UNIVERSITÉ DE PARIS IV

LES FONDEMENTS D'UNE IDENTITÉ

TERRITOIRE, HISTOIRE ET SOCIÉTÉ DANS L'ARCHIPEL DE VANUATU

(MÉLANÉSIE)

Essai de géographie culturelle

LIVRE I : L'ARBRE ET LA PIROGUE

THESE POUR LE DOCTORAT ES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

Joël BONNEMAISON

Directeur : M.J. DELVERT

O.R.S.T.O.M. – PARIS – 1985

UNIVERSITE DE PARIS IV

LES FONDEMENTS D'UNE IDENTITE

TERRITOIRE, HISTOIRE ET SOCIETE DANS L'ARCHIPEL DE VANUATU

(MELANESIE)

Essai de géographie culturelle

LIVRE I : L'ARBRE ET LA PIROGUE

THESE POUR LE DOCTORAT ES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

Joël BONNEMAISON

Directeur : M. J. DELVERT

O.R.S.T.O.M. - PARIS - 1985

SOMMAIRE DU LIVRE I : L'ARBRE ET LA PIROGUE

LIBRES PROPOS 1

INTRODUCTION GENERALE 6

Ière PARTIE : L'ARCHIPEL DECOUVERT 13

CHAPITRE I. LA VISION DES DECOUVREURS 14
- I. Sur le chemin du mythe 14
  - 1) La Terra Australis Incognita 14
  - 2) Les chevaliers face aux "Indiens" 19
  - 3) La nouvelle Jérusalem 31
  - 4) Un jardin d'Eden ? 37
- II. Le "temps des géographes" 40
  - 1) Louis Antoine de BOUGAINVILLE et "les Grandes Cyclades" 41
  - 2) James COOK et les "Nouvelles-Hébrides" 46
- III. Une société "Rousseauiste" ? 57
  - 1) La *"félicité domestique"*(FOSTER) 57
  - 2) Le mythe du retour des ancêtres 63

CHAPITRE II. L'ABONDANCE FRAGILE 68
- I. L'espace brisé 69
  - 1) L'activité sismique 69
  - 2) Le volcanisme et la mise en place des reliefs émergés 71
- II. Types d'îles et paysages naturels 76
  - 1) Les îles-volcans 77
  - 2) Les îles-décombres 78
  - 3) Les îles à "éclipse" 79
  - 4) Les îles-horsts de la dorsale orientale 80
  - 5) Les îles-continents de la dorsale occidentale 81
  - 6) Les îles basses : ilôts, atolls et récifs coraliens 82
- III. Les tropiques humides ou le "paradis fragile" 83
  - 1) La différenciation Nord-Sud 84
  - 2) Le rôle des climats locaux 86
  - 3) Les risques climatiques 89
- IV. La géographie des sols ou une géographie de la fertilité 91
  - 1) Le rôle fertilisant des dépôts cendreux 91
  - 2) La classification des sols 92
- V. Les paysages végétaux 94
  - 1) La forêt "océanienne" 94
  - 2) Savanes, formations anthropiques et secondaires 96
- VI. La mer et l'écosystème de rivage 98
  - 1) Les reliefs côtiers 98
  - 2) Les ressources du milieu océanique côtier 99
  - 3) Un écosystème en équilibre fragile 100
  - 4) Entre "mer" et "forêt" 101

CHAPITRE III. LE DILEMME DES ORIGINES 103
I. La question du peuplement océanien. 103
II. La route asiatique : esquisses et problèmes 105
1) L'expansion australoïde 105
2) L'expansion austronésienne 108
3) Le "complexe culturel Lapita" 109
III. Vanuatu : *"Une Méditerranée d'Océanie"*(GARANGER) 112
1) L'hypothèse d'un peuplement pré-Lapita 112
2) Les phénomènes de "retour" des Polynésiens 114
3) Chronologies et recherches archéologiques au Vanuatu 115
IV. Par delà l'éclatement linguistique 119
1) L'éclatement linguistique 119
2) Les chaînes d'intelligibilité 122
3) Le tissu de nexus 125
4) La dynamique des langues mélanésiennes actuelles 127

2ème PARTIE : LA COUTUME : LE POUVOIR, LES LIEUX ET LES ANCETRES 128

CHAPITRE IV. LES CREATEURS DE LA COUTUME 131
I. Les systèmes politiques des "sociétés à grades" 132
1) Une "société à rangs" 132
2) Les grades du premier rang 135
3) Les grades de rang intermédiaire 137
4) Les "pères" de la Coutume 140
5) Le pouvoir sacré des Grands Hommes 144
II. Syncrétisme et répartition géographique des systèmes de grades 145
1) Le principe du chaînage culturel 145
2) Un exemple : le **lele'utan** du Centre Pentecôte 150
III. Le "chemin de paix" 152
IV. La compétition permanente 157

CHAPITRE V. LA SOCIETE ARISTOCRATIQUE OU LE POUVOIR PAR LE NOM 160
I. Les systèmes politiques des sociétés à titres 160
1) Extension et origine des sociétés à titres 160
2) La pyramide des titres dans les îles du Centre 162
3) Le territoire-titre 165
II. Tongoa (Iles Shepherds) ou le territoire de la route 168
1) Le voyage fondateur 169
2) Les liens d'homme à homme du **nasaotonga** 172
3) Les dérives actuelles 175

CHAPITRE VI . LE TERRITOIRE DES ANCETRES 178
I. Sous "le regard des morts" 178
1) Monde sacré et monde profane 178
2) Le culte des ancêtres 180
3) Le paysage invisible du sacré 182
II. L'enracinement 184
1) L'idée de territoire 184
2) L'ancrage dans les lieux 185
3) Le "séjour paisible" 188
4) Les lieux fondateurs 190
III. Le système territorial 191
1) Le parcellaire aux limites mobiles et les droits sur le sol 191
2) La frontière ou l'étendue sans lieux 193
3) Le contrôle du territoire et le "droit de voyage" 196
4) La dialectique du clos et de l'ouvert 200

CHAPITRE VII LE TERRITOIRE DE LA PARENTE 202
I. La route "tombée du ciel" 202
1) "La société des **vara**" 202
2) Le "territoire de route" 205
3) La route des Gilaho 206
4) Parenté et territoire : l'accès aux terres 211
II. "Et la guerre n'aura pas lieu..." 214
1) La société pacifiée 214
2) Le mythe d'origine du pays **Raga** 215
3) Les chemins du pouvoir 219
III. L'espace de fondation 221
1) Les sociétés à inflexion patrilinéaire et la société des **vara** 221
2) Les similitudes du cadre 223

3ème PARTIE : LA SURVIE ET L'ABONDANCE 226

CHAPITRE VIII. LE CADRE ET LES ECHELLES GEOGRAPHIQUES 227
I. Les échelles de l'espace social 227
1) Les structures résidentielles 227
2) Les échelles 229
II. Les lieux domestiques et les lieux sociaux 230
1) L'espace domestique ou les lieux au féminin 230
2) L'espace social ou les lieux au masculin 232
3) La mobilité et la permanence des lieux 233
III. Les encadrements territoriaux 235
1) La "région-territoire" ou l'espace réticulaire 235
2) La pirogue ou l'espace découpé 238
IV. Les terroirs errants 240
1) Un espace agraire en perpétuel mouvement 240
2) Les types d'aménagement permanents 242
3) Le dilemme de la clôture 243

V. La répartition de la population 246
1) Le "nexus mélanésien" 246
2) Grandes îles et petites îles 249

CHAPITRE IX. HOMMES DU RIVAGE ET HOMMES DE LA FORET 252
I. La montagne et le rivage 252
1) Un très ancien clivage ? 252
2) Diversifier l'espace confiné 255
II. Les étagements 257
1) Le système du rivage 257
2) Le système du "milieu" 261
3) Le système de l'intérieur : le monde de la forêt humide 263
III. Le complexe des échanges verticaux 266
1) La différence créatrice 266
2) La relation de compétition 268

CHAPITRE X. PAYSANS DU TARO ET PAYSANS DE L'IGNAME 272
I. Un système agricole traditionnel dualiste 272
II. L'horticulture de l'igname 273
1) Les types et les classifications de l'igname 273
2) Les jardins et la récolte des ignames 279
III. L'horticulture du taro 284
1) Les types de taros 284
2) La culture du taro pluvial 285
3) La culture du taro irrigué 287
4) La culture par drainage en bas-fond marécageux 289
IV. Plantes secondaires et plantes de jachère 291
1) Les plantes secondaires 291
2) La cueillette 292
3) Le **kava** 292
V. Elevage cérémoniel et élevage errant 294
1) La finalité sociale et culturelle du cochon 294
2) L'élevage du cochon à dent 296
3) Les élevages ordinaires 298
VI. Peuples du taro et peuples de l'igname 299
1) Un choix éco-culturel 299
2) Le peuple du taro du pays **Apma** 300

CHAPITRE XI. LA RELATION DE DETTE 303
I. L'économie de survie et l'économie d'apparat 303
II. Les deux rythmes du temps : temps social et temps domestique 306
1) Une auto-suffisance relative 306
2) De la subsistance à l'exubérance 307
III. Le sens des affaires 308
1) La dette nécessaire 308
2) "Le médiateur personnalisé" 309
IV. "Faire compagnie" 311
1) Etre généreux 313
2) La "monnaie" traditionnelle 315
3) La compétition généreuse 318

IVème PARTIE : LE CONTACT BLANC 320

CHAPITRE XII. LE CONTACT SAUVAGE 321
I. La ruée sur le santal 322
1) Les guerres du santal 323
2) Les marchands-aventuriers 324
3) Le système des stations 326
4) Les Mélanésiens face aux santaliers 327
II. La traite des "oiseaux noirs" (Blackbirding) 330
1) L'exploitation des "gisements de main-d'oeuvre" 331
2) Les méthodes du Blackbirding 333
3) Les étapes de la dépossession 337
III. "L'annexion sauvage" 340
1) Les premiers centres de colonisation : Tanna et Port-Havannah (Vate) (1867-1879) 340
2) La "Compagnie Calédonienne des Nouvelles-Hébrides" et "l'aliénation foncière" 342
3) Les colons français 347

CHAPITRE XIII. L'EVANGILE ET LE ROYAUME 350
I. La fragmentation et l'importance du fait religieux mélanésien 350
1) La force de l'impact chrétien 350
2) La fragmentation religieuse 352
3) La "Bonne Skul" 356
II. L'Eglise Presbytérienne : le rêve de la "nation chrétienne" 357
1) Les prédécesseurs : La London Missionary Society 357
2) Les hommes et les doctrines 359
3) Le modèle presbytérien achevé 361
4) Le bombardement de Tanna 365
5) "La nation chrétienne" 367
III. Le modèle anglican : l'église locale 370
1) Le système anglican 370
2) L'évangélisation de Mota (îles Banks) 372
3) La christianisation spontanée des îles du Nord-Est 374
4) Un espace religio-culturel autonome 377
IV. Les missionnaires-paysans de la Mission Catholique mariste 378
1) Un contexte général peu favorable 379
2) Survivre 380
3) Le face à face avec le protestantisme dans les ilôts du Nord de Malakula 382
4) Les chrétientés de Pentecôte 386
5) Un développement tardif 389
V. Les églises marginales 391
VI. Les nouveaux territoires religieux 393
1) Les fonctions d'encadrement des églises 393
2) Les nouvelles frontières 396
3) Le sentiment millénariste de la modernité 398

CHAPITRE XIV. HEURS ET MALHEURS DE LA SOCIETE COLONIALE 402
I. La mise en place des structures condominiales 1882-1906 402
1) Faut-il annexer ? 402
2) La Commission Navale Mixte 404
II. Le Condominium franco-britannique 408
1) Le principe de la souveraineté conjointe 408
2) Le problème de l'immatriculation des terres 409
3) Le pouvoir disjoint 412
III. "Autant en emporte le vent...." 414
1) L'extension de la colonisation agricole française 414
2) Port-Vila 416
3) Une colonisation sans héritiers 417
4) L'évolution des superficies cultivées 419
5) Les cycles économiques de l'exploitation coloniale 421
IV. Le problème de la main-d'oeuvre 426
1) Misères et aléas du recrutement 426
2) L'apport de la main-d'oeuvre extérieure 430

CHAPITRE XV. LE FACE A FACE : SOCIETE MELANSIENNE ET SOCIETE COLONIALE 433
I. La contestation des terres aliénées 433
1) Le dialogue des dupes 433
2) Le conflit des droits 435
II. Le cycle des violences : meurtres et affrontements 439
III. Entre "Coutume" et "Modernité" 442
1) Le repli sur soi 442
2) L'acculturation volontaire 443
IV. La crise de l'Indépendance 445
1) Le débat politique à la veille de l'Indépendance 445
2) "La rébellion" 448
3) Coutume et politique 451

Vème PARTIE : LES NOUVEAUX RIVAGES 454

CHAPITRE XVI. LE NOUVEAU SYSTEME DU PEUPLEMENT 456
I. Le "tissu de nexus" brisé 456
1) Les dilemmes de la démographie historique 456
2) L'accentuation des disparités 458
3) La rupture des mailles fragiles 462
II. L'espace rétracté 463
1) Le pôle vide : l'espace de la colonisation 464
2) Le pôle plein : l'espace missionnaire 465
3) La descente vers le rivage : "Christ and Coconuts" 466
4) "Surpeuplement" et Dépopulation 468
III. Les nouveaux mouvements centrifuges 470
1) La nécessité de l'alliance 471
2) La recolonisation de Pentecôte et le problème des routes 472

CHAPITRE XVII. ESPACES ET SOCIETES DU RIVAGE 475
I. Aires centrales et aires marginales 475
1) Le nouveau modèle économique 475
2) "L'effet de Centre" 479
II. La fin des jardins d'abondance 485
1) Le don et le profit 485
2) La "désintensification" de l'horticulture vivrière 489
3) Magies de la Coutume et magies de la modernité 490
III. La société du rivage 492
1) L'entrepreneur et la Coutume 492
2) Les inégalités spatiales 494
3) La dépendance alimentaire 496

CHAPITRE XVIII. ENTRE DEVELOPPEMENT ET DEPENDANCE
I. La situation économique à la veille de l'Indépendance 498
1) Les effets "d'un développement basé sur l'exportation" 498
2) Les rentrées invisibles 502
3) Migration structurelle et pauvreté relative 503
II. Les choix de développement 506

CONCLUSION 509
La métaphore de l'arbre et de la pirogue 510
Société du réseau et espace réticulaire 512
"Nous sommes le commencement du monde..." (Tanna) 514

LISTE DES CARTES 516

LISTE DES FIGURES 517

LISTE DES TABLEAUX 518

PRINCIPAUX TERMES EN BISLAMA OU EN LANGUE VERCULAIRE UTILISES DANS LE LIVRE I 520

La bibliographie générale est renvoyée à la fin du Livre II.

LIBRES PROPOS

Ce travail est le fruit d'une recherche qui, avec quelques coupures, s'est déroulée de 1968 à 1981 sur l'*Archipel des Nouvelles-Hébrides*, Condominium franco-britannique devenu indépendant le 31 juillet 1980 sous le nom de *Vanuatu*.

La recherche s'est déroulée dans plusieurs îles et dans des milieux socio-culturels diversifiés. Les îles d'Aoba, Malakula, Maewo, Vate, Santo, Tongoa, Pentecôte et Tanna (voir figure 1) ont été les plus parcourues, mais ce fut dans ces trois dernières îles qu'eurent lieu les moments les plus forts -et les plus longs- de la recherche de terrain. La diversité des terrains d'approche m'a conduit à me lancer dans l'art périlleux de l'étude comparative dans un premier volume (*L'arbre et la pirogue*) et à tenter d'approfondir la visée dans une étude monographique de l'île de Tanna dans un deuxième, *(Les hommes-lieux et les hommes-flottants)*.

Ce travail porte essentiellement sur les fondements géographiques de *l'identité* de la nation de Vanuatu.

o
o o

Ecrire représente pour le chercheur le paiement de la dette contractée à l'égard de la société dans laquelle il a vécu. On écrit alors d'autant plus difficilement que le sujet est proche, qu'il n'est pas seulement une matière "scientifique" ou un lieu neutre, et que la connaissance scientifique, lorsqu'elle se confond avec l'expérience humaine, apparaît souvent comme une réduction et un appauvrissement.

Dans la foule des visages amis qui se bousculent dans ma mémoire et que je ne peux pas tous citer, je tiens tout particulièrement à remercier les groupes mélanésiens qui m'ont accueilli jusqu'à ce point infiniment rare où l'étranger se sent véritablement accepté. C'est là un cadeau précieux pour celui qui vient de loin, qui s'interroge sur ce qu'il fait et qui sait qu'il devra un jour repartir, même s'il n'en a plus très envie.

En commençant par les îles du Nord, je remercie les gens des groupes de Lolossori et de Lolopuepue qui les premiers m'ont initié à la Coutume dans l'île d'*Aoba, l'île des dieux,* comme on l'appelle dans le Nord de l'Archipel. Comme la Coutume m'intéressait tant et qu'ils étaient peut-être fatigués de mes questions sur ce curieux système des grades où l'homme s'élève dans la hiérarchie sociale en sacrifiant des cochons à dents recourbées de valeur croissante, ils me firent moi-même passer les premiers grades de leur hiérarchie coutumière, en prenant soin d'ailleurs de m'élever à un rang supérieur à celui de mes collègues et amis, William RODMAN et Peter CROWE, qui travaillaient à cette époque dans des régions voisines d'Aoba.

Dans l'univers montagneux de l'île de *Pentecôte,* je remercie les gens des villages de Tansip, de Lebutusap et de la région de Melsisi, tout comme ceux plus au Nord du village de Loltong. Là, je découvris vraiment la boisson du kava et la communauté fraternelle qui lient les hommes d'un même territoire, lorsque la nuit tombe sur le **kamel** -la maison commune du village- et que l'étrange ivresse du breuvage traditionnel commence à se faire sentir.

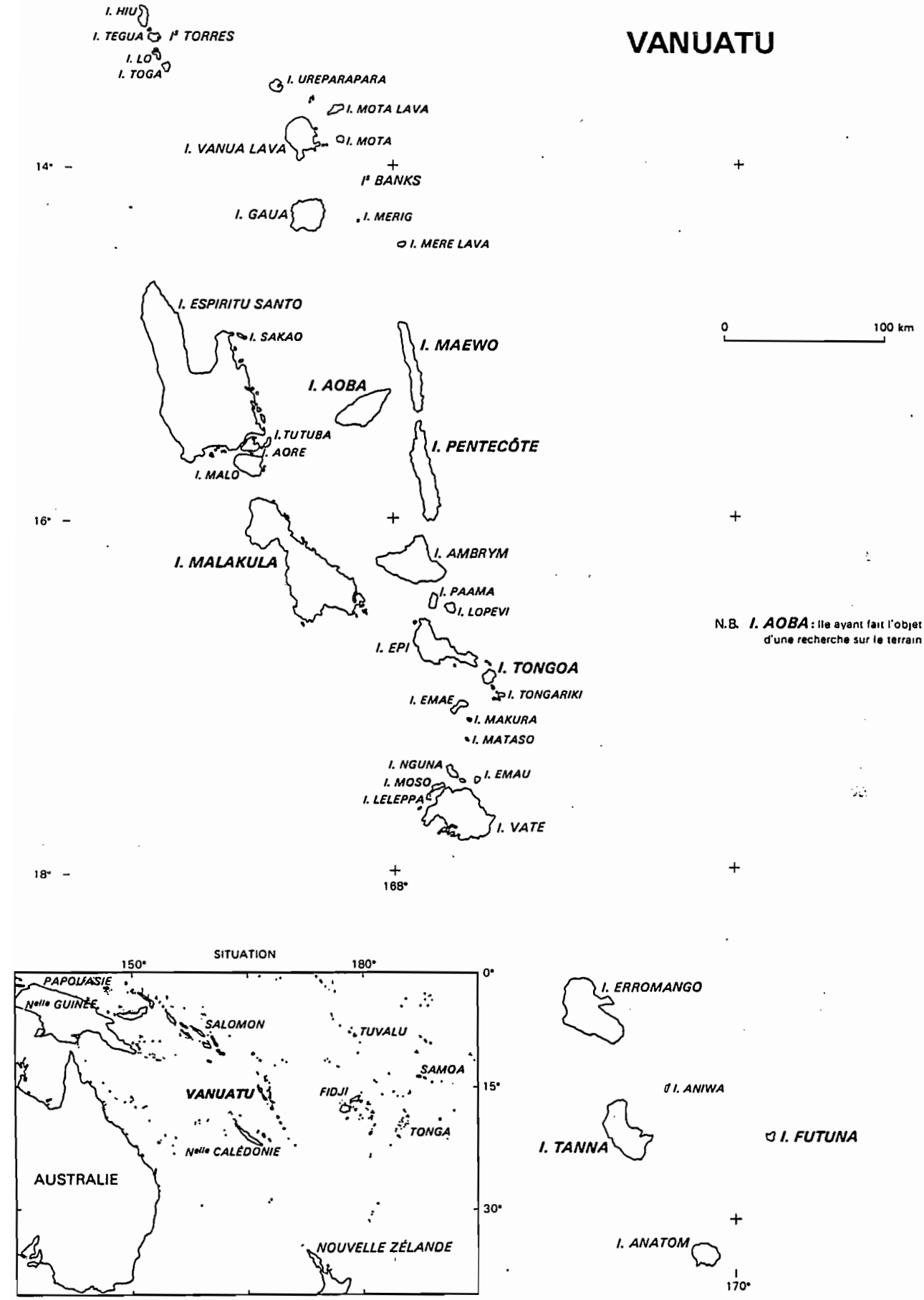
Dans la petite île de *Tongoa,* je remercie les gens du village d'Itakuma, les premiers parmi lesquels j'ai séjourné. Je remercie les patientes explications de son chef, Tom TIPOLEAMATA et de Pakua ATAVI, son porte-parole. Ils furent les premiers à m'offrir l'hospitalité et leur amitié.

Je suis arrivé à Tongoa à l'aube d'un jour d'août 1968, par un petit bateau qui me débarqua sur une plage étroite de galets noirs, au pied de falaises sombres que battait constamment une mer violente. Cette île haute d'Océanie, même au soleil et drapée de toutes les couleurs de la végétation tropicale, était en tout point différente de l'image éthérée et doucereuse que l'on se fait généralement des îles d'Océanie.

Enfin, je remercie les gens de l'île de *Tanna* et notamment ceux du Centre nord de l'île sur lesquels porte l'étude monographique du deuxième volume.

La variété des paysages de Tanna résume l'Archipel. Le volcan Yasür dont le grondement régulier et les explosiions intermittentes s'entendent sur une bonne partie de l'île, domine les horizons étranges d'une plaine de cendres de couleur ocre et grise à l'intense odeur de soufre. Au-delà, s'étendent, au Sud, un paysage de montagnes abruptes aux sommets accrochés par des nuages, qui ne les libèrent presque jamais, au Nord, un paysage harmonieux de plateau boisé et de collines.

VANUATU



N.B. ***I. AOBA*** : île ayant fait l'objet d'une recherche sur le terrain

La végétation de Tanna n'est pas oppressante comme l'est souvent la forêt des îles du Nord de l'Archipel. Les paysages sont aérés ; la forêt claire est dominée par des fougères arborescentes, de vastes étendues de prairies et de savanes arborées la traversent. La luminosité, les couleurs, la qualité des paysages évoquent ici ce que François DOUMENGE appelle la *Méditerranée australe*. Cette île belle et fertile, dont le relief et les dimensions restent toujours à taille humaine, prédisposait à l'établissement d'un peuple nombreux. Les groupes humains qui s'y enracinèrent ont créé là une société paysanne vigoureuse dont l'horticulture sophistiquée et la beauté ordonnée des jardins témoignent du degré de civilisation.

Je dédie ce travail aux habitants de Tanna qui nous ont accueillis, ma femme et moi : KOOMAN, YOPAT, NAKO, YALULU, SIP, ceux du clan des NOKLAM dans le Centre Brousse, ceux du groupe de Loanatom, sur la côte Ouest, NILUAN, YAMAK, ROMAIN, MAURICE, etc... Je remercie aussi Iolu ABBIL.

Tout au long de ce travail, je n'ai cessé de penser au destin tragique d'Alexis YOLOU et à la douleur de sa famille. Enfin je remercie pour son hospitalité le moniteur d'enseignement WAINA, l'homme d'Ouvea, dont l'école était alors au Centre Brousse un hâvre de paix et d'accueil pour tous.

La période de recherche s'est déroulée à Tanna de 1977 à 1979 dans un climat politique tendu par le conflit interne qui précéda l'Indépendance. Les évènements malheureux de ce que l'on a appelé la "révolte de Tanna" s'achevèrent dans la tourmente et pour certains dans la tragédie.

o
o o

Je remercie également l'ex-Résidence de France à Port-Vila dont le personnel et les Résidents m'ont le plus souvent soutenu dans ma recherche en m'y laissant entière liberté. Je suis particulièrement reconnaissant à MM. GAUGER et ROBERT de m'avoir permis de consulter les archives de la Résidence et à M. MASSIAS de m'avoir guidé dans leur dédale. Je suis également redevable de l'aide et de la sympathie précieuses que m'ont offertes à Tanna le Délégué M. POUILLET et son successeur, R. PAYEN.

Keith WOODWARD, Chargé des Affaires Culturelles et Politiques de la Résidence britannique, m'a également aidé, comme il le fit du reste avec tous les chercheurs sans distinction de nationalité qui débarquaient dans l'Archipel. Sa vive intelligence, l'intérêt qu'il portait à la civilisation mélanésienne et à la recherche ont aplani bien des difficultés et levé les suspicions et les barrières que le statut condominial suscitait alors généreusement.

Comme tous ceux qui "tournent" dans les îles, j'ai souvent bénéficié de l'accueil désintéressé et toujours amical des Pères maristes dispersés dans les Missions de l'Archipel : les Pères CAILLON, FOUCHER, Du RUMAIN, VERBRAEKEN à Pentecôte, le Père MORLINI en Aoba, les Pères SACCO et BORDIGHA à Tanna, le Père LEYMANG à Port-Vila. Grâce à leur recommandation et à la confiance de l'évêque, Mgr LAMBERT, j'ai pu avoir accès aux archives de l'Eglise Catholique de Port-Vila et consulter les journaux de bord des Pères maristes de la première génération.

Enfin je remercie tous les autres, Mélanésiens et Européens, colons, médecins, enseignants ou habitants des îles, rencontrés l'espace d'un moment, d'un bout de route en brousse, tous ceux avec qui la relation a pu se nouer et qui s'intéressaient à ce travail.

Je remercie particulièrement Hubert GORON, géomètre de l'Archipel, qui parce qu'il souhaitait comprendre un peu plus la Coutume des terres et pour la seule beauté du geste, vint courir avec moi l'aventure de la recherche à Tanna. Nous avons dressé ensemble les principales cartes de l'île, notamment la carte synthétique des territoires coutumiers du Centre Nord de Tanna (carte hors-texte 3). Sans son aide de "professionnel", le relevé de terrain n'aurait jamais été aussi étendu, ni aussi précis.

Je me dois également de remercier les autres chercheurs de l'ORSTOM, collègues de ma discipline ou de disciplines différentes qui m'ont à un moment ou à un autre apporté leur collaboration. J'ai réellement bénéficié de l'esprit d'équipe et de recherche interdisciplinaire qui fait de l'ORSTOM un instrument de recherche irremplaçable, que bien des chercheurs étrangers nous envient.

La liste de tous ces noms serait longue et ils se reconnaîtront, mais je me dois de citer en particulier, parmi les disciplines-soeurs, Bernard VIENNE qui, au cours de nombreuses et enrichissantes discussions, m'a généreusement conseillé dans les dédales de l'anthropologie moderne. Je remercie aussi particulièrement Dominique BOURRET, ethno-botaniste, ainsi que Philippe MORAT, botaniste, Paul QUANTIN, pédologue, et les autres chercheurs du Centre de Nouméa.

Je remercie et salue particulièrement mes compagnons de la Mission ORSTOM de Vanuatu qui continuent la recherche dans les îles, notamment Bertrand CAMPILLO, géophysicien et chef de Mission, Roger FOY, géophysicien, Pierre CABALION, ethno-pharmacologue, Annie WALTER, ethno-médecin, et René GRANDPERRIN, océanographe.

De multiples et enrichissants contacts ont par ailleurs été noués sur le terrain, à Canberra, Suva ou Nouméa avec d'autres chercheurs travaillant sur des thèmes proches : Richard BEDFORD (Christchurch, Nouvelle-Zélande), Alban BENSA (C.N.R.S.), Ron BRUNTON (Sydney), Murray CHAPMAN (Hawaï), Jean-Michel CHARPENTIER (C.N.R.S.), Peter CROWE (Auckland-Toulouse), François DOUMENGE (Museum), Jean-Pierre DOUMENGE (C.N.R.S.), Anne DUNBAR (A.N.U., Canberra), Claire FAURY (C.N.R.S.), Igor de GARINE (C.N.R.S.), Kirk HUFFMAN (Centre Culturel, Port-Vila), David LEA (Armidale, Australie), Monty LINDSTROM (U.S.A.), Jeremy MAC CLANCY (Cambridge), Jean-Marc PHILIBERT (Québec), Françoise et Jean-Claude RIVIERRE (C.N.R.S.), Margaret et William RODMAN (Canada),

Alain SAUSSOL (Université Paul Valéry, Montpellier), Matthew SPRIGGS (Hawaï), R. TONKINSON (Perth), Darrell TRYON (A.N.U., Canberra), Howard VAN TREASE (U.S.P., Suva), Gerard WARD (A.N.U., Canberra), Julia WILKINSON (Cambridge), etc... J'en oublie bien sûr, j'espère qu'on ne m'en voudra pas exagérément.

Enfin, ce travail est particulièrement redevable à deux hommes, qui m'ont toujours fait confiance et à qui je dois la chance d'être entré à l'ORSTOM : MM. les Professeurs Jean DELVERT et Gilles SAUTTER.

Je les remercie en particulier de leurs conseils désintéressés et de la bienveillance avec laquelle ils ont suivi mon itinéraire de recherche depuis Madagascar, en 1965, jusqu'au voyage vers les îles des Antipodes.

o
o o

Dans ce texte, la plupart des citations en anglais ont été traduites en français, sauf lorsque, par exception, il m'apparaissait important de les laisser dans leur forme originelle.

Les mots en langue vernaculaire ont été écrits en caractère gras, les mots en langue bislama en caractère normal, précédé de guillemets.

La retranscription des mots en langue vernaculaire m'a posé un certain nombre de problèmes. Les noms de lieux sont ceux de la terminologie officielle, établie par la Commission de Toponymie du Service Topographique dirigé par M. GELY, avec le concours de D. TRYON, linguiste à l'A.N.U.. Les noms en langue vernaculaire ont été retranscrits selon la façon dont les habitants des îles les écrivent eux-mêmes ; quelques indications générales sont à retenir :

- le *u* se prononce *ou*, comme dans le français *"route"*.
- le *e* se prononce *é*, comme dans le français *"béret"*.
- le *g* se prononce de façon dure, comme dans le mot français *"goût"* et la distinction avec le *k* est parfois peu sensible.
- le son *eu* ou *œu* se prononce comme dans le français *"beurre"*.

o
o o

Je remercie le personnel du Service Cartographique de l'ORSTOM (Bondy) et MM. COMBROUX et MEUNIER grâce auxquels la plupart des travaux cartographiques ont été assurés, en particulier M. LE ROUGET et Mlle Christine CHAUVIAT. M. PENVERN, du Centre ORSTOM de Nouméa, a par ailleurs apporté une contribution en se chargeant d'un certain nombre de cartes.

o
o o

INTRODUCTION GENERALE

Deux types d'approche en Sciences Humaines sont possibles : l'une dite *scientifique*, l'autre qui peut être qualifié à la suite d'Edgar MORIN (1984) d'*essayiste*. Le premier relève d'un point de vue qui se veut "objectif" et en quelque sorte extérieur à son sujet : autant que faire se peut il mesure, il quantifie, il analyse, il s'efforce de dégager des causalités, des structures et des systèmes, des lois et des règles qui renvoient elles-mêmes à des théories plus générales. Le second type d'approche est plus subjectif : il essaie à l'inverse de considérer l'objet de l'étude dans sa singularité et dans l'ordre de sa causalité interne, il cherche à saisir qualitativement la liberté du sujet qu'il étudie.

A l'affirmation de *l'objectivité scientifique* s'oppose dès lors le postulat de la *subjectivité culturelle*. Alors que la vision scientifique cherche souvent à écarter de son champ d'analyse tout ce qui, à ses yeux, ne relève pas de l'ordre de la raison pure et notamment les questions de finalité, la vision essayiste fait au contraire de l'étude de ces dernières le terme et la condition de son approche. Face à l'attitude culturaliste, les tenants de l'hypothèse scientifique ne manquent pas généralement de reprocher le manque de fondements scientifiques et les essayistes répondent qu'en considérant principalement les facteurs de détermination, on sous-estime *l'autonomie* possible des groupes et des sociétés, leur *responsabilité* et tout autant la subjectivité sous-jacente et les parti-pris du scientifique qui les étudie.

Au plus profond de sa vision, l'école essayiste cherche en effet à saisir la groupes humains dans leur liberté plutôt que dans leurs déterminations ; ce faisant elle considère des *sujets sociaux* qui ont leur sphère d'autonomie, leur propre projet et une marge plus ou moins importante de libre choix. Les phénomènes de représentation, les questions de sens et de valeurs, la dimension spirituelle et les attitudes de croyance, bref tout ce qui relève d'une certaine *vision du monde*, loin d'être écartés parce que "non-objectifs" ou "non-scientifiques", reviennent au contraire au premier plan. L'approche essayiste devient alors "humaniste" ; elle pose comme une affirmation essentielle qu'il n'y a pas au fond de système social sans un choix de valeurs qui le commande et que ce dernier, loin de se réduire à être un simple vêtement culturel, forme une substance propre qui doit être abordée en tant que telle et pensée dans l'ordre qui est le sien. Le champ social devient dans cette perspective un champ complexe à faces multiples dont l'observateur fait lui-même partie : il n'est pas entièrement réductible à "l'analyse objective" qui tend à ne voir en lui qu'un produit et il n'est jamais vraiment prévisible. La liberté des acteurs le caractérise tout autant et parfois plus que leur conditionnement.

Entre les prétentions de la démarche scientifique et les affirmations de la démarche essayiste, la bonne réponse consiste sans doute à se garder des certitudes trop tranchées. L'approche scientifique, objective et quantitative, peut être poussée jusqu'à son terme le plus ultime pour autant qu'elle sache *mesure garder* et ne prétende pas enfermer la totalité du réel dans sa seule vision, l'approche essayiste ou subjective est également tout autant légitime si elle sait *raison garder* et admettre qu'elle a besoin d'axes directeurs et des "gardes-fous" que la première démarche peut précisément lui fournir. En somme, les deux démarches sont dans l'idéal complémentaires et s'épaulent l'une par l'autre ; ce sont souvent les excès de l'une qui permettent le développement de l'autre et inversement. Mais si la contradiction est féconde, il est rare que les auteurs arrivent à être à la fois de véritables scientifiques et de véritables essayistes, seuls les très grands parviennent à ce grand art qui consiste à coupler les deux démarches. C'est peut-être là le signe d'une limite de l'esprit humain que de ne jamais atteindre vraiment ce but, mais aussi sa valeur que de continuellement tenter d'y parvenir.

Cette disgression épistémologique peut paraître bien prétentieuse mais au seuil de ce travail, elle n'est pas tout à fait inutile. Je ne prétend certainement pas avoir résolu mieux qu'un autre ce dilemme de la recherche scientifique, mais tout au long de l'itinéraire, j'ai eu le sentiment constant de me débattre entre les deux types d'approche. A très grands traits, je crois en effet avoir commencé ma recherche sur le terrain dans un esprit de démarche scientifique et l'avoir achevée dans un esprit d'essayiste. Cette étude mélange donc les genres et résulte d'une certaine évolution : je n'ai pas achevé ce travail dans l'esprit et avec les outils qui étaient les miens au départ.

L'étude géographique et sociale de l'Archipel incite d'ailleurs à la prudence et aux interrogations. Une certaine unité de fond mais aussi une grande diversité ressortent de l'analyse : ce qui est dit d'une île ou d'un groupe ne peut être facilement généralisé. Du Nord au Sud de l'Archipel, le mode de production domestique est structurellement le même, de telle sorte que la grande diversité locale des systèmes géographiques et sociaux traditionnels ou encore les rythmes très différents de l'évolution moderne ne s'expliquent pas par l'infrastructure socio-économique sous-jacente. Une certaine imprévisibilité, une marge de libre choix doit être accordée aux acteurs sociaux. Chaque groupe local semble avoir cherché ici à se différencier au maximum de ses voisins, à diversifier, autant qu'il le pouvait, son espace et ses modèles culturels. Tout se passe comme si l'exiguité du monde insulaire avait conduit les habitants de l'Archipel à se vouloir différents les uns des autres et à diversifier leur espace pour mieux animer le jeu social.

Mon approche objective a dans une certaine mesure consisté à comprendre ce choix, à expliquer les contraintes du cadre et à admettre ensuite la subjectivité des acteurs et la liberté des cultures. Cela ne signifie pas que les dominations et déterminations extérieures, les contraintes sociales et matérielles soient légères ou sans prise réelle, mais que ces causalités ne sont pas nécessairement des déterminismes. Ma propre recherche, au fur et à mesure qu'elle s'approfondissait, m'a semblé déboucher sur une aire d'indécision et de liberté,

une sphère d'autonomie où les acteurs tenaient en main les rênes de leur destin. Dès lors, l'approche scientifique devait céder le pas aux risques et aux périls de la démarche essayiste.

o
o o

L'étude de la modernité, des niveaux de développement, des phénomènes de discontinuité en milieu insulaire et des inégalités spatiales résultant de la transformation sociale constituaient au début mes principales préoccupations. Mais cette perspective m'est apparue courte, un peu comme si considérer la société mélanésienne sous l'angle principal de sa modernisation revenait à la déprécier et à passer au profit des pertes ce qui correspond à ses yeux à l'essentiel, c'est-à-dire à l'ordre du fondement et de la permanence. Un mot désigne dans la société de Vanuatu ce versant intangible du réel : la *Kastom*, c'est-à-dire la *Coutume*. Plus qu'un système de pensée ou un état précis d'organisation sociale, le mot de Coutume doit se comprendre comme une métaphore, un système de représentation émotionnel tout autant qu'intellectuel, *une Vue du Monde* ancrée sur un territoire, en d'autres termes une *identité*.

Cette Coutume n'est ni close, ni nécessairement hostile au mouvement, elle se renouvelle constamment et s'est toujours construite par l'intégration d'apports humains et culturels successifs. Mais ce faisant elle intègre le neuf et se rebâtit d'une façon qui reste conforme à son héritage. Toute création nouvelle apparaît dès lors comme la renaissance d'un passé plus profond. Contrairement à nos propres sociétés où souvent les phénomènes de *mode* tendent à privilégier le neuf, considéré en soi comme une valeur, le nouveau n'est ici accepté que lorsqu'il se pare des couleurs de l'ancien. Dans ce sens l'actuelle société de Vanuatu ne peut se comprendre que dans la référence à la Coutume, c'est-à-dire dans le cadre de la métaphore traditionnelle où joue le phénomène de modernité.

Si j'ai privilégié dans cette étude la société traditionnelle, c'est sans doute parce qu'il fallait se limiter, mais il est entré dans ce choix ma propre part de subjectivité. Pourquoi ne pas l'avouer ? Les gens de la Coutume m'ont très vite attiré ; ils étaient les plus différents, les plus lointains et les plus méconnus. Après avoir commencé mes recherches de terrain dans des communautés relativement proches de la modernité, comme en Aoba, ou auprès des migrants urbanisés de Port-Vila et de Luganville, je me suis ensuite orienté vers des communautés insulaires plus proches de la Coutume, celles du Centre de Pentecôte et pour finir, Tanna.

Cette Coutume, qui est alors devenue le coeur même de ma recherche, n'existe, on le verra, qu'en référence à la terre. Elle vit toute entière dans l'espace et elle s'exprime par une forme de territorialité. Dès lors l'approche de cette société par la géographie des lieux, par la structuration du territoire et par les encadrements spatiaux apparaissait une démarche féconde. J'ai eu ainsi le sentiment de suivre un cheminement identique à celui des Mélanésiens: en découvrant avec eux le paysage, en parcourant le territoire, en cherchant les *lieux-fondateurs*, c'est tout un univers culturel sous-jacent, une mémoire et une vision du Monde qui sont apparus.

Une autre raison m'a poussé à l'étude de la société traditionnelle. La Coutume représente en effet l'écho devenu fragile d'un monde millénaire que la modernité tend à condamner ; ce n'est pas une fatalité, mais c'est un risque. Il m'a donc semblé essentiel, puisqu'ici la Tradition n'était pas seulement un discours, mais une croyance vivante, un vécu social et une territorialité, de tenter de la saisir dans sa forme "préservée". Pour cela je n'ai pas eu à déterrer une Coutume morte, je me suis seulement mis à l'écoute des groupes sociaux qui ont conservé, par choix délibéré, leur héritage vivant et continuent à fonder sur lui l'organisation de leur société et de leur espace. Ce n'est pas pour autant une recherche "passéiste": dans cette quête des racines de la culture mélanésienne, j'ai le sentiment d'avoir cherché à comprendre tout autant le passé que les enjeux et les cadres du présent.

Ce choix répondait aussi à une nécessité intellectuelle. Lorsqu'en 1973-1974, j'ai entrepris l'étude du système de migration inter-insulaire et des problèmes posés par l'insertion des migrants en zone urbaine, j'ai découvert que les processus de mobilité ne pouvaient s'expliquer que par leur face occulte, c'est-à-dire par la force de l'enracinement et du lien au territoire. Pour toute une frange de la société mélanésienne, la nouvelle mobilité ne pouvait être ni un exode, ni une libre errance, mais un *voyage circulaire*, c'est-à-dire un mouvement cyclique lié à l'alliance, à des routes précises et commandé par l'impérieuse loi du retour au territoire.

Dans une même perspective, les problèmes fonciers qui m'intéressaient depuis le début ne me sont apparus compréhensibles que le jour où, cessant de les considérer sous l'angle des droits et du juridisme, j'ai cherché à les saisir comme des conflits culturels renvoyant à un univers de croyance, de filiation au sol et de mythes fondateurs, bref à les considérer dans le cadre beaucoup plus large des attitudes de territorialité.

En cheminant de cette sorte, je n'ai pas cherché à opposer de façon formelle une société de Tradition à une société de Modernité, car toutes les sociétés de l'Archipel d'aujourd'hui sont plus ou moins l'une et l'autre. Je me suis efforcé plus véritablement de revenir aux fondements culturels et géographiques à partir desquels s'expliquent à la fois la volonté de Tradition et le désir de Modernité. L'entreprise ne s'est pas révélée toujours aisée ; ces deux traits, loin de s'exclure, se combinent souvent et donnent lieu parfois à d'étonnants syncrétismes.

o
o o

Les mythes-fondateurs, l'histoire et le territoire sont les trois pilier de l'identité. Le peuple de Vanuatu, comme peut-être tous les autres, appartient à son espace tout autant qu'à sa mémoire culturelle et historique. La géographie par la plasticité et la diversité de ses approches, par sa sensibilité aux *paysages* et à la *personnalité des espaces* est une discipline (ou tout au moins une forme de l'esprit) qui répond bien à la définition des identités

collectives, qu'elles soient ethniques, régionales ou nationales. La relation au territoire considéré non pas seulement comme un *contenant* mais comme un *contenu,* chargé de sens, de mémoire et de mythes, a constitué le fil conducteur de ma démarche.

Le territoire est d'abord un espace géographique, c'est-à-dire une *nature insulaire* avec ses lois propres, sa cohérence interne et des contraintes physiques qui sont peut-être plus fortes qu'ailleurs. Le peuple qui en habite le territoire saisit cette nature comme la matrice de chair de sa culture. Il y projette un *regard* qu'animent des métaphores et des rêves profonds dont les mythes-fondateurs constituent le discours. C'est dans ce mariage entre une nature et une culture, entre une *terre* et un *verbe* que naît l'univers des formes et des images, c'est-à-dire le creuset où se forge la métaphore de la *Coutume*.

Le plan suivi dans ce travail découle de ce préambule. Il ne s'agit pas tant en effet d'une démarche linéaire qui procèderait par enchaînement linéaire et déductif que de l'agrandissement progressif d'une vision et d'une compréhension. Cette démarche m'a conduit à procéder par apports et éclairages successifs, à traiter parfois du même thème sous des angles différents, et à tenter de reconstituer le tout dans chacune des parties. Je crois bien dans cette approche avoir agi par mimétisme à l'égard de la pensée mélanésienne.

o

o o

LIVRE I

L'ARBRE ET LA PIROGUE

La Vision du Monde, l'Histoire et la Structuration de l'Espace dans l'Archipel de Vanuatu

Comme dans tout vrai voyage, physique ou intellectuel, il s'agit d'arriver à une *Découverte*. Il m'a semblé que la meilleure façon de l'entreprendre consistait à revenir sur les pas des premiers découvreurs européens qui, à l'aube du XVIIème et plus tard au cours du XVIIIème siècle, aperçurent ces îles. Les questions qu'ils se posèrent et les surprises qu'ils manifestèrent face à ce peuple insulaire sont en effet celles du géographe. Le regard qu'ils portèrent sur les Mélanésiens est d'ailleurs tout autant instructif sur leur mentalité d'Européens que sur les "moeurs et coutumes" des peuples qu'ils découvraient.

