La menace de sécession 467
L'indépendance de la coutume 470
Le meeting du chancelier français 471
La spirale de l'affrontement 474
La révolte de Tanna 476
L'insurrection 476
La tragédie 477

CHAPITRE XXII. LA MÉTAPHORE JOHN FRUM
La croyance au retour de John Frum ... 483
Le dépassement des « contraires » 483
Le mythe actuel du retour de John Frum 485
La vision du monde John Frum 487
Un univers mystique à centres multiples 489
Ipeukel, ou la fascination du christianisme 489
Les John Frum de la coutume 490
La dérive mystique 490
Unité et diversité de la croyance en John Frum 493
John Frum et les théories de l'aliénation 495
L'aliénation politique et économique 495
L'aliénation sociologique et culturelle ... 497
La difficulté d'une explication unique 499
La révolte des « exploités » ? 500
La révolte des dominés ? 500
Le blocage des chemins d'alliance 502
L'hypothèse du « montage » 503
L'insuffisance de l'hypothèse « cargo-cult » 503
Le rêve du grand espace 504
Le millénarisme traditionnel 504
L'utopie passéiste 505
La réunion des fragments de l'espace sacré 506
La rencontre des mythes 507
Le rêve de la réconciliation 509
La dissidence générale des premiers chrétiens 509
Le nécessaire recours à la transcendance 512
Technique contre nature 514
L'agrandissement de l'image du monde ... 514
L'image de l'Amérique 514
L'esprit du don 515
Les deux étoiles du monde 515

CONCLUSION. LE DÉSIR DE COUTUME

ANNEXES
Liste des cartes 527
Liste des figures 528
Liste des tableaux 529
Liste des photos 530
Liste des photos couleurs 531
Principaux termes en langue vernaculaire 533
Bibliographie 537
Archives diverses et documents 549
Table des matières 554
Index 557

INDEX

Abbil Iolu 442-443, 454, 458
Aborigènes 223, 522-523
Acculturation 385 ; (résistance à l') 286-287
Adoption 77, 241-242
Adultère 87, 129
Adventistes du 7è jour 474, 510
Aigrettes (Kweriya) 85, 119, 125
Aires sacrées 186-187
Allégeance (relation d') 126, 157-159, 433 ; (voir iremëra, titres)
Alliance (et guerre) 268-275 ; (mariage) 97, 161-162, 166, 234-238, 277, 502-503 ; (politique) 378-384 ; (relation d') 114, 137, 168-174, 320-321 ; (renaissance des alliances) 335-336
Amérique 66, 70, 107, 400-402, 405, 407-408, 411-413, 486-489, 494-495, 504-516 ; (voir païens : mythe) ; (voir John Frum)
Anatom (île) (au contact) 39 ; (mythe) 101-103, 396 ; (politique) 460 ; (population) 40
Ancêtres 190-191
Anglicans 422
Anglophones 422-423
Aniwa (île) 79-81
Anophèles (voir paludisme)
Arbres 90-91, 184 ; (voir enracinement)
Argent 57, 61-66, 238, 397, 426-430
Aristocratie 125-142 ; (voir iremëra)
Assembly of God 418, 474
Banian 90, 270, 306
Banquettes (agricoles) 32, 226
Barrière (nowankulu) 103-108,146, 151-152
Big Man 498-499
Bocage 29
Boulekone (Vincent) 464
Busnes 67, 424, 428
Café 61
Calvert (Ken) 399, 498-499
Capman 383, 431, 472
Cargo (culte du) 496-497, 504
Catholiques (voir missions ; missionnaires)
Ceinture rituelle (tut) 85, 119, 130, 178
Centre Brousse 29-33, 63, 264-265, 285, 334-335, 378-384, 463-464 ; (conflit politique) 470
Centre et périphérie 173, 434
Cérémonies (voir rituels)
Chansons (généralités) 74-75, 184 ; (John Frum) 403, 415-416 ; (nekowiar) 126 ; (de Tehek Pusen) 306-310 ; (de la résistance à la Tanna Law) 384
Chasse 68, 182, 226-227
Chefferie (généralités) 75, 109 ; (voir titres)
Chefs (chrétiens) 372-373 ; (Conseil des) 437 ; (Nepio) 324-325 ; (Niere) 350-351 ; (Niluan) 323 ; (Noklam Assol) 181, 462 ; (Numake Tuan) 337-338 ; (Ringiao) 353 ; (Sumak) 335-336 ; (Tom Yopat) 325-333 ; (Willy Kuai) 287 ; (Yalulu Tess) 347 ; (voir chefs John Frum)
Christianisme (et coutume) 485-493 ; (voir évangélisation ; missions)
Circulation 40, 66-67
Clans 77, 141-142 ; (yani niko et naotupunus) 98-100, 116-117 ; (voir territoire : et parenté)
Clivages (anglophones/francophones) 64-65, 428, 457 ; (chrétiens/coutumiers) 11, (voir Tanna Law) ; (culturels) 98 ; (hommes du rivage/hommes de l'intérieur) 361-362, 370 ; (politico-religieux) 324, 348, 350-352, 360-362, 421-423, 434, 453-454
Cochon (échanges) 129-130 ; (élevage) 62-63 ; (magie) 182 ; (mythe) 135