On ne saura malheureusement jamais rien des circonstances de la première Découverte, lorsque des groupes épars de pirogues abordèrent en ordre lâche les grèves de l'Archipel, voilà quelques millénaires. Ce long et périlleux voyage-fondateur n'a pas été mémorisé par les mythes ; il semble qu'aussitôt débarqués les hommes des pirogues s'empressèrent d'oublier d'où ils venaient. De la terre qu'ils découvrirent, ils firent leur unique patrie, de ses lieux, montagnes et roches remarquables, ils firent les racines de leur identité. Ils devinrent ainsi des terriens, mais la mémoire du long voyage primordial reste implicitement vivante dans l'organisation mentale : la métaphore de l'arbre et des racines ne peut en effet se comprendre qu'à la lumière de celle de la pirogue et du voyage.

Ière PARTIE

L'ARCHIPEL DECOUVERT

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

Pedro Fernandez de QUIROS.

(8ème requête au Roi d'Espagne, Madrid, 1609).

CHAPITRE I

LA VISION DES DECOUVREURS

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

(FOSTER, Londres, 1778).

I. SUR LE CHEMIN DU MYTHE.

1) LA TERRA AUSTRALIS INCOGNITA.

a) La vision géographique du monde à la veille des découvertes.

L'histoire de l'exploration du Pacifique n'est autre que celle de la longue recherche du continent imaginaire de la "Terra Australis Incognita". Depuis l'Antiquité, les savants du Vieux Monde avaient posé le principe de l'existence d'une masse terrestre dont le poids aurait au Sud du globe terrestre fait contrepoids à la masse du continent euro-asiatique.

Affirmer que la terre était ronde impliquait qu'un égal équilibre entre le poids des masses terrestres soit préservé de part et d'autre de l'Equateur, sans quoi, pensait-on, le globe terrestre aurait basculé et tournoyant sur lui-même serait devenu une sorte de toupie cosmique. Si la terre était ronde, il fallait bien qu'existe dans l'hémisphère sud un continent austral qui équilibre celui du Nord. Ce continent lointain reçut un nom : "la Terra Australis Incognita". Au IIème siècle après J.C., la fameuse carte de Ptolémée esquissa les contours de cette "Australie" mythique ; elle formait avec l'Afrique australe une seule et même terre réduisant ainsi les eaux de l'Océan Indien à une méditerranée intérieure (SPATE,1979). Si cette hypothèse était exacte, la plus grande masse des terres émergées du globe se situait dès lors à ses antipodes. Tout le problème était d'y parvenir.

Cette tradition fut recueillie par les géographes arabes et transmise par eux au Moyen-Age chrétien. Généralement, on continuait de penser comme les Grecs, qu'entre l'Ancien Monde et les antipodes, s'étendaient les mers brûlantes et infranchissables de l'Equateur. Une série de légendes fantastiques entouraient ces eaux : la mer gluante et visqueuse, des gouffres sans fond, des animaux fantasmagoriques en interdisaient l'accès. La Terra Incognita était au-delà ; on la disait fabuleuse, gorgée de richesses et contrôlée par des royaumes d'une extraordinaire splendeur (DESCOLA, 1954).

Entouré de toutes les horreurs que pouvait inventer un âge à l'imagination fertile, le continent des antipodes ne cessait donc de fasciner les esprits. Une première brèche dans le mur de l'inconnu géographique fut ouverte au Moyen-Age par les voyages de Marco POLO en Mongolie. De retour en Europe, ses récits confirmèrent l'idée qu'il existait au sud de l'hémisphère, un continent lointain couvert d'or et qui détenait à foison toutes les richesses qui manquaient aux peuples de l'Ancien Monde. Ce mythe résonnait avec d'autant plus de force dans les esprits du XIVème siècle que les routes de l'Orient menant au commerce de la soie et des épices tendaient à se fermer de plus en plus par manque d'interlocuteur - l'Empire Mongol s'enfonçait alors dans une anarchie profonde- et parce que de nouveaux Etats s'étaient créés sur les espaces intermédiaires, comme l'Egypte et la Turquie qui rendaient les routes du commerce entre l'Orient et l'Occident de plus en plus incertaines.

L'Europe dut alors chercher un autre chemin pour atteindre l'Asie. Christophe COLOMB découvrit le "Nouveau Monde", tandis que les Portugais se risquaient dans l'inconnu des mers équatoriales jusqu'au Cap Sud de l'Afrique. Vasco de GAMA poursuivit le périple à travers l'Océan Indien : la carte du monde réel commençait à se profiler.

Ces découvertes nouvelles, ces routes maritimes surgies au sein d'espaces jusque là mythiques, interrogèrent les esprits, renouvelant les hypothèses et les conceptions des géographes. Ce fut alors un lieu commun pour toute l'Europe intellectuelle que de considérer comme une certitude l'existence d'un continent austral se situant au-delà des terres connues. Reprenant les hypothèses de la carte de Ptolémée, les géographes pensaient que la "Terra Australis Incognita" commençait quelque part à l'Est des côtes de la Papouasie, découverte au XVIème siècle et se poursuivait jusqu'en Amérique du Sud, formant ainsi une terre immense, supérieure en étendue et en richesses aux terres émergées déjà connues.

Les historiens (BEAGLEHOLE, 1968) décomposent l'histoire de l'exploration du Pacifique en plusieurs périodes : la première, et sans doute la plus riche en grandeur épique comme aussi en tragédies, fut celle des Espagnols. Cette "saga espagnole" fut tout en même temps animée d'un zèle religieux profond -il s'agissait de convertir et de sauver des païens- et d'un désir violent de s'enrichir par la découverte de leur or. Pendant tout le XVIème siècle, le Pacifique fut, comme l'écrit SPATE (1979) un *"lac espagnol"* que sillonnaient les caravelles et les galions de la couronne d'Espagne. Au cours de cette période, un premier et bref contact eut lieu entre les groupes mélanésiens insulaires et les Européens.

La découverte, en 1606, de ce qui allait devenir l'Archipel de Vanuatu par Pedro Fernandez de QUIROS s'inscrivit au point culminant de l'hégémonie espagnole dans le Pacifique. Il n'y eut plus par la suite de voyages de découverte financés et dirigés par la couronne d'Espagne dans le Pacifique Sud. Mais à la suite de cette expédition, un doute subsistait au sujet des terres australes découvertes : s'agissait-il vraiment, comme le proclamait QUIROS, des premiers rivages du fameux continent recherché ou était-ce simplement un archipel de plus? Quoi qu'il en fût, les découvertes de QUIROS, puis de son adjoint TORRES furent tenues secrètes par la Cour d'Espagne pendant plus d'un siècle.

Au XVIIème siècle, le lac espagnol devint hollandais. L'aventure épique se mua alors en projet plus prosaïque d'exploitation commerciale. Les routes maritimes passaient plus largement au Nord ; le commerce des épices et le contrôle des Iles de la Sonde comptaient plus que la découverte de terres nouvelles. La "Terre Australe Inconnue" retourna donc dans l'espace du mythe et de l'utopie.

Il faudra attendre le XVIIIème siècle et le 3ème âge de l'exploration du Pacifique pour que la lumière soit enfin faite sur l'hypothèse du grand continent austral et par là même sur les contours de l'archipel entrevu par QUIROS. Cet âge fut sans conteste celui des découvreurs français et anglais : Louis-Antoine de BOUGAINVILLE et James COOK explorèrent systématiquement la grande mer du Sud et relevèrent les "confettis" d'îles et d'archipels qui la parsèment. Avec eux disparaîtra le mythe de la "Terra Australis Incognita" qui, de l'Antiquité jusqu'au XVIIIème siècle ne cessait de peupler l'imagination des géographes du Vieux Monde. En contrepartie, c'est à ce mythe que l'Archipel de Vanuatu dut d'être "découvert" à trois reprises.

b) La "Saga Espagnole".

Découvrir le Pacifique .

Le 25 septembre 1513, Vasco Nunez de BALBOA traverse à pied avec une bande de compagnons de guerre l'isthme de Panama et à sa surprise aperçoit du haut des montagnes, vers l'Ouest, une étendue d'eau aux horizons infinis. Il ne doute pas d'avoir découvert un nouvel océan, que tout naturellement il va appeler la "Grande Mar del Sur". Lui et ses compagnons sont les premiers Européens à entrevoir cette mer et à s'y baigner. Tout ruisselant des vagues de la "Mar del Sur", BALBOA, à genoux et brandissant son épée, en prend possession pour le Roi d'Espagne, avec toutes les terres qu'elle contient. Il sait qu'au-delà se trouvent l'Asie, la Chine et le Japon, les sources du commerce des épices, mais qu'aussi cette même eau baigne les rivages de la "Terra Australis Incognita". La richesse fabuleuse des antipodes est peut-être à portée de main...

Mais BALBOA n'a fait qu'annoncer l'existence de la Grande Mer ; la route des Indes par l'Ouest, cette première idée de COLOMB est toujours à découvrir. Entre les établissements portugais des Moluques et le rivage de cet autre Monde, s'étend un espace inconnu. Pour en savoir plus, il faut se jeter dans l'inconnu. Le saut sera accompli par Fernao de MAGALHAES, ou MAGELLAN, au cours d'un voyage de 27 mois (1519-1521) qui restera, comme l'a écrit SPATE *"comme le plus grand et le plus simple des voyages de toute l'histoire"* (1979, p. 52).

Portugais de naissance, mais comme tant d'autres au service de la couronne d'Espagne, MAGELLAN descend avec cinq navires âgés et brinqueballants la côte Est du continent sud-américain, jusqu'à la Terre de Feu. Son objectif est de trouver la trouée qui lui permettra d'atteindre la grande Mer du Sud et de naviguer jusqu'aux portes de l'Asie et de l'Insulinde. Il découvre à l'extrémité sud le détroit qui depuis porte son nom, le 28 novembre 1520 ; après avoir passé le bien-nommé "Cape del Desiro", il s'engage alors dans la moins bien nommée, "Mare Pacifico", l'Océan Pacifique enfin.

Tout au long de son voyage, MAGELLAN aura la chance insigne de ne subir aucune tempête et de naviguer dans une mer calme aux horizons d'huile. En revanche, la traversée sera une longue épreuve de survie contre la faim et la soif, qui durera exactement 96 jours. Pendant cette traversée, les Espagnols ne verront pas de terre, si ce n'est quelques petites îles et atolls inhabités, où ils ne chercheront même pas à prendre pied. Cette longue errance au gré des vents et des courants dans un océan pacifique, aux horizons apaisés mais dont les distances sont sans commune mesure avec celles du Vieux Monde, s'achèvera enfin sur les rivages des îles Philippines et des Moluques. Un seul navire, beaucoup plus tard, rentrera à Séville en septembre 1522. Le premier tour du monde était bouclé, mais 170 marins et officiers sur 200 avaient péri (SPATE, 1979, et BEAGLEHOLE, 1968) dans l'aventure, dont MAGELLAN lui-même tué dans une guerre intestine aux Moluques.

La terre d'Orphir.

Cette première traversée du Pacifique ouvrit la voie à de nouveaux espoirs et à d'autres expéditions. Atteindre l'Asie par les routes maritimes de l'Ouest était en effet devenu possible à partir des nouvelles colonies créées par la Couronne d'Espagne en Amérique Centrale. Des capitaines espagnols (LOYASA, DALCANO, SAAVEDRA) prirent à nouveau la route de l'Ouest où beaucoup se perdirent irrémédiablement (1), mais la route d'accès aux îles des épices par le Pacifique Nord fut peu à peu définitivement reconnue. Au passage seront découvertes les Iles Carolines, Marshall et la côte orientale de la Nouvelle-Guinée.

En 1565, l'Espagne imposa sa souveraineté sur l'Archipel des Philippines et établit alors un service régulier de navigation avec ses colonies d'Amérique Centrale et du Pérou. L'énigme de la Terre Australe restait toutefois entière. Curieusement, les mythes du Pérou et du Mexique vinrent sonner comme en écho aux rêveries des Espagnols. Selon les traditions indiennes, des îles existaient en effet au Sud-Ouest du continent américain qui n'étaient elles-mêmes que les avant-postes d'un plus vaste continent (2). Les Espagnols, réinterprétant la bible, pensèrent qu'il s'agissait de la "Terre d'Orphir", dont provenait l'or du Roi Salomon de l'Ancien Testament.

Alvara de MENDANA, jeune homme de 25 ans et neveu du Vice-Roi du Pérou, obtint d'être désigné, en 1567, pour conduire une nouvelle expédition d'exploration vers le Sud-Ouest Pacifique chargée de découvrir la Terre d'Orphir et par elle d'arriver jusqu'au continent austral. Après 80 jours de mer, l'expédition de MENDANA atteignit, en bien mauvais état, un ensemble d'îles que l'on nomma "îles du Roi Salomon". Très vite les relations avec les habitants que l'on appela sans grande imagination les "Indiens" devinrent fort mauvaises ; les arquebuses répondirent aux jets de flèches et vice-versa. Les Espagnols cherchaient

---

(1) L'historien Robert LANGDON (1976), dans une thèse récente, affirme que l'équipage de l'un de ces bateaux naufragés trouva refuge dans une île polynésienne où il fusionna avec les habitants, provoquant ainsi un important facteur d'évolution culturelle. Cette hypothèse romantique, bien que passionnément défendue par LANGDON, reste fortement controversée.

(2) Les mythes incas font, entre autres, état d'une grande expédition maritime vers l'Ouest conduite par Tupac YUPANKI. Les incas auraient découvert deux îles fabuleuses, dont ils auraient ramené de l'or et des esclaves à peau noire (DESCOLA, 1954).

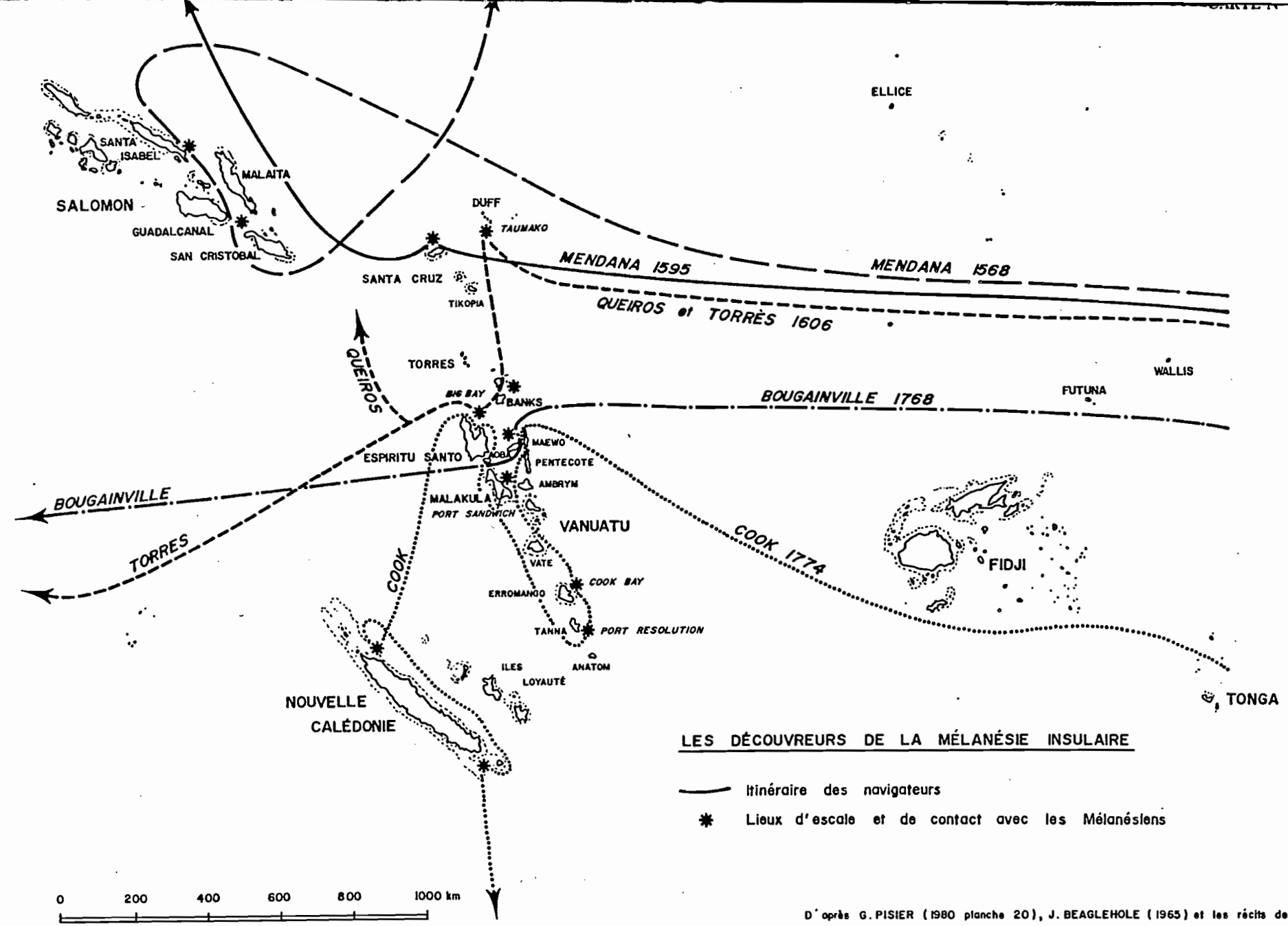
surtout de la nourriture fraîche et comme on ne leur en donnait pas ou pas assez, ils prirent des otages qu'ils négocièrent contre des poules et des cochons. L'expédition tourna court et après 32 mois d'errance et d'embûches, retourna vers son point de départ. De nouvelles îles avaient été découvertes, mais de continent ou d'or, point. On avait rencontré en revanche des "indiens bruns", nombreux et batailleurs. La première image de la Mélanésie dans l'inconscient européen devint ainsi celle de guerriers farouches et "cannibales", au contact dangereux.

Ces résultats, bien que peu encourageants, n'empêcheront pas MENDANA d'organiser une nouvelle expédition. Il pense lui aussi que les Iles Salomon sont des jalons qui précèdent le grand continent des antipodes et en 1595, il repart à nouveau. Cette fois, le dessein est d'évangéliser et de coloniser : on est tellement sûr que la Terra Australis existe bien que, sans l'avoir vérifié, les vaisseaux emmènent des familles entières, avec femmes et enfants, qui sont destinées à son peuplement. BEAGLEHOLE trace de MENDANA ce portrait :

"Son comportement durant les deux voyages dont il fut le commandant montre qu'il fut un idéaliste bien plus qu'un navigateur habile. S'il n'était pas un vrai marin, il n'appartenait pas non plus à cette cohorte des grands aventuriers, impitoyables et inaccessibles au doute qui bâtirent l'Empire Espagnol ; il y avait en lui de la gentillesse, de l'humanité et un sentiment pour les droits des hommes, même s'il s'agissait de sauvages et de païens" (1965, p. 42).

Le pilote de MENDANA est un portugais, passé au service de l'Espagne après la fusion des deux couronnes : il se nomme Pedro Fernandez de QUIROS. On lui doit le récit détaillé de l'expédition qui, plus encore que la première, sera une sombre tragédie. En route vers le Sud, les Espagnols découvrent les Marquises. QUIROS y décrit la beauté dorée des Polynésiens, dont les femmes, écrit-il, sont *"encore plus belles qu'à Lima"*, réputées pourtant comme les plus attrayantes de l'Amérique. Cette vision esthétique n'empêchera pas les Espagnols d'y entreprendre des combats qui tournent au massacre. QUIROS, écoeuré et dépassé, proteste mais en vain. Mal commencée, l'expédition ne fera guère mieux plus tard : elle ne retrouve pas les Salomon, mais atteint plus au Sud un archipel que MENDANA baptise "Santa-Cruz" et où il décide d'établir sa première cité (voir carte 2). La suite est une longue histoire ; la guerre avec les "indiens" devient totale ; les Espagnols se murent dans un fort, la maladie les emporte un à un. MENDANA meurt, la famine sévit. Bref, le séjour tourne à l'enfer (BEAGLEHOLE, 1968). QUIROS ramène ce qui reste de l'expédition à Manille. Mais de cet échec, il rapporte une certitude qui va le saisir entièrement jusqu'à son dernier souffle de vie. Le continent austral que MENDANA n'a pu découvrir, c'est lui que le destin a choisi pour y planter la croix du Christ et la domination de la Couronne d'Espagne.

On ne peut comprendre la personnalité de QUIROS si on ne la situe pas dans cette saga démesurée que les Espagnols vivent à la fin du XVIème siècle dans le Sud du Pacifique. Le *"rêve héroïque et brutal"* des *"Conquistadors"* les anime, mais beaucoup plus encore un souci réel d'évangélisation qui, dans les faits, aboutira le plus souvent à des catastrophes. QUIROS a vécu l'échec de MENDANA, mais il y a fait preuve



LES DÉCOUVREURS DE LA MÉLANÉSIE INSULAIRE

— Itinéraire des navigateurs

✱ Lieux d'escale et de contact avec les Mélanésiens

D'après G. PISIER (1980 planche 20), J. BEAGLEHOLE (1965) et les récits de voyages

de qualités brillantes de navigation. Sa loyauté et son désintéressement sont total. Dans son esprit, tout comme dans celui de MENDANA, le continent austral n'est pas seulement une terre où l'or abonde, mais une terre païenne à évangéliser. Lui comme MENDANA ne sont déjà plus des hommes de la *"Conquista"*, mais des hommes marqués par les valeurs et la mystique de la Contre-Réforme catholique. Et de fait, la quête de QUIROS va être beaucoup plus mystique et utopique que géographique ou conquérante: il déploiera pour elle l'abnégation d'un martyr.

Homme de loyauté et de sensibilité, QUIROS manque pourtant des qualités essentielles nécessaires à ce genre d'aventure : il n'a ni l'étoffe d'un meneur d'hommes, ni la volonté froide de l'homme d'action, qualités que possédait à un point suprême un homme comme MAGELLAN. Sa patience et sa dévotion, un goût pour la souffrance se conjuguent avec une certaine faiblesse de caractère, voire un goût de l'échec. Dans le domaine de l'action pure, cet aspect vélléitaire le fera se contredire et hésiter aux moments les plus cruciaux. Et pourtant dans le coeur de QUIROS vit le rêve des découvreurs espagnols. Curieux mélange de passion pure et d'irrésolution, de paralysie devant l'action et de visions grandioses, QUIROS apparaît bien selon le mot de J. BEAGLEHOLE comme un *"Don Quichotte spirituel"*, le dernier en tout cas de la saga espagnole. Il ne put conclure son entreprise, ses hommes ne le respectèrent guère, mais avec lui s'achève la geste des grands découvreurs au service de la Couronne d'Espagne. A cette geste, il ne manque ni la grandeur, ni la tragédie, tant pour QUIROS et ses compagnons, que pour les "Indiens" sur qui allait tomber le sort d'être "découverts".

C'est là le premier acte d'une longue histoire, riche de symboles et d'incompréhension mutuelle qui se reproduira plus tard à une bien autre échelle : les "sauvages" n'y furent pas sans doute ceux que l'on pensait et il semble bien qu'il s'y vérifie le vieil adage selon lequel "l'enfert est pavé de bonnes intentions". L'histoire vaut la peine d'être dite, car une première image de la civilisation mélanésienne y apparaît en ombres vagues. Elle n'est pas sans intérêt.

2) LES CHEVALIERS FACE AUX "INDIENS".

a) Premières îles et premiers contacts.

Ce n'est qu'après de longues démarches à Lima, Madrid et un pélérinage à Rome, où il semble avoir obtenu la confiance du Pape qu'un ordre de mission et de nouveaux moyens furent mis à la disposition de QUIROS.

Le 21 décembre 1605, l'expédition quitte en grande pompe le port de Callao au Pérou. Elle se compose de trois vaisseaux : le "San Pedro y Pablo", bateau de 60 tonnes, le "San Pedrico" de 40 tonnes, et enfin un bateau plus petit "Los tres Reyes de Mayos" que l'on appelle en espagnol une "zabra" ou "patache" (1) . L'équipage de marins et de soldats comprend environ 200 hommes, ainsi que six franciscains et quatre frères hospitaliers de l'ordre de St Jean de Dieu. L'expédition est

---

(1) petit bateau à deux mâts.

placée sous le patronage de Notre Dame de Lorette, elle emporte avec elle un morceau de la vraie croix rapportée par QUIROS de son pélérinage à Rome. Là encore, il s'agit d'une *"Conquista Espiritual"*, dans le droit fil de la contre-réforme catholique, dont la couronne d'Espagne est alors un des plus solides appuis (1).

"En ce jour, écrit le pilote Gonzales de LEZA, *avec notre désir et notre volonté de servir Dieu, de répandre notre foi catholique et d'agrandir la couronne royale de notre seigneur Roi, tout nous semblait facile".*

L'histoire de l'expédition nous est connue par plusieurs sources. QUIROS dicta une relation du voyage et rédigea à son retour en Espagne une série de mémoires exaltant les découvertes qu'il avait faites. Luis Vaez de TORRES, "amiral" de l'expédition et commandant du second navire, rédigea à son arrivée à Manille un rapport circonstancié qu'il adressa à son souverain. Ce rapport est écrit avec un grande sobriété et relate surtout la découverte du détroit qui porte aujourd'hui son nom et grâce auquel il fut prouvé de façon définitive que la terre de Papouasie-Nouvelle-Guinée était bien une île. D'autres récits furent également faits par le Frère TORQUEMADA, par Juan de ITURBE (*El Sumario Breve*) et par Don Diego de PRADO (*La Relation Sumaria*). Mais tous ces documents, s'ils nous éclairent sur les circonstances du voyage, la nature des découvertes ou le rôle personnel joué par leur auteur, sont en général assez peu prolixes sur les populations découvertes. Le type de relations qu'eurent les Espagnols avec les habitants des îles qu'ils découvraient nous est surtout connu par deux autres journaux de bord tenus au jour le jour. Le premier est celui du pilote portugais de l'expédition, Gonzales de LEZA, dont le texte reflète assez bien l'état d'esprit des officiers et hommes d'équipage qui entouraient QUIROS. Ce texte, sans état d'âme, ni prétention, écrit dans un style parfois relâché, selon son traducteur, constitue un document sûr, d'autant qu'à la différence de QUIROS, il ne cherche pas à prouver de thèse et se contente de relater les faits. Le second document est le journal de bord du frère Martin de MUNILLA, franciscain et vicaire général de l'expédition. Esprit religieux et cultivé, MUNILLA s'intéressa, bien qu'avec une certaine méfiance, aux peuples de ces îles "païennes" sur lesquels il écrivit un certain nombre d'informa-

---

(1). Comme l'écrit le Père KELLY (1965) : *"The motives of the expedition ... concerned people much more than lands. The emphasis was always on the conversion of the natives of the austral lands to christianity (which include their humane treatment) and their submision of the royal crown of their own free will".*

("Les buts de l'expédition... concernaient bien plus la population que la terre. L'accent était toujours mis sur la conversion au christianisme des indigènes des terres australes (ce qui impliquait qu'ils soient humainement traités) et la soumission à la Couronne royale de leur plein gré").

tions. C'est à ces deux documents que nous avons surtout fait appel dans le récit qui va suivre (1). L'intention de QUIROS était de retrouver l'Archipel des Santa-Cruz, puis de s'engager ensuite carrément vers le Sud jusqu'à ce qu'il trouve les rivages du "Continent austral". En cas d'échec, les instructions indiquaient de rejoindre les Indes, puis de continuer jusqu'en Europe. Il s'agissait donc d'une vaste entreprise, un nouveau "tour du monde" consistant à refaire par une route située plus au Sud ce que MAGELLAN, un siècle plus tôt, avait fait au Nord.

Dans ses instructions lues à haute voix le jour du départ à chacun des équipages des vaisseaux, QUIROS instituait un code strict de moralité : défense de jurer et de blasphémer, de se battre, tout jeu de cartes, de dés ou de hasard est interdit, le "Salve Regina" doit être récité agenouillé tous les soirs sur le pont des bateaux. Plus significatives encore sont les recommandations sur la conduire à tenir envers les habitants des îles ou du continent qui seront découverts.

"Il doit être noté spécialement que les naturels doivent être aimés comme des fils et redoutés comme les plus mortels des ennemis". (Cité par MUNILLA dans KELLY, 1965). Autrement dit, méfiance et amour tout en même temps : les Espagnols affirment bien la dimension évangélique de leur voyage, mais, instruits par l'expérience, ils ne se font guère d'illusion sur les sentiments que peuvent leur porter ceux qu'ils vont rencontrer, ni non plus sur la force de leurs armes. Ils savent qu'ils peuvent être submergés et ce sentiment ne les quittera jamais. Il faut donc "aimer" ces naturels, mais les armes à la main et à "distance". Les instructions qui suivent sont dès lors très précises : les "Indiens" doivent être respectés en toute occasion ; les armes à feu ne doivent pas être engagées contre eux, si ce n'est en dernière extrémité et pour les retenir, non pour détruire. Par contre, la plus grande prudence est de rigueur. Au mouillage, la surveillance doit être continuelle de jour et de nuit. Instruits par l'expérience,

---

(1) Il n'existe à ma connaissance aucune traduction française de ces récits si ce n'est quelques extraits publiés de façon dispersée. Une grande partie de ces récits, à l'exception de celui de MUNILLA, ont été publiés en espagnol par Justo ZARAGOZA : "Historia del descubrimiento de los regiones austriales hecho por el General Pedro Fernandez de QUIROS" Madrid, 1876-82 (3 volumes). En langue anglaise, deux éditions ont été consacrées à la présentation des voyages de QUIROS : MARKHAM, pour le compte de la Société HAKLUYT (London, 1904), donne dans "The voyages of Pedro Fernandez de GUIROS 1595 to 1606" (2 volumes) une traduction des textes de QUIROS, de LEZA, TORRES et un récit du frère TORQUEMADA. Il existe envers ce document certaines réserves quant à la qualité de la traduction faite de l'espagnol vers l'anglais et quant aux commentaires et conclusions tirées. MARKHAM, dans son livre, ne connaissait pas l'existence d'autres documents mis en lumière par le frère franciscain Celsus KELLY. Dans son livre "La Australia Del Espiritu Santo" (Cambridge, University Press, 1966), KELLY a traduit et édité le journal du frère MUNILLA et autres documents restés inédits, comme celui d'ITURBE ou certains mémoires de QUIROS. Ces textes complètent et corrigent la première impression que laisserait la seule lecture du livre de MARKHAM.

On doit enfin au travail de Maurice TOSTAIN, Professeur d'Espagnol au Lycée français de Port-Vila, une traduction du texte de de LEZA à partir du document orignal, ainsi que la traduction d'un certain nombre de lettres de QUIROS restées jusque-là inédites. Je remercie ici M. TOSTAIN de m'avoir ouvert l'accès à sa documentation, malheureusement encore inédite.

QUIROS recommande de bien surveiller les bouées flottantes auxquelles sont attachées les ancres, car elles semblent particulièrement susciter la convoitise des "Indiens". Ceux-ci ne doivent jamais être admis à bord que séparément ou en petit nombre et sous la surveillance des armes. A terre, interdiction est faite de se disperser, de s'éloigner ou de quitter ses armes ; les "Indiens" doivent être tenus à distance respectueuse. Il faut se garder d'être encerclés ou entourés, ne jamais tourner le dos, et le cas échéant, reculer en ordre et en échelons. QUIROS prévient ses hommes de ne pas s'alarmer des cris que poussent les "naturels". Ses instructions sont de tirer à blanc ou en l'air, dès le premier contact de façon à les intimider, puis de rechercher ensuite leur amitié. En dernière hypothèse, si les choses tournent à l'aigre, on doit s'assurer de la personne du "*cacique*", c'est-à-dire du chef et le tenir en otage le temps nécessaire, mais toutefois sans lui faire de mal.

Le voyage se déroule au début dans une mer calme où la monotonie des journées se succède interminablement. Enfin, après 52 jours de mer où l'on n'a entr'aperçu que des îles basses ennoyées et inhabitées, l'expédition rencontre sa première île habitée. Il s'agit de l'île polynésienne de Hao (BEAGLEHOLE, 1968) dans l'Archipel des Tuamotu (1). *"A courte distance de la terre, nous vîmes des gens sur la plage et dès lors notre joie redoubla"* écrit de LEZA. L'accueil est chaleureux ; les premiers marins de la chaloupe qui accoste sont saisis au milieu des déferlantes, pressés de toutes parts et embrassés.

"Celui qui semblait être leur chef prit une palme verte et la remit à l'un des nôtres en signe de paix, avec force démonstration d'amitié, croisant les mains et ne se lassant pas de serrer nos hommes dans ses bras" (de LEZA).

Les habitants ont, sur la grève, déposé d'eux-mêmes leurs armes, les femmes et les enfants sont là ; les Espagnols de la première chaloupe débarquée sont gavés de noix de coco ; ils donnent en échange leurs chemises, leurs couteaux, tout ce qu'ils possèdent, pendant qu'on les invite à pénétrer dans l'intérieur de l'île pour visiter les maisons et manger à satiété.

Le séjour des Espagnols dans l'île de Hao va durer deux jours. Ils semblent tous avoir été émerveillés par l'accueil reçu. Ils dressent des croix chrétiennes sur les tombes des païens et là où ils pensaient voir des lieux de culte idolâtres, c'est-à-dire en fait les *marae* polynésiens. Les habitants ne s'y opposèrent pas et au contraire imitaient les gestes de dévotion des Espagnols. Ils s'agenouillaient et se signaient avec eux, embrassant la croix. Ces bonnes dispositions enchantèrent particulièrement le frère MUNILLA et ses franciscains. Toutefois les vaisseaux n'ayant pas trouvé de mouillage au large de cet atoll, ni de réserve d'eau, l'expédition ne put s'attarder et repartit le soir du deuxième jour, laissant les habitants de l'atoll attristés (2).

---

(1) Elle sera nommée par QUIROS "La conversion de San Pablo".

(2) De LEZA observe dans son journal une fort curieuse découverte qu'il fit sur l'atoll : celle d'une poulie de bois de cèdre d'un navire probablement espagnol qui aurait été, selon lui, confectionné au Pérou. S'agissait-il de l'épave d'un navire naufragé et ces Polynésiens auraient-ils déjà eu un contact préalable avec les Blancs, comme le soutient LANGDON (1976) ? La barrière linguistique empêcha les uns et les autres de communiquer, mais cette découverte reste troublante.

"Pendant toute la nuit, nos hommes ne cessaient de parler de ce qu'ils avaient vu,en rendant grâce à Dieu de leur avoir fait découvrir ces îles envahies par la mer en leur milieu (1) et d'y rencontrer des gens d'un commerce aussi agréable" (de LEZA).

Le voyage continue vers l'Ouest. de LEZA note encore *"Les aliments salés et la chaleur excessive accablaient les hommes... Pour que personne ne put se plaindre, notre général souffrait la même rigueur, car nous étions en cela tous égaux"*. L'objectif est d'atteindre maintenant au plus vite l'Archipel des Santa Cruz et de s'y ravitailler en eau potable.

Le 2 mars enfin, la vigie du "Los tres Reyes" annonce une nouvelle terre. Il s'agit d'une petite île, basse et couverte de cocotiers, que l'on identifiera plus tard comme l'île de Rakahanga au Nord des îles Cook. Là encore, de nombreuses pirogues s'approchent. *"Le spectacle de nous et de nos navires les étonna fort. En retour, nous étions ébahis de voir des hommes si bien proportionnés et si aimables et nous déplorâmes qu'ils vécussent sur des terres si lointaines, sans avoir reçu la lumière du baptême"* (de LEZA).

Toutefois l'accueil est ici moins enthousiaste. Les insulaires sont armés, nombreux, vigoureux, ils poussent des cris et lancent des chants apparemment agressifs qui mettent mal à l'aise les Espagnols (2). Une corvée envoyée à terre pour aller chercher de l'eau se sentit menacée et ouvrit le feu, causant plusieurs morts. Ceux que l'on appelle les "Indiens" fuirent de tous côtés, abandonnant pirogues et maisons. Cette fois-ci le contact était perdu pour de bon et QUIROS, rapporte de LEZA, le déplora vivement. A part quelques noix de cocotiers et nattes, le butin était maigre. Les Espagnols avaient été frappés par la beauté physique des insulaires. QUIROS parle d'un *"jeune homme si beau et avec de tels cheveux d'or qu'il nous semblait être la caricature d'un ange"* (BEAGLEHOLE, 1968). Ils étaient aussi pleins d'admiration devant les grandes pirogues polynésiennes à double balanciers et à voile de nattes. Elles pouvaient avoir, précisa TORRES, 20 mètres de long et 2 mètres de large et contenir près de 60 personnes (3).

Le long voyage continue vers l'Ouest. A bord des vaisseaux des rixes éclatent, l'eau manque tragiquement. Au début du mois d'avril, les signes précurseurs d'une terre apparaissent : le 7 avril, enfin, une île haute constituée de deux montagnes se profile à l'horizon. Elle reçoit le nom de Notre Dame de Lorette. Les Espagnols ont atteint l'Archipel des Santa-Cruz et le monde mélanésien ; ils croisent en fait autour de l'île de Taumoko.

---

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

(2) Dans toutes les traditions de l'Océanie, il était coutumier d'accueillir l'arrivée par mer d'étrangers avec des danses et des chants de joie. Ces danses sont souvent des simulacres de guerre, mais elles furent la plupart du temps objet de méprise par les découvreurs qui y virent une attitude menaçante.

(3) QUIROS donna le nom de "Le Peregrina" à cette île, TORQUEMADA la rapporte sous le nom de "Gente Hermosa" ou l'île des gens beaux. Quant à TORRES, esprit plus prosaïque, mais sans doute plus proche de la réalité, il l'appellera l'île de "la matanza" ou "la tuerie".

La réaction des habitants sera très différente de celle des atolls polynésiens. Visiblement ceux-ci savent à qui ils ont affaire. De toute évidence, les nouvelles des évènements qui se sont passés il y a 11 ans lors de l'expédition de MENDANA dans les Santa-Cruz sont parvenues jusqu'à eux. Les Mélanésiens ne sont donc guère surpris de l'arrivée des visiteurs, mais ils s'en méfient : aucun enthousiasme par conséquent à leur arrivée, mais une grande prudence et un sens aigu de la relation diplomatique.

Lorsque les premières chaloupes approchèrent d'eux, les hommes massés sur la plage étaient armés, ils avaient caché leurs femmes, leurs enfants et mis à l'abri leurs biens les plus précieux. Fait étonnant, dès le premier contact, ce sont eux qui firent signe aux Espagnols de rester calmes, de ne pas avoir peur, de ne s'exciter en aucune manière, et de ne pas les menacer de leurs arquebuses. *"Nous fûmes fort aises de trouver un peuple aussi aimable"* note de LEZA.

"Nous constatâmes que c'étaient des gens bien bâtis, barbus et fort intelligents... Le chef avait une voix forte et par gestes, il nous dit de garder le calme, ajoutant qu'il y avait de l'eau et qu'il nous en donnerait". (de LEZA).

Le chef, du nom de TUMAI, s'interposa intelligemment entre les siens et les étrangers de façon à éviter tout risque d'affrontement. Il fera en sorte de satisfaire à toutes les demandes des hommes blancs, mais en surveillant constamment le moindre de leur déplacement. Son souci le plus cher semble avoir été, une fois les demandes des Espagnols satisfaites, de les voir partir au plus vite. Sans doute craignait-il un essai de colonisation et une installation en force comme cela avait été le cas dans l'île de Santa-Cruz. MUNILLA raconte que lorsque TUMAI demanda à QUIROS combien de temps il comptait rester sur son île et qu'il apprit que le séjour n'excèderait pas 5 jours, son visage s'éclaira et manifesta des signes de contentement (1) .

La fin du séjour des Espagnols à Taumako fut obscurci par l'ordre donné par QUIROS de s'emparer de quelques uns des habitants de l'île. A l'insu du chef et du reste de la population, TORRES réussit à se saisir de force de 4 hommes ; on les mit au fer, car ils manifestaient une grande opposition. Deux d'entre eux arrivèrent pourtant à s'évader pendant la nuit. Il semble que les Espagnols n'aient pas saisi toute la gravité de ces gestes. Ils étaient en effet persuadés d'agir pour le bien de ceux qu'ils enlevaient, en les faisant accéder à un statut supérieur de civilisation et à la lumière du baptême chrétien. En outre, ils pensaient pouvoir apprendre des prisonniers la langue en usage dans ces îles et se servir d'eux comme guide, interprète et ambassadeur auprès des nouvelles populations qu'ils allaient rencontrer.

Du chef TUMAI, QUIROS dans l'une de ses requêtes au Roi d'Espagne rapporte ces quelques traits :

---

(1) En fait les vaisseaux de QUIROS restèrent 8 jours à Taumako et TUMAI manifesta des inquiétudes dès qu'il vit que le délai n'était pas respecté.

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

Je lui demandai s'il savait quelque chose sur d'autres terres, proches ou lointaines, peuplées ou non ; dès qu'il m'eut compris, il cita nommément plus de 70 îles et une grande terre qu'il appela MANICOLO (1). Quant à moi, Sire, j'ai tout consigné par écrit, en m'aidant de la boussole pour connaître leur gisement : elles se situent toutes par rapport à son île dans le S.E., le S.S.E., l'O. et le N.E. Pour me faire comprendre qu'il y en avait des petites et des grandes, il décrivait des cercles plus ou moins importants. Pour parler de la grande terre, il ouvrit tout grands les bras sans les refermer, montrant qu'il était en deçà de la vérité. Pour signifier leur distance, il montrait la trajectoire du soleil du Levant au Couchant, reposait sa tête sur une main, fermait les yeux et comptait sur ses doigts les nuits de sommeil pendant le trajet. De la même manière, il disait si leurs habitants étaient blancs, noirs, indiens ou mulâtres, s'ils étaient de sangs mêlés et s'ils étaient leurs amis ou leurs ennemis. Il ajouta que sur certaines îles, on mangeait de la chair humaine et pour faire comprendre cela, il faisait mine de se mordre le bras tout en manifestant son aversion pour ce peuple. Ainsi put-on comprendre toutes ses mimiques. Je lui fis répéter tout cela tant de fois qu'il finit par en montrer quelque lassitude. Comme il manifestait le désir de retourner chez lui, je lui donnai quelques objets à emporter et il prit congé de moi en me donnant le baiser de paix sur la joue, suivi d'autres marques d'amitié" (Traduction de M. TOSTAIN).

Ce dernier trait donne une idée précise de l'horizon reconnu par le peuple navigateur de Santa-Cruz et montre ainsi leur grand rayon de mobilité. Mais c'était surtout l'évocation d'une "grande terre" voisine qui retint l'attention des Espagnols. Les vaisseaux mirent alors le cap vers le Sud, découvrant continuellement de nouvelles îles : Tikopia d'abord, où l'on ne trouva pas de mouillage (2), puis enfin l'Archipel des Banks au Nord de Vanuatu.

---

(1) Toutes ces îles ont par la suite été identifiées : ainsi Chicayana n'est autre que Sikaiama (Iles Salomon), Vaitupu, une île des Ellice, etc... L'identité de l'île de Manicolo a soulevé plus de controverses. COOK pensait qu'il s'agissait de Malikolo,CODRINGTON de Vanikoro, mais cela ne correspond pas à la description faite par TUMAI et PEDRO (le captif). On s'accorde maintenant à penser que Manicolo désignait la côte Est de l'île de Vanua Lava (Iles Fidji), dont le district situé dans la direction des routes marines venant des Santa-Cruz s'appelle Wainikoro (SPATE, 1979).

(2) Au large de Tikopia, un "Indien" captif se jeta à l'eau et nagea vigoureusement vers la terre, dont le bateau était à I ou 2 lieux. *"Il se moqua de nous"* raconte de Leza*"C'était le meilleur et celui sur lequel on pouvait fonder quelque espoir"*. Pour MUNILLA, le captif, en agissant ainsi révéla qu'il était "*inintelligent et foncièrement hypocrite*".