Cocoteraie 28, 32, 58

Colons 50, 366-369

Commerce (voir économie commerciale)

Commissaires-Résidents (John Champion) 419, (Anthonioz Pierre) 409, (Robert J.J.) 474-479, (Stuart) 479

Communication 88 ; (voir réseaux)

« **Compagnies** » 67, 82, 253, 289-293, 424-426, 429

Condominium (rivalité franco-anglaise) 352, 374-375, 377, 407-408, 443, 450-451

Conflits fonciers 48, 52-53, 68-69, 76, 238, 240, 246-249, 254-255, 289-296, 318-320, 341-355, 373-374

Conseils locaux 441-443

Consensus 422, 432-434

Contact (choc microbien) 37-38, 50, 311-312 ; (premiers contacts) 96, 365-369

Cook (James) 21, 96, 118, 365

Coprah 32, 61

Coton 50, 369

Coutume (kastom) (et argent) 426-430 ; (aspects contemporains) 13-14 ; (dualité) 435-440 ; (loi de la) 460-462 ; (et modernité) 68, 485-489 ; (mouvement de la) 249-252, 454 ; (mythes fondateurs) 83, 96-97 ; (et politique) 11, 286, 454 (voir politique) ; (et religion) 438-439, 454, 507-512, 517, (voir Tanna Law) ; (renouveau de la) 190-193 ; (retour à la) 98-99, 237-238, 296-298, 356-362

Cultivars 196-199, 204

Cueillette 68, 226-227

Danses (généralités) 75, 116 ; (nekowiar) 126-129 ; (John Frum) 414-417 ; (voir place de danse)

Dead land 29, 50-55, 239-240, 293-294

Délégués du condominium (voir capman)

Délégués du condominium anglais (G. Barrow) 411 ; (Bristow) 407-408 ; (Browning) 451 ; (Nicol J.) 376-377, 398-404 ; (White) 405-407 ; (Wilkes) 373-376

Délégués du condominium français 404-405 ; (Demarbre) 407-408 ; (Duc-Defayard) 411, 425 ; (Jocteur) 405-407 ; (Pouillet) 425, 451, 459 ; (Payen) 468, 474

Densités (de population) 44-55, 162-164, 288-296.

Développement économique (généralités) 69-70, 289-293 ; (centre-nord) 289-293 ; (et coutume) 425-430

Distance (sociale) 51-52

Don (généralités) 428, 515 ; (de terre) 233-242 ; (voir rituels)

Droits territoriaux 33, 36, 51, 75, 126, 164, 214-219, 245

Drapeau (national) 480 ; (et partition politique de l'île) 457-459, 466, 470-471 ; (voir John Frum) ; (voir Forcona)

Dumézil Georges 139-140

Echange (compétition d') 123, 129-130, 258-259 ; (société de l') 114-119

Economie (commerciale) 61-65, 246-247 ; (dualiste) 57-58 ; (et migrations) 67 ; (et politique) 64-65 ; (système socio-économique) 59-61

Education (rôle de l') 57, 220, 322 ; (voir John Frum et école)

Egalitaire (société) 230, 333-335, 360 ; (voir Nepro)

Elections 422-423, 453-454, 466-467, 481

Elevage 29, 62-63 ; (voir cochon)

Eliade Mircéa 356-358

Emae (île) (fondation) 79-81

Enracinement 66, 74 ; (voir hommes-lieux)

Epervier (kweriya) 119, 125-133, 182, 299-300, 312-313

Epidémie 37-40

Erromango (île) (au contact) 39 ; (fondation) 79-81 ; (mythes) 88-89, 396 ; (population) 40

Espace (d'évitement) 228 ; (frontière) 231 ; (fondateur) 73-74, 113-114 ; (Grand) 505-507 ; (intercalaire) 226-229 ; (interstitiel) 52-53 ; (magique) 189-190 ; (espaces-nexus) 52 ; (moderne) 54 ; (nouveau) 68-69 ; (représentation) 358-359 ; (réticulé) 173, 522 ; (espace-route) 28 ; (voir organisation spatiale) ; (voir proxémie)

Esprits (des morts) 193 ; (Mwatiktiki) 97-98, 506 ; (Nahwiito) 88 ; (Semo-Semo) 86, 101-119 ; (Wuhngin) 79-83, 104, 263, 485-487 ; (voir Yarimus)

Evangélisation (Anatom, Erromango, Tanna) 39-40, 51 ; (et phratries) 157 ; (effectifs) 40, 400, 411, 422-423

Extensif (agriculture) 36

Femmes (généralités) 268, 491 ; (division sexuelle du travail) 198, 203, 211, 227 ; (fête des) 128 ; (mythes fondateurs) 91-98, 101-108 ; (prix de la femme) 241 ; (« reines ») 313 ; (voir magiciens : naotupunus)

Feuilles (voir magie)

Fidji (îles) (traite de la main-d'œuvre) 38

Filiation 76-77, 162-164 ; (voir parenté)

Fletcher J. 391

Foncier (droit) 217, 233-240, 245-255, 374 ; (immatriculation) 377-378 ; (partage) 320-339 ; (voir conflits fonciers) ; (troc et vente de terres) 213-231

Forcona (« Four Corner ») 444-449

Fornelli (A.) 444-449, 451-452, 469-470

Forêt (généralités) 24, 226-229 ; (frontière) 231 ; (symbole) 189-190

France 381-383, 470-473, 486

Francophones 422-423, 463

Froid/Chaud (concepts) 176-177 ; (sociétés) 297 ; (voir nourriture)

Frontière (intérieure) 36, 221 ; (voir limites du territoire)

Fustel de Coulanges 229

Futuna (île) (fondation) 79-81 ; (Futuniens) 456

Géographique (société) 76-78, 519-521

Géopolitique 48, 51-52, 158-159, 173, 308, 361-363

Géosystèmes 32-35

Géosymbole (généralités) 76, 139 ; (de la modernité) 54

Grands Hommes 272, 476 (voir chefs)

Guerres (généralités) 108-109, 257 ; (civile) 286, 476-480 ; (de la création) 81-82 ; (au XIXe siècle) 40 ; (incontrôlée) 245-246 ; (et magie) 86, 107 ; (« moderne ») 280-281 ; (guerre du Pacifique/ seconde guerre mondiale) 66, 107 ; (des phratries) 136-138, 276-279 ; (Shipimanwawa) 264-265, 280, 372 ; (volée) 274-276 ; (traditionnelles) 40, 238-239, 265-273 ; (des White-Grass) 303-312

Guiart (Jean) 300, 383, 400, 409, 495-496, 502-503

Gusdorf (Georges) 505

Habitat 28-29, 224

Hameaux (voir barrière)

Héros culturel (généralités) 74, 121-122 ; (la Femme sans nom) 101-108 ; (Kalpapen) 123-125, 485 ; (Karapanemum) 135-136, 263, 485-487 ; (Kasasow et Kiniapnin) 104-109 ; (Kasiken) 123-126 ; (M. Lani) 389-391 ; (Noa) 485-486 ; (Willy Pea) 382-384 ; (voir Fornelli) ; (voir John Frum)

Higginson J. 377

Histoire (généralités) 70 ; (représentation) 297-298, 363-364 ; (de Tanna) 73

Hommes-flottants 13, 295, 344-345, 520-521

Hommes-lieux (généralités) 11-14, 76-78, 90, 96-97, 107, 113-114, 153, 246, 519-524 ; (conflit hommes-flottants/hommes lieux) 347-355 ; (territoires des) 294-295

Honneur 123-140 ; (voir iremëra)

Horticulture (généralités) 28, 57-60, 90 ; (et coutume) 195-198, 212 ; (dualiste) 195-196 ; (système horticole) 522-523 ; (types d') 198-208 ; (vivrière) 32-36, 53

Identité (généralités) 148-149 ; (cercle de l') 520-521 ; (dualiste) 158, 168-172 ; (problème d') 347-355 ; (et territoire) 76-77, 107, 214-215, 219-221