Gaua que TORRES nomma "Santa Maria", fut la première île des futures Nouvelles-Hébrides où les Espagnols se risquèrent à un contact. A la vue des vaisseaux, la plage se couvrit en quelques heures de gens qui semblaient surgir de partout. Les hommes de la chaloupe envoyés vers la terre pour chercher un mouillage n'osèrent débarquer devant une telle multitude. Les habitants (1) ne manifestaient pourtant nulle appréhension ou agressivité et nageaient vers la chaloupe. Celle-ci emmena deux d'entre eux que l'on hissa enfin à bord du navire amiral. *"On leur fit la barbe et les cheveux, ce qui les réjouit fort, puis on les habilla, on leur donna des chapeaux et autres babioles comme des grelots et on les fit reconduire à terre par les mêmes hommes qui les avaient emmenés... Sur la plage, attendaient le fils et la femme de l'un d'entre eux, aussitôt qu'elle le vit, la femme se jeta à la mer pour l'accueillir et fondit en larmes. L'homme fort content de son sort la fit taire. Puis un bon nombre d'hommes et de femmes se jetèrent à l'eau avec des présents pour les nôtres : bananes et autres fruits dont regorgeait leur île ; ils nous donnèrent aussi un porc de belle taille. L'amitié qui s'établit fut telle qu'ils se risquaient à venir à bord de nos barques avec leurs enfants au bras : ils nous les présentaient et nos hommes les prenaient dans leurs bras et les embrassaient à leur grande joie".*

...."*Nous restâmes,* continue de LEZA dans ce récit, *dans ce mouillage environ quatre heures et nous vîmes un nombre incalculable d'habitants. Il est à signaler que personne de l'autre tribu ne se risquait à venir dans celle-ci ; cette île, en effet, devait être divisée en deux et placée sous l'autorité de deux chefs. Chacun a ses limites qu'il ne peut franchir. Quand ils voyaient que nous passions près de leur mouillage, ils étaient dévorés d'envie : ce sentiment existe aussi chez ces gens-là. Ils entouraient nos barques de leurs pirogues, nous demandant d'aller à leur mouillage avec nos bateaux pour y charger de la nourriture".*

Le lendemain, le bateau fit le tour de l'île qui paraissait fort peuplée et regorgeant de cochons. Dans chaque crique, des gens se pressaient et faisaient signe de venir vers eux. Les Espagnols semblent avoir été fort impressionnés par un accueil aussi empressé ; ils craignaient, s'ils débarquaient de ne plus être maîtres de la situation. A la différence de Taumako, les gens de l'endroit ne semblaient avoir aucune connaissance des Blancs. Ils semblaient sans organisation apparente ; on ne reconnut pas parmi eux de "caciques" comme en Polynésie ou aux Santa Cruz. Comme le nota de LEZA, une division territoriale stricte semblait prévaloir : chaque groupe occupait un morceau de plage, ou une crique, mais ne pouvait franchir une limite invisible. Ils appelaient vers leur propre territoire les navigateurs ; et leur dépit était grand de les voir s'éloigner pour aller à la rencontre d'autres groupes.

---

(1) Selon de LEZA, ce sont des hommes bruns, mais certains sont plus clairs et ont les cheveux blonds.

Au-delà de Gaua, l'horizon se parsemait d'îles ; il semblait enfin que l'on se rapprochait du terme du voyage et d'un grand continent. Le lendemain, une chaîne de montagnes apparut vers le Sud et l'expédition, pleine d'espoir, mit le cap sur elle. Le 30 avril au soir, de LEZA notait dans son journal : *"Toute cette terre que l'on aperçoit est vaste et très élevée, ce ne peut être que la terre ferme, si Dieu veut qu'il en soit ainsi".*

b) La "Terra Australis del Espiritu Santo".

Le 1er mai 1606, les vaisseaux entrent dans une grande baie (1) que l'on nomme en l'honneur des saints du jour "Baie de St Philippe et de Saint-Jacques".

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

QUIROS en fait ne doute plus d'avoir découvert le continent des Antipodes, ni la terre la plus grande et la plus riche que n'aient jamais découvert les Espagnols. La beauté de ce pays frappa en effet les esprits et ressort dans tous les récits : une vaste plaine couverte de forêts s'offre aux regards, tandis qu'au fond se profilent de puissants contreforts montagneux. Au centre de cette plaine coule une vaste rivière aux bras multiples *"plus grande que le Guadalquivir à Séville"* (QUIROS) (2). Le climat frais en cette saison est agréable et séduit les Espagnols ; à terre, de nombreuses palmes de cocotiers ondulent, des chants d'oiseaux de toutes espèces se font entendre. *"Il n'y a point de contrées si belles en Amérique et bien peu qui l'égalent en Europe"* écrivit QUIROS dans une de ses requêtes au Roi d'Espagne.

Un jardin d'abondance aux paysages d'eden semble ainsi se profiler aux yeux émerveillés des hommes d'équipage. Sur la grève pourtant, déjà des silhouettes se précisent qui semblent devenir de plus en plus nombreuses. Autant cette terre séduira les Espagnols, autant les hommes qui la peuplent vont leur faire mauvaise impression. Il semble que tout se soit joué dans les premiers instants du contact.

Une chaloupe est en effet mise à l'eau et s'approche du rivage pour chercher un mouillage qu'elle ne trouve d'ailleurs pas, tant la baie est profonde. A terre, les hommes armés attendent, des enfants sont là, mais sans doute *"pour mieux nous tromper sur leurs intentions réelles"* écrit le vieux frère MUNILLA qui est d'un naturel méfiant envers les "païens". Quoi qu'il en soit et à quelques mètres du rivage, de l'autre côté des vagues qui déferlent, Espagnols et "Indiens" se mesurent du regard. Cette première impression ne semble pas avoir été bonne pour aucun des côtés, puisque très vite, la chaloupe recule et que dès lors des flèches fusent vers elle. Les arquebuses tirent et à ce bruit la foule massée sur la grève fuit sous le couvert.

---

(1) On la connaît aujourd'hui sous le nom de "Big Bay", la Grande Baie.

(2) La "Ora" dans les langues mélanésiennes du Nord Santo. (H. GORON, communication personnelle). Les Espagnols l'appellent le "Jourdain", nom qui lui est resté sur les cartes.

Les Espagnols jugent prudent de ne plus descendre qu'en force et ils cherchent d'abord un port, où les ancres puissent toucher le fond. Cette recherche dura trois jours. Pendant ce temps, sur les grèves, des centaines d'hommes *"en grande excitation"* ne les quittaient pas des yeux et, sporadiquement, faisaient des signes de bienvenue. Toutefois nulle pirogue ne vint à eux comme cela avait été le cas dans les atolls polynésiens. La nuit, la plage s'animait de multiples feux et résonnait des bruits de chants et de danses, entrecoupés du son d'instruments, tels que *"des cornes, des tambours, et quelque chose qui ressemblait à des grelots"*.(1).

Un mouillage relativement satisfaisant finit par être trouvé dans le coin Est de la Baie, dans un lieu que QUIROS appellera "El Puerto de Vera Cruz", au débouché d'une petite rivière d'eau claire qui reçut le nom d' "El Salvador" (2). Sur la plage, les "Indiens" se tiennent à une distance respectueuse, font des gestes d'accueil et d'invite à descendre à terre, et se mettent en formation de combat (3) et poussent des cris stridents, dès que la chaloupe se dirige vers eux.

Le lendemain et le surlendemain vont pourtant avoir lieu quelques prises de contact qui laissent augurer de bonnes relations. Des barques espagnoles longent à nouveau la côte. Les "Indiens" s'approchent. A un homme que l'on juge être un "cacique", les marins jettent une chemise de taffetas rouge, mais celui-ci, indécis, ne sait qu'en faire. Deux marins sautent alors à terre et aident l'homme à se vêtir de la chemise. Sans doute ces hommes étaient-ils amicaux, car la glace se rompt. Nos deux marins sont saisis par des bras vigoureux et embrassés, puis couverts de fruits et de régimes de bananes. Ils demandent par signe aux "Indiens" de poser bas les armes, ce qui est fait sans difficulté. Des hommes vont alors chercher des cochons pour les offrir aux étrangers ; ce mot -**"poes"**- est le premier à être appris par les Espagnols.

Mais des vaisseaux, éclatent des coups d'arquebuse pour rappeler à bord les hommes de la chaloupe que l'on juge imprudemment aventurés à terre. Ceux-ci reviennent, négligeant les cochons que des hommes sont en train de leur apporter et qui avec de grands gestes leur font signe de revenir les prendre.

Les premiers jours se passèrent ainsi, en exploration le long des côtes à bord de chaloupes, à la découverte d'un paysage magnifique, densément habité, entrecoupé de savanes aux herbes claires, mais où l'on se gardait de débarquer.

---

(1) Le son des cornes ne peut être assurément que celui des conques marines. qui répandent un son lent et lugubre, utilisées dans tout le Pacifique. Les tambours de danse étaient aussi très répandus et faits d'un tronc d'arbre évidé en son milieu. Quant aux sons de grelots, familier aux Espagnols, ils étaient produits par des écorces vides de noix (**"namele"**)que les danseurs des îles du Nord de l'Archipel attachent en paquets à leurs chevilles lors des rituels.
(2) C'est l'emplacement actuel du village de Matantas (H. GORON, communication personnelle).
(3) Il s'agit là d'un simulacre de combat qui fait partie du rituel d'accueil des étrangers, mais qui impressionnait fortement les découvreurs.

"Les habitants se précipitaient sur les plages pour nous voir, tellement nombreux qu'ils en couvraient le sol. Les montagnes, elles-mêmes, étaient habitées" (de LEZA).

Toutefois, le 8 mai, une barque serrée de trop près par une foule nombreuse qui pour mieux s'en approcher entre dans l'eau, tire encore des coups de feu en l'air, ce qui provoqua une fuite générale.

c) L'affrontement.

Le contact jusque-là hésitant va se terminer en drame, le 9 mai, lors de la première tentative de débarquement en force. QUIROS a en effet décidé de descendre à terre et de faire une prise de possession symbolique. Il charge TORRES du commandement d'une force de soixante dix hommes, tous armés. TORRES est un galicien énergique et dur. Il pense que montrer sa force aux indigènes afin de s'en faire respecter doit précéder tout essai de relation basée sur d'autres principes.

Les Espagnols débarquent sans que les centaines d'"Indiens" qui les entourent ne s'y opposent. Les deux côtés s'observent dans un climat tendu, mais aussi avec une immense curiosité ; les "Indiens" surtout ne quittent pas les Espagnols des yeux et leur étrange façon d'agir. Sur la plage, les marins dressent une grande croix et coupent des branchages aux alentours pour construire un abri temporaire qu'ils recouvrent de toiles. Des groupes de guerriers, visiblement inquiets de cette construction, se rapprochent en rangs serrés, pendant qu'une multitude d'autres, arcs brandis, se cachent dans la brousse tout autour. Les Espagnols se sentent menacés : les cris que ne cessent de pousser les Mélanésiens, ces simulis de danse de guerre et de gestes d'agressivité, le son des tambours qui ne cessent de rouler, mettent leurs nerfs à rude épreuve. Pourtant, trois hommes s'avancent finalement vers les Espagnols. Leur volonté évidente est d'entrer en pourparlers. L'un est grand et visiblement le "chef". A ses côtés se tiennent deux autres hommes "âgés et chenus" dit de LEZA. La délégation, à quelques mètres des Espagnols, s'immobilise et semble hésiter. TORRES se porte à leur rencontre et leur fait signe d'avancer encore. Le dialogue s'établit par gestes. Les trois hommes stupéfient les Espagnols : ils tracent sur le sable une ligne et exigent qu'elle ne soit pas franchie, puis ils leur font comprendre qu'ils ne déposeront leurs armes à terre que si en face d'eux, les Espagnols font de même. TORRES refuse les termes de cette proposition. Il écrira plus tard dans son rapport au Roi qu'une telle insolence des "Indiens" ne pouvait être acceptée. Dès lors, l'affrontement est inévitable. Le cercle menaçant des guerriers se resserre autour des Espagnols. TORRES leur fait signe de se retirer, pendant que derrière lui marins et soldats tiennent en joue les "Indiens". Ceux-ci amorcent alors lentement une retraite, tout en dansant sur place et en poussant des cris. Aucune flèche n'a toutefois été lancée, lorsqu'au signal de TORRES des coups de feu partent. *"Leur audace était trop grande"* écrira de LEZA en guise d'explication. Un "Indien" est tué, quelques autres blessés se traînent vers le couvert, mais ni le chef, ni ses conseillers n'ont été atteints. Les Espagnols n'ont pourtant pas cherché le massacre, mais voulu montrer leur puissance : la plupart d'entre eux ont tiré en l'air -à bout portant, les pertes auraient été sinon très élevées dans les rangs des Mélanésiens-, mais quelques coups de feu furent tirés dans un autre but. Ce premier mort mélanésien va mettre fin aux espoirs de QUIROS dans une conquête pacifique.

Assourdis par les détonations, les "sauvages" ont reflué en désordre dans la brousse. En guise d'exemple, le corps du guerrier tué est suspendu par le pied à un arbre et son cadavre distendu se profile comme un étendard lugubre et symbolique à proximité de la croix élevée par les Espagnols.

QUIROS qui, du bateau, a entendu les coups de feu, s'inquiète et envoie en grand émoi une chaloupe ordonner au détachement espagnol de revenir à bord. Mais il est déjà trop tard : des groupes d'"Indiens" réapparaissent et bien qu'à distance tirent de leurs arcs sur les marins et soldats qui répondent à coups d'arquebuse. MUNILLA raconte alors que le chef qui était déjà apparu peu avant le début du drame, réapparaît à nouveau, séparé des siens, et s'approche seul vers les Espagnols pendant qu'un grand silence s'établit à nouveau sur la plage. Il demande à reprendre le cadavre qui pend aux branches. Les Espagnols rétorquent qu'il peut le faire, mais le préviennent avec force gestes que le sort du malheureux attend également tous ceux qui se risqueront à leur manquer de respect. Le chef repart et revient suivi de deux compagnons. Ils détachent le corps, constatent sa mort et le ramènent *"en grande détresse"* (MUNILLA). Le silence qui s'était établi est vite rompu car de nouveaux cris de guerre éclatent : une délégation s'approche à nouveau. Elle fait des signes de paix aux Espagnols et leur demande d'aller vers eux. TORRES s'approche avec quelques hommes, lorsque soudainement des guerriers jaillissent partout des taillis. Le combat reprend, général cette fois, plus meurtrier aussi.

Des deux côtés, la violence s'est emparée des esprits. Un groupe de 8 Espagnols poursuit des "Indiens" qui fuient le long de la rivière, puis s'embusque à quelques mètres de la plage. Les guerriers ne se voyant plus poursuivis reviennent et les premiers d'entre eux tombent dans le piège. Le chef lui-même, celui que les Espagnols appellent le "cacique" est tué, d'autres hommes encore sont blessés. Meurtris, les "Indiens" fuient, tandis que le sang, par flaques et traînées parsème la brousse et le sable de la plage.

Les Espagnols, quant à eux, abandonnent les corps de leurs victimes, détruisent l'abri où ils comptaient s'installer pour la nuit et reviennent à bord. QUIROS est atterré par les nouvelles de l'affrontement. Le charme magique qui semblait envelopper cette terre est dès lors définitivement rompu. TORRES, lui-même, ne semble guère fier de sa "victoire". Il note dans son rapport à propos de ses hommes : *"Ils regrettaient d'avoir agi ainsi, mais cela avait été dans une période d'échauffement et ils obéirent à leur général"*. Le général étant QUIROS, la responsabilité des évènements lui est ainsi attribuée.

Après cette journée fatidique du 9 mai, les plages de Big Bay sont maintenant devenues vides et aucun "Indien" n'y apparaît plus. Les Espagnols vont alors débarquer chaque jour et rayonner à l'intérieur des terres. Devant eux, la population fuit et se terre. Convaincus qu'ils ont maintenant affaire à des ennemis, les Espagnols ne se gênent plus avec les biens des "Indiens". Il leur est de toute façon vital de se ravitailler en eau, bois, mais aussi en nourriture fraîche. Or ils ont perdu toute chance d'obtenir celles-ci autrement que par rapines.

Le lendemain, 10 mai, de LEZA participe à l'une de ces randonnées, à la fois d'exploration et de pillage. A une demi-lieue de la côte, ils découvrent un beau village qui en toute apparence vient d'être abandonné. Les cases sont basses, entourées de palissades de roseaux et situées au milieu d'arbres fruitiers de toutes sortes. Tout autour courrent de nombreux cochons, des poules et des coqs *"semblables à ceux d'Espagne"*. Les cases regorgent d'ignames de toutes tailles, alignées en ordre sur des claies en bois pour les protéger de l'humidité. Certaines sont très grandes et *"il faut plusieurs hommes pour les porter"* (MUNILLA). A terre, gisent des plats en bois ouvragés et de nombreuses poteries. Les Espagnols font main basse sur toutes les provisions. Comme le note sans ironie le frère MUNILLA *"il n'y avait personne pour nous en empêcher"*.

Le frère MUNILLA débarque lui aussi le 12 mai avec les autres frères franciscains ou infirmiers. Il note avec surprise qu'en dépit de ses premières apparences de végétation exhubérante *"l'arrière-pays n'est pas densément boisé. Il y avait de nombreuses savanes et collines nues"*. Cette impression de forêt claire à grands arbres, parsemée de sentiers ombragés et bien tracés menant à des groupes de cases dispersées où les provisions et les cochons abondent, laisse aux visiteurs le sentiment qu'ils occupent un pays densément peuplé et fertile (1).

3) LA NOUVELLE JERUSALEM.

a) Prise de possession.

QUEIROS, quant à lui, vit un rêve éveillé ; la terre qu'il aperçoit de son bord, il n'y a encore pas mis le pied, elle est moins une réalité qu'un fantasme. Elle le hante et le saisit, mais il ne la connaît pas et il ne semble guère pressé de la découvrir. Cette attitude de visionnaire n'échappe pas à ses hommes, pour qui la Terra Austrialis est en revanche une réalité concrète, peuplée d'ennemis et sur laquelle ils sont loin de découvrir les perles et l'or que l'on attendait. De plus en plus, ils vont tendre à considérer leur général comme un demi-fou et à se méfier de ses ordres. Cette attitude explique sans doute l'issue finale de l'expédition et la séparation des vaisseaux lors du départ de Big Bay.

Quoi qu'il en soit, le jour de la Pentecôte doit être un grand jour. La veille, QUIROS réunit ses officiers et les religieux pour leur annoncer qu'il compte instituer le lendemain une municipalité pour la cité de la "Nouvelle Jérusalem" qu'il va bâtir et qu'en outre il sera créé ce jour-là une nouvelle confrérie : celle des "Chevaliers du Saint-Esprit", à laquelle tous les membres de l'expédition appartiendront, sans exception. Le but de cette confrérie est de coloniser la terre australe, d'évangéliser et de *"protéger"* les "Indiens" qui l'habitent. Le signe en sera une croix de taffetas bleu que tous les hommes porteront cousu sur leur poitrine et dont la taille sera proportionnelle à la position hiérarchique qu'ils occupent dans le nouvel Ordre.

---

(1) MUNILLA, qui garde un esprit pratique, rapporte de cette expédition l'impression que cette terre, pour être riche et fertile, ne comporte toutefois aucun signe de présence de gisement métallique et à plus forte raison d'or. En outre, il continue à douter qu'il s'agisse d'un continent.

Cette dernière idée semble avoir été mal acceptée en particulier par les frères franciscains qui y voient *"déraison et vanité"*. QUIROS maintient ses ordres. Une chapelle provisoire est construite sur la plage à l'aide de troncs d'arbres, de branchages, on en tapisse l'intérieur de feuilles de bananiers. Le lendemain 14 mai à l'aube, tous les membres de l'expédition sont à terre. Laissons encore la parole à de LEZA :

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

Dans un long discours, QUIROS affirme alors prendre possession de cette terre et de toutes celles qui s'y trouvent encore jusqu'au Pôle Sud, au nom du Souverain Pontife Clément VIII et du Roi d'Espagne, Philippe III. Cette terre est baptisée "Terra Austrialis del Esperitu Santo" *"et cela à tout jamais" (1)*. La colonisation doit être réalisée par les Chevaliers de l'Ordre du Saint-Esprit.

Peu après la messe, QUIROS nomme les principaux officiers, conseillers de la nouvelle cité : en tout 34 charges sont ainsi réparties et leurs officiers assermentés (2).

b) Randonnées et captures d'enfants.

Les randonnées de semi-pillage vont se poursuivre les jours suivants. Le 17 mai, TORRES conduit un groupe d'Espagnols loin à l'intérieur des terres. Ils escaladent une pente très dure qui les conduit sur le plateau qui porte aujourd'hui le nom de Cap QUIROS, au-dessus du village actuel de Matantas. La région, recouverte d'une vaste forêt, paraît absolument inhabitée. Des Espagnols montent au sommet de grands arbres pour déceler une présence, car il leur semble

---

(1) "Terra Austrialis" et non "Terra Australis": ceci en raison des attaches autrichiennes de la famille régnant à cette époque sur le Royaume d'Espagne (BEAGLEHOLE, 1968). La grande île découverte porte depuis ce jour le nom "d'Esperitu Santo".

(2) Deux esclaves noirs emmenés à bord des vaisseaux comme aide-cuisiniers sont en ce jour à la fois libérés et faits chevaliers du nouvel Ordre du Saint-Esprit. Sarcastique, MUNILLA note le soir même : *"C'était assez étonnant de voir des chevaliers aussi divers : depuis que le monde existe, on n'en avait jamais vu autant. Il y avait des chevaliers-marins, des chevaliers-mousses, des chevaliers-mulâtres, des chevaliers-nègres, des chevaliers-indiens et enfin des chevaliers qui étaient... chevaliers-chevaliers"*. Pedro, l'homme capturé à Taumako fut fait ce jour-là chevalier comme les autres.

entendre au loin des chants et fuser des fumées. Ils trouvent bientôt un sentier, puis un village qu'ils investissent. Surpris en pleine cérémonie, les habitants n'ont pas eu le temps de mettre leurs biens à l'abri. Les nouveaux "Chevaliers du Saint-Esprit" découvrent une cinquantaine de cochons attachés à des piquets et, réfugiés dans la profondeur des cases obscures, des femmes et des enfants qui n'avaient pas eu le temps de fuir. De LEZA qui est présent ce jour écrit non sans regrets : *"Nous avions capturé plusieurs femmes très belles, mais nous les relachâmes, car notre général ne voulait pas qu'une seule femme montât jamais à bord de nos navires".*

Les Espagnols reprirent le chemin du retour, emmenant avec eux à défaut de femmes, une quinzaine de beaux cochons -les plus gros qu'ils aient pu trouver- et trois jeunes garçons dont l'aîné n'avait pas huit ans. Sur la route du retour, les "Indiens" reviennent en force et les attaquent avec, semble-t-il une grande énergie. Ils sont, selon MUNILLA, près de 300 à harceler sans arrêt la colonne chargée de provisions et de cochons. *"Nous combattîmes ce jour-là avec un grand mérite"* écrit de LEZA. Sur la pente dure qui mène à la plage, les Espagnols sont à plusieurs moments en difficulté. Mais seul l'un d'entre eux sera blessé d'un jet de pierres. Ils arrivent enfin, épuisés, au camp espagnol où leurs poursuivants cessent leurs attaques.

Les Mélanésiens du groupe attaqué la veille réapparurent le lendemain même sur la plage, soufflant dans leurs conques, en faisant signe qu'ils voulaient négocier le retour de leurs enfants. Mais comme l'écrit MUNILLA *"Nous ne leur prêtâmes aucune attention, car nous n'avions l'intention de les rendre à aucun prix".*

A partir de ce jour, un nouveau stade est atteint dans les relations entre "Indiens" et Chevaliers du Saint-Esprit. Après l'échec des relations amicales et la journée tragique du 9 mai, ceux-ci avaient fait le vide autour de la ligne de rivage. A la suite de la capture des 3 enfants, ils revinrent constamment sur les lieux de débarquement, harcelant sans cesse les Espagnols pour récupérer leurs captifs (1).

Une atmosphère de guerre ouverte existe maintenant entre les Espagnols et les Mélanésiens. Le lendemain 19 mai, une partie de pêche sur la rivière de Matantas (El Salvador), tombe dans une embuscade à quelques mètres du rivage et ne s'en tire qu'après une vigoureuse fusillade : du bateau, QUIROS voyant ses hommes en difficulté, fait tirer au canon, pour qu'ils se dégagent. La veille au soir, de *"grands tremblements de terre"* se sont produits. *"Nous les ressentîmes à bord des navires comme si ces derniers se fracassaient sur un récif"* (De LEZA).

---

(1) Dans toutes ses randonnées, PEDRO, l'homme capturé à Taumako et le seul qui ne se soit pas évadé, fait cause commune avec les Espagnols et participe activement à leurs entreprises. Il ne semble guère apprécier les gens de Big Bay, dont il ne comprend ni le langage ni les moeurs et les perçoit comme des étrangers à part entière. Les Espagnols qui commencent à le comprendre apprennent de lui qu'en fait il n'est pas originaire de Taumako, mais de "Chikayana" (en fait Sikaina aux Iles Salomon) et qu'il était captif et servait de serviteur au Chef TUMAI. Raison pour laquelle, sans doute, il fut le seul à ne pas avoir cherché à s'évader après sa capture.

La Fête-Dieu est célébrée le dimanche 25 mai en grande pompe : une grande messe et une procession se déroulent à l'abri des canons. Puis l'après-midi, les hommes d'équipage, revêtus de soieries et des grelots d'Espagne attachés à leurs pieds, dansent et chantent au son des flûtes, des tambours et des guitares. Tous semblent en avoir été très émus. La lassitude et la nostalgie du retour commencent en effet à gagner les membres de l'expédition. Les sons des guitares et des chants espagnols se prolongent tard dans l'après-midi. Des Mélanésiens, cachés dans les frondaisons, surveillaient-ils ces étranges coutumes ?

Le soir même, à bord, QUIROS réunit ses officiers et leur fait part de son intention de quitter le lendemain même la Baie de Saint-Philippe et de Saint-Jacques, pour continuer l'exploration vers le Sud. Ses rêves de colonisation de longue durée semblent s'être envolés devant l'hostilité des "Indiens".

Cette décision semble avoir été bien accueillie par la plupart des membres de l'expédition. Ils devaient s'enfoncer de plus en plus profondément dans l'intérieur pour trouver de la nourriture et la menace que faisaient peser les habitants sur ces randonnées les rendait de plus en plus périlleuses. Certains officiers s'étaient déjà accrochés violemment avec leur général sur ce qu'ils considéraient comme une impasse. QUIROS rapporte les paroles que lui aurait adressées le Chevalier de PRADO : *"Vous deviez nous donner tant d'or et d'argent que nous n'aurions pu les porter nous-même et c'est par chapeaux entiers que nous aurions compté les perles que nous aurions trouvées.... or, nous n'avons rencontré que des diables noirs avec leurs flèches empoisonnées : que sont devenues ces richesses ? Toutes vos promesses ne sont que produits de votre imagination, toutes vos paroles ne sont que du vent!"* (récit de QUIROS dans MARKHAM).

Mais ce départ est remis, car les poissons pêchés le lendemain communiquent "la gratte" à l'ensemble de l'expédition (1). Ce repos forcé oblige les Chevaliers du Saint-Esprit à rester à bord des bateaux, devenus *"semblables à l'hôpital d'une ville pestiférée"* (QUIROS).

c) Dernier contact.

Les Mélanésiens qui semblent n'avoir pas cessé de surveiller attentivement les faits et gestes des Espagnols s'enhardissent et reprennent peu à peu possession du littoral abandonné par leurs visiteurs. Le 31 mai au matin, alors que les Espagnols retrouvent progressivement leurs forces, un groupe d'environ 300 hommes armés se presse

---

(1) *L'Ichyosarcotoxisme*, ou maladie de la gratte, est fréquente dans les eaux tropicales du Pacifique. Elle semble être communiquée par des poissons ayant consommé des algues microscopiques. Les Espagnols décrivirent le poisson responsable qu'ils nommèrent "Pardos"."Le mal était tel, écrit de LEZA, qu'il n'y avait pas un endroit du corps qui ne souffrit".

sur la plage et fait signe aux Espagnols de les y rejoindre. Veulent-ils procéder à un nouvel échange ou établir un traité de paix ? QUIROS, persuadé que les "Indiens" se conduisent ainsi parce qu'ils sont inquiets au sujet des enfants disparus, décide de les montrer ; il renvoie une barque avec les enfants. Une deuxième chaloupe suit avec TORRES lui-même. A la vue du capitaine que les Mélanésiens ont repéré comme le chef de guerre, l'excitation redouble. Ceux-ci se mettent en formation de guerre ; TORRES fait tirer en l'air pour dégager la plage et débarque. Il fait signe aux "Indiens" de s'approcher, mais aucun n'accepte. Un curieux dialogue à distance s'engage alors.

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

Les Espagnols étaient revenus à bord, lorsque deux heures plus tard, ils virent revenir leurs interlocuteurs avec un cochon qu'ils attachèrent sur le rivage. Un marin se jette à l'eau et ramène le cochon à bord. La discorde règne chez les Espagnols : QUIROS veut garder les enfants, quel que soit le prix qu'on leur en offre. Ses hommes, conscients de la longueur du voyage qui les attend, veulent au contraire profiter de la situation pour constituer des réserves. Aux enfants captifs qui se mettent à pleurer, QUIROS répond : *"Taisez-vous, un destin bien plus grand vous attend que celui de revoir simplement vos parents et jouir de la compagnie de vos amis"*.(de LEZA).

Le lendemain matin, les Mélanésiens revinrent avec deux autres cochons. Sans nul doute pensaient-ils qu'avec celui que les Espagnols avaient déjà pris, le compte était suffisant pour se voir rendre leurs enfants. Des marins allèrent récupérer les bêtes et en guise d'échange attachèrent une chèvre et un bouc. Les insulaires, d'abord intrigués, s'approchèrent de ces animaux qu'ils n'avaient jamais vus, jouèrent avec eux et enfin, mécontents des termes de l'échange proposé, rendirent les bêtes avec force cris et appels. Une barque d'Espagnols vint récupérer les animaux et comme les Mélanésiens massés sur la plage ne se dispersaient pas, tira en l'air à nouveau. Ce fut là le dernier

contact entre les uns et les autres. Les captifs ou certains d'entre eux - le point reste controversé - furent ramenés vers la Vice-Royauté du Pérou où, selon QUIROS, un grand avenir les attendait (1).

Le 8 juin, après 36 jours passés dans la Grande Baie, les Espagnols louvoyèrent pour la quitter définitivement. Le but proposé était de continuer vers le Sud-Ouest, mais ils se heurtèrent à une forte mer et à des vents violents qui soufflaient en sens contraire. Les vaisseaux durent revenir de nuit dans la Baie, mais le "San Pedrico et Pablo", commandé par QUIROS, ne put, dans l'obscurité, retrouver le mouillage de Vera Cruz, d'autant qu'une mer très forte les mettait en danger d'être drossés vers la terre et de s'y échouer. Les Espagnols s'aperçurent au matin qu'ils avaient été rejetés à l'extérieur et hors de vue de toute terre. Ils manoeuvrèrent trois jours contre les vents contraires et au milieu d'une forte mer, sans parvenir à retrouver la Baie. QUIROS, persuadé de l'importance capitale de sa découverte, décida alors de revenir par le plus court chemin pour en rapporter la nouvelle et mis cap vers le Nord, abandonnant les deux autres navires à leur mouillage de Big Bay (2).

Quant à TORRES, abandonné par son général, il l'attendit 15 jours encore dans la Baie, cherchant le long des côtes de celle-ci les traces éventuelles d'un nauvrage. Puis considérant qu'il avait été abandonné et ceci d'une *"mauvaise façon"*, il ouvrit les ordres scellés que le Vice-Roi donnait en cas de disparition du vaisseau de son chef. Ces ordres stipulaient de chercher une route vers les Indes par le Sud et TORRES décida d'obéir, sans chercher à discuter. *"Je me décidai"*, écrira-t-il dans son rapport au Roi, *"malgré l'inclination de beaucoup à enfreindre les ordres et je dirai même de la plus grande partie, mais mon tempérament était différent de celui du Capitaine Pedro Fernandez de QUIROS"*.

---

(1) Il semble, selon les récits de QUIROS que les deux enfants les plus jeunes aient été rendus le jour du départ. Le dernier, ainsi que PEDRO, l'homme des Salomon, furent ramenés vers le Mexique. Ils furent baptisés pendant le voyage de retour, lorsqu'une forte tempête mit le bateau en péril. QUIROS fut leur parrain. Ils succombèrent peu après leur arrivée au Mexique. Dans une de ses lettres, QUIROS parle longuement de l'enfant qu'il avait adopté. Il était persuadé qu'il avait agi pour son bien. *"Tous ceux qui l'ont connu l'aimaient beaucoup, car il était très docile et agréable. Comme PEDRO, il savait les quatre oraisons et il se signait avec une joie évidente... Il nous parlait d'un grand fleuve situé près de son village, ajoutant que, dans son pays, il y a de nombreuses tribus guerrières ennemies les unes des autres, mais que l'on n'y mangeait pas de chair humaine... Comme c'était un enfant et qu'il était malade, on ne put savoir de lui tout ce qu'on aurait voulu".* (Requête de QUIROS à Madrid en 1609 et adressée au Roi d'Espagne, traduction de M. TOSTAIN.)

(2) Ce voyage de retour vers le Mexique fut fort long. Certains officiers à bord, comme ITURBE, n'étaient pas d'accord avec le fait qu'on ait renoncé aux voyages d'exploration. QUIROS lui-même, se disant malade, ne quitta pas le bas-flanc de sa cabine. Le "San Pedrico et Pablo" atteindra le port d'Acapulco, au Mexique, le 23 novembre 1606.

TORRES, conformément aux ordres, redescendit par la côte Ouest de la Terre Australe jusqu'à la latitude de 21° Sud, puis ne trouvant plus de terre, entreprit son chemin du retour. On ne sait s'il aborda ou entrevit la véritable Australie, mais sa fameuse découverte du détroit auquel son nom est attaché permit un pas de géant dans la connaissance géographique. Il finit par atteindre Manille le 22 mai 1607, un an après avoir quitté la Grande Baie d'Esperitu Santo (HILDER, 1967).

4) UN JARDIN D'EDEN?

a) Le contact manqué.

QUIROS, parti à la recherche d'une terre d'utopie, revenait avec la certitude de son existence. La terre qu'il avait découverte était bien selon lui la "Terra Austrialis Incognita" et elle se parait à ses yeux de qualités et de richesses fabuleuses. Toutes les descriptions qu'il en fit à son retour évoquent le jardin d'Eden. Pourtant l'expédition dans la réalité ne pouvait être considérée comme un plein succès ; l'échec le plus marqué avait été celui de la relation avec les habitants de la "Terre du Saint-Esprit".

Sans nul doute, la responsabilité de cet échec initial revient à QUIROS lui-même. Il donnait ses ordres de loin, de son propre lit,car dès le départ de Callao, il se sentit malade et ne prit presque jamais la direction des opérations. La responsabilité du "contact" fut donc laissée à TORRES. Sans être un sanguinaire, celui-ci privilégiait la sécurité de ses hommes. Or la supériorité des armes espagnoles était relative. Elle ne jouait que si une certaine distance était conservée entre les Européens et leurs interlocuteurs et encore dans des espaces découverts. En outre les arquebuses ne fonctionnaient pas toujours, la poudre était souvent mouillée et le temps pour les recharger était long. Un assaut déterminé et par surprise aurait pu enlever d'un seul coup les soldats et les marins aventurés sur la plage. Cette hantise du combat rapproché explique que les Espagnols aient toujours tenu les "Indiens" à distance, n'hésitant pas à tirer lorsqu'ils se rapprochaient. Ce fut là l'une des principales causes du semi-échec de l'expédition. Aucun échange réel ne put avoir lieu. TORRES, en refusant de prendre un seul risque pour lui et ses hommes, rendit par là-même inévitable l'affrontement qui s'ensuivit.

En outre, tout dans l'attitude des Mélanésiens déroutait les Espagnols. Eux-mêmes hiérarchisés, ils s'attendaient à ce qu'une structure semblable se révèle en face d'eux, or rien n'entrait dans ce schéma. Chaque groupe -comme à Gaua- avait son territoire particulier et aucun chef visible n'apparaissait de façon nette. A la rigueur un porte-parole s'avançait vers eux, mais il ne semblait guère jouir d'autorité, il revenait ensuite vers les siens pour discuter de la conduite à tenir. Chaque guerrier semblait agir pour son propre compte ; certains étaient amicaux, d'autres belliqueux. Autour des Espagnols, chaque groupe dansait, gesticulait et cherchait à établir pour son propre compte un contact personnel avec les navigateurs. Ces comportements déroutaient totalement les Espagnols, tout autant que leur propre attitude déconcertait celle des Mélanésiens qui "découvraient" leurs premiers Européens. Le geste de la ligne à ne pas dépasser que tracèrent sur le sable les gens de "Big Bay" fut le symbole même de l'incompréhension réciproque : les

Mélanésiens indiquaient là leur souveraineté sur un territoire qu'ils contrôlaient, les Espagnols n'y virent qu'arrogance et l'affirmation d'une égalité tactique de principe qu'ils ne pouvaient accepter.

Mais, à supposer même qu'un climat de confiance eût été établi dans les premiers moments du contact, il est douteux que celui-ci ait pu ensuite se maintenir très longtemps. Les équipages, après plusieurs mois de navigation, avaient un besoin urgent de se ravitailler en produits frais. Leurs exigences en vivres étaient de toutes façons trop lourdes pour les petites sociétés fragmentées qui les accueillaient et dont les ressources ou les surplus vivriers étaient strictement mesurés en fonction de leurs propres besoins et de leurs exigences rituelles. En outre ce que pouvaient offrir les Espagnols n'avait aux yeux des Mélanésiens aucun intérêt ; ils ne soupçonnaient pas les avantages que pouvait représenter l'usage du fer ; ils n'en avaient jamais vu jusqu'-ici et les habits colorés qu'on leur proposait les laissaient indifférents, puisqu'ils vivaient nus. De même aucune des chèvres espagnoles qu'on pouvait leur offrir ne valait à leurs yeux un cochon océanien.

Des deux côtés, et à supposer qu'ils aient pu avoir lieu, les échanges n'auraient pu être que frustrants. Les Espagnols qui se trouvaient en position de force, décidèrent de se servir eux-mêmes. Ils le firent avec d'autant plus de bonne conscience qu'ils avaient l'impression de se trouver dans un jardin d'abondance où il suffisait de puiser à pleines mains. Ils décrivirent avec émerveillement les fruits divers et dans les cases ces réserves d'ignames ou ces cochons qu'ils n'eurent qu'à "cueillir" attachés à des piquets. En fait, les Espagnols étaient arrivés au mois de mai, juste après la grande période de récolte des ignames et celle-ci se trouvait stockée, mise en réserve sur des claies. Cette période est aussi celle de l'ouverture des grands cycles rituels d'échange entre alliés, où le surplus alimentaire est régulièrement échangé et les meilleurs cochons sacrifiés. Visiblement les Espagnols arrivèrent à un moment où un cycle de préparation d'échanges et de cérémonies rituelles était en cours ou en préparation ; leur arrivée était donc des plus inopportunes.

QUIROS donne une image pieuse et biblique des habitants de la "Terre de l'Esprit Saint" : ce sont des païens qui n'attendent que les lumières du salut chrétien pour se civiliser. Par contre, l'un de ses chevaliers, de PRADO voit en eux *"des diables noirs"* insolents. TORRES, dont le récit est particulièrement sobre, ne porte pas de jugement de valeur, bien qu'il ait regretté d'avoir dû ouvrir le feu sur eux. De LEZA parle avec étonnement et une certaine objectivité de ces "Indiens", mais ni le mépris, ni la haine ne transpirent dans son récit, et il semble de tous les narrateurs avoir été celui qui reflétait le mieux l'opinion commune des hommes de l'expédition. Le vieux frère franciscain MUNILLA est en revanche moins charitable. Pour lui ce *"peuple nu et laid.... passe son temps à danser,.... il se rassemble pour des orgies"*. C'est ainsi qu'il interprète le bruit des roulements de tambours de danse qui se font entendre lorsque les Espagnols s'approchent à l'improviste des villages (Cette note confirme bien l'existence d'un cycle rituel sur Big Bay lors de l'arrivée des Espagnols). Le jour du départ, MUNILLA écrivait : *"Nous partîmes finalement convaincus qu'il s'agissait de gens à qui on ne pouvait se fier et qui formaient un peuple vil"*. On peut douter du reste que le peuple de Big Bay ait eu, quant à lui, une meilleure impression de ses visiteurs.

b) La vision de QUIROS.

Les récits des découvreurs espagnols laissent filtrer quelques lueurs sur la société mélanésienne et son espace géographique. Ce pays bien peuplé, où les hameaux et zones de cultures entourés de palissades de roseaux se dispersaient au milieu d'un paysage humanisé, les frappa par son absence de gros villages et son apparente inorganisation sociale.

"Il ne semble pas qu'il existe dans ce pays d'établissement organisé. Tous les villages et lieux de résidence sont isolés les uns des autres. On peut dire que 20 maisons sont là, 10 ici, 15 ailleurs. De cette façon, l'ensemble de cette contrée était parsemée d'établissements, les habitants doivent être nombreux, puisque dans la partie que nous avons vue (1), il doit bien y avoir plus de 2.000 huttes dispersées ainsi" (MUNILLA, ma traduction).

Quant à QUIROS, il traça dans sa huitième requête présentée au Roi Philippe III un tableau d'ensemble, peut-être exagérément idyllique, mais qui n'est pas sans intérêt :

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

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

---

(1) La région visitée par les Espagnols s'étend entre la rivière de Matantas et celle du Jourdain, soit un front de mer de 2 ou 3 km, s'ouvrant sur la grande plaine de la Ora.

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

Suit une longue description des tubercules et nourritures, des fruits, des animaux domestiques, des ressources de la mer et des richesses potentielles que contient cette terre :

"L'aisance et l'agrément de la vie en ces lieux doit à l'évidence correspondre aux vertus de cette terre bien cultivée, fraîche et riante : elle est noire, d'une bonne consistance et propre à la fabrication de briques, de tuiles et autres objets...Le port de la Vraie Croix est capable d'accueillir plus de 1.000 navires. Alentour se situent de nombreux villages : de jour, à perte de vue, s'élèvent des fumées, et de nuit, l'on aperçoit des feux...Le ciel me paraît ici clément et la nature bien ordonnée...." (1).

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

II. LE "TEMPS DES GEOGRAPHES".

Les documents de l'expédition de QUIROS furent, pendant un siècle entier, gardés secrets par la Couronne d'Espagne. L'Espagne, épuisée, se refusant à toute nouvelle aventure expansionniste, se consacrait dès lors à son propre empire plutôt qu'à la recherche de terres nouvelles. Les grands navigateurs hollandais qui, au cours du XVIIème siècle prirent sa succession dans le Pacifique étaient principalement animés par des mobiles commerciaux. Ils ajoutèrent pourtant un lot important de découvertes dans le Pacifique Sud. Reprenant en sens inverse le chemin de TORRES à partir de leurs possessions des Indes Orientales, ils redécouvrirent notamment la Nouvelle-Guinée, *"terre d'or et d'épices"* et reconnurent la Nouvelle-Hollande (l'Australie), et la Nouvelle-Zélande.

A l'écart des routes commerciales, la terre de l'Esprit Saint retomba non pas dans l'oubli, mais dans l'indifférence d'un siècle plutôt réaliste et mercantile . Le mythe continuait malgré tout à peupler les esprits : on avait bien reconnu l'Australie, mais on continuait

---

(1) Toutes les citations de QUIROS, comme celles de de LEZA, sont extraites de la traduction effectuée par M. TOSTAIN à partir des textes originaux et inédits.

de penser qu'entre la Nouvelle-Zélande et l'Amérique du Sud s'étendait toujours le grand continent du Sud.

Au XVIIIe siècle, les Français et les Anglais s'attaquèrent à la dernière énigme géographique des Mers du Sud. Ils le firent dans un esprit très différent de celui des Espagnols et des Hollandais. Les temps avaient changé, les voyages redevinrent philosophiques tout autant qu'impériaux. Il ne s'agissait plus de propager la foi de la contre-réforme catholique, ni même de trouver de nouvelles sources d'approvisionnement commercial, mais d'agrandir le faisceau des connaissances scientifiques. Le siècle des Lumières et la théorie du "Bon Sauvage" constituaient l'arrière-plan philosophique de ces entreprises. Le souci d'agrandir l'empire et de planter le drapeau de la couronne sur des terres nouvelles n'était pas absent, mais l'esprit et les justifications des voyages de découverte allaient au-delà de la simple prise de possession.

1) LOUIS-ANTOINE DE BOUGAINVILLE ET LES GRANDES CYCLADES.

a) Le nouveau contexte philosophique.

Dans la France du XVIIIe siècle, il n'y avait pas de pensée ou de philosophie qui ne soit en même temps une géographie; la compréhension du monde impliquait la connaissance des civilisations et de leurs espaces. Cette ouverture et curiosité de l'esprit jouèrent un rôle considérable dans la relance des voyages d'exploration. L'au-delà des mers tropicales n'était plus considéré comme peuplé de *"païens"* ou de *"diables noirs"*, mais par des *"sauvages"*, sans que ce terme impliquât d'idée péjorative. Les sauvages n'avaient-ils pas, selon ROUSSEAU, le secret du bonheur et des *"vertus naturelles"* ?

Dans ce mouvement d'idées, certains érudits jouèrent un grand rôle. Ainsi, le mathématicien français MAUPERTUIS et le Président du Parlement de Dijon, Charles de BROSSES, dont les chroniques "Histoire des Navigations aux Terres Australes" furent publiées en 1756. Pour de BROSSES, la gloire de trancher le débat sur la "Terra Incognita" revenait de droit à l'ensemble de la nation française et non pas à un simple individu ou à une compagnie de commerce. Il s'agissait de découvrir des terres nouvelles pour y fonder des sociétés purifiées, bâties par des générations de jeunes colons dont les cités nouvelles viendraient apporter un renouveau de vitalité et de puissance aux déjà vieilles nations européennes. Pour de BROSSES, la colonisation est source de gloire et d'enrichissement grâce à l'intensification du commerce et à l'amélioration des connaissances scientifiques qu'elle procure. Elle n'est en fait que la réalisation la plus achevée de l'idée d'Etat et de Nation (BEAGLEHOLE, 1965).