Idéologie 139-142 ; (de l'échange) 427-428 ; (honneur) 140-142 ; (politique) 423-424, 430-440 ; (traditionnelle) 260-261

Igname (généralités) 33, 178-180 ; (classification des variétés) 196-198 ; (modes de culture) 198-208 ; (mythes) 91-97 ; (et toka) 129 ; (tuteur d'ignames) 201-205

Ile (flottante) 96 ; (généralités) 521-522 ; (mythe) 79-81 ; (« haute ») 21

Ima (voir territoire)

Imaginaire (espace) 188-190

Imanaka 209-212, 324-339

Indépendance politique 11, 421-423

Intensif (agriculture) 36, 63, 207 ; (horticulture traditionnelle) 197-198

Intérieur (sociétés de l') 370 ; (ite : hommes de l') 287 ; (retour vers l') 400-401 ; (voir géosystèmes)

Ipaï (généralités) 191 ; (mythes) 79-90, 118-119

Ipeukel (mouvement John Frum) 398-399, 411, 475, 477-479, 489-490 ; (rébellion) 477 ; (rituel nekowiar) 123, 262-263

Iremëra 125-142, 152-154, 162-163, 171, 180, 196, 266-267, 299-302

Jachères 28, 36, 209-210, 212, 225

Jardin (généralités) 32-33, 195-208, 224-226 ; (et coutume) 59, 202, 212 ; (magique) 179-180 ; (types de jardins) 205-209

Jeunesse 44, 67, 69

John Frum (mouvement) (généralités) 13, 76, 175, 321 ; (arracheurs d'étiquettes) 406-407 ; (« cordes » de) 412 ; (« croix noires ») 490-493 ; (et développement) 425-430 ; (et éducation) 449-450 ; (interprétations) 495-517 ; (légalité) 409-411, 459 ; (mythes) 388-391 ; (organisation sociale) 411-412 ; (partisans) 411, 417-419 ; (personnage) 395-404, 408-409, 418-419 ; (et politique) 472-475, 477-479 ; (porteurs de nesei) 407-409 ; (précurseurs) 388-391 ; (répression) 398-409 ; (symboles et pratiques) 410, 412-417, 459, 515-517 ; (système de croyances et magie) 190-193, 483-495, 509-512 ; (et terres) 249-252 ; (vendredi) 414-415

John Frum (chefs) (Aissa Nokohut) 461 ; (Tom Mweles) 399, 427, 446, 459, 461 ; (Nako) 331, 399 ; (Nakomaha) 409 ; (Nambas) 411-412, 488 ; (Nelawiyang) 402-404, 417, 491 ; (Niluan) 463 ; (Sasen) 418, 446 ; (voir Yolou Alexis)

Kanaka 38

Kalsakau George 458-459

Kapiel (mouvement politique) 352, 424, 464-467 ; (voir pierres) ; (voir coutume : retour à la)

Kastom (voir coutume) ; (mouvement) 424

Kava (généralités) 33, 180, 202 ; (mythe) 123-125 ; (symbole de résistance) 373, 378 ; (voir John Frum) ; (voir Tanna Law)

Kersaint (visite du) 375-376, 381-382

Kooman (Willy) 91

Kweriya (voir épervier)

Ladang 36

Langues 423, 473

Leaders politiques coutumiers (voir chefs)

Lenatuan 512-515

Le'uluk 165-168

Lewin H. R. 366-369

Leye Jean-Marie 436-437, 474-476, 481

Lieu (généralités) 74-76 ; (bénéfique/maléfique) 98 ; (féminin) 152 ; (fondateur) 113-114 (voir stamba) ; (lieux-forts des phratries) 136-137 ; (maillage) 223 ; (lieux primordiaux) 122, 147-149 ; (lieux sacrés) 79-85, (grotte Dankët) 106-107, 401, (mont Melen) 79, (mont Tukosmera) 135, (voir sacré) ; (voir titres-lieux) ; (voir hommes-lieux)

Limites du territoire 156-158, 221-224, 229-231, 233-234, 246-250

Lini Walter 437, 454, 466

Loanatom 84-88, 315-324

Magicien (généralités) 268 ; (naotupunus) 97-98, 130-131, 136, 140-142, 176-182 ; (Nowkahut) 107 ; (visionnaires) 190-191
Magie (agraire) 86-87, 123, 175-182 ; (de la fondation) 73, 83 ; (de guerre) 107 ; (maléfique) 135 ; (magie noire) 187-189, 464 ; (voir « médecines »), (voir pierres)
Makura (île) (mythe) 79-81
Malakula (île) 500 ; (et John Frum) 406
Maraîchage 63-65, 424-426
Mariage (voir alliance)
Mataso (île) (mythe) 79-81
« Médecines » (magiques) 182-184
Médiateur (nuo lak lak) 137, 156-157, 279-280
Man-ples (voir homme-lieu)
Meeting (du Chancelier français Perez) 471-474
Mer 96, 108, 178
Métaphores (généralités) 74 ; (arbre et pirogue) 359
Meurtre (de la fondation) 107-109
Migrations (« circulaires ») 66-67 ; (internes) 67, 278
Millénarisme 392 ; (Américain) 66, 70, (voir Amérique) ; (et économie) 69 ; (et John Frum) 397-398, 484, 494-495, 505-512
Missions (catholique) 386-388, 456 ; (presbytérienne) 58-59, 386-393 ; (et John Frum) 409, 510, (et terres) 252, (vue par les Mélanésiens) 472-474, (voir Tanna Law)
Missionnaires 39, 488
Missionnaires catholiques maristes (arrivée) 386-388 ; (Sacco) 396, 465-466
Missionnaires presbytériens (premiers) 370-372 ; (et coutume) 138 ; (Mac Millan) 373 ; (Nicholson) 373, 377 ; (Paton F.) 370-71, 385 ; (Paton J.) 366, Watt (William) 370, 450
Mobilité (et coutume) 359 ; (mythes) 89 ; (sociale) 191
Modérés 69, 422-423, 453-454 ; (voir Tan Union ; UCNH)
Modernité (et christianisme) 252-254 ; (et coutume) 14, 53-54, 68-70, 214, 524, (voir politique et coutume) ; (et horticulture) 209 ; (symboles de la) 67, 238, 429-430, 486
Morts 191-193
Mythes (généralités) 73-76 ; (de l'émissaire de la coutume) 378-380 ; (de la fondation du monde) 79-82 ; (de la fondation des phratries) 135-136 ; (de la fondation des pirogues) 101-114 ; (de la fondation de la société de l'épervier) 123-125 ; (de la fondation de la société initiale) 82-100 ; (de la fondation du toka) 123-125 ; (du fusil brisé) 492-493 ; (et guerres) 259-260, (voir guerres) ; (des pouvoirs des pierres) 83-89 ; (des White-Grass) 388-390 ; (de John Frum) (voir John Frum)
Nagriamel (mouvement politico-religieux) 454-455, 469, 512
Nakamal 29 (voir place de danse)
Nako Charley 351, 440, 461, 467, 477
Nakomaha 409-410
Namip (voir parenté)
Naotupunus (voir magie agraire)
Napang niel (voir alliance) 520
Nation (de la coutume) 432-435 ; (Etat) 422-424 ; (de Tanna) (voir Forcona) ; (Vemarana) 469 ; (voir TAFEA)
National Party 415, 423
Nationalisme (voir Vanuaaku Pati)
Nekowiar (voir rituels)
Néo-païens 413
Nepro (société primordiale) 99, 114-119, 122, 257, 276, 296-297, 488, 490, 504-509, 512
Nexus 46, 49, 172-174
Nicol James 376, 397-403
Niel (voir rituels)
Nikoletan 442-443, 451, 459
Noa 485-488, 508
Nom coutumier (voir titres)
Nouvelle-Calédonie 469
Nourriture (besoins alimentaires) 57-58, 198 ; (cochon) 62 ; (froide et chaude) 169 ; (lap lap) 32 ; (magie) 86 ; (mythes fondateurs) 91-98
Nowankulu (voir barrière, habitat)
Nuo lak lak (ou Kowut kassua) (voir phratries)
Numapten (« maison de la terre ») 79-81 ; (voir mythes : de la fondation du monde)
Ogre (voir Esprits : Semo-Semo)
Organisation sociale (atomisation sociale) 139-142, 155-161, 298-301 ; (destruction de l') 164-165 ; (dualiste) 172, 253 ; (hiérarchie sociale) 131, 159 ; (initiale) 99-114 ; (maintien de l') 266-267, (voir guerre volée) ; (principes de l') 138-142, 145-147, 173-174
Organisation spatiale (et modernité) 159-161 ; (de la société) 51-54, 78, 146-159, 222-229, 519-525
Origine 350-360
Païens (généralités) 13, 372 ; (mythe) 378-385 ; (et politique) 98-100
Paix (généralités) 70, 82, 257, 481 ; (« paix blanche ») 245-246, 281, 346-347, 492-493 ; (rituel de) 130-132
Paludisme 39-40
Parcours (droit de) 243-244, 247-249
Parenté (généralités) 77, 141, 159-174, 240-245 ; (et droits territoriaux) 216 ; (lignée) 520 ; (route de la) 97, 162-167
Porte-parole 462 ; (voir pirogue : les « voix de la pirogue »)
Parousie (voir Millénarisme)
Parti coutumier 423-424, 461-463 ; (et terres) 331-335 ; (voir coutume)
Parti national (voir Vanuaaku Pati)
Paton Franck 370-371
Paton John 366
Paul Bob 54, 65, 427, 449, 465-466
Pentecôte 457, 510
Peuplement (système de) 51-52 ; (centre-nord) 288-289
Phoenix (Fondation) 469