Ces idées furent bien comprises par les géographes anglais : John CALLENDERS, qui se contenta, sans le mentionner, de traduire l'oeuvre de de BROSSES et d'en tirer la conclusion qu'il fallait explorer le Pacifique pour ne pas laisser les mains libres aux Français (J. DUNMORE, 1978, p. 57). En fait, les travaux du Président de BROSSES n'eurent que peu d'influences en France, par contre ils inspirèrent de façon décisive et lancèrent le mouvement des découvertes en Angleterre.

"Il est certain" écrivait CALLENDERS *"que la découverte de la Terre Australe inconnue est considérée par beaucoup de savants et de gens instruits comme une sorte de pierre philosophale, perpétuellement discutée, ou si l'on préfère, comme une chimère faite pour attirer les esprits légers. Il ne semble pas qu'il y ait actuellement de raisons suffisantes pour que des juges puissent trancher de façon péremptoire de l'existence ou pas d'une telle contrée, ou si elle existait, pour dire ou ne pas dire qu'elle vaille la peine d'être trouvée. Ces sortes de conclusions hâtives sont absolument fatales à tout développement scientifique général et à celui de l'art de la navigation en particulier "* (cité par BEAGLEHOLE, 1965, p. 191, ma traduction).

Le géographe anglais, A. DALRYMPLE, retrouvant à Madras le manuscrit espagnol de la relation du voyage de TORRES, reprit et confirma les idées de QUIROS sur l'existence du continent austral. En s'appuyant sur une théorie des courants marins et des vents du Pacifique, il conclut que le continent austral se tenait dans l'espace océanique qui n'avait pas encore été exploré, vers le 50ème degré de latitude Sud. Probablement, la Terre de l'Esprit Saint , découverte par QUIROS s'étendait-elle jusqu'au Sud de la Nouvelle-Zélande, formant ainsi *"une terre plus étendue que celle de l'ensemble du monde civilisé"* (cité par BEAGLEHOLE, 1965, P. 193). Pour la première fois, l'hypothèse du continent austral se fondait non plus sur des visions ou des mythes, mais sur une théorie scientifique accordée aux connaissances de l'époque. La géographie, l'histoire, la climatologie et l'hydrographie se rejoignaient pour confirmer l'existence d'un nouveau continent, dont la population pouvait atteindre *"50 millions d'habitants"*, et où, bien conduite, la colonisation britannique pourrait librement se déployer tout en compensant et en évitant les déboires que les colonies américaines avaient créés à la mère patrie.

C'est dans un tel climat de curiosité, d'effervescence intellectuelle, philosophique et géographique, que de nouveaux rêves impériaux vont naître chez les Français et les Britanniques. Les uns et les autres vont entrer à nouveau en compétition pour forcer le mystère de la Terre Australe et étendre les limites de leurs territoires d'influence.

b) Les "Grandes Cyclades" ou la fin du mythe des Antipodes.

Louis-Antoine de BOUGAINVILLE était un esprit parfaitement représentatif, à la fois de son siècle, de son pays et d'un certain type de perfection aristocratique. BEAGLEHOLE écrit de lui ce bel éloge : *"En cet âge de classicisme et de politesse, personne ne fut courtois d'une façon plus classique que lui, mais il possédait aussi d'autres qualités : le talent, le charme, un coeur chaleureux, une énergie généreuse, l'intrépidité et une foi dans la valeur de ses compatriotes qu'aucune défaite ne pouvait entamer" (1968, p. 214, ma traduction).*

Dans la course qu'il va poursuivre avec les Anglais, BOUGAINVILLE retrouvait là un vieil adversaire. Jeune officier d'infanterie de marine, il avait servi en effet comme aide de camp de MONTCALM au Québec face aux troupes anglaises du Général WOLF. Dans le rang de ses adversaires figurait également et comme si leurs destins étaient déjà liés, un autre jeune officier, pilote des barges de débarquement : James Cook.

A la suite de la défaite franco-canadienne, BOUGAINVILLE, meurtri et amer, portant en lui l'agonie du Québec et l'abandon de ses compatriotes, chercha ailleurs et en tout cas hors de France, la réalisation de nouveaux grands desseins. Dans les îles Malouines désertes (les Falklands) que l'on supposait être la clé de la route du Pacifique par le Cap Horn, BOUGAINVILLE chercha à précéder une prise de possession anglaise, en établissant une colonie française formée par des familles d'Acadiens expulsés de leur pays. Le projet consistait à refaire dans l'Atlantique Sud un nouveau et petit Canada, entreprise dans laquelle il investit ses finances personnelles et toute son énergie (1). A peine soutenu par son Ministre, le Duc de CHOISEUL, puis tout à fait abandonné par lui, BOUGAINVILLE dût finalement céder le pas aux exigences espagnoles.

On le chargea de rapatrier les infortunés colons d'Acadie. BOUGAINVILLE accepta, mais en proposant de continuer ensuite son chemin par une nouvelle boucle autour du Monde. Dans le droit fil des idées du Président de BROSSES, dont il était le disciple, il se proposait de rallier les Indes Orientales par les Mers du Sud ; la recherche du continent austral était au centre de ce voyage.

L'expédition, composée de la frégate "La Boudeuse" et de la flûte "L'Etoile", quitta avec 300 hommes à bord le port de Nantes en novembre 1766, en sachant que des vaisseaux anglais la précédaient déjà pour un périple symétrique autour du monde.

Au cours de son voyage, BOUGAINVILLE chercha avant tout à retrouver la terre de l'Esprit Saint et pour cela se maintint le long du 18ème parallèle. Il découvrit les atolls des Tuamotu, puis enfin Tahiti et les îles de la Société. Les vaisseaux français y reçurent un accueil chaleureux : entre les marins et les *"sauvages"* -leurs femmes en particulier- s'établirent très vite d'excellentes relations. Les Français, stupéfiés par la liberté des moeurs et la beauté des femmes, virent là l'incarnation géographique du mythe du *"bon sauvage"* et de la société libre et naturelle. *"La Nouvelle-Cythère"*, comme la nommera BOUGAINVILLE, ou *"la République d'Utopie"*, selon le mot de COMMERSON, botaniste de l'expédition, entra ces jours-là dans l'imaginaire de l'inconscient européen (2).

---

(1) *"Voyant que le Nord nous était fermé, j'ai songé aux moyens de rendre à ma patrie dans l'hémisphère austral ce qu'elle n'avait plus dans le boréal. J'ai cherché et j'ai trouvé l'île Malouine"* (L.A. de BOUGAINVILLE, cité par DUNMORE, 1978, p. 64).

(2) Dans une de ses lettres rédigées à bord et publiée ensuite par le "Mercure de France", COMMERSON écrira qu'il avait trouvé à la Nouvelle-Cythère *"l'état de l'homme naturel, né essentiellement bon, exempt de tout préjugé et suivant, sans défiance comme sans remords, les douces impulsions d'un instinct toujours sûr parce qu'il n'a pas encore dégénéré en raison"* (cité par J. DUNMORE, 1978, p. 125).

En dépit de toutes les précautions prises, la fin du séjour sera ternie par des actes de violence : des heurts éclateront entre soldats et tahitiens. Pourtant, note BOUGAINVILLE, ce peuple *"doux et bienfaisant... paraît presque toujours en guerre avec les habitants des îles voisines"* (réédition des Voyages de BOUGAINVILLE, 1980, p.155).

La longue quête de la Terre Australe se poursuivit ensuite, au milieu des privations, du scorbut qui s'est déclaré à bord et d'une mer rugueuse. BOUGAINVILLE est dans les chausses de QUIROS et dans son journal de bord, il ne cesse de supputer sa route par rapport à celle du navigateur portugais.

Le 22 mai 1768, enfin, on aperçut 4 îles : le Pic de l'Etoile (aujourd'hui Mere Lava) : cône volcanique isolé, et un groupe de 3 îles, auxquelles BOUGAINVILLE donnera le nom d'Aurore (Maewo), Pentecôte et d'île des Lépreux (Aoba), la seule où il va tenter un débarquement et rapporter quelques indications (voir carte 2).

BOUGAINVILLE ne resta que peu de temps sur Aoba et il en tira des sentiments mitigés. L'île *"haute et escarpée, partout couverte de bois"* semble l'avoir beaucoup moins inspiré que la *"Nouvelle-Cythère"*. Les Français souhaitaient débarquer essentiellement pour refaire leurs provisions de bois et d'eau potable, éventuellement aussi pour obtenir quelques nourritures fraîches. Au vu d'une petite plage en forme de crique sur la côte Nord-Ouest de l'île (1), des chaloupes, commandées par le Chevalier de KERHUE, furent mises à l'eau.

Le littoral rocheux de l'île sembla alors se couvrir d'hommes bruns, très nombreux et tous armés, pendant que des tambours résonnaient sur le flanc de la montagne. L'accueil fut un sentiment de profonde défiance, mais qui n'empêcha pas certains gestes visiblement dénués d'hostilité. Probablement devant cette arrivée impromptue, les Mélanésiens d'Aoba qui semblaient sur le point même de se battre avec un groupe ennemi, ne savaient quelle attitude prendre. Les Français leur offrirent des étoffes aux couleurs vives, puis ils se mirent à couper du bois. Certains *"sauvages"* vinrent les aider spontanément.

BOUGAINVILLE débarquant à son tour déclara alors une prise de possession symbolique de l'île par la couronne de France et enterra l'acte gravé sur une plaque de chêne au pied d'un arbre. Un peu comme à Big Bay, lorsque les Espagnols construisirent leurs abris, ce geste sembla avoir eu le don de déplaire aux Aobans : autour des marins français, la nervosité grandit. Les hommes de la corvée, mal à l'aise, environnés d'une foule de plus en plus nombreuse et aux réactions imprévisibles, se hâtèrent d'accomplir leur tâche, puis poussèrent les canots vers le large.

Ce départ provoqua un signal. A ce moment-même une nuée de flèches et de jets de pierres enveloppa les navigateurs ; ils répondirent par une décharge de mousquetterie. Ainsi, et comme cela avait

---

(1) Les traditions orales d'Aoba rapportent que le débarquement eut lieu sur la petite plage de Tavolavola, à peu de distance à l'Est de la Mission Catholique de Lolopuépué ou encore dans la baie de Walurigi. Mais ceci ne peut être certifié.

déjà été le cas pour les Espagnols, le moment décisif de l'attaque des *"sauvages"* semblait être celui du rembarquement. Peut-être pour des raisons tactiques : lors de la remontée dans les chaloupes, les Blancs étaient en position de faiblesse et non pas en ligne, fusils braqués sur la plage. Peut-être aussi pour une autre raison ? Les étrangers semblaient être considérés comme des ennemis dès lors qu'il apparaissait qu'ils ne resteraient pas sur l'île et n'avaient pas répondu aux attentes des habitants.

Quoi qu'il en soit, cette brève fusillade clôt le bref intermède que les hommes de BOUGAINVILLE nouèrent avec les hommes d'Aoba. De celui-ci, BOUGAINVILLE nous rapporte toutefois quelques informations et descriptions. Sa première impression fut celle d'une île massive et montagneuse, là encore densément peuplée. Ici, point de collines, ni de plaine, mais une montagne abrupte tombant d'un jet dans la mer.

"Ces insulaires", écrivit encore BOUGAINVILLE, *"sont petits, vilains, mal faits et la plupart rongés de lèpre : circonstance qui nous a fait nommer leur île : île des Lépreux... Ils portent aux bras, en forme de bracelets.... un grand anneau d'une matière que je crois être de l'ivoire et au col des plaques de tortue qu'ils nous ont fait entendre être communes sur leur rivage" (1).*

"... La plage où nous abordâmes présentait une très petite étendue. A vingt pas du bord de mer, on trouve le pied d'une montagne dont la pente, quoique très rapide, est couverte de bois. On rencontre beaucoup de routes tracées dans le bois et des espaces enclos par des palissades de trois pieds de haut. Sont-ce des retranchements ou simplement des limites de possessions différentes ? Nous n'avons vu d'autres cases que 5 ou 6 petites huttes dans lesquelles on ne pouvait entrer qu'en se traînant sur le ventre. Nous étions cependant environnés d'un peuple nombreux..." (p. 182-3).

Là encore, pour furtives qu'elles soient, les impressions de BOUGAINVILLE rejoignent les descriptions des compagnons de QUIROS : habitat dispersé et enclos,nombreux sentiers bien tracés. Peuple guerrier et belliqueux. Pourtant les marques sur la peau qu'il prit pour des stigmates de lèpre ne devaient en rien à cette maladie ; sans doute s'agissait-il de scarifications rituelles boursouflées lors de la cicatrisation ou tout simplement d'une banale maladie de peau, dite leucodermie, répandue dans tout l'Archipel et qui est une sorte de mycose sans gravité.

Dans cette brève échauffourée, l'influence modératrice de BOUGAINVILLE s'exerça pour calmer quelques esprits échauffés : l'inégalité des armes, comme il l'expliqua, était trop manifeste pour que les Français poursuivent le combat, ou tentent un débarquement en force. On décida de chercher ailleurs un endroit plus propice et plus accueillant, en particulier la Grande Baie décrite par QUIROS...

---

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

Les vaisseaux poursuivirent leur route vers le Sud-Ouest à la recherche d'une escale salutaire. BOUGAINVILLE, qui savait bien qu'il était dans les lieux où QUIROS décrivit la Terre Australe, dut se rendre à l'évidence : le continent n'existait pas. A cet Archipel, il donnera un joli nom : "L'Archipel des Grandes Cyclades" (1).

BOUGAINVILLE ne put retrouver la Grande Baie de "Saint Philippe et de St Jacques". Il contourna la terre de l'Esperitu Santo par le Sud et y tenta un débarquement qui, là encore, finit en bataille. Il continua alors sa route entre le Sud de l'île de Santo et l'île de Malo (Barthélémy) à travers le canal qui porte aujourd'hui son nom, puis continua vers l'Ouest. Suivant la route de TORRES, un siècle et demi plus tôt, il se heurta à la grande barrière australienne, puis il poursuivit son voyage à travers les Iles Salomon et les Archipels du Nord de la Nouvelle-Guinée. Les quelques contacts qu'il eut avec les Mélanésiens de ces îles ne furent pas meilleurs que celui qu'il avait eu avec les gens d'Aoba ou de Santo. Les échanges furent rares et le départ des chaloupes presque toujours salué de flèches.

Sur la route du retour vers la France, BOUGAINVILLE croisa dans l'Atlantique le vaisseau anglais de CARTERET ; on se salua courtoisement, en se suspectant mutuellement d'avoir réalisé un voyage identique, mais les officiers n'évoquèrent pas le sujet.

2) JAMES COOK ET "LES NOUVELLES-HEBRIDES".

Trois ans après et dans le même but, James COOK apparaissait dans les eaux de l'Archipel des Grandes Cyclades. A bord de la "Résolution", vaisseau de 462 tonnes, et de "l'Adventure", vaisseau de 340 tonnes, avaient pris place aux côtés de James COOK, quinze savants, dont un botaniste allemand, John FORSTER, son fils et un suédois : Anders SPARRMANN. Cette équipe internationale de savants qui comprenait également des astronomes pour le calcul de la longitude, donnait un caractère "scientifique" au deuxième voyage que COOK entreprenait dans le Pacifique. Ce voyage fut en effet un véritable parcours de "géographes" et pour la première fois un contact prolongé put s'établir entre les Mélanésiens et les Européens. Un certain seuil de méfiance et d'incompréhension put être franchi ; on le doit au génie personnel de COOK, mais aussi à celui du peuple de Tanna avec lequel lui et ses compagnons furent en contact prolongé.

Ce deuxième voyage fut mené d'Ouest en Est (voir carte 2). COOK avait en effet pour mission de se rapprocher le plus près possible du Pôle Sud et de régler ainsi définitivement la question des terres inconnues de l'hémisphère Sud. Sur les terres découvertes, ordre était donné de prendre possession au nom de la couronne britannique et de garder leur position secrète.

---

(1) *"Nous étions assurément bien fondés à croire que la Terre Australe du Saint-Esprit n'était autre que l'Archipel des "Grandes Cyclades", que QUIROS avait pris pour un continent"* (BOUGAINVILLE, réédition, 1980, p. 192).

Les vaisseaux de COOK rallièrent d'abord la Nouvelle-Zélande par la route du Cap, puis franchirent pour la première fois le Cercle Arctique, jusqu'à ce que les glaces trop menançantes les obligent à rebrousser chemin. Décrivant alors une large boucle en remontant vers l'Est, COOK explora à nouveau les Tuamotu et surtout Tahiti qui ne cessait ainsi d'être découvert avec un égal ravissement, puis les îles "Cook" et Tongatapu auquel il donna le nom d'Archipel des Amis. De retour en Nouvelle-Zélande, COOK entreprit alors une deuxième boucle vers le Sud.

a) Malakula et Erromango : la relation dangereuse.

En juillet 1774, par un temps de brume et de pluie, les Anglais entrevirent les premières îles de l'Archipel : la première fut encore Aoba. FOSTER, le naturaliste, nota la grande quantité de cocotiers poussant sur les rivages et les pentes de l'île, mais en raison de l'absence de mouillage apparent, il ne sera fait aucune tentative de débarquement. Poursuivant sa route en longeant les côtes de l'île Aurore (Maewo), COOK et ses compagnons remarquèrent la vigueur de la grande forêt, à peine éclaircie de quelques étendues cultivées. Pentecôte, la troisième île, leur donna l'impression d'une terre déjà beaucoup plus peuplée : des fumées nombreuses s'élevaient de cette montagne escarpée, tandis que visiblement les étendues cultivées et clairières de défrichement occupaient une bien plus grande superficie. Si de nombreux habitants se pressaient tout au long du rivage pour observer les vaisseaux, les pirogues toutefois n'étaient que fort rares ou de petite dimension ; elles ne pouvaient être comparées en taille, beauté et efficacité avec celles des Archipels polynésiens.

"Il paraît que l'agriculture leur fournit leurs principaux moyens de subsistance, puisqu'ils ont peu de pirogues et que leurs côtes sont très escarpées ; nous jugeâmes qu'ils ne s'adonnent pas autant à la pêche que les autres insulaires" (FOSTER, cité dans DALRYMPLE (1778) (1).

COOK se dirigea ensuite vers la pointe Sud de l'île de Malakula, où il découvrit la grande baie qui reçut le nom de Port-Sandwich (2). COOK et ses compagnons eurent là leur premier contact avec les Mélanésiens des Nouvelles-Hébrides.

A aucun moment, il ne sembla y avoir eu une intention d'hostilité ou d'agressivité de la part des Mélanésiens du Sud Malakula. Mais même chaleureux, le contact restait dangereux, et à plus d'un moment, les Anglais aventurés sur la plage se sentirent en danger. Le calme de COOK et la volonté manifeste de ses partenaires mélanésiens les plus responsables d'éviter tout incident, réussirent à conjurer la fatalité qui avait présidé aux contacts précédents.

---

(1) Les citations qui suivent sont extraites du "Voyage dans l'hémisphère austral et autour du monde", édité par DALRYMPLE qui contient le texte original de James COOK et des extraits du journal de MM. FOSTER, père et fils. Ce texte fut édité en France en 1778 et réédité à Port-Vila deux siècles plus tard par le Foyer socio-éducatif du Lycée français en 1978. D'autres extraits de COOK sont cités à partir de la réédition de son Journal en 1980 par les Editions Maspero, collection "La Découverte".

(2) Du nom de l'Amiral SANDWICH de l'Amirauté britannique, supérieur de COOK à cette époque.

Les navigateurs furent accueillis par un peuple nombreux, estimé par eux à près de 500 hommes : les femmes et les enfants ne se montrèrent que de loin et avec circonspection. Tous les groupes littoraux de la pointe Sud de Malakula, plus ceux de l'intérieur, puisqu'il y avait encore beaucoup plus de monde le deuxième jour que le premier, semblèrent ainsi s'être portés au-devant des vaisseaux, au fur et à mesure que la nouvelle de leur arrivée se propageait. Un mot résonnait sur toutes les lèvres, celui de **Tomar** qui signifie "ancêtres" dans les langues de Port-Sandwich (MAC CLANCY, 1981). Dans les pirogues qui voguaient à la rencontre des chaloupes de débarquement, les hommes agitaient des feuilles vertes et remplissaient leurs mains d'eau de mer qu'ils se reversaient ensuite sur le visage. Les Anglais firent de même et COOK, le premier, allant à terre, échangea avec un homme qui lui parut être un chef, un rameau de feuilles vertes en signe de paix : *"Je m'avançais sans feu, ni armes, avec un rameau vert à la main, l'un d'eux qui semblait être le chef, donna son arc et ses flèches à un autres, et vint à ma rencontre dans l'eau. Il portait un petit rameau qu'il échangea contre le mien, et me prenant ensuite la main, il me présenta à ses compagnons...."* (COOK, 1980, p. 251).

Un premier échange de cadeaux eut lieu à terre et un petit cochon fut offert à COOK, ainsi que quelques noix de coco. Des marins de corvée commencèrent à couper du bois, mais toutes leurs tentatives pour quitter le rivage et s'éloigner, même de quelques pas, vers l'intérieur des terres, se heurta à une opposition résolue (1).

Pour COOK et ses compagnons, habitués aux rivages polynésiens, le spectacle des Mélanésiens de Malakula ne cessait de les étonner. Ils les décrivirent comme des hommes de petite taille, à peau brune ou noire, aux cheveux frisés et laineux. Leurs visages et leurs poitrines étaient peints en noir et en orange. Ils étaient pratiquement nus, sauf une ceinture en écorce qui soutenait un étui pénien de natte remonté vers le haut (2). Leur esprit paraissait gai et ouvert, d'une remarquable gentillesse, ce qui eut tôt fait de faire oublier leur aspect à première vue farouche et impressionnant.

---

(1) *"Ils ne voulaient point que nous quittions le rivage pour entrer dans la contrée et ils désiraient fort que nous retournions au vaisseau"* (COOK, 1980, p. 251.)

(2) Le **nambas**, cet étui pénien dressé si caractéristique, semble avoir fortement surpris les marins anglais : *"La plupart des autres nations se servent d'un pagne par pudeur, mais l'étoffe cordée que portent continuellement ces insulaires, nuit plutôt à la modestie qu'elle ne lui est favorable"* (FOSTER). En effet, le **nambas** remontant le sexe vers la ceinture en le parant de couleurs rouges, est la seule pièce "d'habillement". Elle souligne et amplifie le sexe plus qu'elle ne le cache, devenant ainsi le centre même de la silhouette. *"Cette ceinture en corde qu'ils portent tout autour des reins et qu'ils serrent si étroitement sur le ventre est telle que leur corps est semblable à celui d'une grosse fourmi"* (COOK, 1980, p. 254).

"Nous n'avions jamais rencontré de peuple si intelligent : ils comprenaient nos signes et nos gestes, comme s'ils les avaient vu pratiquer depuis longtemps et en peu de minutes, ils nous apprirent un grand nombre de mots de leurs langues... Ils désiraient tout ce qu'ils voyaient, mais ils ne murmuraient pas quand on ne le leur accordait pas : ils admiraient beaucoup les miroirs où ils prenaient un plaisir extrême à se regarder...." (FOSTER, 1778, p. 63).

Malgré cette attitude foncièrement amicale, les Anglais furent malgré tout déçus. Ils ne purent à aucun moment quitter le littoral et circuler librement. En outre, leurs demandes de vivres ne furent guère satisfaites et ils ne trouvèrent pas d'eau douce. Ce que pouvaient offrir les navigateurs : étoffes, médailles, clous, ne suscitaient guère d'intérêt chez leurs interlocuteurs. Sans doute trouvaient-ils les termes de l'échange en leur défaveur et, tout en restant cordiaux, ils cessèrent d'offrir des biens aux Anglais, si ce n'est, çà et là, quelques noix de coco. COOK, au bout de deux jours à Port-Sandwich, décida de brusquer son départ.

Tout au long de leur visite, les Anglais avaient eu l'impression qui n'était pas fausse, d'être à la merci du moindre incident. Les tambours qui ne cessaient de résonner dans la brousse pouvaient rouler pour appeler à la danse ou pour donner un signal de guerre. FOSTER, dont le regard semble avoir été le plus ethnographique, note par ailleurs l'humeur guerrière de ce peuple (1), le rôle apparemment très effacé laissé aux femmes (2) et l'absence visible de chefs (3). Quand les Blancs se trouvaient face à un groupe, ils s'adressaient tout naturellement aux plus âgés à défaut d'un interlocuteur qui puisse apparaître comme un chef. Au fond, les Anglais se heurtaient là aux mêmes problèmes que les Espagnols de QUIROS : difficulté d'échanges et désarroi devant une structure sociale apparemment non hiérarchisée.

Une dernière remarque faite par FOSTER est à signaler : les pirogues étaient nombreuses mais de petite taille, pouvant contenir 4 à 5 personnes et rudimentaires. Il semblait bien ici qu'à la différence des hommes des atolls ou des îles polynésiennes, on découvrait aux Nouvelles-Hébrides un peuple beaucoup plus terrien qu'il n'était marin. Quant à COOK, il écrivait en quittant l'île : *"Les habitants sont probablement d'une race tout à fait différente d'aucune de celles que nous avions vues jusque-là : et ils parlent une autre langue"* (p. 255).

---

(1)"Nous avons lieu de croire qu'ils ont des querelles fréquentes avec les insulaires des environs et il est probable que, vivant dispersés en petites familles sur une grande île, ils ont souvent des disputes entre eux... Nous ne les avons jamais vus sans armes et ils paraissaient avoir mis plus d'art et d'adresse à les fabriquer, qu'à aucun autre de leurs ouvrages" (FOSTER, p. 86).

(2) "Les hommes ne paraissaient avoir aucun égard pour les femmes. Ils ne leur permettaient pas de s'approcher de nous et dès que nous allions vers elles, ces pauvres femmes s'enfuyaient". (FOSTER, p. 69).

(3) "Ils ne montraient aucun respect au seul homme que nous prîmes pour un chef". (FOSTER, p. 87).

COOK quitta Malakula déçu, mais heureux d'avoir pu éviter l'incident. *"M. de BOUGAINVILLE ne fut pas si heureux à l'Ile des Lépreux"* note-t-il dans son journal de bord.

Pressé d'atteindre la pointe Sud de l'Archipel et peut-être d'y faire une plus grande découverte, il ne s'arrêta dans aucune des îles entrevues et auxquelles il donna pourtant un nom et navigua vers une grande terre que l'on discernait à l'horizon. Cette île ne leur laissa pas une bonne impression, *"la terre paraissait moins fertile et moins agréable que celles que nous avions discernées jusqu'alors!"* Pourtant le besoin est grand d'aller à terre car les réserves de bois et surtout d'eau n'avaient pu être que très imparfaitement renouvelées à Malakula (1).

Mais les choses vont beaucoup moins bien se passer. Dans la grande baie du Sud-Est de l'île -il s'agit d'Erromango-, deux chaloupes envoyées vers la terre hésitèrent à accoster devant une foule d'hommes en armes, dont les dispositions semblaient peu rassurantes. COOK, en personne, présent sur l'une des chaloupes, mit lui-même pied à terre, donna des cadeaux et reçut en échange un bambou contenant de l'eau douce.

Pressés par une multitude d'hommes qui les enveloppent de toutes parts et s'approchent dangereusement, les Anglais s'inquiètent. L'insistance avec laquelle on leur fait signe de tirer le canot sur la plage leur paraît suspecte, aussi décident-ils de réembarquer. Ce geste paraît être à nouveau un signal pour les *"sauvages"* qui se précipitent et tentent d'arracher les rames des mains des marins. Un jet de pierres et de flèches fuse vers les navigateurs. Ceux-ci se dégagent en ouvrant le feu, mais la moitié des pierres à fusil ne fonctionneront pas (2).

"Si les fusils étaient partis toutes les fois où on essaya de nous tirer dessus, il est difficile de dire combien nous en aurions massacré : heureusement les pierres étaient mauvaises..." (FOSTER, p. 111).

Cette fois COOK n'avait pas fait mieux que BOUGAINVILLE. Mais au loin, vers le Sud, une autre grande île fixe le regard et les vaisseaux se dirigent vers elle, *"attirés par une grande lumière que nous apercevions sur cette terre. Parmi les feux, l'un d'eux flamboyait comme la flamme d'un volcan"*. Cette île, où COOK et ses compagnons vont séjourner près de deux semaines, est sans doute l'une de celles dont les paysages naturels et la personnalité culturelle sont les plus forts de l'Archipel. COOK lui donnera le nom de "Tanna", ce qui, dans les langues locales, signifie simplement la terre.

---

(1) Les compagnons de COOK, séduits par leur premier débarquement, semblaient également très désireux de prendre à nouveau contact avec les Mélanésiens. *"Nous prisions infiniment la compagnie des sauvages et une occasion d'examiner leurs moeurs, leurs habitations et leurs plantations"* (FOSTER, p. 100).

(2) Selon COOK, l'engagement fit quatre morts dans les rangs des Mélanésiens et au moins deux blessés.

b) Tanna : le "choc" culturel.

C'est dans l'île de Tanna que COOK et ses compagnons eurent le plus l'impression de découvrir *"une race d'hommes différente de toutes les tribus connues"*.

L'accueil de PAOWANG.

Lorsque les vaisseaux eurent trouvé un mouillage dans la baie du Sud-Est de l'île, nommée depuis "Port-Résolution", une foule d'hommes assemblés sur la plage les observait en silence. Quelques pirogues hésitantes s'approchèrent enfin, puis de l'une d'entre elles, un homme lança vers l'équipage quelques noix de coco. COOK descendit alors en personne sur une chaloupe et offrit en échange des pièces d'étoffe de couleur. Ce premier geste sembla agir comme un signal car de tous côtés les pirogues se ruèrent vers les navigateurs. *"Leur conduite devint téméraire et insolente. Ils tentèrent d'enlever tout ce qu'ils pouvaient atteindre.."* en particulier le pavillon à la proue de la chaloupe, le gouvernail et les bouées flottantes au-dessus des ancres. En tout, 17 pirogues, qui contenaient bien 200 Mélanésiens, entouraient ainsi les navigateurs. Débordés par cette invasion et un excès de familiarité, les Anglais tirèrent en l'air au fusil, puis au canon, ce qui eut le don de provoquer un plongeon général. Rendus plus circonspects, les Mélanésiens se retirèrent, mais leur attitude semblait dès lors très partagée ; certains, notamment un vieillard qui fit plusieurs allers et retours entre les bateaux et le rivage pour apporter des noix de coco et une igname, semblaient amicaux, d'autres ne cessaient de pousser en grande excitation *"des cris et des huées"*, d'autres enfin se révélaient ouvertement hostiles.

Dans l'après-midi, COOK suivi d'un fort détachement d'hommes en armes, mit pied à terre. En face de lui se trouvaient, selon lui, environ 900 hommes armés, séparés en deux groupes compacts. Au milieu d'entre eux se tenait un espace vide, où était déposé un don de régimes de bananes et d'ignames . Quatre roseaux plantés entre les offrandes et la grève semblaient matérialiser un chemin jusqu'à celui-ci. Le vieil homme que les Anglais avaient déjà remarqué faisait de larges signes vers eux pour qu'ils s'approchent et se saisissent des nourritures. La méfiance restait pourtant grande dans le camp britannique où les souvenirs de la rencontre d'Erromango étaient dans toutes les mémoires.

COOK demanda aux Mélanésiens de reculer, puis de déposer leurs armes, mais ceux-ci n'y prêtèrent aucune attention. Il semble que le vieil homme appuyait la demande des visiteurs, mais comme le signale FOSTER *"ils n'eurent pas plus d'égards pour lui que pour nous"*. Le groupe qui se tenait sur la droite des visiteurs paraissait du reste beaucoup plus vindicatif et agressif que celui de gauche auquel appartenait le vieillard (1).

---

(1) En fait, les deux groupes appartenaient à deux "tribus" différentes. Au Nord , celle de Yenkahi (Sulphur Bay) se tenait à la limite de son territoire ; de l'autre côté, se tenait le groupe de Port-Résolution proprement dit, sur le territoire duquel avait lieu le débarquement.

Dans cette situation tendue, COOK fit tirer en l'air, sur la droite. Les Mélanésiens furent effrayés, mais *"ils revinrent de leur frayeur et commencèrent à nous menacer avec leurs armes. Un de ces imprudents nous montra son derrière dans une attitude qui ne laissait aucune équivoque. Il se frappait les fesses avec la main, ce qui est un défi et un appel au combat chez toutes les nations de la Mer du Sud"*... (1778, p. 126).

On retira à nouveau et cette fois les bateaux ajoutèrent à la frayeur en tirant aux boulets. Bien que personne ne fût atteint, cette démonstration de force rendit prudents les Mélanésiens, sans pour autant les disperser.

"Quand nous leur fîmes signe de mettre bas les armes, ils répondirent que nous devions commencer par poser les nôtres. Ainsi de part et d'autre, on resta toujours armés" (COOK, p. 126).

Les Anglais apprirent le nom du vieil homme qui visiblement était le maître du lieu et leur offrait l'hospitalité. Cet homme, du nom de PAOWANG, leur permit de couper du bois, mais en précisant qu'il ne fallait pas toucher aux cocotiers. Il permit également aux marins de remplir deux touques d'eau dans un étang tout proche.

Tout autour, les Mélanésiens restaient sur le pied de guerre. COOK, nerveux, ordonna enfin de rembarquer, ce qui s'effectua sans opposition. Une deuxième expédition eut lieu l'après-midi, dans la même ambiance. PAOWANG offrit un petit cochon au chef du détachement (1). Le soir même, le vieil homme qui visiblement prenait en charge les étrangers vint leur rendre visite à bord. Il leur rendit une hache qui avait été oubliée par la corvée de bois. Le soir, il leur demanda la permission de se retirer, comme si, note FOSTER *"il y avait une espèce de cérémonial dans cette conduite et qu'il ne croyait pas qu'il fut honnête de laisser ses hôtes seuls dans son pays. Ce qui paraît supposer qu'ils ont des idées de politique et de décence, que nous ne comptions pas trouver chez un peuple aussi peu civilisé"* (p. 131).

Les Anglais découvraient la politesse et la délicatesse des Mélanésiens. Les uns et les autres semblaient ce jour-là avoir pris leur mesure respective et par la suite un équilibre s'établit qui progressivement évolua vers des relations plus confiantes. Une fois leur curiosité passée, les hommes des régions avoisinantes ne réapparurent plus, du moins en groupes comptacts comme au premier jour et les marins et savants purent plus librement évoluer parmi le peuple qui habitait Port-Résolution.

Dans les limites du territoire.

Chaque jour, des chaloupes débarquaient des hommes à terre pour des corvées d'eau et de bois, mais aussi les naturalistes qui allaient *"herboriser"*. Ces excursions qui allaient au-delà

---

(1) *"Ce fut le seul que nous eûmes de cette île"* (FOSTER, p. 128).

du rivage, inquiétèrent au début les habitants, mais ils en prirent peu à peu leur parti et progressivement le rayon de leur cercle d'excursion s'agrandit. Les Blancs ne purent toutefois jamais aller dans la direction de la pointe qui clôt au Sud la baie de Port-Résolution. Cet endroit, d'où les Anglais entendaient souvent à l'aube des chants, leur resta interdit tout le temps de leur séjour. On ne tenait pas non plus à ce qu'ils s'engagent trop loin vers les limites des contrées appartenant à des groupes différents et peut-être opposés. Tant vers le Sud que vers le volcan plus au Nord, les excursions des Anglais se heurtaient à l'opposition des habitants qui leur signalaient par geste qu'au-delà, ils risquaient de se *"faire manger"*.

A l'intérieur du territoire circonscrit, la circulation des Blancs était par contre libre ou presque. Les botanistes, surtout, qui sous le prétexte de chasse à l'oiseau ne cessaient d'excursionner, découvraient ainsi les villages de ce peuple et son hospitalité naturelle.

Les réticences des Mélanésiens devant l'invasion de leur vie domestique par ces étrangers curieux disparurent assez vite. Au détour des sentiers et surtout près des cases, en fin de journée, des contacts de plus en plus détendus se nouèrent. Les Anglais échangeaient leurs noms avec les Mélanésiens de rencontre, apprenaient des mots et voyaient les femmes et les enfants s'approcher d'eux sans réticence. Bref une certaine fraternisation semblait peu à peu s'établir.

PAOWANG se conduisait en ambassadeur auprès des étrangers, mais sans qu'il apparaisse jouir pour autant d'une autorité particulière. Au cours de ces conversations impromptues, les botanistes en particulier chantèrent des chansons de leur pays et découvrirent en échange les flûtes de roseaux des insulaires et surtout la beauté et l'harmonie des chants mélanésiens de Tanna. COOK et ses compagnons cherchèrent à se rapprocher du volcan dont le fracas intermittent et les épaisses colonnes de fumée ne cessaient de les intriguer. Quittant ainsi le territoire du rivage, ils pénétrèrent dans la montagne qui le surplombe au Nord et découvrirent un paysage très humanisé fait de sentiers multiples parcourant des étendues de jardins bien délimités, entrecoupés d'arbustes et de brousse claire, tel qu'on peut toujours le voir aujourd'hui. Des groupes de cases apparaissaient çà et là, puis devenaient de plus en plus rares. A une jonction de chemin, un homme leur barra la route :

"Son attitude, la férocité de ses regards, la conduite qu'il tint ensuite nous confirmèrent que son devoir était de défendre l'entrée du sentier qu'il occupait!" (COOK, 1980, p. 256).

Le guide mélanésien qui accompagnait les Anglais et qui visiblement n'était plus en territoire ami, abandonna ceux-ci lorsqu'il vit leur détermination à passer outre. COOK et ses compagnons continuèrent seuls. Ils furent bientôt entourés d'une trentaine d'hommes armés, extrêmement nerveux qui leur barrèrent à nouveau la route. Voulant éviter toute querelle et sachant qu'ils ne pouvaient seuls trouver les sentiers qui les auraient conduits au volcan, COOK et ses compagnons revinrent sur leurs pas, accompagnés jusqu'à un certain point par les hommes de ce groupe étranger qui au moment de les quitter leur donnèrent néanmoins des noix de coco, des bananes et des bouts de canne à sucre.

"Ainsi ces peuples se montraient hospitaliers, civils et d'un bon naturel, quand nous n'excitions point leur jalousie. Ces insulaires sont encore à un degré primitif de rudesse et à en juger par les apparences, ils sont fréquemment en guerre, non seulement avec leurs voisins, mais entre eux. Il est donc difficile pour eux de voir sans inquiétude des étrangers descendre sur leurs côtes, ni pénétrer dans l'intérieur de leur pays... Nous n'aurions pas pu satisfaire notre curiosité sans verser du sang".(COOK, 1980, p. 248).

A part ces incidents, dûs aux *"limites territoriales"* du groupe de PAOWANG, le séjour des Anglais à Port-Résolution se passa dans de bonnes conditions. Toutefois les Anglais ne reçurent jamais des dons importants, en particulier les cochons qu'ils souhaitaient. Courtois, leurs hôtes restaient malgré tout sur leur quant à soi. Enfin, à plusieurs reprises, ils demandèrent à leurs visiteurs combien de temps ils entendaient faire durer leur séjour. Lorsqu'ils apprirent qu'il se limiterait à une dizaine de jours, ilsparurent satisfaits. Cette réaction n'est pas sans rappeler celle de TUMAI à l'égard de QUIROS.

Malheur du dernier jour et retour à Esperitu Santo.

Les derniers jours précédant leur départ, les navigateurs britanniques décidèrent de remplacer le timon d'un de leurs vaisseaux. Un grand arbre de bois dur fut abattu à cet effet. PAOWANG s'en inquiéta le premier et ne paraissait pas du tout d'accord. Pour l'apaiser, COOK lui offrit un chien et des étoffes et essaya de lui expliquer le besoin qu'il avait de cet arbre. Visiblement l'accord ne régnait pas parmi les Mélanésiens sur la conduite à tenir. Cet arbre semblait cristalliser l'opposition aux Blancs d'une frange de la population, en particulier celle de groupes alliés un peu plus lointains.

Quelques hommes furent, le soir, invités à bord pour dîner et visiter les vaisseaux. Les égards que leur montrèrent les officiers britanniques, les présents qu'ils reçurent (une hache, un clou et des médailles) eurent un bon effet sur la foule rassemblée à terre pour attendre le retour de leur délégation. Des femmes et des enfants offrirent en retour des fruits. Le lendemain, COOK ordonna alors d'aller chercher l'arbre abattu et d'en embarquer les tronçons afin de fabriquer un nouveau timon. La corvée descendue à terre était protégée par un rideau de soldats.

L'incident se déclencha lorsque les matelots chargeaient les troncs sur les chaloupes : un groupe d'hommes s'approcha, paraissant en désaccord, ou tout au moins soucieux de connaître la destination de ce bois. Une sentinelle, rééditant en sens inverse le geste fatidique de Big Bay, traça une limite sur le sable et enjoignit aux Mélanésiens de se retirer au-delà. Le soldat menaça de son arme l'un des *"sauvages"* qui ne se retirait pas. L'homme aurait alors brandi son arc, le soldat fit feu à bout portant. COOK, attéré, se précipita ; le blessé emmené par deux des siens sous le couvert expira presqueinstantanément et le chirurgien de bord dépêché sur les lieux ne put que constater la mort.

La plage s'était vidée en un instant. *"Ce malheur jeta les habitants dans la plus grande consternation"* écrit COOK (p. 194). Pourtant quelques uns revinrent peu après sur la grève, *"ils apportèrent des noix de coco qu'ils mirent à nos pieds"*. L'homme qui avait été tué ap-

partenait à un groupe éloigné, étranger à celui de Port-Résolution, raison pour laquelle peut-être ils ne cherchèrent pas à en tirer vengeance immédiate, mais la désolation se lisait sur tous les visages.

Pendant ce temps, FOSTER herborisait seul dans la colline ; il contemplait avec ravissement le paysage bocager, lorsqu'il entendit le bruit de la détonation. Descendant en toute hâte vers la grève, il rencontra SPARRMANN et tous deux, inquiets, virent quelques hommes fuir à leur approche, puis d'autres leur faire des signes pour se rendre sur le rivage.

"Enfin, en sortant du bois, nous vîmes deux Indiens assis sur l'arbre, et tenant un de leurs compatriotes mort entre leurs bras. Ils nous montrèrent une blessure qu'il avait au côté et ils nous dirent avec des regards touchants : il est tué... Nous fûmes étonnés, le Docteur SPARRMANN et moi de la modération des insulaires qui nous avaient laissé passer sans nous attaquer, alors qu'ils auraient pu censément se venger sur nous de l'assassinat de leur compatriote...." (FOSTER, p. 198-9).

Comme l'explique FOSTER, l'homme tué avait eu une attitude compréhensible.

"Le nouveau venu refusa d'être dominé dans son propre pays par un étranger et il se prépara à passer une seconde fois ces fatales bornes, uniquement peut-être pour montrer qu'il était le maître de marcher où il lui plaisait".(1) (FOSTER, p. 199).

A la suite de cette mort, seul PAOWANG et quelques uns des siens réapparurent à la fin de l'après-midi. Les navigateurs jugèrent prudent de partir sans tarder ; ils levèrent l'ancre dans la nuit du 20 août et mirent le cap vers le Sud. Ils quittaient cette île avec des sentiments divers, l'accident du dernier jour avait terni la qualité des souvenirs qu'ils en rapportaient. En passant à l'aube près de la pointe orientale où ils n'avaient jamais pu accéder, ils entendirent encore des chants. L'impression d'ensemble était toutefois largement favorable. On ne sait si les Britanniques avaient séduit leurs interlocuteurs, mais ceux-ci, lorsqu'ils quittèrent l'île, étaient visiblement sous le charme de Tanna. C'est un sentiment qui en atteindra bien d'autres par la suite...

Le voyage continua ensuite vers le Sud, où les positions d'Erronam (Futuna) et d'Anatom furent relevées. COOK ne fit plus d'escales à terre; s'apercevant que l'Archipel s'achevait avec cette dernière île, il remonta ensuite vers le Nord, s'attardant à établir la première carte de l'Archipel. Sur le chemin de QUIROS, dans la Grande Baie de Saint-Philippe et de Saint-Jacques, il se heurta aux mêmes difficultés de na-

---

(1) COOK mit le soldat aux fers, mais son officier le défendit en rappelant que des ordres avaient été donnés pour que *"la moindre menace de la part des naturels devait être punie sur le champ de mort"*. Comme le note FOSTER avec amertume, le soldat sortit donc des fers et *"le droit que s'appropriait l'officier sur la vie des insulaires passa pour incontestable"*. (p. 200.)

vigation que le navigateur portugais. Sur la plage de Big Bay, une foule considérable d'hommes était massée. Deux petites pirogues à voile d'approchèrent des navires, mais avec la plus grande circonspection. Les Anglais cherchèrent à entrer en contact avec ces pirogues et leur jetèrent des cordes auxquelles ils avaient fixé des clous en présents. Un dialogue par gestes eut lieu. *"Ils n'hésitèrent pas à nous donner les noms des endroits de la Baie que nous leur montrâmes, mais nous ne pûmes jamais obtenir celui de l'île"*. (COOK, P. 232). Ces hommes, plus foncés que ceux de Tanna, robustes et la tête ornée de plumes, ne comprenaient aucun des mots de langue polynésienne, de Tanna ou encore de Malakula, que les Anglais essayaient de leur lancer. Ils fuirent en toute hâte et rejoignirent la plage lorsque deux chaloupes qui avaient été envoyées reconnaître la baie se rapprochèrent du bateau.

Ce fut là le dernier contact avec les insulaires de l'Archipel. Un siècle et demi après le passage de QUIROS, la population de la région de Big Bay apparaissait toujours nombreuse, ce qui rend justice de l'accusation lancée contre lui d'être le responsable du dépeuplement de cette région.

En quittant ce vaste paysage, FOSTER écrivait, rendant un hommage indirect au navigateur portugais :

"QUIROS avait raison d'exalter la beauté et la fertilité de ce pays ; en effet il paraît être un des plus beaux du monde" (p. 234).

Impression que COOK confirma également :

"Les deux côtés de ces montagnes sont entièrement couverts de plantations d'espèces très variées et chaque vallée est embellie par un ruisseau... les colonnes de fumée qui le jour jaillissaient de toutes les parties de l'île et les feux qui y brillaient la nuit annoncent une terre riche et peuplée de beaucoup d'habitants" (p. 235).

Les vaisseaux firent ensuite le tour de l'île, puis quittant définitivement l'Archipel, ils mirent le cap sur la Nouvelle-Zélande. La position géographique de toutes les îles avait été relevée et pour la première fois, à Tanna et à Malakula, un contact réel avait eu lieu avec les Mélanésiens. COOK écrira à la fin de son récit : *"Je crois avoir obtenu le droit de nommer ces îles et par la suite, je les désignerai sous le nom de Nouvelles-Hébrides"*. (p. 238). Ce nom resta à l'Archipel, ce qui dans un sens est dommage, car celui des "Grandes Cyclades" sonnait bien plus joliment.

III. UNE SOCIETE "ROUSSEAUISTE" ?

1) La *"félicité domestique"* (FOSTER).

COOK et ses compagnons ne passèrent que deux semaines à Port-Résolution, mais ils perdirent très vite ce qu'ils pouvaient avoir de préjugés à l'égard des *"sauvages"*. Ils notèrent la faiblesse technologique de cette société -en quelque sorte figée dans l'âge de la pierre- mais en même temps son degré élevé de civilité sociale et d'harmonie culturelle. Une impression de sérénité, de courtoisie et d'intelligence se dégage des portraits qu'ils font de leurs hôtes, l'image d'un bonheur paisible y est constamment présente. Comme l'écrit FOSTER *"nous fûmes témoins de leur félicité domestique"* (p. 197). Les Mélanésiens, quant à eux, une fois passé le choc de la première vision, accueillirent leurs visiteurs avec courtoisie et bonne humeur, à condition qu'ils respectent leur souveraineté. C'est parce que COOK le comprit que de bonnes relations purent s'établir. Les Mélanésiens de Tanna étaient au fond les mêmes ou presque, que ceux d'Esperitu Santo, c'est l'esprit des visiteurs qui avait changé. Les découvreurs de la fin du XVIIIème siècle avaient un esprit différent de ceux du début du XVIIème ; ils étaient curieux de la civilisation différente qu'ils rencontraient, ils ne projetaient pas sur elle -ou pas encore- leur propre instinct de supériorité et leur volonté d'évangélisation.

a) L'espace et la société domestique.

FOSTER, le jour précédant le départ, était monté seul sur la colline qui domine au Nord la plaine de Port-Résolution, c'est-à-dire sur les contreforts de la montagne de Yenkahi, dans la direction de la Baie d'Ipeukel (Sulphur Bay). Il observa un homme seul qui, plantant ses ignames (1) dans un jardin, chantait. Les jardins d'ignames, entrecoupés de haies de bananiers et de roseaux, couvraient alors pratiquement tout le versant de la colline : cette culture alternait avec des plants de bananiers et de canne à sucre fort nombreux :

"Les nombreux tourbillons de fumée qui jaillissaient de chaque bocage offraient l'idée de la vie domestique : mes pensées se portaient naturellement sur l'amitié et le bonheur de ce peuple..." (p. 196).

Les insulaires utilisaient pour défricher deux types de hâche : l'une noire et affutée était semblable à celles utilisées dans "l'île des Amis" (Tonga), l'autre était une herminette, dont les pierres viendraient de l'île voisine d'Anatom *"dans laquelle un coquillage brisé était attaché en guise de tranchant"*. En dépit de la faiblesse de l'outillage utilisé, les pratiques agraires paraissaient *"judicieuses et*

---

(1) La visite des marins et savants anglais se déroulait en août, c'est-à-dire à la morte saison du cycle agricole : les jardins avaient déjà été récoltés et il ne subsistait plus sur ceux-ci que des bananiers. Par contre, à cette époque commencent les premiers travaux de défrichage pour les plantations de l'année suivante.

expéditives". COOK décrivit ainsi les techniques de défrichement : les branches des arbres étaient d'abord abattues à la hache, puis les racines mises à jour par un travail de surcreusement périphérique. Le feu qui était alors communiqué à l'arbre le tuait mais il laissait debout les troncs noircis et étêtés à la surface du jardin.

Mais c'est surtout la fertilité du sol qui frappa particulièrement les botanistes :

"La richesse du sol est prodigieuse, car des palmiers déracinés par le vent et couchés à terre, avaient poussé de nouveaux branchages". (FOSTER, P. 197).

Ce peuple apparaissait essentiellement tourné vers la terre. Ses pirogues étaient rudimentaires, surtout si on les comparait à celles de la Polynésie ; il ne connaissait pas les techniques de la pêche au filet -que connaissaient par contre ceux du Nord de l'Archipel- et ne pêchait que sur les récifs à l'arc ou à la sagaie. COOK concluait en s'interrogeant : *"Je crois que ces insulaires vivent principalement du produit de la terre et que la mer contribue peu à leur suffisance. Cela vient-il de ce que leur côte n'est pas poissonneuse ou de la maladresse de leurs pêcheurs ?"* (p. 204).

Chaque jardin vivrier apparut par contre aux yeux des navigateurs comme une oeuvre d'art constamment entretenue, où sur un sol soigneusement désherbé les haies donnent une impression visuelle de bocage. FOSTER note la présence de plantes odoriférantes et décoratives disposées de façon esthétique. En outre *"la position, c'est-à-dire le site des jardins était délicieuse"* (p. 196).

Une première vision de l'espace mélanésien traditionnel apparaît ainsi dans la description de COOK et ses compagnons. Des étendues cultivées, où les jardins se joignent les uns aux autres, forment des ilôts de culture apparemment stables, au sein d'un territoire laissé pour sa plus grande partie sous une forme de brousse claire et aérée, mais d'où émergent de grands arbres. Les villages sont constitués de cases basses de quelques unités, situées à proximité des ilôts de culture et en général choisis sur un site aéré et agréable. Un dessin de HODGES fort connu illustre ainsi la *"félicité domestique"* qui apparut aux yeux des navigateurs : ce peuple semblait jouir d'un bonheur champêtre et tranquille qui ravissait l'esprit des Européens du XVIIIème siècle.

On était très près de l'image des *"bons sauvages"* des philosophes. FOSTER surtout note la civilité et la courtoisie naturelle de ce peuple *"sauvage"* et délicat.

"Les indigènes nous traitèrent fort civilement ; s'ils nous rencontraient au milieu d'un sentier étroit, ils se retiraient dans les buissons et dans l'herbe, afin de nous laisser passer. Dès qu'ils savaient nos noms, ils les prononçaient avec un sourire de salutation et s'ils nous voyaient pour la première fois, ils nous les demandaient..." (FOSTER, p. 188).

b) Une organisation sociale simple et peu apparente.

L'organisation sociale peu apparente laissa les navigateurs perplexes. Là encore, pas de chefs visibles et partout l'apparence d'une société acéphale dont chaque cellule semblait fonctionner comme une entité indépendante. Faute de mieux, les Anglais s'adressaient aux plus âgés, sans être sûrs pourtant que ceux-là aient détenu une autorité particulière. COOK raconte qu'il demanda un jour à PAOWANG s'il y avait un *"chef"* sur l'île ou pour employer ses propres termes un *"roi"* dont l'autorité équivalait à celle des **Ariki** polynésiens. Ce dernier terme était compris par les gens de Port-Résolution. La réponse de PAOWANG fut affirmative ; on conduisit COOK et ses amis dans un petit village auprès d'un homme nommé YOGAI. *"Cet homme"*, raconte COOK, *"était fort avancé en âge, mais malgré sa vieillesse, il avait une physionomie ouverte et d'une grande gaité"* (p. 182). Rien ne le distinguait des autres, ni dans son mode de vie, ou son attitude, si ce n'est qu'il portait une ceinture d'écorce de tapa bigarrée de rayures noires et rouges (1). Il n'avait apparemment aucune richesse particulière et sa case était en tout point semblable à celle des autres. Curieux chef ou curieux roi que ce vieil homme rieur, sans signe réellement distinctif et apparemment sans autorité particulière. COOK prit son parti de cette absence apparente de pouvoir :

"Nous ignorions tout en ce qui concerne leur gouvernement. Ils semblaient reconnaître des chefs parmi eux : du moins on nous montra des insulaires qui portaient ce titre, mais ces chefs comme je l'ai déjà observé, ne paraissaient jouir que de peu d'autorité sur le reste du peuple. Ce peuple ne semblait obéir à personne dans le voisinage du port et s'il y avait eu un chef, il est bien probable que nous l'aurions connu". (COOK, p. 215).

"On a déjà remarqué que l'un de ces Rois n'avait pas même eu assez d'autorité pour faire monter un indien sur un cocotier, dont il voulait avoir des noix, et après avoir parlé à plusieurs, il fut enfin obligé d'y monter lui-même où, pour se venger, il ne laissa pas une seule noix..." (COOK, p. 187).

Ce peuple d'agriculteurs et d'éleveurs de cochons, à la fois paisible et guerrier, apparaissait comme heureusement investi dans une société simple, divisée en groupes territoriaux autonomes et sans structure sociale apparente. Bref, cette société était *"sans Etat"* et apparemment égalitaire : *"Il ne semble pas y avoir parmi eux de distinction de rang"*. (FOSTER, p. 219).

---

(1) La couleur noire et rouge de la ceinture est le signe de l'aristocratie locale : l'homme était un homme de rang élevé : un **Yrëmera**, ainsi que nous le verrons plus loin (voir livre II.).

Les gens de Port-Résolution parlaient ou comprenaient trois langues : la leur, celle de leurs voisins du Nord de la région du Volcan et une langue à consonnances polynésiennes très proche de celle de l'Archipel des Tonga, dont les navigateurs anglais avaient acquis une certaine connaissance. Grâce à celle-ci, une certaine communication fut possible. Cette langue polynésienne était également celle des deux petites îles voisines que l'on discernait au large : Aniwa et Erronan (ou Futuna). L'univers connu du peuple de Port-Résolution semblait se limiter aux îles que l'on discernait au large.

"Cette nation (Tanna) est absolument distincte. Malakula, Epi sont des noms qui leur étaient entièrement inconnus ; ils n'avaient même jamais entendu parler de l'île Sandwich, qui est bien moins éloignée. Je me donnais assez de peine pour savoir jusqu'où s'étendaient leurs connaissances géographiques et je trouvais qu'elles ne passaient pas les bornes de leur horizon". (COOK, p. 207).

On était donc loin des peuples navigateurs à grand rayon de mobilité qui, comme ceux de Santa Cruz, pouvaient nommer 70 îles fort éloignées des leurs et rayonnaient jusqu'aux Fidji, les îles Salomon et le Nord de Vanuatu. Visiblement ce peuple regardait plus vers l'intérieur de ses terres que vers l'au-delà des horizons marins. Une relation très ancienne, bien qu'exceptionnelle, semble pourtant avoir existé à l'Ouest avec l'île de Mare, dans l'Archipel des Loyauté proche de la Nouvelle-Calédonie, et surtout à l'Est avec Tonga. FOSTER fait à ce sujet une remarque fort intéressante : ayant gravi une colline avec un homme de Port-Résolution, celui-ci lui désigna au Sud la silhouette de l'île d'Anatom, puis :

"tournant ses doigts un peu au Nord, il nous dit qu'il y avait une seconde île appelée Etonga, ce qui confirme l'idée que j'ai hasardée ailleurs selon laquelle Tanna communique avec les îles des Amis. Le nom de Etonga ressemble beaucoup à celui de Tongatabu". (FOSTER, p. 158).

Le goût de la parure corporelle de ce peuple fut également noté par tous les chroniqueurs. Comme aujourd'hui, les gens de Tanna aimaient planter dans leurs cheveux des plumes de coq ou d'épervier. Ils s'ornaient de bracelets en noix de coco sculptée sur lesquels ils fichaient des plantes odoriférantes. En guise de pendentifs, ils portaient fréquemment des écailles de tortue ou des morceaux de pierre verte de jade percés en leur milieu (1). Enfin leurs coiffures sophistiquées, aux cheveux lissés et rejetés en arrière apparurent comme un fait unique dans l'Archipel et même dans l'ensemble de la Mélanésie.

---

(1) Les pierres de jade n'ont pas leur origine dans les formations géologiques de l'île et sont d'origine étrangère. Pour AUBERT de la RüE (1938), il s'agit de néphrites originaires de la Nouvelle-Calédonie et en particulier de l'île Ouen. On en trouve également en Nouvelle-Zélande. Ces pierres seraient parvenues au cours d'une relation fort ancienne et probablement de la Nouvelle-Calédonie. Mais le souvenir s'en est perdu ; pour les hommes d'aujourd'hui, le jade a une origine magique, dont la source se situerait à l'Est de l'île, dans la région de Yenkahi proche du volcan.

Si les hommes plurent, le sort réservé aux femmes en revanche choqua. L'essentiel des travaux quotidiens semblait reposer sur elles : *"On observa que les femmes seules portaient les fardeaux, tandis que les hommes marchaient librement et sans embarras, chargés de leurs seules armes"*. (COOK, p. 208). En somme, conclut le navigateur : *"Ils sont injustes envers leurs femmes,... mais ils sont moins cruels et dénaturés que les néo-zélandais (Maori)"*. (1).

c) Un peuple souverain.

Les navigateurs estimèrent la population de l'ensemble de l'île à un chiffre d'environ 20.000 habitants ou plus. Ils n'eurent pas l'impression d'une île surpeuplée : à côté d'endroits habités et densément cultivés s'étendaient de vastes zones laissées en forêt (2).

"L'habitat était dispersé en groupes de cases réunissant quelques familles. Les hommes continuellement armés paraissaient sur un pied de guerre permanent : au-delà d'une limite précise, ils se considéraient visiblement en territoire ennemi".(COOK, p. 217).

L'inquiétude permanente qui prévalait face aux habitants des territoires voisins et l'existence d'une continuelle atmosphère de guerre sur les limites contrastaient avec l'aspect paisible de la vie domestique à l'intérieur de celles-ci. La sécurité à l'intérieur du territoire semblait d'autant plus réelle qu'elle était constamment menacée à l'extérieur. FOSTER remarqua que *"la fabrication des armes était ce qui les occupait le plus"* et qu'ils ne les quittaient jamais.

COOK s'étonna de l'absence de formes apparentes de religiosité. *"Nous ne leur avons vu faire aucun acte de religion, ni rien qui put passer pour superstitieux"*. (p. 220). Le seul point mystérieux restait toutefois la pointe Est de la Baie, dont l'accès leur était interdit, mais d'où chaque matin, ils entendaient un chant solennel qui ressemblait à une incantation. Les Britanniques pensaient qu'un temple était caché dans cet endroit, mais ils ne purent jamais en lever le mystère (3).

---

(1) Cette tâche de portage dévolue aux femmes créa une équivoque. FOSTER dans ses randonnées botaniques avait coutume d'emmener avec lui un jeune matelot qui portait le sac d'échantillons. Les hommes de Tanna en conclurent qu'il s'agissait là d'une femme et ils l'entreprirent de la façon la plus directe, cherchant à l'entraîner dans la brousse. Pendant quelques jours, la méprise fut telle que les Anglais pensaient qu'il s'agissait là de manifestations de moeurs homosexuelles et le matelot lui-même n'en menait pas large. La méprise dura jusqu'à ce que les indigènes s'aperçoivent de leur erreur ; ils cessèrent dès lors tout à fait d'importuner le porteur d'échantillons.

(2) *"Dans tous les cantons que nous avons parcourus, il y a beaucoup moins de plantations que de forêts, excepté sur la colline plate, le long de la côte orientale de la Baie"*.(FOSTER).

(3) En fait, et comme on le verra plus loin (Livre II), la pointe Est de la baie de Port Résolution était un lieu tabou, consacré aux pouvoirs magiques (**Ika Assim**).

"Chez ces peuples, à l'exception de la culture des terres, les arts méritent à peine qu'on en fasse mention..." Il n'existait en effet ni tissage, ni poterie, ni même d'armes très élaborées ou de création artistique apparente, comme les masques rituels ou statues qui existaient ailleurs dans les autres îles. Ce peuple semblait n'investir sa créativité que dans quelques domaines particuliers, mais dans ce cas-là, il n'allait pas sans atteindre une certaine perfection. Les Anglais furent notamment vivement frappés par la beauté des chants qu'ils entendirent et ils les jugèrent supérieurs en harmonie et en beauté à tout ce qu'ils avaient entendu jusqu'à présent dans les îles qu'ils avaient découvertes. De même, le paysage cultivé leur apparut comme une véritable oeuvre d'art.

Les navigateurs avaient à bord des carapaces de tortue et des morceaux de pierre de jade qu'ils ramenaient de Nouvelle-Zélande : ce fut là les seuls articles d'échange pour lesquels les Mélanésiens manifestèrent un intérêt réel et pour lesquels ils consentirent de se désaisir de quelques uns de leurs biens : arcs et flèches en particulier. Ils ne semblèrent découvrir la formidable utilité des outils en fer (haches et couteaux) que dans les derniers jours qui précédèrent le départ des navigateurs britanniques.

Apparemment tout au long du séjour des navigateurs, les Mélanésiens restèrent sur une certaine réserve. FOSTER et FURNEAUX, qui semblent avoir été le plus loin dans les relations amicales, notent bien qu'ils avaient l'impression d'être acceptés pour leur personnalité propre et non à cause de leur état. Eux-mêmes étaient d'ailleurs sous le charme de ce *"peuple sérieux et grave"*.

Les Mélanésiens eurent toutefois l'air satisfait lorsqu'ils apprirent que leurs visiteurs n'avaient pas l'intention de rester. La trop longue présence de ces Blancs qui ne leur apportaient rien d'intéressant, risquait d'être pesante et dangereuse. Dans le dialogue qui s'instaura, les Mélanésiens se situèrent résolument sur un pied d'égalité. Jamais, lorsque les Blancs travaillaient ou portaient des charges, ils ne se précipitèrent pour les aider. Ils observaient sans plus, dans un silence difficile à interpréter.

Ils marquèrent également leur souveraineté sur leur terre, en contrôlant les gestes et les déplacements de ceux qui les visitaient. Leur territoire ne s'ouvrit que progressivement et non sans réticences aux randonnées des étrangers. Comme l'écrit COOK : *"Les obstacles que nous opposèrent les Indiens avaient pour premier principe le désir qu'ils firent paraître en toute occasion de mettre des bornes à nos excursions. Ils nous permettaient bien de retourner aux lieux où nous avions été, mais non pas de pénétrer plus avant..."* (COOK). Tous les incidents qui eurent lieu lors des premiers contacts avec les Européens résultent en fait de la non-observance de la loi territoriale. Le drame de Big Bay éclata parce que les Espagnols ne voulaient pas se confiner dans les limites qu'on leur traçait sur la plage, celui d'Aoba, parce que BOUGAINVILLE *"enterra"* quelque chose dans la terre de l'île ; et celui de la veille du départ de COOK, parce qu'un soldat traça lui-même une limite à un habitant de l'île. Ce sens très aigu de la souveraineté territoriale apparut comme la caractéristique commune des peuples insulaires "découverts". Maîtres du sol, ils se comportaient en tant que tels et n'admettaient pas que les Blancs tracent des marques ou viennent

leur donner des ordres ; inversement leur attitude changeait diamétralement, lorsque d'aventure ils montaient à bord des bateaux ; celui-ci était le territoire des navigateurs et ils en respectaient scrupuleusement les règles.

COOK eut la sagesse personnelle de se plier volontairement à la loi de ses hôtes. Comme il le dit lui-même : *"Nous ne prîmes rien, pas même de l'eau ou du bois, sans leur consentement"* (p. 202). Une relation inhabituelle qui échappait aux normes culturelles des uns et des autres naquit de ce respect mutuel. Elle ne s'inscrivait pas en effet dans le cadre des rites mélanésiens de l'accueil généreux ou de la guerre et elle rompait tout autant avec la conduite conquérante et dominatrice des Blancs, lorsqu'ils découvraient des *"sauvages"*. Cette relation égalitaire et nouvelle ne se reproduisit plus très souvent par la suite.

Chaque phénomène de "contact culturel" représente d'une certaine façon la recontre de mythes différents. Ceux des navigateurs européens avaient changé : au mythe de la terre utopique et fantastique des antipodes s'était substitué celui des géographes à la recherche de la société philosophique incarnant le rêve du *bon sauvage*. Mais quelle fut la vision que les Mélanésiens projetèrent sur leurs visiteurs ; dans quel imaginaire mythique les saisirent-ils ?

2) LE MYTHE DU RETOUR DES ANCETRES.

a) Ancêtres ou Esprits ?

L'idée communément admise est que les Mélanésiens, lorsqu'ils virent les navigateurs blancs crurent que leurs ancêtres revenaient jusqu'à eux. Pour CODRINGTON (1891), la vision mélanésienne traditionnelle du monde est celle d'une mer parsemée d'îles que le ciel enveloppe comme une chape : l'univers se réduit aux terres que les hommes discernent et avec lesquelles ils sont en relation d'alliance. Au-delà, le ciel plonge dans la mer et en barre hermétiquement l'horizon : il n'y a plus ensuite que des *esprits*.

Quelle que soit la grandeur de ce monde, il s'agit d'un univers liquide, fermé par les limites de l'horizon. Sous la mer, se tient un autre monde souterrain, siège des pouvoirs magiques et cosmologiques, et lieu d'habitat des ancêtres décédés. La vision géographiques du monde traditionnel est ainsi stratifiée dans le sens de la hauteur et non pas déployée dans celui de l'étendue. L'irruption de vaisseaux immenses venus de l'horizon et conduits par des inconnus à peau blanche posait donc un difficile problème d'identité à la société mélanésienne.

"Ils étaient pratiquement sûrs qu'ils (les navigateurs) sortaient de la mer, car aucun homme de ce monde ne pouvait avoir de tels vaisseaux. De même, ils étaient persuadés que ces voyageurs n'étaient pas des hommes : s'ils l'avaient été, ils auraient été noirs. Qui étaient-ils ? Ils étaient des esprits et étant des esprits, ils ne pouvaient être que ceux des hommes qui avaient vécu dans ce monde" (CODRINGTON, 1891, p. 11, ma traduction).

Cette idée est encore confirmée par un texte mélanésien que cite Bernard VIENNE (1984) dans son étude sur les Îles Banks :

"Nous ne connaissions que quelques îles... Nous pensions qu'elles étaient le Monde et qu'il n'y en avait pas d'autres. Quand nous vîmes un grand bateau venant vers nous, nous allâmes en pirogue au devant de lui et nous vîmes des hommes différents de nous : ils étaient blancs. Nous ne savions d'où ils venaient, mais nous pensions que peut-être ils vivaient tout à l'Est, là où le soleil se lève, car ils portaient des chemises rouges de la couleur du soleil. Le soleil lorsqu'il se lève est en effet de couleur rouge et de même lorsqu'il se couche, aussi nous pensions que ces hommes venaient du soleil... Quelques uns, lorsqu'ils virent pour la première fois un bateau, crurent que c'était une île flottante et que les Blancs qui étaient à bord n'étaient pas des hommes, mais des esprits" (G. SARAVAI, in B. VIENNE).

Pour les Mélanésiens, les esprits étaient ceux de leurs ancêtres et de leurs héros. Ils ne pouvaient revenir que dans le cadre d'une nouvelle alliance. On comprend donc l'émotion qui dut s'emparer des hommes qui habitaient les grèves en face desquelles les vaisseaux ancraient : ils avaient été choisis pour recevoir la manne de l'au-delà, ils étaient les élus du monde surnaturel. Croyant qu'ils allaient entrer dans un *"potlatch"* fantastique avec leurs ancêtres, ils s'apprêtaient à leur donner tout ce qu'ils avaient et à recevoir en échange des dons magiques et sacrés. Dans la plupart des îles où eut lieu le premier contact, l'accueil immédiat fut donc délirant. Tous venaient vers la plage en grand état d'excitation. Les danses de guerre étaient en réalité des danses d'accueil, les cris et les chants des signes de bienvenue. Les navigateurs le plus souvent s'y méprirent. Ils tirèrent -en l'air mais parfois à bout portant-, lorsqu'ils étaient serrés de trop près ; ils ne donnaient rien ou presque, et tant par leurs gestes que par leurs visages courroucés ou effrayés, ils montraient un désaccord total avec ce type de relation qui les déroutait.

Pour les Mélanésiens, cette attitude de rupture ou de réserve était incompréhensible ; ceux des bateaux n'agissaient pas comme des ancêtres, ces regards, ces visages n'étaient pas forcément amicaux, ils refusaient l'échange, ils avaient des armes inconnues et terrifiantes. Leurs cadeaux d'étoffes ou de médailles étaient sans valeur à eux qui allaient nus. Certes ces êtres sortaient du commun, mais assurément ce n'étaient pas ceux que l'on attendait, et pas forcément non plus des êtres amicaux. La méfiance reprit donc ses droits.

Ces êtres du bout de l'horizon étaient ce que l'on appelle à Tanna des **yarimus**, ou comme on les appela encore des "**yarimus enao neta'i**", c'est-à-dire des esprits du fond des mers. Ils ne sont pas nécessairement hostiles, mais ils sont toujours dangereux et sortent de la sphère de l'alliance. Les **yarimus** n'ont rien de commun avec les esprits des ancêtres, et donc avec les hommes. La méprise initiale ne dura en fait et dans certains cas qu'un moment. Mais quelle attitude fallait-il adopter envers eux ? Tout indique que les Mélanésiens étaient partagés à ce sujet. Ceux, comme PAOWANG, qui habitaient le territoire sur lequel les Blancs débarquaient, se montrèrent en général conciliants à leur égard. La règle de l'hospitalité les pla-

çait en quelque sorte sous leur protection. Mais les voisins étaient plus agressifs, certains se montraient provoquants ou "*arrogants*" -le même terme se retrouve dans les chroniques espagnoles ou anglaises- et ce fut l'un de ces "voisins" qui, intervenant, fut abattu par un soldat de COOK.

A Tanna, les Anglais purent jouir d'un séjour paisible grâce à l'accueil de PAOWANG, maître du lieu de débarquement. Les choses se seraient peut-être passées différemment si les vaisseaux avaient mouillé plus au Nord, en territoire Yenkahi. Toutefois, si la tension du premier jour disparut peu à peu et si les groupes voisins semblèrent s'incliner devant la décision du maître de lieu, le climat d'euphorie qui avait été celui des premiers instants ne réapparut jamais. Visiblement les gens de Tanna ne se faisaient plus guère d'illusion sur la qualité de leurs visiteurs; il semble même que la curiosité à leur égard, immense le premier jour, se soit très vite dissipée.

Les relations personnelles entre les navigateurs et leurs hôtes en revanche s'améliorèrent au fil des jours. Les visiteurs apparurent de moins en moins comme des **Yarimus** et de plus en plus comme des êtres humains. Ils avaient les mêmes traits, les mêmes limites, les mêmes besoins que les autres hommes. Ils avaient faim, chaud et soif, ils fatiguaient dans les marches, ils n'étaient pas capables de comprendre leurs langues et il y avait beaucoup de choses qu'ils ne semblaient pas connaître. Bref, ils étaient des hommes ou presque, dangereux mais naïfs. A preuve les plaisanteries dont on les accable : ce jeune matelot que les hommes de Tanna prirent pour une femme ; ces femmes de chez eux qu'ils faisaient semblant d'offrir aux compagnons de COOK et qui dès lors fuyaient en se cachant le visage sous les rires et quolibets (FOSTER). De même ces échanges de noms entre les hommes de Tanna et les hommes de l'équipage, significatifs d'un certain rapport d'égalité. Dans un troisième temps, une fois passée la méprise sur le retour des ancêtres, puis le réflexe de méfiance, les Mélanésiens instituèrent avec leurs visiteurs une relation de plus en plus proche et amicale. Pourtant cette relation n'était en rien une véritable relation d'alliance. Les découvreurs restaient des étrangers, ils n'avaient rien d'intéressant à offrir ; ce qu'on attendait en réalité, c'était leur départ.

b) Le refus de l'alliance.

Il est significatif que tant à Santo, Malakula ou Tanna, le premier geste des Mélanésiens fut d'offrir à leurs visiteurs un petit cochon et qu'ils ne rééditèrent ensuite jamais ce don. Le cochon est en Mélanésie l'animal sacré, on ne le donne et on ne le partage qu'avec des alliés et contre des dons de valeur symétrique. Par ce premier don, les gens des îles amorçaient symboliquement le début d'un échange rituel qui n'eut jamais de suite. Une fois revenus de leur méprise, ils gardèrent en effet leurs dons essentiels ; on ne les partage pas avec des **Yarimus**, c'est-à-dire avec des étrangers.

A leur grand regret, les Anglais ne purent donc ni commercer ni entrer dans le cycle d'échange qu'ils souhaitaient. Ils ne purent donc obtenir les cochons gras et luisants qu'ils entrevoyaient pourtant chaque jour errer près des cases. Ils n'eurent pas plus de succès avec les volailles. C'était là le signe net d'un certain refus et d'une vo-

lonté de distance. Pour les Mélanésiens, ces étrangers n'avaient visiblement aucune intelligence de leur Coutume et ne semblaient pas détenir les clés du véritable savoir magique. Ils étaient en dehors du monde mélanésien et par conséquent des choses importantes, il n'était pas question de les y faire entrer. Tout se passa comme si la société mélanésienne s'était dans un deuxième temps refermée devant les étrangers ; on leur donnait le change par des dons sans importance, mais l'essentiel était soigneusement dissimulé. COOK et ses compagnons furent déçus de ne pas voir apprécier les dons qu'ils faisaient ni de pouvoir se ravitailler, notamment en viande fraîche. Pour des hommes qui, depuis plusieurs mois, se nourrissaient de salaisons et d'indigestes biscuits de marine, le refus qu'on leur opposait devait être douloureusement ressenti. Ils eurent pourtant l'héroïsme de ne pas s'en offusquer.

Une réflexion de FOSTER est à cet égard significative : après avoir montré à un insulaire comment se servir d'une hache, il voulut la lui offrir : *"Nous crûmes que c'était une occasion favorable de les engager à nous vendre des cochons et nous leur dîmes que nous céderions notre hache pour un de ces animaux, mais il furent sourds à cette proposition et ils ne nous en ont pas vendu un seul durant notre relâche"*.

Un autre signe révèle que les habitants de Tanna avaient décidé de ne pas faire entrer leurs visiteurs dans le cercle de l'alliance rituelle. Un compagnon de COOK affirme en effet que les Mélanésiens ne buvaient que de l'eau ou du jus de noix de coco et que ce peuple *"était sans stupéfiant"*. Or lorsqu'on connaît l'importance de la boisson extraite des racines du kava (**Peper methysticum**) dans la société de Tanna, ses effets narcotiques et le rôle qu'elle joue, notamment dans les relations d'alliance, ce trait est significatif. Les Européens ne furent pas conviés à boire du kava, mais encore ils n'en eurent même pas connaissance. Ils restèrent en fait en dehors de la relation mélanésienne et de la véritable sphère d'alliance (1).

Une fois qu'ils eurent compris l'étendue de leur méprise, les Mélanésiens semblent s'être fermés sur eux-mêmes, non pas personnellement, mais culturellement. Tout autant qu'ils cachaient certains lieux sacrés et franges de leurs territoires, ils cachèrent l'essentiel de leur société, de leurs danses et de leurs rituels. Ils gardèrent pour-eux la "Coutume", c'est-à-dire leurs croyances, le kava, leurs cochons et leurs nourritures essentielles. Cette "réserve culturelle" n'implique pas pourtant qu'il n'y ait pas eu de réelle relation humaine entre eux et leurs visiteurs, et sans doute FOSTER ne s'illusionnait pas lorsqu'il écrivait :

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

---

(1) L'ivresse du kava permet en effet de faire entrer en communication avec les ancêtres et il n'est pas de rituel d'alliance ou d'échange qui ne se conclue par le partage communautaire de cette boisson.

Mais sans doute le fossé préalable était-il trop large pour qu'on puisse aller au-delà en si peu de temps. Quoi qu'il en fût et malgré l'incident du dernier jour, les navigateurs quittèrent Tanna avec un souvenir de qualité. Face à cette société qui les avait accueillis mais qui s'était remarquablement cachée, ils conclurent que celle-ci était une société simple et *"naturelle"*, sans organisation hiérarchique ni notion réelle du commerce. Ils admirèrent son caractère harmonieux, sa *"félicité domestique"*, une certaine qualité humaine, la beauté aussi et la fertilité de cette terre. Bref, ils avaient cru découvrir la société "rousseauiste" qu'ils recherchaient.

o

o o

L'histoire du contact initial qui vient d'être relatée n'est pas qu'une simple entrée en scène. Le premier regard des découvreurs fut au fond un regard de géographe : ils découvraient d'abord un espace inconnu, ils le parcouraient et à partir de la connaissance des lieux, cherchaient à comprendre les hommes et leurs formes sociales.

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

Livre I
Ière Partie :
L'ARCHIPEL DECOUVERT.

CHAPITRE II

L'ABONDANCE FRAGILE :

CONTRAINTES ET FERTILITES DE L'ENVIRONNEMENT INSULAIRE

"Ces terres, accablées de chaleur et de pluie, ou éprouvées par de longues sécheresses, n'ont rien d'un nouvel Eden. La fraîcheur de l'alizé ne peut faire oublier le déchaînement des cyclônes et les lourds calmes équatoriaux".

(François DOUMENGE, 1966, p. 9)

"J'affirme que cette terre est si naturellement prodigue que tout ce qu'on pourra y semer y produira. Ceux qui viendront la peupler ne mourront pas de faim ; la terre produit de la nourriture spontanément et à souhait".

(Gaspar Gabriel de LEZA, Récit véritable du voyage et autres faits accomplis par le Capitaine Pedro Fernandez de QUIROS, sur l'ordre de sa Majesté, en direction des Terres Australes et inconnues, Madrid, 1606).

Le jardin d'Eden décrit par les compagnons de QUIROS et de COOK en était-il un ? Les hommes qui touchaient terre après des mois entiers de navigation se trouvaient en état de privation et de sous-alimentation chronique : l'île, comme toute autre terre qu'ils auraient pu découvrir représentait la promesse d'un paradis et la justification de leur long voyage.

L'image de la terre fertile est associée au mythe des paradis océaniens. Le climat tropical et la terre volcanique ou corallienne se conjuguent ici pour créer des conditions de fertilité, mais la beauté tour à tour idyllique, déchiquetée ou tourmentée des paysages océaniens ne doit pas faire oublier les contraintes qui pèsent sur le milieu insulaire.

Les navigateurs européens qui touchaient les îles au cours de leur voyage ne pouvaient voir que la face apparente de l'image : ils s'émerveillèrent que des terres émergées aient pu exister si loin de tout continent habité. A leur yeux, l'île n'était pas une limite, mais une espérance, une escale heureuse au sein d'un parcours dangereux. Pour les habitants de l'île, l'image se retourne : ces bouts de terre sont des milieux brisés, isolés, tout en ruptures et limites,

la vie n'y est pas nécessairement un éden, et le premier problème est d'y survivre. Si l'on ne regarde plus vers la mer, mais vers la terre, l'île est un "continent manqué, un cas aberrant.

L.A. de BOUGAINVILLE, découvrant les îles et les atolls des Tuamotu, se posait une juste question lorsqu'il écrivait dans son journal : *"Cette terre extraordinaire est-elle naissante, est-elle en ruine ? Comment est-elle peuplée ? Les habitants paraissent grands et bien proportionnés. J'admire leur courage, s'ils vivent sans inquiétude sur ces bandes de sable qu'un ouragan peut d'un moment à l'autre ensevelir sous les eaux"* (Voyage autour du Monde, réédition, 1980, p. 124).

Terres naissantes ou terres en ruine ? Les premiers navigateurs pensaient qu'il ne pouvait s'agir que de survivances d'un continent englouti. La fluidité et la mouvance des fonds marins ne sont, somme toute, devenues une évidence qu'au cours de ces dernières années. Ils posaient là en outre une vraie question : les conditions géophysiques et géologiques sont en effet la première des contraintes des milieux insulaires. Dans ces milieux étroits, la moindre nuance de relief ou d'altitude est un élément essentiel de la niche écologique. Le confinement des espaces, leur déchiquètement, leur instabilité sismique sont des données sur lesquelles l'homme n'a pas de prise. On verra que les impressions d'abondance et de bonheur de vivre qui peuvent résulter d'une première vision des *paradis insulaires océaniens* ne sont pas fausses, mais que la *douceur des îles* s'accompagne parfois d'un certain malheur et souvent encore d'une certaine *angoisse*.

I. L'ESPACE BRISE.

1) L'ACTIVITE SISMIQUE.

L'Archipel de Vanuatu joue, par sa position géographique, un rôle important dans l'illustration des nouvelles recherches entreprises par les géologues et les géophysiciens sur ce qu'on appelle aujourd'hui la tectonique des plaques.

L'étude des fonds marins a fait apparaître l'expansion et le renouvellement continu des fonds océaniques à partir de ses dorsales médianes. Comme on sait qu'il ne résulte pas du renouvellement des fonds marins une dilatation générale du volume de la planète, il s'ensuit que le mouvement d'expansion de la croûte océanique est quelque part compensé par un mouvement de subduction.

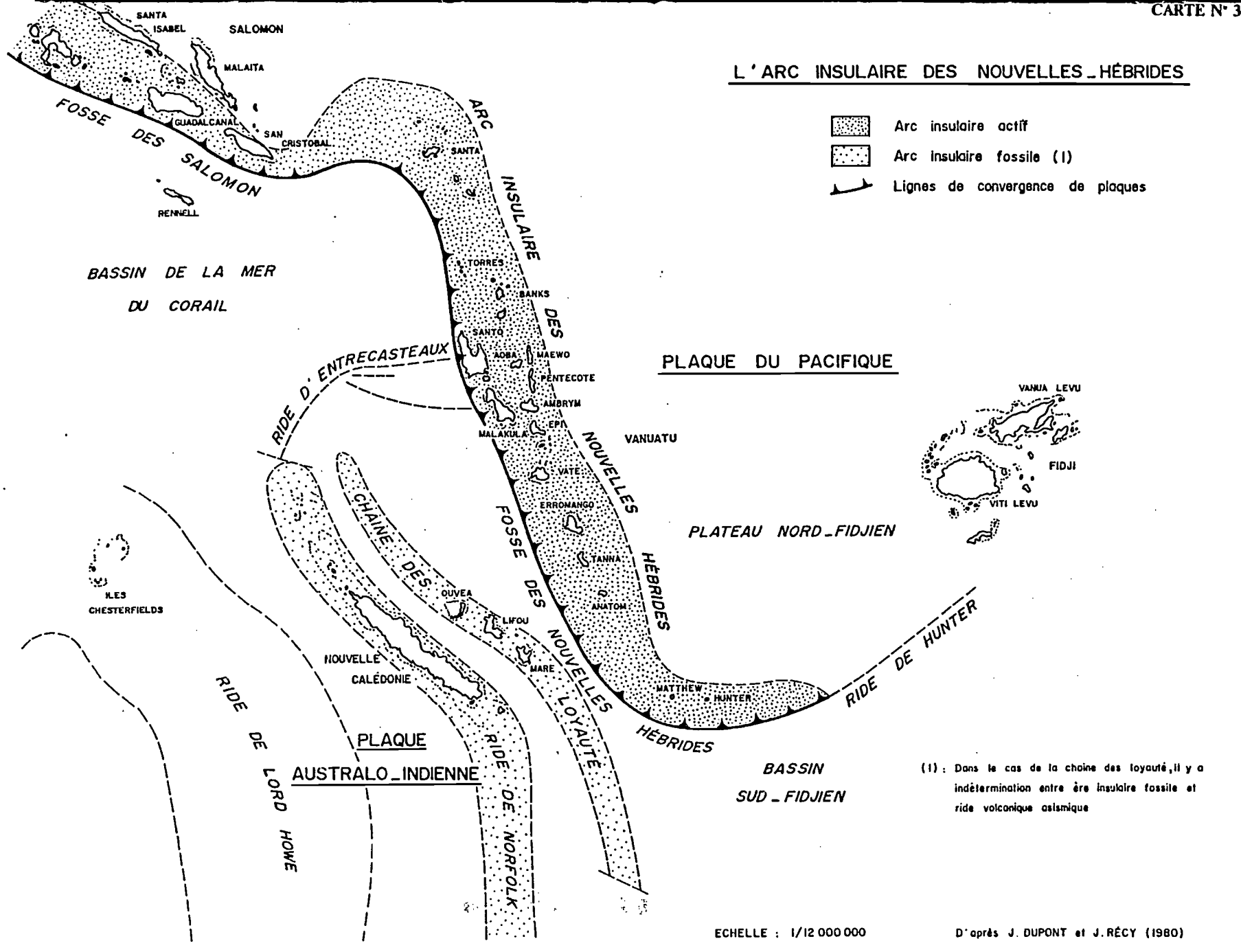
Dans cette nouvelle perspective, ce ne sont donc plus les continents qui dérivent, comme le croyait WEGENER, mais les plaques rigides qui constituent la partie superficielle de la terre. Ces plaques dont la croûte est parfois continentale, parfois océanique, souvent les deux ensemble, jouent les unes contre les autres. Elles divergent à partir des dorsales médio-océaniques (*rifts*) et par contrecoup convergent ailleurs dans des zones frontières, où leur affrontement se traduit par le plongement saccadé de l'une sous l'autre.

L'Archipel de Vanuatu et l'ensemble des archipels qui constituent *"la ceinture de feu"* du Pacifique se situent sur l'une de ces lignes à la frontière instable des deux grandes plaques océaniques : *la plaque "Pacifique"* qui dérive vers l'Ouest à partir de la dorsale du Pacifique oriental et la *plaque "Indo-australienne"* qui dérive vers l'Est à partir de la dorsale indienne. Pour des raisons inconnues, ces plaques ne se chevauchent pas de façon uniforme : la plaque indienne de l'Ouest plonge sous la plaque du Pacifique de l'Est au niveau de Vanuatu, mais l'inverse se produit au niveau de l'Archipel des Tonga et des Kermadec. Cette subduction, qui se poursuit depuis une quarantaine de millions d'années, a donné à l'Archipel sa physionomie d'arc insulaire.

La rencontre des deux plaques se traduit par des tensions et par des libérations brutales d'énergie qui prennent la forme de tremblements de terre et d'éruptions volcaniques. La vitesse de plongement d'une plaque sous l'autre est évaluée à quelques centimètres par an. Par ailleurs, les frontières de plaques peuvent avec le temps se déplacer : les chercheurs pensent notamment que la Nouvelle-Calédonie représente la cicatrice émergée d'une zone de fracture plus ancienne qui s'est déplacée vers l'Est, ce qui provoqua la formation de l'arc insulaire du Vanuatu (J. DUBOIS, 1969).

L'Archipel de Vanuatu présente donc une structure d'arc récent, marqué par de fortes surrections (J. RECY et J. DUPONT, 1980). La zone de subduction où s'affrontent les deux plaques est bordée par une fosse sous-marine dont les profondeurs atteignent 9.000 m au Nord et encore 7.000 m au Sud. Dans cette "fosse des Nouvelles-Hébrides" se propagent la plupart des séismes, en particulier les plus proches de la surface et donc les plus dangereux. La fosse s'étend à l'Ouest, entre Vanuatu et les îles Loyauté et s'interrompt au Nord, au niveau des îles de Santo et de Malakula par la ride d'Entrecasteaux, sorte *"d'os solidaire de la plaque Inde"* (J.L. ROCA, 1977, p. 35) qui, sans doute parce que plus léger, "refuse" de s'enfoncer sous la plaque Pacifique. La fosse reprend par contre plus au Nord, à l'Ouest des îles Banks et Santa Cruz et s'infléchit ensuite vers l'arc des Salomon. Une autre ride se reproduit au Sud de l'Archipel, au niveau de la fracture Matthew et Hunter (voir carte 3).

L'arc insulaire mélanésien s'est construit sur la plaque ascendante, à la suite d'une série d'éruptions volcaniques et de mouvements tectoniques échelonnés de la fin du tertiaire jusqu'à nos jours. La surrection toujours en cours explique l'importance de l'activité sismique régionale. Les stations de l'ORSTOM-Université de Cornell enregistrent chaque année une moyenne de 6.000 secousses locales, heureusement pour la plupart de faible amplitude et imperceptibles par l'homme. En 1965, année d'activité sismique moyenne, les séismes importants, c'est-à-dire d'une intensité égale ou supérieure à 5 sur l'échelle de Mercalli, s'élevaient par exemple au nombre de 78 (J. DUBOIS, 1969).