Phratries (généralités) 105, 272-274 ; (guerre des) 341-344 ; (mythe) 135-138 ; (nuo lak lak) 137-138, 279-281, 423 ; (et ordre social) 273-274 ; (et politique nationale) 423-424 ; (rapports entre) 156-157, 260-262 ; (et religion) 488 ; (symboles des) 261 ; (voir médiateur)

Pierres (de la création) 81-85, 485-487 ; (de la guerre) 86, 263 ; (hommes-pierres) 89-90 ; (et horticulture) 196 ; (pierres-lieux) 185-186 ; (magie) 79-88, 175-189 ; (et phratries) 135-136 ; (pouvoir des pierres) 85-89

Pirogue (niko) (généralités) 101, 109-114, 145-147, 213 ; (et identité) 216 ; (guerre des) 265-274, 288-299, 316-318 ; (« loi des deux pirogues ») 136-138 ; (mythe fondateur) 101-114 ; (renaissance d'une) 324-331

Place de danse (yimwayim) 79, 99, 130, 146152 ; (types de) 136

Plantations 32-33, 36, 58-59, 246-247 ; (coloniales) 50, (et coutume) 332-333

Plantes 182-184, 226, 485-487 ; (voir magie)

Politique (généralités) 11-13, (conflits politiques) 452-481 ; (crise) 457-467 ; (et coutume) 286, 421-424, 430-440 ; (enjeux politiques) 68, 266-268 ; (politique et espace) 53, 78 ; (maîtres du) 98-100, 116-117, 262-263 ; (traditionnelle/moderne) 245

Polygamie 373

Polynésie (ou Polynésiens) 132-133, 261

Population (densités) 37, 44, 46-50, 288-289 ; (évolution) 37-44 ; (répartition) 33-35, 45-50

Port-Vila 67

Potlatch 116

Pouvoir (généralités) 68, 98-100, 109 ; (légation du) 178 ; (sacré) 117-118 ; (symboles du) 119 ; (les trois pouvoirs) 138-142

Prémices (voir rituel)

Presbytériens (voir missions ; missionnaires)

Presbyterian Land Trust Board 377

Prince Philip 418-419

Proxémie 152-153

Queensland (représentations) 66 ; (et traite de la main-d'œuvre) 38

« Really man » (hommes véritables) 11, 99, 215

Rébellion 467-481

Recrutement de la main-d'œuvre (Blackbirding) 37-38, 365, 369-370

Réfugiés 156

Région (concept de) 54 ; (régions écologiques) 27-28

Rendements 57, 197, 203

Représentations (des Mélanésiens à l'égard des Européens) 178, 507-508 ; (des Européens vis-à-vis de Tanna) 365-366

Réseau (société du) 271-272, 519-520

Réseaux (d'alliance politique) 452-453 ; (et atomisation) 155-161, (voir organisation sociale) ; (de la création) 81-85 ; (voir alliances) ; (voir routes)

Résistance 430 ; (voir John Frum) ; (voir Coutume)

Réticulé (espace) 432

Rêves 190-191, 399-400

Rituels (circoncision ou kawür) 103, 212 ; (crâne) 116-117 ; (généralités) 147, 172-173, 198, 373 ; (de guerre) 136-137 ; (John Frum) 412-413 ; (nekowiar ou toka) 123-130, 270-272 ; (niel) 96 ; (mythes) 95-97, 109-116, 258-259 ; (prémices) 180 ; (rituel) 151, 169-172

Rivage (sociétés du) 38, 58-59, 208-209, 373, 385, 400 ; (ire : hommes du) 287 ; (voir géosystèmes)

Route (généralités) 88, 186, 359-360, 497-502, 521 ; (d'alliance) 151 ; (de l'Amérique) 489, 401 ; (de la création) 80-85 ; (« route de France ») 408 ; (John Frum) 401-402 ; (des morts) 191-192 ; (de la modernité) 429 ; (des mythes) 75 ; (et organisation du territoire) 288

Sacré (généralités) 178 ; (lieu : ika assim) 185-187 ; (homme : yatam assim) 186-187

Samoa 132-133

Sang (voir parenté)

Santo 438 ; (voir Nagriamel)

Savane (voir White-Grass)

Sécheresse 23-24

Silen 233-236, 240-242, 357

Skul (voir missions chrétiennes)

Société géographique 76-78, 519-520

Sols 25-27

Stamba (généralités) 75, 99, 220-221, 433 ; (retour vers la) 164-168

Stevens Jimmy (voir Nagriamel)

Store 28, 54

Surpeuplement (généralités) 40-45, 277 ; (et sous-peuplement) 54-55 ; (et tensions sociales) 48, 54-55, 177

Syncrétisme culturel 412, 483-495

Tabu 83-85, 181 ; (« tabu man ») (voir sacré : yatam assim) ; (voir lieux : sacrés)

TAFEA 470-471

Tanna (description) 247 ; (fondation) 79-81

Tanna Army 410, 413

Tanna Law (généralités) 76, 237, 252, 281, 372-384 ; (répercussions de la) 245-246, 494, 512-513

Tan Union 11, 422 ; (voir UCNI!)

Taro (généralités) 33 ; (horticulture) 203-205 ; (mythes) 91-97

Temps (dualiste) 198 ; (du rêve) 73 ; (Grand) 356, 506 ; (représentation) 363-364

Terre (achats de) 367, 377 ; (maître des) 215-216 ; (et nouvelles idéologies) 249-255 ; (silen) 233-242 ; (valeur sacrée) 74, 214-215 ; (voir foncier)

Territoire (généralités) 55, 76-77 ; (fondation des) 101-114, 146-147 (territoire-lanière) 146 ; (maîtres du) 99, 140-141 ; (territoire mort) 239-240, 347-349 ; (partage des) 331-335 ; (et parenté) 216, 320-321 ; (politico-religieux) 321 ; (retour sur le) 325-329, 373 ; (de route) 74, 243-244 ; (segmentation des) 155-159, 298-299, 460-461 ; (solidarités de) 317-318 ; (types de) 293-295 ; (voir limites du territoire) ; (voir droits territoriaux)

Terroir (d'Imanaka) 209-212 ; (de Le'uluk) 30

Titres 76-77, 138-142, 162-164, 218-221, 299-302
Titres-lieux 77 ; (voir iremëra)
Toka (voir rituels)
Tonga 132
Toponymie 51, 74-75
Tortue (généralités) 86, 115-119 ; (guerre de la) 310-311
Totem
Tourisme 65-66, 69, 426-427
Traditions orales (voir mythes)
Tremblements de terre 21
UCNH 422, 453
Unité (du monde) 506-507, 515-516 ; (rêve d') 513-514 ; (de Tanna) 69-70, 75, 101, 132-133, 494-495 ; (remise en cause de l') 139-142 ; (société unitaire) (voir Nepro)
UTA (voir Fornelli)
Vanuaaku Pati (VAP) 11, 422, 435-436, 453, 457 ; (et coutume) 435-440
Village 373, 400
Volcanisme 17-19
Voyage 66-67, 217
Watt (William) 370, 450 (voir missionnaires)
White Grass (formation végétale) 24, 29, 53 ; (guerres des) 303-312 ; (mythes) 91-97 ; (conflit foncier) 335-339
Wilkes 373-376
Woodward (Keith) 450
Worsley (P.) 496-497, 502
Yahur-Rakat 347-348,
Yani niko (« les voix de la pirogue ») 96-100, 116-117, 126, 131-133, 136-137, 215-218, 262-263, 442 ; (politiques) 460-463
Yarimus 82-83, 122, 185-187 ; (voir Esprits)
Yasür (volcan) 19, 21, 123, 192 ; (conflits) 69 ; (voir Ipeukel)
Yimwayim (voir place de danse)
Yolou (Alexis) 193, 458, 462-463, 467, 473-474, 477-479