L'ARC INSULAIRE DES NOUVELLES-HÉBRIDES
Arc insulaire actif
Arc insulaire fossile (1)
Lignes de convergence de plaques
SANTA ISABEL
SALOMON
MALAITA
GUADALCANAL
SAN CRISTOBAL
SANTA
RENNELL
FOSSE DES SALOMON
ARC INSULAIRE DES NOUVELLES HÉBRIDES
BASSIN DE LA MER DU CORAIL
TORRES
BANKS
SANTO
AOBA
MAEWO
PENTECOTE
AMBRYM
EPI
MALAKULA
VANUATU
VATE
ERROMANGO
TANNA
ANATOM
RIDE D'ENTRECASTEAUX
PLAQUE DU PACIFIQUE
VANUA LEVU
FIDJI
VITI LEVU
PLATEAU NORD-FIDJIEN
FOSSE DES NOUVELLES HÉBRIDES
CHAINE DES LOYAUTÉ
OUVEA
LIFOU
MARE
NOUVELLE CALÉDONIE
ILES CHESTERFIELDS
RIDE DE LORD HOWE
PLAQUE AUSTRALO-INDIENNE
RIDE DE NORFOLK
MATTHEW
HUNTER
RIDE DE HUNTER
HÉBRIDES
BASSIN SUD-FIDJIEN
(1) : Dans le cas de la chaine des loyauté, il y a indétermination entre ère insulaire fossile et ride volcanique asismique
ECHELLE : 1/12 000 000
D'après J. DUPONT et J. RÉCY (1980)

Mais cette intensité moyenne est souvent dépassée. Un séisme d'insensité 7,5 affecta la région de l'île de Vaté en 1961 ; il fut suivi par près de 1.500 répliques. Les 11 et 12 août 1965, des séismes de même intensité secouèrent le Nord-Ouest de l'Archipel ; le littoral Nord de Malakula se souleva en une journée d'un mètre de hauteur (TAYLOR et al., 1980). De vastes glissements de terrain se produisirent à l'intérieur de l'île d'Esperitu Santo, le quai du port de Luganville se fendit et la population quitta la ville en panique pour se réfugier sur le plateau par crainte d'un raz de marée de type tsunami, qui n'eut heureusement pas lieu. L'écran protecteur des nombreuses îles et ilôts du détroit de Bougainville empêcha sans doute son développement.

Il s'ensuit que les tremblements de terre sont une manifestation habituelle dans l'Archipel. La faiblesse de la population, l'absence de grandes villes et de constructions en hauteur importantes font qu'ils n'ont guère créé de catastrophes humaines graves, mais le risque est omniprésent et des précautions restent nécessaires dans le domaine de la construction et de l'architecture urbaine.

Parallèlement à l'activité sismique, le volcanisme constitue un phénomène actif tout le long de la chaîne centrale de l'Archipel.

2) LE VOLCANISME ET LA MISE EN PLACE DES RELIEFS EMERGES.

a) Les différentes phases du volcanisme et de la sédimentation.

L'arc insulaire de Vanuatu se déploie du Nord au Sud sur près de 900 km en prenant grossièrement la forme d'un Y, dont chacune des trois branches correspond à une phase volcanique particulière et à des types d'éruptions et de matériel différents (voir carte 4).

Les premières éruptions volcaniques eurent lieu à la fin du tertiaire lorsque la fosse des Nouvelles-Hébrides se créant à l'Ouest, la remontée des magma se traduisit plus à l'Est par un volcanisme d'abord sous-marin, puis aérien sur le front de la fosse.

Au miocène inférieur, ce volcanisme affecta la dorsale Nord-Ouest (Malakula - Santo - Torrès). Les volcans semblent s'être ensevelis sous leurs propres dépôts de tufs, de brèches andésitiques grossières et de grès, au fur et à mesure qu'ils s'élevaient et qu'ils offraient une prise facile à l'érosion. Des lentilles de calcaires coralliens ou en anneaux de récifs frangeants se retrouvent interstratifiées en dépôts profonds avec des accumulations volcaniques dont l'épaisseur peut atteindre 3 ou 4.000 mètres à Santo et à Malakula. Ce fait indique que l'émersion eut probablement lieu sous la forme d'un archipel de petites îles bordées de récifs frangeants (MALLICK, 1975, p. 280). Cette phase de volcanisme sous-marin intense dans un milieu de petits atolls et de récifs se serait apaisée au milieu du miocène et prolongée ensuite par des mouvements tectoniques d'exhaussement, suivis de phases érosives qui en détruisirent les effets.

Une deuxième grande phase volcanique intervint à l'Est à la fin du miocène et au début du pliocène, ajoutant ainsi une deuxième dorsale au niveau des îles actuelles de Maewo et de Pentecôte. Les éruptions qui eurent lieu d'abord dans les profondeurs sous-marines se rapprochèrent de la surface vers la fin du pliocène. La fin de cette période volcanique fut suivie de mouvements tectoniques cassants, provoquant l'exhaussement du matériel, une reprise concomitante de l'érosion et, semble-t-il, un mouvement général de subsidence avec dépôts de calcaires quaternaires épais sur l'ensemble des deux dorsales (MALLICK,1975).

Au quaternaire (fin pliocène et pléistocène), commença la dernière phase volcanique. Au cours de cette période apparut la dorsale volcanique centrale où se localisent aujourd'hui les volcans actifs ou sub-actifs. Alors que les phases volcaniques précédentes furent pour l'essentiel sous-marines, l'originalité de celle-ci est d'être aérienne. Cette phase éruptive s'est accompagnée de nouveaux mouvements verticaux de subsidence ou d'exhaussement avec rejeux de failles E.O., N.O.-S.E. et N.E.-S.O., affectant l'ensemble des trois dorsales. L'activité volcanique, toujours en cours, indique la persistance de la vie géologique dans cette partie de l'hémisphère et la jeunesse de l'arc insulaire. Comme l'écrivent J. RECY et J. DUPONT (1980): *"Les îles actuelles de l'Archipel sont pour 90 % de leur superficie le résultat de l'émersion des parties hautes de l'arc insulaire et de la constitution d'édifices volcaniques au cours du quaternaire".*

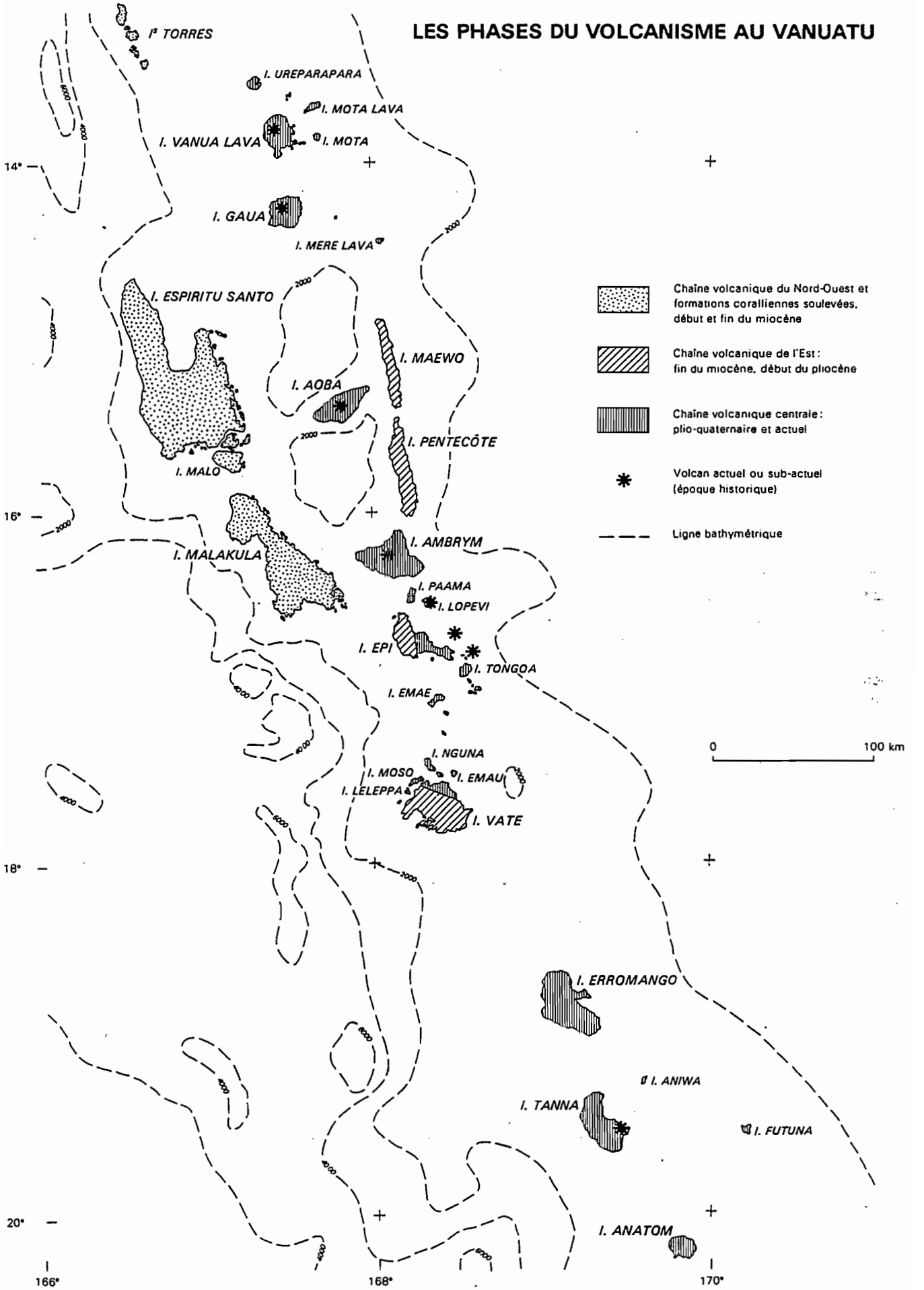
La masse principale des reliefs émergés était donc en place au pléistocène, lorsque la construction volcanique, associée à l'exhaussement d'ensemble de l'arc insulaire et une intense activité d'accumulation de calcaires récifaux ont donné les grands traits du relief actuel. Les terres émergées du Centre et du Sud de l'Archipel datent donc de 1 à 3 millions d'années. Un matériel plus ancien de type volcano-sédimentaire, lié aux manifestations volcaniques tertiaires, prédomine par contre dans les deux dorsales N.E. et N.O. où la tectonique récente le remanie encore.

b) La tectonique des blocs en mosaïque.

Dans les îles composant les deux dorsales N.O. et N.E., où le volcanisme s'est assoupi, une très importante série calcaire repose en discordance sur le matériel volcanique originel. Cette série sédimentaire reprise par le jeu simultané de l'érosion et de l'exhaussement a été façonnée en surfaces d'altitudes différentes. Certaines ont été portées jusqu'à 500 m d'altitude, notamment à Malakula, où l'on a dénombré l'étagement de six surfaces en niveaux successifs, ou encore au Centre de l'Archipel, où l'on observe sept niveaux sur l'île de Vate (MITCHELL, 1971).

Dans les îles de la dorsale centrale et du Sud, les cônes, coulées et débris volcaniques récents forment l'essentiel des surfaces émergées. L'épaisseur des accumulations volcaniques peut atteindre près de 1.500 m (MITCHELL, 1971). L'arc insulaire est donc le fruit de constructions et d'accumulations volcaniques d'âge différent, reprises par une tectonique cassante et en partie fossilisées par des séries de calcaires coralliens.

LES PHASES DU VOLCANISME AU VANUATU



A l'époque actuelle de l'holocène, on observe la persistance de la surrection verticale, mais en contrepartie l'absence de plissement et un soulèvement qui est surtout accentué à l'Ouest de l'Archipel, au niveau des îles de Santo et de Malakula, c'est-à-dire sur le front même de la fosse de subduction.

Cette tectonique de blocs en mosaïque ("block faulting") résulte non seulement des poussées contradictoires de la plaque australienne et de la plaque fidjienne, mais aussi de la probable hétérogénéité locale de la croûte et du manteau supérieur (DUBOIS, 1979).

Il semble que le système de contact des deux plaques ne se soit que peu modifié depuis le miocène. Les failles verticales, qui jouent un rôle majeur, ont permis aux manifestations volcaniques de surgir en arrière de l'arc frontal. Tout au long du plio-quaternaire, elles n'ont cessé ainsi de rejouer, accentuant dans les reliefs émergés, la combinaison des horsts, des grabens et l'importance de leurs dénivellations. Ce relief, à la fois cassé et soulevé, donne souvent des paysages heurtés et imposants, en particulier dans les îles du N.O. de l'Archipel où les géologues ont par exemple noté à Santo un pli faillé avec un commandement de 1.000 m et à Malakula un rejeu sur une ligne de faille qui se traduit par des commandements de près de 700 m (MITCHELL, 1971).

Les reliefs émergés actuels s'expliquent par cette combinaison de la tectonique et du volcanisme, l'un créant l'autre et l'érosion s'exerçant avec une efficacité variable selon la nature du matériel et la plus ou moins grande ancienneté de son action. Il en résulte une grande variété de formes et de paysages naturels : chaque grande île combine de façon variée une proportion inégale de terrasses, plateaux, pentes et cônes volcaniques ; en règle générale, les structures d'abrupts, de pentes et de montagnes l'emportent en étendue sur les structures d'aplanissement, de plaines et de plateaux.

c) Les éruptions volcaniques contemporaines.

La dorsale centrale de l'Archipel peut être considérée comme un véritable musée vivant des formes de relief volcanique. Les forces profondes, toujours en activité, les remodèlent à l'heure actuelle, tandis que l'érosion n'a pas toujours eu le temps de les réduire ou même de les attaquer sérieusement. Sur les pentes des grandes caldeiras d'Ambrym ou d'Aoba ou sur celles du cône du Lopévi, de multiples fissures radiales ont fait apparaître les petits cônes adventifs responsables de la plupart des dernières éruptions. Les solfatares sont abondants et peuvent recouvrir de larges surfaces, comme celles de Suratamataï dans l'île de Vanua Lava (Banks) ou de Natorotoro à Tongoa. La solfatare de Natorotoro correspond ainsi à une zone chaude d'environ 5 ha, inscrite dans un ravin. Aucune végétation ne peut y subsister : des gaz très chauds pouvant atteindre 100° C s'en échappent continuellement. Les sources thermiques sont nombreuses à fuser au pied de ces reliefs. On les trouve d'ailleurs présentes dans la plupart des îles, avec ou sans solfatare . De même plusieurs volcans sous-marins actifs ou sub-actifs existent dans les eaux de l'Archipel et lors d'éruptions prolongées émergent parfois, donnant lieu à des "îles" intermittentes ou "îles à éclipse".

La chronique des principales éruptions relevées depuis la découverte par COOK révèle qu'il ne se passe pas plusieurs années sans que çà et là n'intervienne une manifestation volcanique dans l'axe central de l'Archipel (voir tableau 1).

Cette situation n'est pas sans dangers ; tel volcan assoupi peut en quelques heures redevenir actif, les manifestations habituelles d'un volcan peuvent brutalement s'amplifier et provoquer des désastres. A l'heure actuelle, les volcans considérés comme les plus actifs sont ceux du Lopévi et d'Ambrym. Le Lopévi était un volcan éteint de mémoire d'homme et des villages étaient installés à son pied, lorsqu'il reprit brutalement ses activités en nombre 1939. Deux villages (Tamatu et Olin) furent complètement détruits, mais la population tint à revenir lorsque les éruptions se calmèrent. Le volcan restait toutefois potentiellement dangereux ; en 1960, plusieurs cratères s'ouvrirent simultanément. Le Délégué de l'Administration française de l'époque, parti au secours des habitants, donna de l'éruption l'image suivante :

"Sur la côte N.O., le spectacle était féérique. De cinq cratères étagés de 100 à 400 m au-dessus du niveau de la mer, surgissaient dans un bruit terrifiant des flammes gigantesques, tandis que des torrents de lave incandescente, véritables fontaines lumineuses, se déversaient dans les flots, noyant le rivage sous des nuées de vapeur sifflante" (BRUNETEL, 1960, Archives du Service des Mines).

La population fut cette fois évacuée de façon définitive. Le Lopévi reste aujourd'hui en activité quasi-permanente, passant par des phases de calme et d'activité, mais aucune vie humaine n'y est plus possible.

L'île d'Ambrym, où se concentrent les appareils volcaniques les plus imposants, est également une île dangereuse. En 1912, l'hôpital presbytérien de "Dip Point" et plusieurs villages furent engloutis ; la population du Nord de l'île se réfugia d'elle-même en pirogues au Sud de Pentecôte, tandis que la noria de tous les bateaux du Condominium ne cessait de se succéder sur les grèves pour évacuer vers Malakula la population en panique qui s'y pressait de toutes parts. On s'aperçut par la suite que la région de Dip Point, aujourd'hui engloutie, reposait en fait sur un volcan sous-marin momentanément éteint. En 1951, de nouvelles éruptions menacèrent cette fois la région du Sud-Est de l'île et plusieurs villages furent encore évacués (TONKINSON, 1968).

Le volcan d'Aoba, dont la structure de type hawaïen ressemble à celle d'Ambrym, est à l'heure actuelle assoupi, mais il peut être considéré comme dangereux. La tradition orale de l'île rapporte des éruptions catastrophiques qui se seraient produites au cours de l'histoire. Les fortes densités de population présentes sur cette île rendraient aujourd'hui catastrophiques les conséquence d'une éruption. Un mythe fait en effet état de la destruction d'une partie de la population Ouest de l'île à la suite d'une explosion qui se serait produite dans le cratère central, voilà environ trois siècles : l'eau des lacs des cratères se serait alors déversée sous forme de coulées de boue, en même temps que de vastes glissements de terrain provoquaient des catastrophes sur les pentes. Selon le mythe, les survivants se réfugièrent

TABLEAU I. : Sommaire des activités volcaniques dans l'Archipel de Vanuatu (1774 - 1974).

1774	COOK relève l'activité d'Ambrym.
1774	COOK relève l'activité du Yasur (Tanna).
1797	Eruption sur Hunter.
1841	Eruption de Suretamatai (Vanua Lava).
1861	Eruption de Suretamatai (Vanua Lava).
1863-4	Eruption du Lopevi.
1863-4	Extraordinaire éruption d'Ambrym.
1871	Extraordinaire éruption d'Ambrym.
1874	Eruption du Lopevi.
1881	Eruption sous-marine au Nord d'Erromango.
1884	Eruption du Lopevi.
1886	Eruption sur Emae.
1888	Ecoulements de laves à Ambrym.
1893	Eruption du Lopevi.
1894	Extraordinaire éruption sur Ambrym.
1895	Eruption sur Hunter.
1897	Activité sur Karua (volcan sous-marin).
1897	Dernière éruption sur Paama ?
1897	Fumerolles sur le Lopevi.
1901	Emersion et disparition de Karua.
1903	Eruption sur Hunter.
1908	Extraordinaire éruption sur Ambrym.
1908	Eruption sur le Lopevi.
1912-13	Eruption sous-marine à Dip Point (Ambrym).
1914	Reprise des éruptions sur Aoba et catastrophique Glissement de terrain (12 morts).
1920	Activité volcanique sous-marine entre Epi et le Lopevi.
1922	Activité volcanique sur le Lopevi.
1929	Eruption sur Ambrym.
1931	Violents tremblements de terre sur Ambrym.
1937	Violente éruption sur Ambrym.
1939	Eruption sur le Lopevi.
1948	Emersion de Karua.
1951	Nuages de cendres sur Ambrym.
1952	Eruption à Karua.
1953	Eruption à Matthew.
1953	Eruption sous-marine entre Epi et le Lopevi.
1959	Brève émersion de Karua.
1959	Eruptions dans quatre cratères sous-marins au Nord d'Erromango.
1960	Eruption sur le Lopevi avec production de nuée ardente.
1965	Violents tremblements de terre à Malakula et Santo : le littoral se soulève d'un mètre.
1974	Alerte volcano-sismique à Gaua.

Les volcans d'Ambrym, du Yasur (Tanna), du Lopevi et de Karua sont toujours actifs à l'heure actuelle.

Source : Service des Mines (Port-Vila) et WILLIAMS et WARDEN (1964, p. 54).

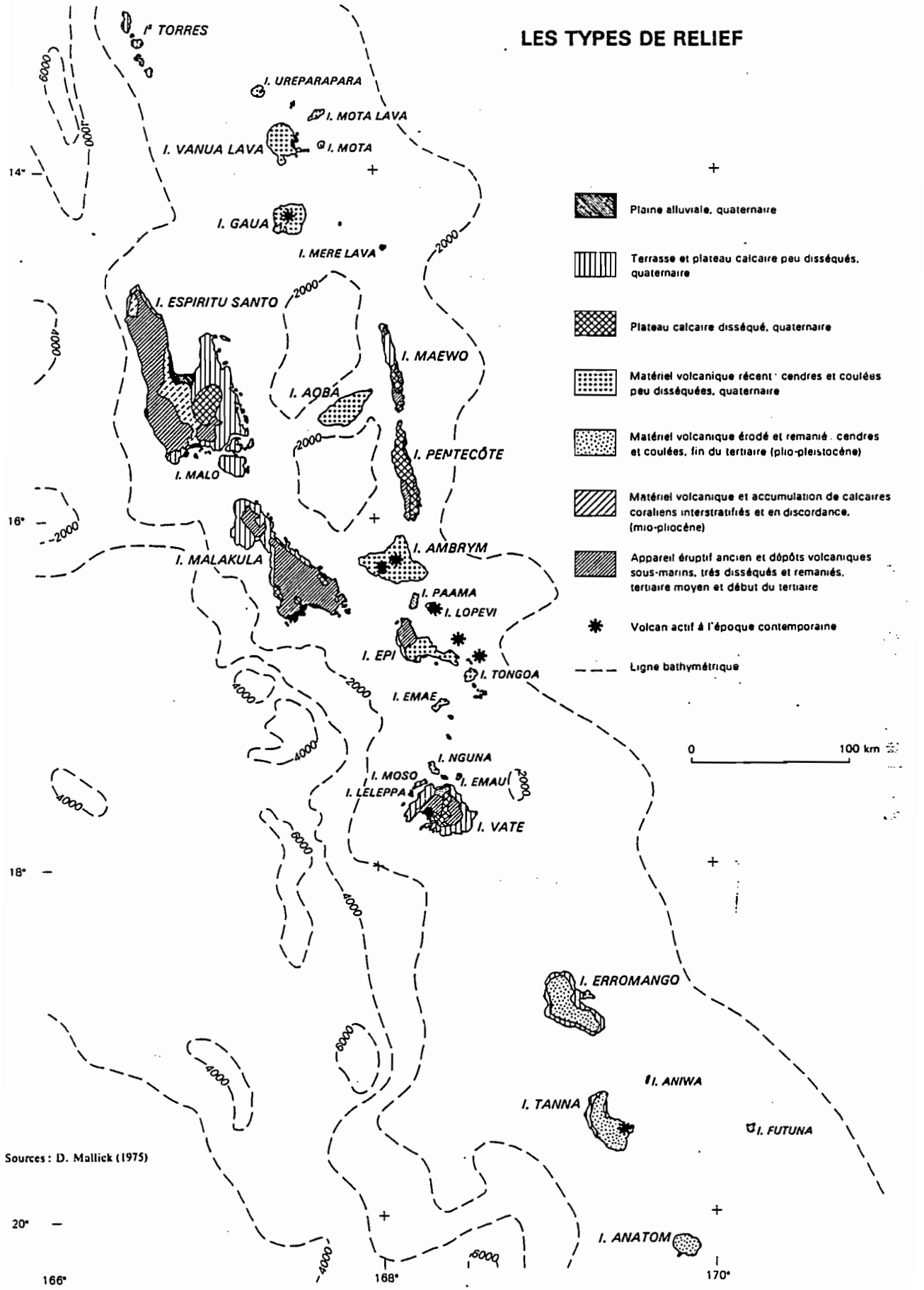
à Malo et ne revinrent qu'au bout de quelques années (BONNEMAISON, 1972 a). Selon la même tradition recueillie à Vilakalaka, une petite île au large d'Aoba, peuplée d'un groupe différent (les gens disent des *"Wallisiens"*) se serait à la même époque engloutie dans les flots. Selon les données géologiques, l'éruption mentionnée aurait pu survenir dans l'Ouest Aoba il y a un millier d'années, si l'on en croit P. QUANTIN (1972) ou encore voilà 2 ou 300 ans, selon A. WARDEN (1980), ce qui correspondrait mieux aux récits de la tradition locale. Par ailleurs, le même WARDEN fait état d'un village du Nord-Est de l'île rayé de la carte voilà une centaine d'années par des coulées de boue volcanique. Comme le pense cet auteur *"une nouvelle éruption au voisinage du lac qui provoquerait des coulées de boue pourrait être encore plus destructive"* (1980, p. 15). Comme on le verra plus loin, le souvenir d'une éruption encore plus meurtrière est conservé dans les îles Shepherds où elle put être datée de l'an 1.400 tant par l'archéologie (GARANGER, 1972) que par la géologie (ESPIRAT, 1973).

Le volcan de Gaua représente également un risque potentiel : en 1974, les services de l'Administration française procédèrent à l'évacuation de l'île à la suite d'une alerte sismique qui indiquait une remontée de couches profondes. Celles-ci, en entrant en contact avec le lac qui occupe la caldeira actuelle, risquaient de provoquer une explosion de type Krakatoa. Il n'en fut rien fort heureusement.

Dès que les éruptions se terminent et que le danger semble passé, invariablement les populations reviennent chez elles. Les habitants sont habitués au volcanisme et semblent moins en craindre les manifestations que le passage des cyclones ou l'apparition de forts tremblements de terre. Les îles-volcans sont loin d'être moins peuplées que les autres, bien au contraire la fertilité de leurs sols y attire en général des populations nombreuses. *"Vivre au pied du volcan"* semble être devenu un risque avec lequel on compose. A Tanna, où les manifestations explosives sont continuelles, des populations vivent également depuis des siècles au pied du volcan Yasür sans en manifester une émotion particulière.

II. TYPES D'ILES ET PAYSAGES NATURELS.

Ces îles, pour la plupart "hautes", aux reliefs souvent imposants, ont donné aux premiers découvreurs l'impression d'une force terrestre massive jaillie du fond des mers, qui se serait disloquée en laissant un relief de décombres émergés. On sait aujourd'hui que la plupart des reliefs des arcs insulaires sont au contraire au seuil de leur existence géologique. A leurs structures complexes, correspond une géomorphologie riche en cas de figure, qui peut être décomposée en plusieurs cas-types. Aux reliefs volcaniques structuraux de la récente dorsale centrale s'opposent les reliefs volcaniques d'érosion et d'accumulation corallienne des deux dorsales anciennes (voir carte 5).



Sources : D. Mallick (1975)

1) LES ILES-VOLCANS.

Les reliefs de la dorsale centrale sont pour la plupart représentés par des structures d'appareils volcaniques simples ou complexes, encore peu modifiées par le travail érosif.

Les volcans les plus jeunes sont géomorphologiquement les plus simples. La dissection y est faible : l'île est dans certains cas un cône pur, surgi des mers et dont le sommet le plus souvent accroché par les nuages peut atteindre une altitude élevée. L'exemple le plus pur d'île-volcan est celui du Lopevi : le cône dominé par un cratère central actif de type strombolien atteint 1.413 m de hauteur. Les pentes raides sont surchargées de laves sombres qui parfois descendent et atteignent le niveau de la mer.

Une autre île-volcan de ce type, mais au cratère assoupi est celle de Mere Lava. Le cône y atteint l'altitude de 1.030 m. Ses formes sont pures, toutes en pente, aucune surface plane n'en altère la régularité. De mémoire d'homme, le cratère est éteint et une population nombreuse de plus d'un millier d'habitants s'accroche à ses pentes.

Une variante plus complexe d'îles-volcans est représentée par les dômes de type hawaïen avec caldeira. Ces îles sont en général beaucoup plus étendues et leur morphologie est plus diverse. Les îles d'Aoba, d'Ambrym, de Gaua sont de ce type. Les cônes de cendres et de scories dominent des versants en pente moins accusée formée par l'épanchement de leurs laves fluides. Des plaines de cendres nues se forment au pied de la caldeira, comme à Tanna (1) ou à Ambrym.

Les appareils éruptifs d'Aoba (voir carte 6) et de Gaua sont considérés comme sub-actifs : des fumerolles s'échappent de leurs sommets et les phénomènes thermiques sont abondants. Les cratères de la caldeira centrale occupés par des lacs rendraient plus dangereuse une éventuelle éruption. Ces dômes centraux sont parsemés sur leurs flancs de petits cônes secondaires correspondant à des fissures radiales à partir desquelles ont eu lieu les éruptions les plus récentes. Cônes secondaires et dômes hawaïens sont, même pour les plus récents, attaqués par l'érosion qui, sur ces matériels peu résistants, inscrivent des ravines profondes. En revanche, les plateaux et plaines de laves et de tufs,en raison de leur absence de pendage, résistent mieux à l'érosion.

L'appareil volcanique d'Ambrym représente un cas d'évolution géologique complexe : le dôme hawaïen classique s'est d'abord construit avec une vaste caldeira en son milieu, puis dans une seconde phase, la caldeira s'est effondrée et sont apparus des cônes stromboliens, venus se rajouter à l'ancienne structure en dôme. Il en résulte une géomorphologie complexe avec emboîtement de reliefs différents. Les

---

(1) Le volcan de Tanna est considéré comme étant de type vulcanien.

pluies de cendres épaisses recouvrant des coulées plus anciennes reprises par le ravinement ont par ailleurs donné dans les régions de l'Ouest de l'île une topographie de "badlands" particulièrement typique (MALLICK, 1975).

Au Sud de l'Archipel, Tanna n'est plus tout à fait une île-volcan, puisque les appareils éruptifs récents aux formes pures de l'Est et du Sud de l'île voisinent avec des formes volcaniques résiduelles plus anciennes. De surcroît le Nord et le Centre de l'île sont occupés par un plateau intérieur formé d'un matériel volcano-sédimentaire ancien porté en hauteur par la tectonique cassante.

Les dômes et les cônes volcaniques qui forment ces îles constituent pour l'essentiel leur masse spatiale. L'extension des récifs coralliens soulevés qui se sont formés à l'origine sur les franges des volcans émergés est variable. Sur les appareils les plus récents, tels ceux de Gaua, Aoba, Lopevi, Ureparapara, les séries calcaires sont absentes. Ailleurs, elles n'apparaissent qu'en quelques terrasses littorales d'extension limitée, soulevées à quelques mètres au-dessus de la mer, comme à Vanua Lava, Ambrym, Anatom... Dans les îles plus complexes comme celles de Tanna ou Erromango, où les cônes récents ou érodés se raccordent à des terrains volcano-sédimentaires plus anciens, les formations de calcaires exhaussées apparaissent souvent plus étendues et peuvent constituer des plateaux intérieurs.

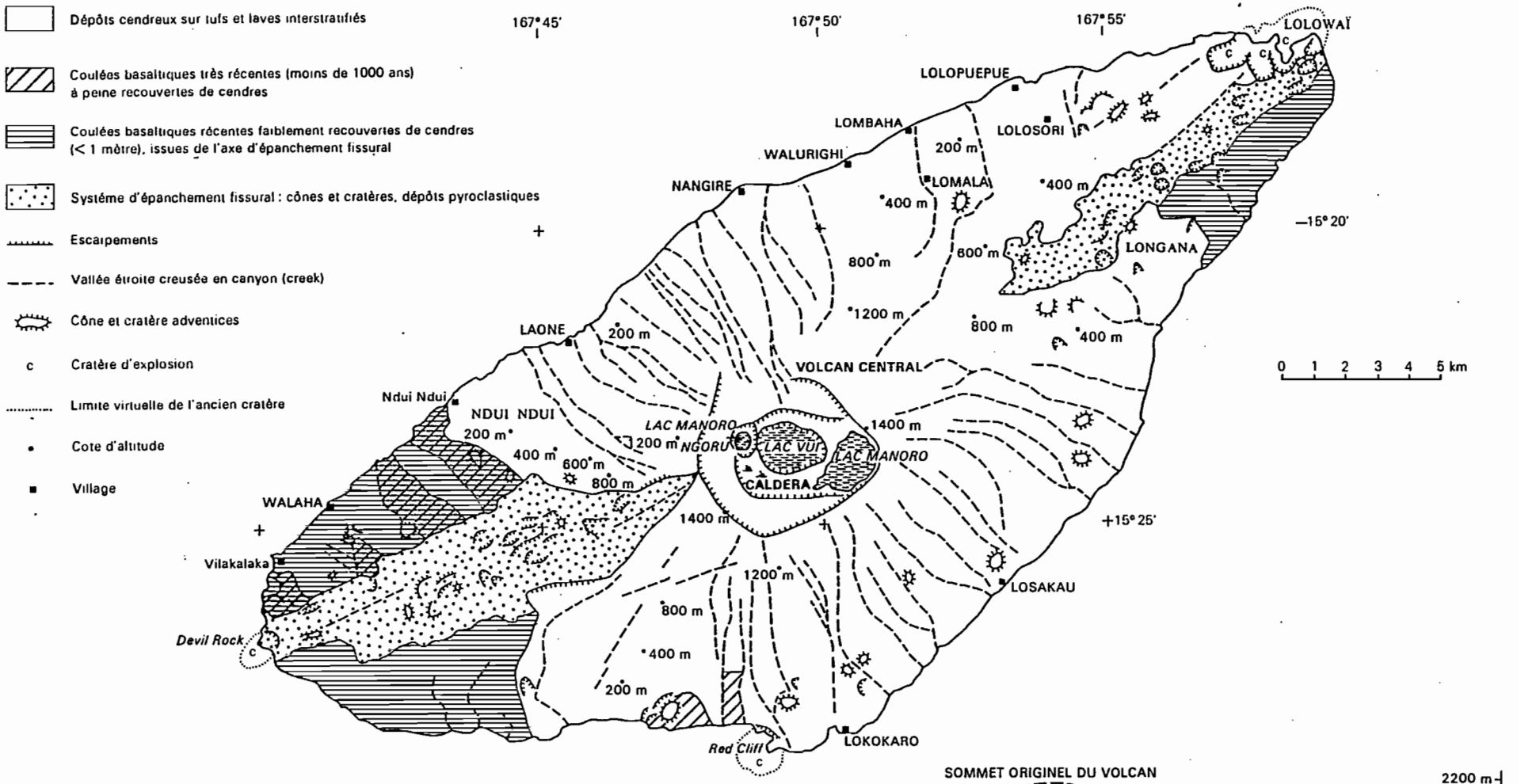
2) LES ILES-DECOMBRES.

L'érosion n'est pas la seule responsable de la réduction et parfois de l'anéantissement des formes volcaniques originelles : certaines géomorphologies insulaires ne peuvent s'expliquer que par l'éclatement de volcans préexistants. Tout dans les îles Shepherds indique par exemple la réalité d'un tel cataclysme : Tongoa, Ewose, Laïka, Falea, Buninga, Tongariki, peut-être même autrefois le Sud de l'île d'Epi, ne formaient jadis qu'une seule et même masse insulaire que des éruptions volcaniques firent éclater. Il ne subsiste plus aujourd'hui de cette ancienne grande île que des fragments de cônes ou de cheminées volcaniques aux abrupts verticaux, atteignant à certains endroits plusieurs centaines de mètres de commandement (398 m au Nord-Est de Tongoa).

Les études géologiques de WARDEN (1967) et d'ESPIRAT (1973) ont prouvé que les dépôts de cendres et de tufs qui recouvraient les reliefs actuellement émergés provenaient de ce cataclysme. La côte orientale de Tongoa, d'Ewose et de Tongariki est en effet constituée par les fragments de la bordure de la grande caldeira engloutie (WARDEN, 1967). Cette caldeira se serait ensevelie sous les flots lors de l'éruption, ne laissant subsister çà et là que quelques débris émergés de la bordure et sur leur revers des fragments de surface des coulées de lave plio-quaternaires qui constituaient autrefois la topographie périphérique de l'île engloutie.

L'existence de cette île disparue est confirmée par les traditions orales mélanésiennes des Shepherds. Un mythe, connu dans toutes ces îles, relate la tragédie qui survint à cet endroit. L'île, du nom de "Kuwae" aurait été engloutie à la suite d'une éruption de type

L'ÎLE-VOLCAN D'AOBA



Sources : A.J. Warden (1970) et P. Quantin (1980)

PROFIL EN LONG DU VOLCAN CENTRAL D'AOBA (Type Hawaïen)

péléen et d'explosions centrales. Cette tradition orale fut racontée aux premiers Européens qui abordèrent ces îles, mais ils fallut attendre confirmation par les études du géologue J.J. ESPIRAT et de l'archéologue J. GARANGER (1972) pour en réaliser la vérité historique.

Selon ce mythe (GARANGER, 1972, GUIART, 1973), le cataclysme de Kuwae aurait eu lieu voilà une dizaine de générations, rayant de la carte la quasi-totalité de la population. Les datations effectuées sur des fragments de charbon de bois provenant de foyers contenus dans les cendres situent cette éruption aux alentours du milieu du XVème siècle (1450). Les débris de caldeira furent réoccupés quelque temps après, par des populations en provenance du Nord de l'île d'Efate qui étaient apparentées avec les populations disparues.

Une autre île au Nord de l'Archipel doit sa morphologie à un épisode géologique violent. La petite île d'Ureparapara représente en effet les crêtes émergées d'une vaste caldeira effondrée que la mer pénètre aujourd'hui jusqu'à son milieu. L'île ressemble dès lors à une espèce de montagne en anneau circulaire allongé et brisé sur l'un de ses flancs. Il n'existe aucun espace plan ou aucune terrasse littorale sur ces reliefs déchiquetés, là encore occupés par l'homme. Ce cataclysme s'est probablement produit à une période non historique; aucune tradition orale n'en fixe en effet la trace dans la mémoire des habitants.

3) LES ILES A "ECLIPSE".

Dernier signe d'une activité volcanique toujours présente et potentiellement dangereuse, des volcans sous-marins existent sous les eaux de la dorsale centrale. Le plus connu se situe entre les îles Shepherds et le Sud d'Epi. Ce strato-volcan, appelé par les habitants de la région Karua, occupe un bas fond volcanique au Nord de la petite île de Laïka, sur l'emplacement d'un cône sous-marin s'élevant à près de 800 mètres au-dessus des fonds. On décèle généralement sa présence en mer par des fumerolles qui créent à la surface un réseau de bulles d'hydrogène et comme un sillon profond de couleur jaune, perpétuellement agité. A certaines périodes d'activité intense, le volcan s'élève et peut émerger. Ainsi, en 1901, après une éruption qui avait commencé 4 ans plus tôt, une espèce d'île éphémère surgit du fond des eaux. Le cône atteignit 15 mètres au-dessus de la surface et s'étendit sur près d'un kilomètre de long. Il disparut graduellement après 6 mois d'émersion. Plus spectaculaires encore furent les éruptions de 1948, où un cône d'une centaine de mètres de hauteur et d'1,6 kilomètre de diamètre se forma au-dessus des flots. L'érosion mit une année entière à le détruire : les gens de Tongoa rapportent qu'ils allèrent reconnaître ce cône en pirogue et accostèrent sur un manteau de cendres et de ponces. Les rapports du Service Géologique signalent encore une émersion en 1959, mais moins importante.

Un autre volcan sous-marin existe entre le Nord de l'île d'Epi et le volcan du Lopevi. Il fut violemment actif en 1920 (AUBERT de la RUE, 1945) et surtout en 1953 où une forte éruption survint émettant par trois cratères simultanés. De grandes quantités de ponces furent éjectées et un cône se forma sur l'une des bouches d'émission, émergeant au-dessus du niveau de la mer, avant d'être là encore rapide-

ment détruit. Les côtes de l'île d'Epi furent recouvertes de dépôts de ponces (WARDEN, 1967).

4) LES ILES-HORSTS DE LA DORSALE ORIENTALE.

Les îles de Maewo et de Pentecôte correspondent à des horsts d'exhaussement ayant joué le long de fractures Nord-Sud et compartimentées simultanément par un jeu de failles orthogonales.

Après une longue période de subsidence et de sédimentation marine, ces îles recommencèrent à s'exhausser à partir du plio-quaternaire. Elles furent affectées par une tectonique cassante entraînant des effondrements, des exhaussements ou même des basculements de secteurs entiers (OBELLIANE, 1961). Il n'existe en revanche dans ces îles aucun signe de tectonique plastique, de glissement ou de plissement important. Un réseau central de fractures Est-Ouest a séparé des compartiments inégaux au fur et à mesure qu'ils s'exhaussaient. Les reliefs intensément fracturés ont été portés à des hauteurs importantes et ont subi de ce fait une forte érosion qui, éliminant les roches de couverture, découvrit en certains endroits le matériel du "complexe de base", formé de roches cristallines, d'âge probablement pré-miocène. Le Sud de Pentecôte est le seul endroit de l'Archipel où apparaissent ainsi les formations anciennes liées au socle continental proprement dit, en particulier des péridotites, amphibolites et gabbros.

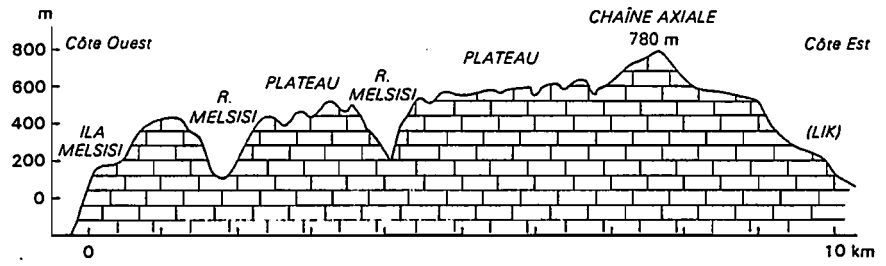
Les parties Nord de Maewo et de Pentecôte sont abaissées, elles correspondent à des blocs de calcaire donnant lieu à un relief de plateau karstique faillé, plongeant en falaises dans la mer. Les parties Sud sont par contre des montagnes déchiquetées, développées dans un matériel éruptif ancien exhumé, avec çà et là sur les sommets des arêtes et lambeaux résiduels de calcaire qui culminent parfois à 8 ou 900 mètres d'altitude. L'érosion a joué inégalement dans ces deux parties, ravinant et disséquant de façon intense les parties méridionales, mais ne s'exerçant que de façon superficielle dans les parties septentrionales. (voir fig. 1).

L'écoulement des eaux est dans la partie karstique de ces îles en grande partie souterrain. L'érosion a creusé des "vallées sèches" aux parois abruptes en forme de ravins dont les fonds sont souvent marécageux. Dans ces roches perméables, l'eau ne coule qu'à partir de résurgences qui fusent au débouché des vallées d'où elle rejaillit en cascades parfois imposantes. Au Sud de ces îles, apparaissent par contre des vallées très profondes en forme de V, évoluant parfois en véritables canons, où l'écoulement des eaux, contrairement au Nord, est permanent.

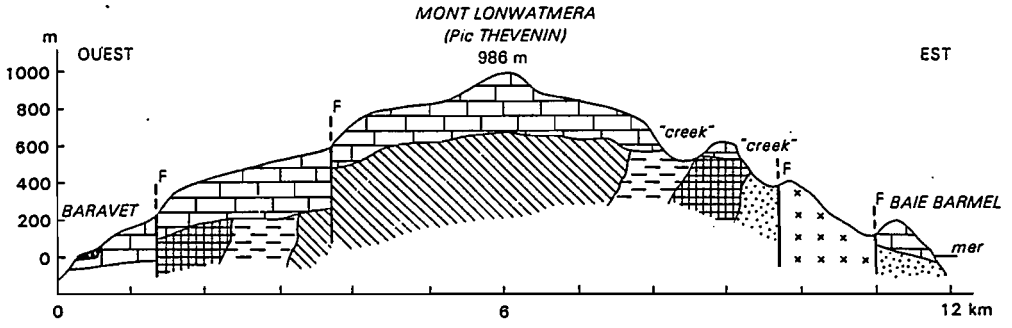
Dans ce profil d'îles-horsts, aux escarpements de faille nets, bordés souvent par une mince terrasse littorale exhaussée à quelques mètres d'altitude, les reliefs de plaine sont peu développés. Tout est dénivellation et ruptures : les pères de la Mission Catholique mariste résumaient leur impression après leurs premières tournées sur Pentecôte en parlant d'une île bien-nommée toute en *"Pentes et Côtes"*. Dans ces îles montagneuses, les reliefs côtiers ne présentent non plus ni bons abris, ni mouillages naturels. Les populations de ces îles-horsts, sans accès facile et face à une mer hostile, ont développé peut-être plus qu'ailleurs une philosophie et une activité de terriens.