Achevé d'imprimer sur les presses de l'Imprimerie de Montligeon
61400 La Chapelle Montligeon - Dépôt légal 3e trimestre 1997 - N° Impr. 18638

ORSTOM
INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE
POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

GROUPES ET TERRITOIRES TRADITIONNELS DANS L'ÎLE DE TANNA

RÉGION DU CENTRE-NORD

(LOANATOM, WHITE-GRASS, CENTRE BROUSSE)

- Route carrossable
- Piste
- Sentier
- Lieu d'habitat ancien
- Lieu d'habitat actuel
- Falaise. Haut de talus
- Ligne de thalweg (creek)
- Sommet important
- Source
- Trou d'eau
- Passe pour pirogue
- Lieu-dit. Parcelle de terre
- Clôture de fils barbelés
- Croix John Frum
- Cocotier
- Limite coutumière simplifiée entre groupes différents
- Limite de revendication interne
- Route de relations traditionnelles entre Nakamals (Swatu)

Places de danses (Nakamal ou Yimwayim)

- Places de danses primordiales ◆ utilisée / non utilisée
- Places de danses utilisée / non utilisée
- Place de danses dont la position reste approximative

Lieux sacrés

- Aire sacrée à pouvoirs magiques forts (Ika ussim)
- Lieu sacré dont les pouvoirs dérivent des aires sacrées : pierres vivantes (Kapiel), Nakamals de magie, etc.

◆ Les places de danses primordiales ont des pouvoirs politiques coutumiers importants, elles possèdent la Kweriya et parfois les pierres Koyometa ou Numurukwen

Les zones hachurées représentent les aires de contestations territoriales

Carte réalisée en levés expédiés par J. BONNEMAISON et H. GORON (1978-1979) et dessinée avec le concours du Service Topographique du Gouvernement de VANUATU
Topographie : d'après carte IGN à 1 : 50 000. Equidistance des courbes 100 m.

0 500 1000 m

TANNA
Lenakel Isangel Yasur-Volcan

© ORSTOM 1986 UNITÉ DE CARTOGRAPHIE - Réimpression 1997

ÉDITIONS DE L'ORSTOM

Les fondements géographiques d'une identité

L'archipel du Vanuatu

Essai de géographie culturelle - Livre II

Les gens des lieux

Histoire et géosymboles d'une société enracinée : Tanna

La Coutume de Tanna est dominée par cette idée simple que les hommes sont issus des pierres et des routes et qu'ils doivent pour vivre en paix reproduire un ordre enchanté fidèle à celui de l'origine du temps et de l'espace. Cette Coutume a permis aux habitants de l'île de vivre pendant des siècles en harmonie avec leur environnement et comme hors du temps, dans un espace riche de sens et de symboles.

Cet ordre s'est pourtant déchiré à la suite du choc de guerres intérieures et du « contact blanc » entraînant exil et, pour certains, la perte de leur territoire. L'île est alors devenue une mosaïque géopolitique complexe et dangereuse, à laquelle le « millénarisme » de John Frum, les groupes coutumiers et les partis politiques modernes ont cherché, à la veille de l'indépendance, à redonner une unité.

Dans ce second volume, l'auteur présente un exemple quasi parfait de *société géographique*. Il passe de la description du paysage à celle de la société, de la poésie des mythes-fondateurs à la magie des lieux d'origine, de l'histoire des guerres et des migrations intérieures à la conversion au christianisme, puis à l'apparition d'un prophète local anti-missionnaire, John Frum, qui vint dire à tous que la Coutume était bonne, qu'elle était aussi une église, c'est-à-dire un message universel.

L'île de Tanna n'est pas seulement une île « exotique ». Une identité culturelle forte s'y est forgée. Elle témoigne d'une volonté d'harmonie entre l'histoire des hommes, l'esprit des lieux et la magie païenne de la terre. Même en partie « réinventée », la Coutume résiste à l'occidentalisation.

Joël Bonnemaison, professeur à l'université de Paris-Sorbonne (Paris IV), longtemps chercheur à l'Orstom, est décédé en juillet 1997.

ISBN 2-7099-1281-3 – Édition complète
ISBN 2-7099-1283-X – Volume 2
Éditions ORSTOM
213, rue La Fayette - F 75480 Paris Cedex 10

ORSTOM éditions