PROFILS EN LONG DE PENTECÔTE : EXEMPLES D'UNE ILE-HORST (1)

COUPE-TYPE DU NORD ET DU CENTRE PENTECÔTE : RELIEF KARSTIQUE PLUS OU MOINS DISSÉQUÉ



COUPE-TYPE DU SUD DE PENTECÔTE : RELIEF MONTAGNEUX ET FRACTURÉ SELON DES FAILLES NORD-SUD



Formations de recouvrement
Alluvions littoraux

Calcaires détritiques compacts exhaussés du plio-pleistocène

Formations éruptives anciennes
Tufs andésitiques

Basaltes

Formations cristallines anciennes
Péridotites

Serpentines

Gabbros

(1) *D'après Obellianne (1958)*

5) LES ILES-CONTINENTS DE LA DORSALE OCCIDENTALE.

Plus complexes encore sont les îles volcano-sédimentaires anciennes de la dorsale volcanique occidentale : Esperitu Santo, Malakula et à l'extrême Nord les petites îles Torrès. Les îles de Santo et de Malakula sont les plus vastes de l'Archipel. Elles sont, toutes proportions gardées, de "petits continents", tant par la vastitude de leurs horizons que par la variété de leurs types de reliefs : larges vallées, plaines alluviales, plateaux littoraux et intérieurs, montagnes élevées des chaînes de la bordure occidentale.

a) L'île d'Esperitu Santo (3.677 km2) est formée de deux ensembles géomorphologiques bien distincts. A l'Ouest, une chaîne montagneuse imposante et élevée qui contient les deux points culminants de l'Archipel : le Tabwemasana (1.879 m) et le Pic Santo (1.704 m). A l'Est, une série de vastes étendues tabulaires correspondant aux séries calcaires soulevées au plio-quaternaire et découpées par un réseau de vallées profondes. L'altitude de ces plateaux calcaires n'excède pas en moyenne 300 m, hormis quelques pics surélevés en "pain de sucre".

La chaîne de l'Ouest, véritable chateau d'eau de grandes rivières, se prolonge au Nord par la presqu'île du Cumberland, ainsi nommée par COOK. Une tectonique complexe mêle avec de nombreuses discordances la plus grande variété de roches qui puisse apparaître dans l'Archipel. Les reliefs volcaniques liés aux deux phases éruptives anciennes du tertiaire ont été ici faillés, érodés et recouverts de calcaires marins. L'érosion s'est exercée avec efficacité sur ces surfaces de recouvrement, d'autant que le jeu perpétuel de la tectonique ascendante renouvelait constamment ses prises. Le décapage des couvertures calcaires a exhumé des vieux reliefs éruptifs, profondément disséqués. Une topographie déchiquetée en résulte qui doit ses contrastes aux différences lithologiques de ce matériel ancien, et à des soulèvements plus récents que marque la présence de vastes anticlinoriums (OBELLIANE, 1961). Sur le littoral Ouest, des soulèvements récents ont conduit à de magnifiques escarpements de faille qui plongent verticalement dans les flots.

Les calcaires plio-quaternaires de l'Est Santo s'étendent en gradins tabulaires dénivelés sur toute cette partie de l'île. Ce paysage de plateaux, entaillés par un système hydrographique relativement dense, domine par des escarpements une terrasse corallienne littorale récente et par endroits remarquablement développée. Signalons enfin, au Nord et au Sud de l'île, les vastes plaines alluviales du Jourdain à Big Bay (la Baie de Saint Philippe et de Saint Jacques découverte par QUIROS) et celle de la Navaka dans la région de Tasmalun, au Sud-Ouest de l'île.

b) Une structure identique se révèle à Malakula, la seconde île par sa superficie de l'Archipel : plateaux calcaires et terrasses littorales soulevées flanquent une série de chaînes axiales dont la plus élevée culmine entre 8 et 900 mètres d'altitude. Ces chaînes sont également les reliefs-témoins de chaînes éruptives plus anciennes, remises en surface et réexhaussées par des mouvements tectoniques verticaux après une phase de recouvrement total.

Dans ces îles-continents, la coexistence de deux systèmes géomorphologiques différents, celui des plateaux et terrasses calcaires raccordées à des chaînes axiales éruptives anciennes à topographie rude, conduit à différencier deux mondes aux vocations différentes. Le premier, aux horizons planes dont les ruptures sont de simples ressauts de faille, s'ouvre sur la mer et le grand nombre des îles basses et ilôts qui s'étendent à proximité du littoral. Le second, correspondant aux chaînes axiales, est une "montagne", sans accès facile à la mer, qui forme à l'intérieur des île un monde isolé et différent.

6) LES ILES BASSES : ILOTS, ATOLLS ET RECIFS CORALLIENS.

La face Est des "îles-continents", l'Ouest et le Sud de Vate, sont bordés de récifs frangeants relativement développés. Des exhaussements récents ont conduit à l'émersion de certains plateaux récifaux formant des îles de quelques mètres d'altitude. Parfois un soulèvement en deux temps a donné des formes typiques d'îles-chapeaux, où une première terrasse à un ou deux mètres des flots est dominée en son centre par un deuxième bloc correspondant à un soulèvement plus ancien.

Ces îles basses ou "îles-chapeaux" ne sont jamais très étendues : un à quelques kilomètres carrés de superficie en général. Elles apparaissent comme un prolongement des terrasses calcaires du littoral et n'en sont jamais très éloignées par la distance. Ce sont les derniers témoins de la tectonique d'exhaussement qui affecte les séries calcaires sur les franges des îles anciennes. Ces îles basses qui se raccordent aux terrasses littorales proches contribuent à créer un micro-monde ouvert sur la mer et propice à l'homme ainsi qu'aux communications inter-insulaires.

Les atolls purs sont par contre rares. On n'en connaît véritablement que deux dans l'ensemble de l'Archipel : l'île d'Aniwa au large de Tanna, dans la partie Sud de Vanuatu, et "Reef Island" ou Rowa, dans la partie Nord (Archipel des Banks). Aniwa, la plus importante de ces îles couvre 11 km2 et à son point culminant atteint 42 mètres d'altitude. L'île résulte de la dislocation d'un certain nombre de niveaux de terrasses coralliennes par le jeu des mêmes failles qui affectèrent l'île voisine de Tanna (CARNEY et MAC FARLANE, 1979). Elle comprend au Nord un lagon en communication avec la mer par suite d'effondrement, et à son centre un petit plateau de tufs volcaniques. Cette géomorphologie apparaît en réalité comme celle d'un atoll classique en voie d'exhaussement. Rowa ou Reef Island correspond beaucoup plus à l'image pure de l'atoll avec son dessin en anneau, une altitude de quelques mètres et un lagon intérieur fermé. De part et d'autre de ces îles basses, les récifs frangeants à peine émergés sont également bien développés.

o

o o

La géomorphologie complexe de l'Archipel laisse donc apparaître plusieurs types d'îles ou plus exactement une variété de types de reliefs insulaires qui se combinent en mosaïque. Volcanisme, sédimentation calcaire et tectonique cassante en blocs faillés sont les caractères principaux de cette géomorphologie. Certaines îles se réduisent à un type de relief unique, comme les îles-volcans récentes où la sédimentation calcaire apparaît nulle ou peu développée ou à l'inverse des ilôts littoraux qui ne sont que des récifs de calcaire soulevés. Les îles anciennes complexes combinent en général reliefs volcaniques résiduels, redéployés en crêtes axiales imposantes, et plateaux et terrasses calcaires de bordure, se prolongeant parfois par un fourmillement d'ilôts et îles basses à la limite des récifs frangeants. De cette variété de paysages physiques se succédant sur de courtes distances, découle une géographie souvent très contrastée. A un paysage naturel "ouvert" fait de plaines, de terrasses littorales et d'ilôts, s'oppose en général un paysage heurté et compact fait de montagnes difficiles à pénétrer.

Un autre trait de cette géographie physique est son compartimentage. La tectonique des blocs, les ruptures volcaniques, l'émiettement insulaire, les vallées en canons qui sont plus des coupures que des moyens de communication, ont conduit à la création de petits mondes, isolés les uns des autres et relativement fermés. Chaque île, grande ou moyenne, est en fait un monde en soi, mais à l'intérieur duquel ressurgissent d'autres divisions créées par les barrières et les ruptures internes. Tout dans l'Archipel prédispose au compartimentage et à la formation d'entités autonomes et de *"pays"* séparés. L'Archipel est constitué *d'îles dans les îles* ; les communications semblent plus aisées par mer, lorsque le littoral s'y prête, que par voie de terre où la "montagne" fait obstacle. Les frontières "humaines" de l'Archipel ne découleront donc pas des seules ruptures insulaires : les vraies frontières passent bien souvent à l'intérieur des masses terrestres car la fragmentation physique joue tout autant à l'intérieur des terres que dans leur séparation.

III. LES TROPIQUES HUMIDES OU LE "PARADIS FRAGILE".

L'Archipel du Vanuatu s'étend du Nord au Sud entre les latitudes de 13° et de 21° Sud, dans le domaine climatique naturel des tropiques humides. Globalement le climat est chaud, humide et dominé par les alizés maritimes du Sud-Est qui apportent l'humidité. On manque de données régulières suffisamment bien réparties sur l'ensemble des îles pour établir une typologie régionale, mais les quelques chiffres dont l'on dispose laissent apparaître une différenciation Nord-Sud bien marquée.

1) LA DIFFERENCIATION NORD-SUD.

L'humidité, la hauteur des chutes d'eau et les moyennes des températures, autrement dit les caractères "équatoriaux" du climat croissent du Sud vers le Nord de l'Archipel. Le type de climat tropical à deux saisons, chaude et humide durant l'été austral de novembre à mai, plus fraîche et relativement "sèche" lors de l'hiver austral, de mai à octobre, est en revanche assez bien marqué dans les parties Sud de l'Archipel. (Voir figure 2 et tableau 2).

TABLEAU 2. : Moyennes des températures au Sud et au Nord de l'Archipel.

Station	Période	Temp. Moy. max. mens.	Temp. Moy. mini. mens.	Moy. Annuel.
ANATOM	1954-1973	26,8	19,8	23,3
TANNA ISANGEL	1959-1973	27,0	20,3	23,6
PORT VILA	1948-1972	27,9	21,2	24,5
MALAKULA LAMAP	1961-1970	28,9	22,8	25,8
LUGANVILLE SANTO	1951-1970	27,6	21,5	24,5 (1)
VANUA LAVA SOLA	1954-1971	28,9	23,2	26,05

Source : Archives du Service Météo à Port-Vila.

Ces chiffres révèlentl'augmentation de la température moyenne du Sud vers le Nord (3,3° d'écart entre les moyennes annuelles d'Anatom et celle de Vanua Lava) et des écarts de température plus marqués au Sud (7° à Anatom) qu'au Nord (5,7° à Sola). La température minimale diurne absolue relevée le 12 décembre 1959 était de 17°6 à Vanua Lava et de 11°7 le 31 juillet 1966 à Anatom. Les fréquences exprimées en % des jours où la température minimale a atteint ou dépassé 20° est de 99 % aux Banks, 82 % à Santo, 72 % à Vate et enfin 52 % à Anatom.

(1) L'anomalie représentée par les chiffres plus faibles de Santo par rapport à ceux de Lamap s'explique par le fait que la station de Luganville est située plus en altitude que celle de Lamap.

PRÉCIPITATIONS ET TEMPÉRATURES DANS L'ARCHIPEL DE VANUATU

MOYENNES MENSUELLES DES PRÉCIPITATIONS AU CENTRE, SUD ET NORD DE L'ARCHIPEL :
PÉRIODE 1950-1970

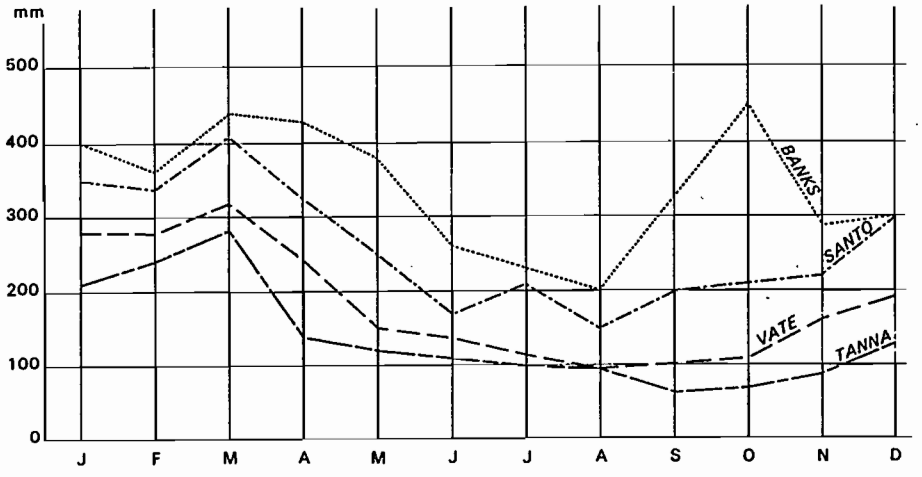


Fig. 2

MOYENNE DES TEMPÉRATURES AU CENTRE, SUD ET NORD DE L'ARCHIPEL :
PÉRIODE 1956 à 1965

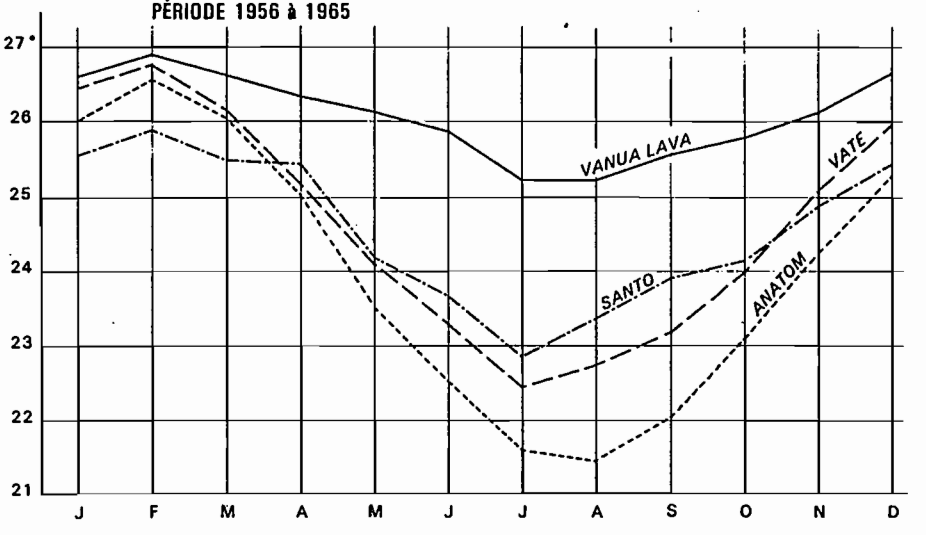
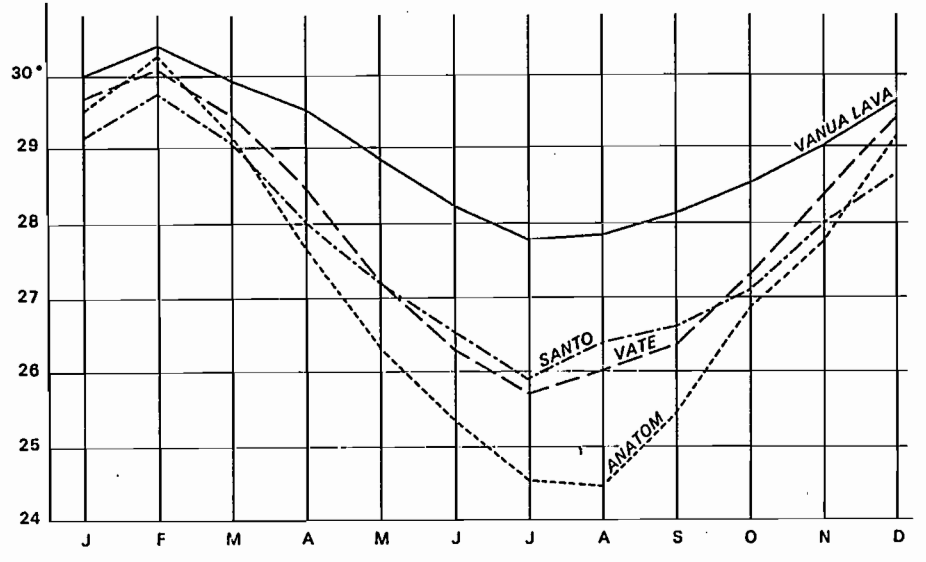


Fig. 3

MOYENNE DES TEMPÉRATURES MAXIMALES MENSUELLES



Sources : Service Météo de Port-Vila

Fig. 4

MOYENNE DES TEMPÉRATURES MINIMALES MENSUELLES

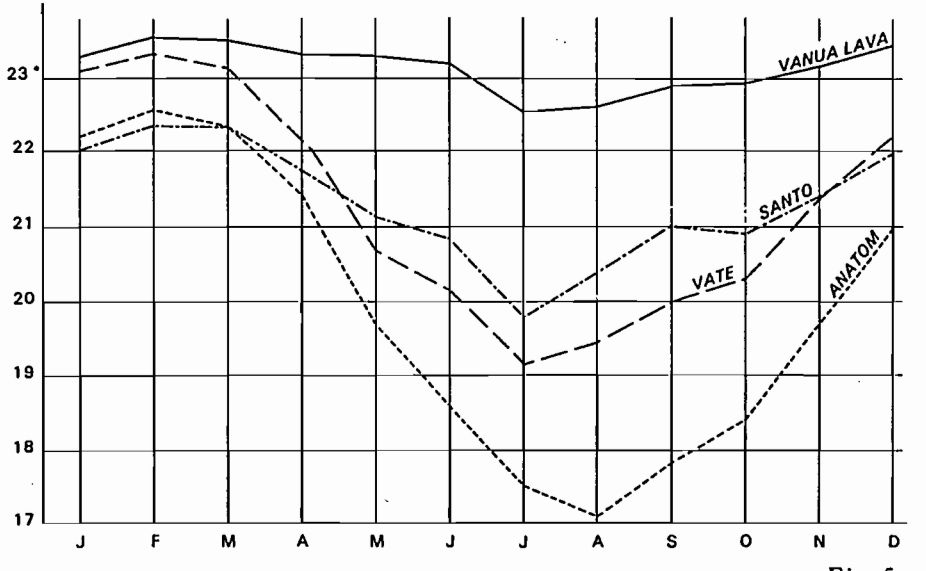


Fig. 5

La lecture des courbes moyennes mensuelles de température pour les principales stations révèle également la différenciation plus accusée entre les saisons dans le Sud de l'Archipel (voir fig. 3-5).

De même, le volume des précipitations et le degré hygrométrique de l'air augmentent sensiblement vers le Nord de l'Archipel.

TABLEAU 3 : Précipitations annuelles moyennes.

Stations	Période	Altitude	Moyenne annuelle en mm.
ANATOM	1952-1971	10 m	2.282,9
TANNA (Isangel)	1959-1973	97 m	1.628,7
VATE (Port-Vila)	1948-1972	20 m	2.331,9
MALAKULA (Lamap)	1961-1970	24 m	2.087
SANTO (Luganville)	1951-1970	146 m	3.107,5
VANUA LAVA (Sola)	1954-1971	42 m	4.090,6

Source : Service Météo, Port-Vila.

Du Sud au Nord de l'Archipel, la moyenne des précipitations double ou presque. Le nombre moyen de jours de pluie (plus de 0,2 mm) est de 200 à Anatom, 244 à Vila, 227 à Santo et 239 à Sola. On dénombre en janvier une moyenne de 11 jours de pluie égale ou supérieure à 10 mm à Sola et 2 où elle est supérieure à 50 mm. La pluviosité, en moyenne déjà abondante sur l'ensemble de l'Archipel (2.588 mm par an, toutes stations confondues) apparaît encore bien plus élevée dans le Nord de l'Archipel. Il faut en outre remarquer qu'elle est fortement variable d'une année sur l'autre. Si l'on considère l'exemple de l'île de Tanna, on s'aperçoit que, sur les dix dernières années, de fortes amplitudes excédant le rapport du simple au double ont été relevées.

TABLEAU 4 : Irrégularités des précipitations annuelles dans le Sud : Tanna de 1969 à 1979.

Années	Hauteur annuelle en mm
1969	1.238
1970	1.409
1971	2.199
1972	1.693
1973	1.411
1974	1.910
1975	1.916
1976	1.485
1977	1.268
1978	976
1979	1.208

Le creux de l'année 1978 est significatif. Les moyennes annuelles élevées sur une longue période n'excluent pas pour autant la possibilité d'années sèches, voire de sécheresse, en particulier dans la partie Sud de l'Archipel. La différence saisonnière des moyennes de chutes de pluie connaît également des écarts accusés entre le Sud et le Nord de l'Archipel. La comparaison des moyennes mensuelles des précipitations entre deux îles du Nord (Banks et Santo) et deux îles du Centre et du Sud (Vate et Tanna) révèle, outre l'écart de pluviosité, l'absence de véritable saison sèche au Nord (aucun mois ne connaît une pluviosité inférieure à 200 mm) et son importance relative au Sud et au Centre où elle dure de mai à octobre, période pendant laquelle aucun mois ne connaît une pluviosité supérieure à 160 mm (Voir fig. 2). De même l'humidité relative de l'air est très élévée dans le Nord : 90 % à Santo et plus mesurée dans le Sud : 78 % à Anatom.

Ces chiffres, recueillis en station, s'ils sont des indicateurs généraux, sont muets en ce qui concerne les différences de pluviosité et de température à l'intérieur d'une même île. La zonation climatique du Nord au Sud n'est pas en effet le seul facteur de différenciation : des variations locales existent au sein de chaque île, accentuant encore la diversité et les aptitudes naturelles de chacun de leur faciès.

2) LE ROLE DES CLIMATS LOCAUX.

Comme l'explique F. DOUMENGE (1966, p. 13) *"L'alizé est à l'origine de la grande dérive superficielle du courant Sud-Equatorial qui provoque la remontée des eaux profondes de la côte péruvienne. Les alizés et par conséquent le courant Sud-Equatorial se renforcent saisonnièrement durant l'hiver austral".*

Dans chaque île montagneuse, les versants "au vent" correspondant aux faces Sud et Est, sont en permanence exposés aux souffles des

alizés maritimes du Sud-Est et connaissent de ce fait une pluviosité élevée et régulière (1). Les versants "protégés" par les reliefs, c'est-à-dire "sous le vent" connaissent à l'inverse une pluviosité moindre et peuvent même subir durant l'hiver austral de véritables sécheresses. On peut considérer que la pluviosité dans les versants "sous le vent" est inférieure de plus du tiers à ce qu'elle représente pour la même île dans les versants "au vent". On ne possède guère de données qui puissent être comparées, sauf dans le Nord de Vate où les chutes d'eau sur la côte "sous le vent" furent relevées sur la plantation d'Undine Bay pour une période de 11 ans. La comparaison avec la côte "au vent" pour la même période est significative :

TABLEAU 5 : Pluviométrie comparée entre la côte "sous le vent" et la côte "au vent" à Vate entre 1964 et 1974.

Mois	Hauteur mensuelle des chutes d'eau		Nombre de jours de pluie	
	Côte "sous le vent"	Côte "au vent"	Côte"sous le vent"	Côte "au vent"
Janvier	223	274	13	20
Février	241	317	15	20
Mars	330	337	15	21
Avril	101	181	9	18
Mai	84	134	7	17
Juin	136	186	7	16
Juillet	57	139	5	15
Août	51	102	4	14
Septembre	58	92	5	14
Octobre	114	167	7	15
Novembre	127	177	7	16
Décembre	158	237	7	18
Total annuel	1.680	2.344	98	205

Source : Archives du Service Météo, Port-Vila.

Il peut arriver que la sécheresse atteigne des proportions dramatiques. Certaines îles, comme Tongoa, n'ont aucun point d'eau ni rivière et leurs quelques sources sont vite taries, s'il ne pleut pas assez. La perméabilité de la roche volcanique en est responsable, mais dans une telle situation le moindre écart de pluviosité est immédiatement ressenti. La situation est identique en Aoba, où les cours d'eau

(1) La plupart des stations météo sont situées ainsi sur des versants exposés au vent, sauf celle d'Isangel (Tanna).

ne coulent qu'au moment des pluies ; en saison sèche, la population de l'Ouest de l'île (côte "sous le vent") voit toutes ses sources asséchées . Elle ne pouvait autrefois s'abreuver qu'en buvant l'eau des noix de coco, ce qui est sans doute la raison essentielle de la grande densité de cette arbre en Aoba, avant même qu'il ne soit exploité pour des raisons commerciales. Sans le cocotier, le peuplement de certaines régions et de certaines îles privées d'eau d'écoulement et de sources n'aurait pas été possible. Aujourd'hui, les réserves constituées dans des fûts à partir de l'eau de pluie recueillie sur les toits en tôles ondulées et dans quelques endroits par les canalisations d'eau posées par le "Service des Mines" ont permis de résoudre partiellement les problèmes du manque d'eau, mais la noix de coco reste toujours essentielle. Quant au bétail, on s'est aperçu qu'il survivait sans difficulté dans les îles "sans eau" en léchant le matin les eaux de rosée abondantes déposées sur la végétation : la lampée leur suffit ensuite pour le reste de la journée.

Le plafond des brumes varie également selon l'exposition aux vents. Il est plus bas sur les versants exposés entre 300 et 500 mètres et il se situe à 600 ou 800 mètres sur les versants protégés. L'importance de l'exposition se remarque immédiatement au niveau de la végétation et ses incidences sont également importantes pour l'agriculture et la disponibilité en eau courante pour les populations.

L'altitude crée enfin un autre facteur de différenciation microclimatique. On appelle "perhumide" le climat des zones hautes ; les pluies provoquées en altitude par les mouvements d'ascension et de convection tombent avec régularité et abondance : l'humidité devient telle que l'évaporation est rendue impossible. Le climat local des hauts de l'Archipel baigne donc dans le "froid", dans une humidité, dans un crachin permanent et les hauts sommets ne sont que très exceptionnellement dégagés de leur couronne nuageuse. Ce plafond d'altitude, à partir duquel le perhumide enveloppe et baigne les reliefs, s'abaisse encore vers le Nord de l'Archipel. Sur les versants Est de l'île d'Aoba, c'est à partir de 350 ou de 400 mètres que débute le royaume des nuages permanents (BONNEMAISON, 1974). La hauteur des chutes d'eau en milieu perhumide peut être largement estimée, dans le Nord, au-dessus de 5 mètres. Le maximum absolu est probablement atteint sur certaines hauteurs de Santo et sur les sommets des grandes îles de l'Archipel des Banks, Vanua Lava en particulier .

Le glissement, du Sud au Nord de l'Archipel, d'un climat tropical maritime à deux saisons vers un climat équatorial se nuance donc localement selon l'exposition des versants et l'altitude des lieux considérés. L'humidité et la chaleur générales n'empêchent pas l'existence de "saisons sèches" et de "périodes fraîches" qui peuvent être "glaciales" au-delà d'une certaine altitude. Ces différences de "climats locaux" ajoutent encore à la diversité des espaces physiques.

"L'Archipel utile", le plus propice aux activités et à la résidence humaines se situe au-dessous de 400 mètres d'altitude dans les zones "au vent" et au-dessous de 500 à 600 mètres dans les zones "sous le vent". Ce plafond s'élève sensiblement lorsqu'on descend vers le Sud de l'Archipel, mais les risques de sécheresse sont à l'inverse plus grands.

C'est en août et septembre que les alizés soufflent avec le plus de force. Ces vents peuvent souffler pendant plusieurs semaines sans interruption, s'engouffrant avec fracas dans les canons et ravins des reliefs montagneux. La mer devient houleuse et rude, le ciel pénétré de nuées et de nuages gris se bouche. Un temps maussade et frileux règne alors sur tout l'Archipel. Le "beau temps" revient lorsque l'alizé perd son agressivité. A cet égard, les mois qui précèdent ou qui clôturent l'hiver austral sont souvent les plus "beaux" de l'année : mai et juin, d'une part, octobre et novembre de l'autre.

3) LES RISQUES CLIMATIQUES.

Les alizés ne sont pas toutefois considérés comme des vents dangereux : les vents à problèmes, liés aux dépressions tropicales, viennent du Nord. Ils surgissent en saison chaude, de novembre à fin avril et se manifestent sous forme de dépressions, de coups de vents et dans les cas extrêmes de cyclones (1).

En 37 ans, de 1940 à 1977, le Service Météorologique de Port-Vila a répertorié 57 cyclones et dépressions tropicales, soit un et demi par an, dont 21 cyclones, un tous les deux ans.

La répartition des risques de cyclones et de dépressions est à peu près uniforme sur l'ensemble de l'Archipel, aucune région n'échappant totalement à la possibilité d'un ouragan dévastateur. On a remarqué toutefois qu'en 37 ans, la fréquence des dépressions et cyclones a été beaucoup plus élevée dans le Centre de l'Archipel (31 sur 57) ou dans le Sud (33 sur 57) que dans les îles du Nord proprement dites (18 sur 57), proches des régions où se forment les dépressions. Par ailleurs et sans que l'on en sache la raison, l'observation empirique a montré que la trajectoire des cyclones frappait souvent de plein fouet les petites îles -les îles Banks et Torrès et les îles Shepherds sont à cet égard particulièrement loties- alors qu'elle tendait à se détourner des plus grandes.

Les dégâts des cyclones sont souvent importants. Le 25 décembre 1951, un cyclone soufflant sur le Centre Nord de l'Archipel détruisit la plupart des villages et plantations des îles d'Epi, d'Ambrym et de Malakula. On compta une centaine de morts et neuf petits navires disparurent dans la tempête. En février 1972, le cyclone Wendy provoqua de considérables dégâts dans les îles Banks et à Santo, causant la mort de 4 personnes. Quelques jours plus tard, ce furent les îles Shepherds et Tongoa en particulier qui furent dévastées. Sur la petite île de Mataso ennoyée par une mer démontée, la quelque centaine d'habitants passa la nuit sur les deux petits monticules qui bordent les deux côtés de l'île ; tout le village, les jardins de la petite langue de sable qui tient lieu d'île et d'espace d'habitation, avaient été balayés par les flots.

---

(1) Les cyclones sont les dépressions dont les vents atteignent ou dépassent une vitesse de 63 noeuds, soit 115 km/h ; les dépressions ont une vitesse qui se situe entre 48 et 63 noeuds et les "coups de vent" entre 34 et 47 noeuds. La hauteur des chutes d'eau peut atteindre, en cas de cyclone, plus de 200 mm, voire 500 mm en 24 heures.

La liste de tels évènements serait longue et monotone ; le bilan est chaque fois identique : jardins ravagés, maisons détruites et disparitions de bateaux, heureusement devenues moins fréquentes depuis la mise en place des alertes radio.

Certaines années sont des années à cyclones et d'autres des années calmes. Il y eut par exemple cinq cyclones consécutifs en 1972 (Carlotta, Wendy, Yolanda, Gail, Diana), aucun en 1973 et en 1974, mais trois autres en 1975, 1976 et 1977. Il ne semble pas que l'on puisse établir de périodicité dans la venue des cyclones.

Les risques climatiques sont donc une réalité dans l'Archipel, d'autant plus qu'aux années à cyclones, s'ajoutent des cycles de sécheresse ou de pluviosité moindre qui peuvent durer plusieurs années.

Cet aspect du climat de l'Archipel vient jouer comme une ombre sur l'impression de fertilité et d'abondance que pourrait donner la seule lecture des moyennes climatiques mensuelles extrapolées à l'ensemble de l'Archipel. L'abondance est en fin de compte fragile. Au moindre déréglement de l'écosystème, le *jardin d'Eden* peut se transformer en *jardin des lamentations*.

Les colons français qui se fixèrent dans l'île d'Epi et y firent prospérer des milliers d'hectares de plantation, l'apprirent à leurs dépens. Leurs plantations, après 20 ans de prospérité, furent détruites par des cyclônes qui se succédèrent plusieurs années durant. Sur cette île, où vivaient en 1920 près de 60 Européens et dont toute la plaine littorale avait été transformée en un ruban de cocoteraies et de cacaoyers parsemé de domaines et d'habitations coloniales, où le bateau des Messageries Maritimes faisait escale à chacun de ses voyages et où l'on organisait, à cette occasion, des courses de chevaux et des promenades en calèches, le passage dans le début des années trente de six cyclônes consécutifs détruisit définitivement la prospérité du centre de colonisation et provoqua son abandon.

L'obsession de la "famine" qui ressort dans toutes les traditions orales mélanésiennes se comprend pour la même raison:laruine des jardins provoquée par le passage des cyclônes, en particulier des jardins d'ignames, privait pour toute une année la population de ses ressources habituelles ; elle revenait alors de force aux nécessités et aux précarités de la cueillette. En règle générale, la population des rivages était bien plus exposée à ce risque que celle de la montagne ; il s'y ajoutait aussi en cas de cyclône les dangers de la mer, éventuellement celui d'un tsunami soudain (1).

---

(1) Les tsunami qui prennent naissance à la suite des oscillations sismiques peuvent provoquer d'énormes vagues de déferlement (jusqu'à 20 mètres de hauteur), qui se succèdent en raz de marée successifs. De 1917 à 1957, on a ainsi observé 37 tsunami dans le Pacifique, dont 16 de 1950 à 1957 seulement (F. DOUMENGE, 1966).

IV. LA GEOGRAPHIE DES SOLS OU UNE GEOGRAPHIE DE LA FERTILITE.

1) LE ROLE FERTILISANT DES DEPOTS CENDREUX.

Les sols de l'Archipel sont en général jeunes et fertiles, certains le sont remarquablement (1). La relative extension de formations géologiques très récentes, volcaniques, alluviales ou récifales, devrait pourtant donner une prépondérance aux sols peu évolués. Les appareils volcaniques en activité produisent des sols minéraux bruts d'apport volcanique, comme sur les cônes et les plaines de cendres où aucune végétation ne pousse et dont l'homme s'écarte. Sur les gradins littoraux de calcaire récent, on peut aussi observer des rendzines ou sols squelettiques très peu évolués. Toutefois ces types de sols minéraux bruts n'ont qu'une extension limitée.

Dans l'ensemble de l'Archipel, les processus de pédogénèse semblent avoir été accélérés par un climat favorable à l'altération des roches et par des roches qui elles-mêmes se prêtaient bien à cette altération. Comme l'écrit QUANTIN :
"Sous l'effet d'un climat équatorial, l'altération des verres volcaniques très poreux commence instantanément et la vie végétale s'installe aussitôt. Trente années ont suffi pour la formation dans l'île d'Ambrym d'un sol fertile au-dessus d'une coulée basaltique". (1972, p. 123).

On peut distinguer quant au degré de fertilité deux types de sol : les sols "rajeunis" développés sur les formations superficielles volcaniques et les sols "non rajeunis", qui sont des formations plus classiquement liées au climat tropical.

Les sols rajeunis se développent à partir de formations superficielles, formées sur un matériel volcanique pyroclastique qui recouvre les produits d'altération de la roche en place. Ce matériel superficiel, de nature poreuse ou vitreuse, donne lieu à une altération qui sera d'autant plus rapide que le climat se rapproche des nuances équatoriales.

Les reliefs plans, gradins ou plateaux des grandes îles qui servent de réceptacle aux dépôts cendreux présentent souvent les plus grandes extensions de sols rajeunis. Ceci, d'autant plus que l'érosion ne joue qu'un rôle faible dans ce type de relief. Par contre, les "montagnes", aux formes abruptes ne fixent jamais ces sols et on ne les retrouve plus que dans des fonds de vallées, par ailleurs souvent mal drainés. Les régions qui se situent dans la trajectoire des vents chargés de matière volcanique cendreuse provenant des volcans en activité ou l'ayant été récemment, bénéficient naturellement d'apports importants.

Les sols non rajeunis se retrouvent en revanche sur les reliefs et dans l'ensemble des îles et des régions situées à l'écart ou à distance des vents porteurs de cendres. Leur évolution géo-chimique est moins rapide et leurs horizons pédologiques moins profonds ; ces sols

---

(1) Depuis les études pédologiques très complètes réalisées par P. QUANTIN (1972, 1980 et 1982) sur les sols de l'Archipel, ceux-ci sont maintenant bien connus.

présentent souvent des cas d'évolution de type *"latérite"*. Certaines formations se prêtent bien toutefois aux activités humaines, en particulier les catégories de sols bruns tropicaux ou ferralitiques (P. QUANTIN, 1980). Les sols non rajeunis sont particulièrement étendus dans les îles d'Erromango, Anatom, le Centre et l'Est Santo et une partie de Vate.

En revanche, les sols rajeunis forment des horizons cendreux, légers, friables, faciles à travailler et relativement profonds (1 à 2 mètres) ; ils sont de couleur grise ou brun foncé et particulièrement riches en humus. On les trouve en particulier sur les plateaux littoraux ou centraux, bien exposés aux apports éoliens, comme par exemple le plateau du Centre-Brousse à Tanna, la côte Est de Santo ou le Nord de Malakula. Leur teneur en éléments nutritifs, matière organique et azote est élevée. Ils conviennent en fait à tous les types de cultures et sont capables de rendements élevés, pour peu que des cycles agricoles trop répétés ne nuisent pas au maintien de leur teneur en matière organique. Une certaine fragilité est en effet la rançon de leur fertilité, ce qui implique des temps de jachère réguliers et relativement longs.

2) LA CLASSIFICATION DES SOLS.

Dans son étude sur les sols de l'Archipel, P. QUANTIN (1981 et 1982) distingue huit types de sols (1) :

a) Les sols minéraux bruts sont développés sur les plaines de cendres, les cônes volcaniques et certaines crêtes axiales : ils sont peu étendus et impropres à toute activité.

b) Les sols peu évolués, constitués essentiellement d'un horizon humifère reposant sur un matériau originel peu altéré, apparaissent en "montagne" sur des formes de reliefs abruptes et très érodées (sols peu évolués d'érosion) ou sur des formations récentes, alluviales ou volcaniques, généralement localisées sur le littoral, embouchure de rivières ou terrasse calcaire récente comme à Santo (Big Bay) ou Vate (plaine de Mele). Ces sols sont en général fertiles.

c) Les andosols constituent la plus grande partie des sols rajeunis. Ils se développent à partir du manteau cendreux superficiel, indépendamment de la nature de la roche-mère. Selon leur degré d'évolution, on peut distinguer des andosols vitriques peu évolués sur cendres et lapillis, des andosols saturés dont les horizons sont mieux différenciés (ce sont les meilleurs de l'Archipel), enfin des andosols désaturés dont l'épaisseur peut atteindre 2 ou 3 mètres et qui sont fréquemment rajeunis en surface et de cette sorte polyphasés. On trouve ces derniers surtout dans les régions où le climat humide ou perhumide (hauts et versants au vent) a conduit à une accélération des processus de pédogénèse.

d) Les sols calcimagnétiques sont des sols non rajeunis formés sur une roche-mère calcaire récente ; on les trouve sur une grande partie des gradins littoraux. Tel est le cas des rendzines, sols de fertilité limitée, très humifères et presque dépourvus d'argile, mais qui se prêtent

---

(1) Pour la répartition de ces sols, voir l'Atlas réalisé par P. QUANTIN (1980) et publié par l'O.R.S.T.O.M.

néanmoins assez bien à l'extension des cocoteraies. Tel est aussi le cas des sols bruns calcaires, formés sur des terrasses plus anciennes et portés plus haut en altitude, dont la teneur en argile de type montmorillonite est plus élevée. Ce dernier type de sols calciques est plus répandu et beaucoup plus riche que le précédent.

e) Les sols bruns tropicaux sont des sols "climatiques" formés à partir de roches volcaniques basiques (basaltes, gabbros, serpentines). Ils se caractérisent par leur forte teneur en argile particulièrement représenté dans un horizon B de couleur brun-rouge et une grande profondeur (souvent plus de 2 mètres). La plupart de ces sols sont riches en montmorillonite et en minéraux utiles aux plantes, mais ils restent en général fragiles.

f) Les sols fersiallitiques sont des sols très argileux, situés sur les versants "sous le vent" dont la pluviosité ne dépasse pas deux mètres par an. Leur fraction argileuse contient à la fois de la montmorillonite-ferrifère et de la kaolinite. D'extension assez limitée, on les trouve surtout dans les zones "sèches", au Nord-Ouest des îles de Tanna, Erromango, Vate, Maewo, Malakula, Santo. Ces sols, assez riches en matière organique, sont par contre déficients en phosphore et potassium et peuvent souffrir des sécheresses saisonnières. QUANTIN les considère comme de fertilité moyenne.

g) Les sols ferralitiques se forment sur les versants "au vent", à partir des roches-mères volcaniques ou sédimentaires mio-pliocène. Lorsqu'ils ont été rajeunis par des dépôts cendreux récents, comme c'est le cas en général sur les zones de plateaux, ils apparaissent très fertiles. Ainsi sur les plateaux centraux de Pentecôte, peut-on observer un sol ferralitique faiblement désaturé et fertile en-dessous de 400 mètres qui devient moyennement ou fortement désaturé au-delà de cette altitude. Ces sols désaturés d'altitude présentent des carences en potassium et phosphore et ne présentent qu'un intérêt agricole médiocre.

Les sols ferralitiques représentent avec les andosols les formations pédologiques les plus répandues de l'Archipel. Ils sont souvent de couleur rouge et se forment dans un contexte climatique humide. Leur fertilité dépend en fait de leur degré de rajeunissement par les apports cendreux, car leur composition géochimique tend à s'épuiser rapidement.

h) Les sols hydromorphes forment la dernière catégorie pédologique. Ils ne sont que peu répandus dans l'Archipel et s'observent dans les quelques zones de mangroves et dépressions fermées qui parsèment l'Archipel.

o
o o

Dans son étude sur les potentialités agricoles, P. QUANTIN (1982, p. 47) conclut : *"L'Archipel de Vanuatu présente un potentiel très important (41 % de la superficie totale) de sols de bonne fertilité, situés dans des conditions de climat et de relief favorables pour une mise en valeur agricole et pastorale".*

Notons en outre qu'une bonne partie des autres sols (environ 30 %), en général de montagnes, s'ils sont de fertilité médiocre, peuvent néanmoins se prêter facilement à un aménagement forestier, voire à des cultures. Si l'on s'en tient aux chiffres de P. QUANTIN *"l'Archipel fertile"* proprement dit représente donc 4.970 km2 sur les 12.190 que compte l'Archipel, et il se double encore d'une frange aménageable sous certaines conditions d'environ 3.500 km2, soit 8.470 km2 utilisables sur un total de 12.190 et pratiquement 70 % des superficies. L'impression des premiers découvreurs, qui louaient la fertilité exceptionnelle des terres, n'était donc pas fausse. La géographie des sols présente des conditions générales qui sont celles d'une géographie de la fertilité.

V. LES PAYSAGES VEGETAUX.

La végétation, son exhubérance jouèrent un grand rôle dans l'enthousiasme avec lequel les découvreurs espagnols et anglais décrivirent les îles de l'Archipel. Elle confirmait leurs impressions d'un *"pays de cocagne" ; "tout pousse"* disait en substance QUIROS dans les lettres qu'il écrivait à son retour au Roi d'Espagne. Les botanistes qui accompagnaient COOK *"herborisèrent"* dans un pays qu'ils décrivirent comme celui de l'*"enchantement"*. Plus tard, d'autres observateurs ont parlé de *"pyramides de verdure"* jetées sur l'océan.

La forêt océanienne n'est pourtant ni uniforme, ni aussi drue qu'il y paraît. Elle apparaît, lorsqu'on la pénètre, relativement ouverte et d'un parcours assez facile. L'homme n'y est que rarement écrasé par l'impression d'étouffement et de foisonnement végétal que procurent d'autres forêts tropicales, notamment celles de la Nouvelle-Guinée voisine ou de Malaisie.

De même que du Nord au Sud, le climat de l'Archipel évolue d'un type équatorial à un type tropical à deux saisons de plus en plus marquées, la végétation actuelle se différencie dans une graduation qui va d'un type de forêt tropicale humide à grands arbres à un type de forêt sub-tropicale, où les espaces aérés et les savanes semi-arborées occupent des étendues parfois importantes. Cette forêt se différencie par ailleurs en fonction de son étagement en altitude.

1) LA FORET "OCEANIENNE".

La forêt ombrophile est le type de végétation naturel. Les grands arbres de 20 à 25 mètres de hauteur la parsèment au milieu de taillis épars d'arbres de hauteur moyenne qui constituent une deuxième strate bien différenciée avant les fourrés et le tapis herbacé. Un type littoral à peu près uniformément répandu se développe sur les "plaines côtières" et terrasses littorales de l'Archipel en-dessous de 20 mètres d'altitude. Le "tamanu" ou Calophyllum inophyllum

y domine, mêlé à des cocotiers qui poussent ici naturellement, à des gaïacs (**Acacia spirorbis**), à des bois de fer (**Casuarina**), à des sortes de "noyers" comme les **Barringtonia asiatica** (namele en bislama) dont les noix sont consommées ou encore à des **Pandanus** et souvent à des brousses secondaires de "burao" (**Hibiscus tiliaceus**) difficiles à pénétrer. Les formations de mangrove pure ne sont pas inexistantes, mais elles ne sont développées qu'autour de quelques baies, notamment aux îles Banks et à Malakula.

La forêt de basse et moyenne pente se caractérise jusqu'à 500 mètres par la densité de ses fourrés arbustifs et la vigueur de ses grands arbres. Parmi eux, le banian ou "nabanga" en bislama (**Ficus sp.**) domine : il représente des sortes de cathédrales de verdure aux dimensions imposantes que surchargent plantes adventices, épiphytes et orchidées ; le "white wood" (**Endospermum medullosum**) est également une espèce relativement fréquente, en particulier dans les îles du Nord ; le "milk tree" (**Antiaris toscicaria**) est l'arbre qui atteint souvent les dimensions les plus hautes.

Dans la partie Sud de l'Archipel, de belles forêts primaires à Kaori (**Agathis obcusa**) recouvrent encore les sols assez pauvres d'Erromango et d'Anatom, malgré une exploitation forestière pendant longtemps imprévoyante. Les lianes, en particulier dans les forêts humides du Nord, sont denses; elles recouvrent parfois certains arbres d'une toile chevelue qui les enveloppe presque complètement. Ce sont elles qui donnent aux forêts cette allure de fourré dense qui semble à distance impénétrable. De cette forêt, AUBERT de la RUE, qui fut le premier géographe à parcourir l'Archipel a écrit : *"Cette forêt est en réalité plus touffue que haute, formée d'arbres tortueux aux silhouettes extraordinaires et de plantes singulières qui lui donnent une étrange physionomie" (1945, p. 24).*

Au-dessus d'une altitude de 3à 500 mètres selon l'exposition, cette forêt se modifie sensiblement. Les espèces végétales ne varient guère, mais leur densité et leur taille se modifient, tandis que le nombre des mousses, fougères surtout, palmiers et plantes à épiphytes augmentent. La forêt d'altitude devient une forêt où les grands arbres se rabougrissent progressivement, au bénéfice des palmiers et des fougères arborescentes, tandis que la strate herbacée disparaît au profit des mousses. A partir de 800 mètres, c'est-à-dire en pleine zone perhumide, il ne règne plus qu'une végétation néphéléphile (P. QUANTIN et M. SCHMID, 1981) ou forêt à mousse, riche en épiphytes, où les lichens, fougères et orchidées dominent. Les arbres, bas et enchevêtrés, s'y tordent au milieu de taïllis épais, pénétrés d'humidité, d'où jaillissent çà et là quelques Arécées (palmiers).

L'étude de la composition floristique de Vanuatu est encore en cours. Selon P. CABALION et P. MORAT (communication personnelle), le nombre des espèces botaniques s'élève pour l'ensemble de l'Archipel à environ 1.500, ce qui est assez peu, si on compare avec la Nouvelle-Calédonie voisine où le nombre des espèces s'élève à près de 5.000.

Les espèces botaniques purement endémiques sont en fait rares, sans doute à cause de la jeunesse géologique de l'Archipel. Les grandes îles volcano-sédimentaires du Nord comme Santo, Malakula ou Pentecôte sont les plus riches dans leur composition floristique et se rapprochent

déjà des îles Salomon avec lesquelles elles partagent un grand nombre d'espèces communes (MORAT, communication personnelle). Par contre dans les îles du Sud de Vanuatu, les affinités floristiques deviennent plus nombreuses avec les Fidji, au détriment de la Nouvelle-Calédonie, pourtant plus proche. Cette relative pauvreté floristique de Vanuatu est dûe en partie à sa position géographique en "cul de sac" à l'extrémité de la ceinture des arcs mélanésiens insulaires. La richesse botanique des berceaux malais ou de Nouvelle-Guinée n'arrive plus ou seulement sous une forme atténuée et sélective, sans que par ailleurs les influences néo-calédoniennes, elles-mêmes héritées de la plaque australienne, soient venues jouer un rôle compensateur. Comme l'écrit à ce sujet F. DOUMENGE :

"La richesse et la variété du peuplement, animal et végétal, décroît de façon sensible au fur et à mesure que l'on s'éloigne du pôle de la Nouvelle-Guinée qui est à l'origine de la propagation de la plupart des espèces pré-européennes. Ainsi la vie est bien plus riche aux îles Salomon que dans le Sud des Nouvelles-Hébrides". (1966, p. 88).

2) SAVANES, FORMATIONS ANTHROPIQUES ET SECONDAIRES.

La forêt primaire océanienne ne domine plus vraiment les paysages. On la rencontre au-delà de 500 mètres d'altitude, sur certaines pentes abruptes ou sur les versants désertifiés de certaines îles. Le plus généralement, la forêt est de type secondaire, pénétrée de jachères et de formations anthropiques. Dans ce cas, le fourré arbustif domine sur l'arbre isolé que les lianes tendent à envelopper et parfois à recouvrir entièrement. Dans le Nord de l'Archipel, l'une de ces lianes, "l'Amerikan rop" (**Mikania micrantha**) (CABALION, 1981), introduite pendant la guerre du Pacifique pour cacher les entrepôts américains en demi-lune, est particulièrement vivace ; coupée, elle peut, dit-on, retrouver sa taille initiale en une journée, d'où le nom expressif qui lui est parfois donné en bislama de "rop wan de" (liane d'un jour). La forêt crépue, dense, relativement basse que l'on aperçoit du pont des bateaux, enveloppant les reliefs tourmentés des îles hautes et ponctuée seulement de quelques grands arbres espacés, est en réalité bien souvent une forêt secondaire chargée de plantes adventices, résultant de jachères ou de feux de brousse plus ou moins anciens.

Dans les versant "humides" des îles du Nord et du Centre, l'empreinte de l'homme sur la nature entraîne une dégradation de la forêt qui n'est que rarement irréversible. Si les burao (**Hibiscus**), les roseaux et cette végétation arbustive dense riche en lianes de toutes sortes, sont les premiers signes de la jachère, ils ne perdurent guère. On peut considérer qu'au bout d'une trentaine d'années, le maquis secondarisé laisse place à des formations ligneuses qui se font jour dans le fouillis arbustif et l'enchevêtrement des lianes. La richesse des sols, la chaleur et l'humidité conjuguent leurs effets pour entraîner une reconstitution relativement rapide du paysage forestier océanien. La plupart des paysages végétaux se tiennent ainsi entre la brousse secondarisée et la forêt primaire originelle. Dans la plupart des cas, on ne se trouve guère dans une situation d'équilibre, mais au sein d'une dynamique biogéographique et dans un stade transitoire constamment maintenu entre la jachère et la forêt primaire.

Dans les îles du Sud et les versants "sous le vent" de certaines îles du Nord, la forêt primaire, lorsqu'elle a disparu sous l'action de l'homme, se reconstitue beaucoup plus lentement. Le plus souvent elle laisse place à des maquis de **Mimosa** ou de **Lantana**, espèces végétales introduites récemment, ou encore à des brousses de roseaux et d'**Hibiscus**. Souvent encore, lorsque des feux de brousse répétés ont eu lieu, des formations de savanes arborées se constituent et colonisent des versants entiers, des sommets, parfois des plateaux. On les appelle dans l'Archipel *"White Grass"* à cause de la couleur pâle que prennent les herbes lors de la saison sèche et des plumets à touffes des herbes **Imperata** (1) qui en parsèment l'étendue. Les bois de santal aujourd'hui pratiquement disparus à la suite de leur exploitation abusive du siècle dernier, étaient autrefois assez nombreux dans les ilôts forestiers de savane, en compagnie des gaïacs (**Acacia spinorbis**).

Les formations de "White Grass" sont toutes des formations anthropiques en équilibre instable ; si les feux de brousse cessent, elles tendent en effet pour la plupart à revenir aux maquis, puis de là à réévoluer lentement vers la forêt. Fort souvent, le bétail sauvage entretient également cet état transitoire en empêchant le retour des formations ligneuses. Les superbes "White Grass" de Tanna en témoignent, où sur plus de 3.000 hectares, 4 à 500 chevaux sauvages pâturent et errent depuis plus d'un siècle sur la plus belle et sans doute l'une des plus fertiles "prairies" de l'Archipel.

o
o o

La nature de l'Archipel, tant par ses aspects géologiques, climatiques que botaniques, appartient bien au monde des arcs insulaires mélanésiens dont elle partage à la fois la fertilité et une certaine fragilité. Les îles du Sud de l'Archipel évoquent déjà par leur paysage de savanes arborées et de maquis buissonnants le Nord de la Nouvelle-Calédonie. Dans ce milieu tropical insulaire, marqué par l'existence d'une vraie saison sèche, la dégradation de la forêt et l'intensité des érosions collinaires, le paysage végétal présente parfois des "caractères subméditerranéens sous influence australe" (DOUMENGE, 1966). En revanche, les paysages du Nord de Vanuatu et, dans une moindre mesure, du Centre de l'Archipel se rattachent pour l'essentiel au monde géographique et au paysage équatorial des îles hautes qui règne de l'Archipel des Salomon à la Papouasie-Nouvelle-Guinée.

---

(1) On les appelle encore "Kangourou grass" dans cette partie du monde.

VI. LA MER ET L'ECOSYSTEME DE RIVAGE.

La mer, qui environne l'Archipel, ne constitue pas un monde particulièrement favorable : l'homme s'en défie et souvent s'écarte du rivage.

1) LES RELIEFS COTIERS.

Les contraintes les plus importantes sont d'ordre géomorphologiques. Les plus anciennes des îles n'ont pas en effet 20 millions d'années d'existence, les plus récentes en ont environ un million ; cette jeunesse géologique se traduit par une géomorphologie littorale toute en rupture. Les îles plongent droit dans les flots, sans qu'un plateau continental sous-marin les prolonge ou qu'une plaine côtière autrefois émergée, comme c'est le cas de la Nouvelle-Calédonie en adoucisse les pentes. Aucun haut-fond ne vient donc rompre la brutalité de la descente. Une fois passés les quelques récifs côtiers, les fonds très vite plongent dans le *Grand Bleu.*

L'inexistence ou presque des lagons réduit souvent l'étendue des reliefs littoraux à la simple ligne des récifs frangeants qui bordent les rivages. Encore ces récifs n'existent-ils réellement que dans les îles géologiquement les plus anciennes. Dans les îles "jeunes" du Centre de l'Archipel, comme Ambrym, Aoba ou les Shepherds, les récifs frangeants sont pratiquement inexistants : le rivage est presque partout formé de laves noires et déchiquetées qui avancent en coulées dans la mer, ne laissant dans les creux que quelques plages de sable noir ou de galets roulés battus par les vagues.

Dans les îles plus anciennes, il existe en revanche un récif frangeant, prolongeant l'au-delà du rivage de quelques mètres et dont le rebord externe, violemment battu par les vagues, plonge à pic. La pente externe est biologiquement la plus vivante ; elle se creuse de gorges sous-marines et d'encorbellements où les algues, les coraux multicolores et les poissons tropicaux forment une féérie marine qui ne cesse de ravir le regard des plongeurs. Cette pente conduit droit à des fonds de plusieurs milliers de mètres.

En-deça, le platier ou pente interne des récifs se découvre largement à marée basse. Son étendue est en général de quelques dizaines de mètres de large. Il comprend de nombreux secteurs de corail mort, dont les surfaces rugueuses, toutes en aspérités et arêtes, se crevassent et se sillonnnent de chenaux internes. Des grottes sous-marines apparaissent parfois, déclenchant des phénomènes de siphons ou de *"trous souffleurs"*. Les formes de coraux vivants deviennent plus nombreuses vers le récif frangeant, là où se poursuit la construction madréporique et où s'exerce l'action des algues marines.

Parallèlement, les mouillages abrités en eaux profondes sont rares. On ne trouve de vrais ports naturels sûrs qu'à Port-Sandwich, au Sud-Est de Malakula, ou bien encore dans les canaux relativement abrités qui séparent par endroits les grandes terres des petites îles ou ilôts, comme le Canal du Segond à Santo (Canal de Bougainville), celui de Port-Havannah ou de Port-Vila à Vate. Un second port naturel existait autrefois à Port-Résolution sur la côte Est de Tanna, dans lequel ancra COOK, mais le tremblement de terre de 1878, qui souleva les fonds sous-marins d'une dizaine de mètres, le rendit impraticable.

Les récifs sont toutefois entrecoupés de "passes" ou passages naturels qui permettent aux pirogues ou petits bateaux de se faufiler vers le rivage en évitant les têtes et patés de corail, appelés dans le français local "patates".

Le lent exhaussement des fonds sous-marins de la période actuelle tend à faire émerger ces reliefs littoraux. On observe sur presque toutes les côtes des îles anciennes, une terrasse de calcaires récifaux à peu près uniformément soulevée entre 2 et 5 mètres d'altitude. Les îles basses, ilôts et excroissances de corail soulevé de quelques mètres témoignent de cette même tectonique d'exhaussement actuellement en cours. Toutefois, d'assez jolies plages de sable blanc existent sur le littoral de certaines îles, pour peu qu'elles ne soient pas géologiquement trop récentes, comme Malakula ou Santo.

2) LES RESSOURCES DU MILIEU OCEANIQUE COTIER.

Cette absence de plateau continental est sans doute la cause majeure de la pauvreté relative des ressources biologiques des eaux de l'Archipel. Les algues qui ne trouvent guère là un milieu propice à leur développement, par suite de l'absence de photosynthèse, sont insuffisamment nombreuses pour nourrir en retour une faune abondante.

Les études océanographiques ont révélé par ailleurs qu'une épaisse couche d'eau à température chaude se maintient constamment par insolation de la surface jusqu'à environ 200 mètres de profondeur. Cette couche homogène fait obstacle à la remontée des eaux profondes froides, plus riches en éléments nutritifs. Ce maintien en profondeur de la *thermocline*, c'est-à-dire la surface de discontinuité entre les eaux de températures différentes, est en grande partie responsable de la pauvreté en plancton et donc des populations de poissons (GRANDPERRIN, 1979, DOUMENGE F. 1966).

La pauvreté des eaux chaudes de l'Archipel connaît toutefois quelques exceptions heureuses. Les campagnes océanographiques (1) ont révélé par exemple l'existence de monts sous-marins, correspondant à des cônes volcaniques immergés, en particulier entre les îles d'Erromango et de Vate. Ce rehaussement du plancher océanique crée dès lors

---

(1) En particulier celles du CORIOLIS et de l'ORSTOM III.

des milieux plus propices à la photosynthèse et au développement des algues, ce qui permet la présence de poissons plus nombreux. De même les caps et les pointes des îles ont la réputation d'être plus visités par les bancs de poissons : la rencontre entre les zones au vent et les zones sous le vent provoque en effet des phénomènes de turbulence locale qui favorisent la remontée des eaux froides et par là les taux de plancton et la densité de poissons.

Mais ce ne sont là qu'exceptions localisées. En règle générale, les ressources des fonds côtiers sont en équilibre fragile, tant en poisson qu'en crustacés. Une exploitation intensive risquerait d'en détruire assez vite les stocks qui ne se renouvellent que lentement. La plupart des espèces sous-marines communes au Pacifique sont certes présentes, mais en masse réduite. En zone proprement côtière, les crustacés (langoustes, crevettes de mer, crabes de palétuviers) sont assez bien représentés. Les mollusques, notamment les huitres de roche (**Crassostrea echinata**) et surtout de palétuviers (**Crassostrea glomerata**) se développent dans les secteurs de mangrove. Les bêches de mer sont partout uniformément représentées, tandis que les trocas et les burgos, qui ont une répartition plus sélective, n'apparaissent qu'en certaines régions du littoral.

Autour des récifs, platiers, petits lagons et en général dans les eaux peu profondes, les poissons les plus communs et les plus appréciés sont les rougets, les loches, les perroquets et les picots. Certains d'entre eux sont toxiques, sans doute à cause de leur alimentation à base d'algues microscopiques poussant sur le corail vivant. L'**ichtyosarcotoxisme**, communément appelé la "gratte" peut conduire en effet à de graves malaises, fait que les premiers découvreurs espagnols apprirent à leurs dépens lors de leur séjour à Santo.

Les poissons de hautes-eaux ont par contre l'avantage d'être réputés exempts de toxicité, à l'exception du célèbre *"anglais"* (**Lutjanus bohar**) qui la communique malgré tout. Parmi les poissons vivant à l'extérieur du récif, on compte le "poulet", le thon, poisson de pleine eau, ou encore les maquereaux et enfin les bonites de surface. Ces poissons de haute-mer constituent une ressource beaucoup moins négligeable, mais leur capture suppose la maîtrise d'un certain nombre de moyens techniques modernes, du moins si l'on veut arriver à une certaine échelle d'exploitation.

3) UN ECOSYSTEME EN EQUILIBRE FRAGILE.

La mer n'est donc par le milieu nourricier abondant et facile qu'on pourrait imaginer ; elle n'est pas d'autre part sans risques pour les navigateurs. La plupart des îles étant sans mouillage sûr, les bateaux et caboteurs doivent ancrer loin des récifs de peur d'être drossés sur les têtes et patés de corail. Débarquer en dehors des ports et en l'absence de jetées devient dès lors souvent un exercice sportif : les chaloupes s'approchent du rivage en esquivant les patates qui encombrent le parcours, puis profitent de l'intervalle entre deux vagues pour mettre le cap sur la plage ou les rochers. Il faut alors sauter sans attendre et pour peu que la mer soit un peu agitée, on atteint le sec régulièrement trempé. Agitée, cette mer l'est

souvent. En certains endroits, ou passages entre les îles, de forts courants et des turbulences rendent la navigation malaisée. Les coups de vents subits et dépressions qui peuvent survenir brutalement sont dangereux. La chronique des naufrages de bateaux, surtout de petits ou de moyens tonnages est à cet égard significative.

Mais cette mer dangereuse peut être aussi sereine et accueillante comme un lac profond. Les Mélanésiens, qui souvent sont des méditatifs, aiment la contempler et venir sur le rivage se baigner le soir ou bien pêcher. Les hommes de l'Archipel l'apprécient tout autant qu'ils s'en méfient. Même lorsqu'ils habitent le littoral ou à sa proximité, c'est plutôt vers l'intérieur de la terre ferme et le monde de la forêt que porte leur regard. Ces hommes sont de terre plutôt que de mer, comme cela a souvent été dit du peuple mélanésien, notamment par les premiers découvreurs que cette attitude surprenait, surtout lorsqu'ils la comparaient avec celle des peuples de Polynésie.

Les gens des îles n'ont fait que tirer les leçons d'une nature qu'en bons écologistes, ils ont appris à connaître. La mer est au Vanuatu un monde dont l'exploitation intensive ruinerait sans appel le renouvellement des ressources. Les Mélanésiens se sont adaptés à cette caractéristique du milieu naturel. Dans un écosystème littoral en équilibre fragile, l'homme est tenu à n'intervenir qu'avec prudence et mesure (F. DOUMENGE, 1966). Sans doute est-ce l'une des raisons pour lesquelles les Mélanésiens avaient coutume de placer périodiquement des tabou de pêche ou de cueillette sur les récifs et les platiers (GRANDPERRIN, 1979).

4) ENTRE "MER" ET "FORET"

Entre "mer" et "forêt", les Mélanésiens traditionnels semblent avoir choisi la forêt. L'enracinement dans le monde de la forêt représente un trait commun à toute leur culture.

Pour l'homme mélanésien, la forêt est en effet tout à la fois un *lieu d'identité* et un *milieu nourricier*. De chaque plante, arbre ou arbuste, il connaît le nom, les propriétés médicales ou magiques, les vertus alimentaires éventuelles. De ces plantes qu'il observe avec l'attention méticuleuse d'un botaniste-né, il tire des classifications complexes en variétés et sous-variétés.

Les fougères de Tanna donnent par exemple lieu à une classification méticuleuse et multiple. Certaines variétés de cueillette entrent dans la préparation des plats cuisinés. On les consommait pour tromper la faim en temps de famine en compagnie de nombreuses lianes, tubercules et fruits sauvages, qui servent encore aujourd'hui d'herbes de cuisine et d'agréments dans les préparations culinaires à base de pâtes de tubercules ("lap-lap"), cuites au "four océanien" de pierres chaudes.

Dans cette forêt aux ressources multiples et bien répertoriées, les hommes se sentent en sécurité, le milieu ne leur échappe pas, ils le contrôlent par le feu, la hache et la pratique agraire. Certaines franges de forêt recèlent pourtant des êtres maléfiques, des esprits malveillants et fantastiques, dont on se méfie beaucoup : on ne s'y risque qu'en groupes et de jour. Mais ce ne sont là qu'appréhensions, car rien n'est comparable avec les dangers réels du monde marin. Du reste,

aucun animal dangereux ne peuple la forêt : des lézards, des geckos, des roussettes et çà et là quelques serpents inoffensifs. Par contre les oiseaux sont multiples : notous, pigeons verts, pluviers dorés, perruches, poules sultanes, canards sur les lacs et étangs. Cette forêt est une *forêt d'oiseaux* et la chasse constitue l'un des passe-temps favoris des hommes et des enfants. Dans les espaces intérieurs des grandes îles (Santo, Malakula, Vate), les cochons sauvages, des chevaux et du bétail errant,forment parfois des troupeaux imposants : la rencontre avec ces animaux redevenus libres constitue l'un des attraits et parfois une source d'émotions lors des marches en forêt.

Une certaine dichotomie rivage/intérieur est au centre de toute la vision culturelle du monde mélanésien. La forêt est l'enveloppe du sacré, elle est puissante et magique ; inversement la mer est un horizon neutre, elle représente la communication et les contacts inter-insulaires. Les Mélanésiens perçoivent la mer comme une route beaucoup plus que comme un milieu. Les hommes du rivage sont dès lors considérés comme des hommes de la route, les hommes de la montagne comme des hommes de lieux et de racines.

L'opposition entre le clos des horizons forestiers et l'ouverture infinie des horizons marins est au centre de la vision mélanésienne de l'espace. La forêt est une clôture, la mer est une route qui ne se clôt sur rien. On associe à la forêt une certaine profondeur compacte et une qualité de ténèbres, alors que par essence la mer est un monde de fluidité où règne la lumière. Sur le littoral, les lieux essentiels sont les passes du récif et les lieux d'atterrage des pirogues qui servaient autrefois d'escale ou d'aboutissement aux routes d'alliance ultra-marines.

Au Centre de Pentecôte, la Baie de Namaram tient son nom d'une petite parcelle de terre en bordure du rivage sur laquelle débouche brusquement un chemin de forêt que les hommes de la montagne avaient le droit d'emprunter pour se rendre sur le littoral. **Namaram** signifie *"l'endroit où jaillit la lumière"* : pour les hommes de l'intérieur de l'île, la vision du rivage, de la mer et des îles extérieures voisines est associée à celle de la luminosité qui les frappe à la sortie de la forêt. Le *littoral-lumière* s'oppose à la *forêt-obscurité*.

Lors des premiers contacts avec les Européens, les hommes du bord de mer furent les premiers à accepter l'évangélisation et les missionnaires. Ils se dénommèrent eux-mêmes comme les hommes qui accueillaient la *lumière* venue d'ailleurs par opposition aux hommes de la forêt qui persévéraient (et parfois persévèrent toujours) dans les *ténèbres* de leurs croyances ancestrales. Les "man-bus" devinrent alors en bislama les "man blong darkness", "les hommes du monde sombre", ceux qui restent dans l'obscurité de la Coutume. L'opposition mer/forêt, lumière/obscurité, s'est ainsi prolongée dans une nouvelle opposition culturelle entre chrétiens et païens.

Livre I.
Ière Partie :
L'ARCHIPEL DECOUVERT.

CHAPITRE III

LE DILEMME DES ORIGINES

"Qui diable a été les mettre sur un petit banc de sable comme celui-là et aussi éloigné du continent ?"

(Lieutenant de CARO, Officier de la Boussole, Paris, 1768).

I. LA QUESTION DU PEUPLEMENT OCEANIEN.

Les premiers découvreurs des îles et archipels d'Océanie n'étaient pas les navigateurs européens, mais les "Indiens" qu'ils y rencontraient. Force était bien d'admettre que ces gens, dont le niveau technologique équivalait à celui du néolithique, avaient su maîtriser les techniques de navigation en haute mer. Ils avaient traversé, bien avant les Européens, des espaces incommensurables, peuplant successivement la plupart des îles et des archipels isolés de l'Océanie. TORRES, lui-même, COOK et BOUGAINVILLE donnèrent des descriptions émerveillées des grandes pirogues à voile et à double balancier qu'ils avaient pu observer au cours de leur voyage, en particulier dans les archipels polynésiens et aux Santa-Cruz. Qui donc étaient ces hommes et d'où venaient-ils ? *"Qui diable a été les mettre sur un petit banc de sable comme celui-là et aussi éloigné d'un continent ?"* se demandait le Lieutenant de CARO, l'un des compagnons de BOUGAINVILLE, dans son journal du 21 mars 1768, après la découverte des îles Tuamotu (cité par J. DUNMORE, 1965). Le problème des origines des peuples océaniens n'a cessé depuis de questionner la communauté scientifique et de la diviser.

On pensa même longtemps que les Océaniens n'étaient pas d'eux-mêmes arrivés jusque dans ces îles et qu'ils n'avaient pu franchir de telles distances avec leurs pirogues. S'ils n'étaient pas venus, c'est que quelqu'un les avait mis là, comme l'affirmait implicitement de CARO. On pensa que les îles d'Océanie étaient les débris d'un continent perdu, surgi des eaux du Pacifique, puis englouti à nouveau. D'une ancienne et brillante civilisation, il ne serait plus resté dès lors que des îles dispersées et les reliquats d'un peuple perdu et isolé. D'autres auteurs de l'époque virent dans les Océaniens les descendants lointains des "tribus perdues" d'Israël. Bref, du mythe du continent perdu à celui de la treizième tribu d'Israël, l'origine du peuplement océanien ne cessait d'aiguillonner les esprits. La question n'était pas qu'une simple curiosité, car expliquer la nouvelle géographie du monde, c'était aussi répondre au problème philosophique de ses origines et de sa signification. Tout indiquait aux Européens qu'une telle question impliquait qu'ils changeassent radicalement de vues sur le monde.

L'investigation scientifique allant plus loin, l'hypothèse d'un "*peuple navigateur*" fut finalement retenue ; on divisa alors les peuples et les civilisations océaniennes en trois aires géographico-culturelles : la Micronésie au Nord, la Mélanésie à l'Ouest, la Polynésie à l' Est. Et pendant longtemps on crut à une distinction formelle et nette entre Mélanésiens, d'une part, et Polynésiens, de l'autre. On pensait alors que le peuplement de l'Océanie s'était effectué par des vagues de peuplement organisé avec des cohortes de pirogues prenant la mer en ordre successif. Dans cette perspective, les "Mélanésiens" auraient été les descendants d'un premier peuplement du Pacifique de type mélanoïde et ils n'auraient eu ensuite que peu de contact avec les "Polynésiens". Ces derniers ne seraient arrivés que bien plus tard en suivant la route micronésienne, et ils ne se seraient pratiquement pas arrêtés dans les territoires mélanésiens.

De véritables "rois" auraient animé la migration polynésienne, sorte de société "nomade" maritime, stratifiée et aristocratique, qui aurait ensuite donné naissance à des royaume trans-insulaires, politiquement divisés, mais culturellement et linguistiquement réunifiés. A l'Ouest, par contre, les Mélanésiens seraient restés figés dans de petites sociétés morcelées, inorganisées et sans réelle unité. Leurs techniques de navigation élémentaire, tout comme la faiblesse de leur organisation sociale les auraient rendus de toutes façons inaptes à la "*grande course*" des peuples polynésiens.

L'hypothèse d'une coupure profonde entre les deux peuples océaniens tend ainsi à privilégier en règle générale l'image de marque des Polynésiens, peuple royal au teint clair et à la civilisation élevée, et en contrepartie à déconsidérer celle des Mélanésiens à peau brune, porteurs d'une civilisation plus "faible".

Le dilemme du peuplement du Pacifique n'est donc pas sans connotations diverses; en outre, l'interprétation des systèmes sociaux et culturels renvoie souvent à ces problèmes de départ. Les problèmes de la nature des "chefferies" et des pouvoirs politiques, de l'homogénéité sociale, linguistique et culturelle de la Polynésie orientale face à l'hétérogénéité et au fractionnement multiple des sociétés, des langues et des cultures de la Mélanésie occidentale trouvent en effet

une explication différente selon l'éclairage qui est donné au problème des origines. Comment expliquer au surplus l'existence d'enclaves linguistiques polynésiennes au sein du monde mélanésien ?: sont-elles l'effet de phénomènes de contact ou bien des résidus laissés sur place lors du passage d'une grande migration antérieure ?

Bref, la question des origines reste encore mal résolue. On tend aujourd'hui à poser le problème de façon très différente, à moins affirmer les différences entre Polynésiens et Mélanésiens, pour mieux souligner au contraire leurs similitudes. De par sa situation géographique, l'Archipel de Vanuatu, à la limite de l'aire d'expansion mélanésienne et à la proximité immédiate des îles de peuplement et de langue polynésienne, joue dans cette interrogation un rôle central. Le peuplement de l'Archipel ne peut en effet être considéré qu'à la lumière de ce débat et dans la jonction de deux grands courants du peuplement océanien.

On pense de plus en plus aujourd'hui que le peuplement de Vanuatu ne se fit pas au cours d'une vague migratoire homogène, mais qu'il résulta d'une lente imprégnation poursuivie pendant des siècles. L'extrême bigarrure des types physiques, la variété et le foisonnement des langues et des cultures locales, indiquent non seulement qu'il y eut des apports divers, mais qu'ils se combinèrent localement donnant lieu chaque fois à des synthèses originales et variées.

Il semble que l'Archipel de Vanuatu, la Nouvelle-Calédonie et les îles Fidji formaient à l'aube des temps du peuplement océanien des *"espèces de carrefours dans le peuplement du Pacifique"*.(GARANGER, 1979). Ces îles-limites jouèrent un rôle de plaque de convergence puis de rediffusion dans la mise en place des populations océaniennes. Dans cette perspective, le peuplement de Vanuatu apparaît comme l'un des points forts d'une chaîne de migration dont les débuts sont fort éloignés dans le temps comme dans l'espace (1).

II. LA ROUTE ASIATIQUE : ESQUISSES ET PROBLEMES.

1) L'EXPANSION AUSTRALOIDE.

L'origine asiatique des populations de l'ensemble de l'Océanie est maintenant certaine. L'évidence est linguistique, génétique, culturelle et tout autant biogéographique : toute la cohorte des plantes cultivées par les Océaniens, à l'exception de la patate douce, a notamment pour berceau d'origine les îles et péninsules du

---

(1) Un pas scientifique décisif fut franchi avec les recherches de José GARANGER (1972) dans les îles du Centre et dans une certaine mesure avec celles de SHUTLER (1975) dans les îles du Nord et du Sud de l'Archipel de Vanuatu. Le travail de GARANGER reste toujours la meilleure synthèse écrite sur le problème. L'étude sur l'ensemble du problème proposée par D. FRIMIGACCI (1976, 1980), les nouveaux éléments apportés par les recherches de John HEDRIX sur l'île de Malo et les chercheurs de l'A.N.U., J. GOLSON (1972), Graham WARD aux îles Banks et Matthew SPRIGGS à Anatom (1981) ont apporté depuis de nouvelles lueurs. Enfin la synthèse préhistorique récente écrite par Peter BELLWOOD (1980), archéologue de l'A.N.U., a eu le mérite de tenter une reconstitution du cadre général du peuplement du Pacifique dans sa liaison avec les berceaux de population du Sud-Est Asiatique.

Sud-Est asiatique, quand ce n'est pas la masse continentale chinoise elle-même (BARRAU, 1969, BELLWOOD, 1980, BOURRET, 1981). L'hypothèse de la route américaine est donc à peu près définitivement exclue, ce qui ne signifie pas pour autant que des contacts ultérieurs n'aient pu avoir lieu entre Océaniens et Sud-Américains bien avant l'arrivée des premiers Blancs dans cette partie du monde.

Les débuts de la *route asiatique* se situent au paléolithique, lorsque voilà quelques 40.000 ans, des bandes de chasseurs-cueilleurs "australoïdes" (1) passèrent à la faveur des dernières glaciations en Australie, puis en Nouvelle-Guinée. Durant cette période de régression marine, le plateau des îles de la Sonde était alors émergé, de même que la plate-forme de Sahul reliant la Nouvelle-Guinée à l'Australie (voir carte 7). Le saut dans l'inconnu marin était alors limité à quelques 70 km que les chasseurs-cueilleurs paléolithiques franchirent vraisemblablement sur des radeaux. Ce qui fut probablement la première aventure maritime de la préhistoire (2).

Ce peuple de chasseurs-cueilleurs nomade, parti à la recherche de nouveaux territoires de chasse se trouva isolé, tant en Nouvelle-Guinée qu'en Australie, par la remontée des eaux du quaternaire. Il évolua ensuite plus ou moins en vase clos. Les Aborigènes d'Australie et de Tasmanie sont leurs descendants directs ; ils restèrent des chasseurs-cueilleurs jusqu'à l'arrivée des Européens sans doute plus par choix que par méconnaissance des techniques agricoles (3). Au Nord, leurs descendants indirects sont les peuples papous de Nouvelle-Guinée (4).

Isolés par la remontée des eaux consécutive aux fontes des glaciers du quaternaire, qui firent de ce que l'on appelle "la ligne Wallace" une séparation géographique brutale entre l'Eurasie et l'Océanie (voir carte 7.), les peuples paléolithiques bloqués à l'Est de celle-ci, se répartirent dans leur espace et explorèrent leur "nouveau monde" (5).

---

(1) Les Australoïdes sont considérés comme les premiers habitants de l'Asie du Sud-Est et les descendants lointains du Pithécanthrope de Java. On retrouve en effet dans les populations australiennes les caractéristiques de la famille des Australoïdes (D. FRIMIGACCI, 1976).

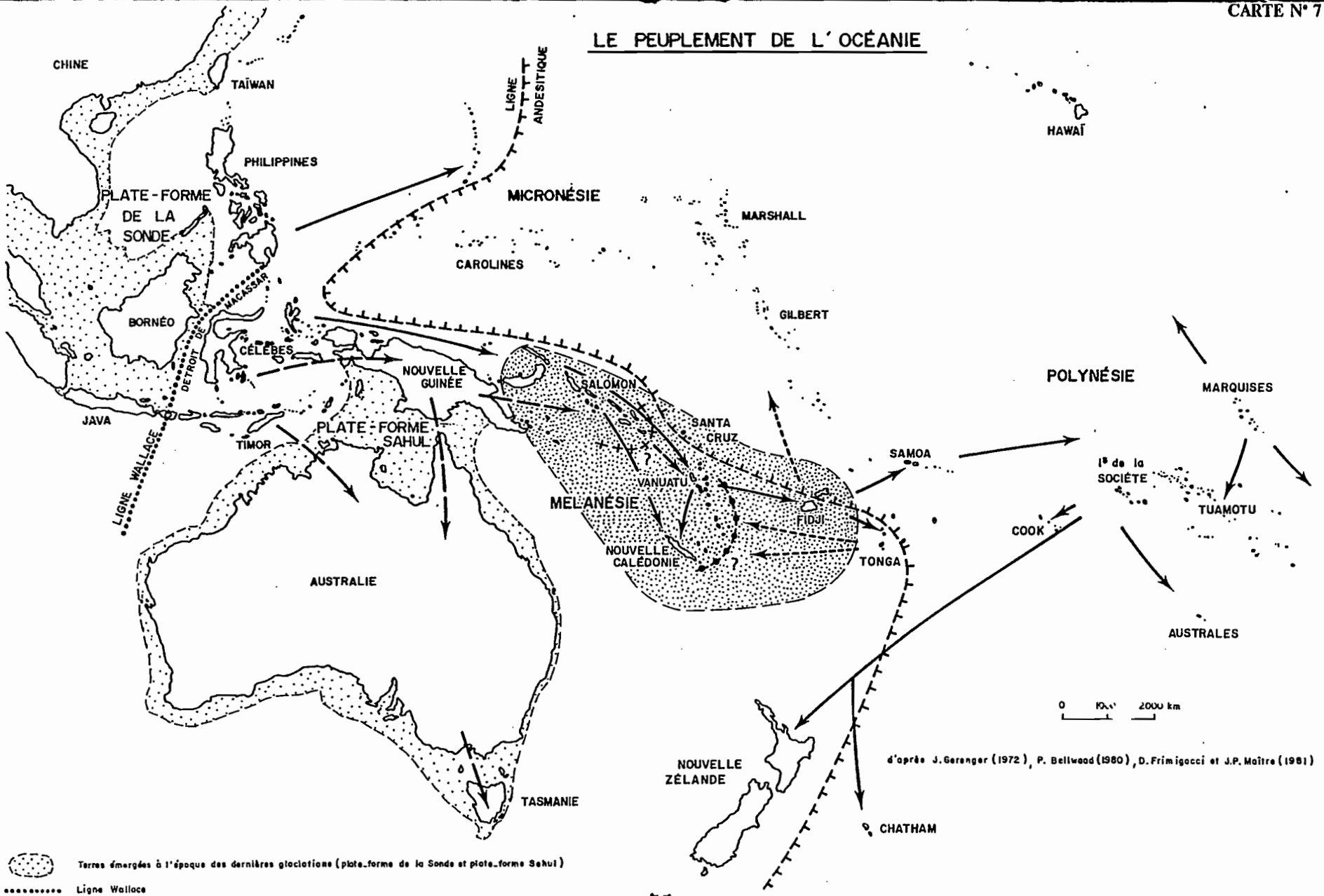
(2) A cette époque, les grandes îles de la Méditerranée sont en effet toujours désertes.

(3) Des recherches australiennes récentes ont prouvé en effet que les Aborigènes avaient des contacts avant l'arrivée des Européens avec les horticulteurs de Papouasie, ne serait-ce que par l'intermédiaire des îles du Détroit de Torrès. S'ils restèrent chasseurs-cueilleurs itinérants, ce fut donc en connaissance de cause et non par méconnaissance des techniques agricoles. S'ils ne les adoptèrent pas, c'est sans doute parce qu'ils n'en ressentaient pas le besoin.

(4) Les habitants mélanoïdes des îles Andaman, les négritos de Malaisie et des Philippines, tous chasseurs-cueilleurs des îles de la Sonde, sont également considérés comme des descendants de ces peuples australoïdes.

(5) La ligne Wallace constitue une frontière biologique entre la flore et la faune australienne, d'une part, et celle du continent asiatique de l'autre.

LE PEUPLEMENT DE L'OCÉANIE



Alors que les Aborigènes investissaient et nomadisaient dans leur immense continent, les peuples de la branche papoue ou "mélanésiens" (1) continuèrent leur expansion vers l'Est, arrivant jusqu'à une limite géographique qui reste encore indécise mais qui englobait en tout cas une partie des îles mélanésiennes actuelles, notamment les îles Salomon et les îles Santa Cruz où l'on note aujourd'hui encore la présence de parlers de souche papoue. Le peuplement de Vanuatu et de la Nouvelle-Calédonie par des éléments avancés de ce peuple reste discuté ; par contre, il est certain que les îles Fidji et l'ensemble de l'Océanie orientale restèrent en dehors de l'aire d'expansion mélanésienne. D'une façon générale, il semble que l'avancée du peuplement paléolithique vers l'Est se soit effectuée par de petits groupes et de façon très lente ; l'approche dura des millénaires et elle ne déborda pas les limites de ce que Daniel FRIMIGACCI a appelé *"l'Océanie proche"*, telle qu'on pouvait la considérer à partir de la Nouvelle-Guinée.

On sait peu de choses de ce peuple préhistorique, si ce n'est qu'au départ, il ne connaissait ni la poterie, ni l'agriculture et que ses techniques de navigation restaient apparemment rudimentaires. On pense également que ce peuple, ancêtre des actuels Mélanésiens, était mélanoïde mais qu'il reçut précocement des apports génétiques et culturels divers, notamment mongoloïdes, en provenance des berceaux asiatiques, de telle sorte qu'il ne vécut jamais dans un isolement aussi total que celui de ses "cousins" d'Australie. En outre, au cours de ce "temps long", ce peuple évolua sur place, il améliora ses techniques de navigation et notamment il "découvrit" ou accueillit l'horticulture.

La connaissance précoce qu'eut ce peuple de l'horticulture est en effet certaine. Des recherche récentes, menées par les Archéologues de l'A.N.U., notamment Jack GOLSON, ont mis à jour dans les régions marécageuses des hautes terres de Nouvelle-Guinée, près du Mont Hagen, des systèmes d'irrigation fort anciens, vieux de 6.000 ans au moins et peut-être même de 9.000 (BELLWOOD, 1980). Ces systèmes d'irrigation et surtout de drainage des zones marécageuses révèlent qu'une agriculture incluant maîtrise et contrôle des mouvements d'arrivée et d'évacuation des eaux existait dans le Centre de la Nouvelle-Guinée à une période fort ancienne. Seul le taro pouvait convenir à ces types d'aménagements qui furent, semble-t-il, abandonnés vers l'an 800 de notre ère, après être restés en fonction pendant plusieurs millénaires. L'horticulture, commencée avec le taro, vit le jour à une période où l'expansion d'un nouveau peuple -néolithique celui-ci- débutait ou était à son point de départ. S'agit-il là d'un apport consécutif à l'arrivée de cette population néolithique ou bien d'une création locale ex nihilo ? P. BELLWOOD penche pour cette dernière hypothèse : la mutation des chasseurs-cueilleurs itinérants en agriculteurs sédentaires serait selon lui une création locale, résultant sans doute d'une

---

(1) Les Mélanésiens actuels sont considérés comme le résultat d'un métissage fort ancien entre peuples leucodormes, négroïdes et mongoloïdes. Le fond papou et indirectement australoïde s'est préservé en eux, mais mêlé à des apports multiples, qui eurent lieu, semble-t-il, dès le départ de la migration et ne cessèrent ensuite de s'intensifier. (GARANGER, 1972, p. 234).

pression démographique croissante (1).

La culture du taro irrigué qui existait en zone marécageuse était associée à des cultures d'ignames rustiques et à d'autres plantes nourricières, comme la canne à sucre ou le bananier (BELLWOOD, 1980). Sans doute aussi les ressources horticoles continuèrent-elles à se mêler longuement aux ressources de la cueillette et de la chasse. Quoi qu'il en soit, l'adoption de l'horticulture en Papouasie révèle la vitalité et le dynamisme des populations de l'ancienne Mélanésie et sans doute l'amorce, au sein de celles-ci, de structurations sociales nouvelles.

2) L'EXPANSION AUSTRONESIENNE.

Une nouvelle expansion humaine, composée cette fois de peuples mongoloïdes parlant des langues austronésiennes (2) débute à partir des berceaux asiatiques vers 6.000 et 5.000 ans b.p. et va se heurter, puis en partie se fondre avec les premiers habitants mélanésiens. De cette "rencontre" vont naître les habitants actuels des îles de l'Océanie occidentale ; GARANGER (1972), non sans arguments, les appelle des "Mélano-Polynésiens".

Les Austronésiens vinrent, pense-t-on, de la Chine du Sud-Est en passant par la route indonésienne. Ils connaissaient la poterie, utilisaient un outillage lithique, construisaient des pirogues à balancier et pratiquaient diverses techniques de pêche. Ils cultivaient au départ le riz, le millet et élevaient le porc (BELLWOOD, 1980), mais ils ne connaissaient pas le métal. Pour des raisons inconnues, peut-être une invasion de peuples plus septentrionaux qui les dispersèrent, un effet de surpeuplement ou encore par suite de raisons plus culturelles, ce peuple néolithique se lança dans la plus grande migration que l'homme ait jamais entreprise. Elle le mena en effet de Taïwan jusqu'à Madagascar, l'île de Pâques et la Nouvelle-Zélande.

L'outil de cette fabuleuse diaspora fut la pirogue à balancier qui permettait de s'aventurer résolument en haute-mer. En migrant vers le Sud, les Austronésiens rencontrèrent d'abord le climat équatorial humide des îles de la Sonde et s'y adaptèrent. Ils adoptèrent les modes d'alimentation tirés des arbres fruitiers locaux (arbre à pain, bananiers, cocotiers, sagou) et des tubercules de taro ou d'igname que consommaient et pour certains d'entre eux cultivaient les peu-

---

(1) *"Je pense que ce type d'agriculture pourrait avoir commencé de façon indépendante en Nouvelle-Guinée avant l'arrivée des Austronésiens, parce que ceux-ci, qui en toute probabilité étaient des agriculteurs, ne furent pas des colons heureux en Nouvelle-Guinée, car de fortes densités de populations papoues possédant leurs propres méthodes de culture s'étaient développées là avant eux".* (BELLWOOD, 1980, p. 238, ma traduction).

(2) Le terme de langue austronésienne aujourd'hui communément accepté a remplacé le terme classique de langue malayo-polynésienne.

ples déjà installés (1). En revanche, les porcs, chiens et poules introduits par les Austronésiens s'adaptèrent bien à ce nouvel environnement, mais les bovidés ne suivirent pas (2).

Après avoir absorbé la population originelle des îles de la Sonde, Bornéo et de l'Archipel des Philipinnes, les Austronésiens prirent pied en Papouasie Nouvelle-Guinée il y a 5.000 ans. BELLWOOD pense que dans un certain sens, les Austronésiens connurent là un échec, qu'ils butèrent contre les habitants mélanésiens beaucoup plus qu'ils ne les submergèrent. L'impact génétique mongoloïde et l'influence des langues austronésiennes sont en effet beaucoup plus limités en Mélanésie que dans l'ensemble géographique des îles de la Sonde. on peut donc en conclure que les Austronésiens se heurtèrent en Papouasie à un môle de résistance : des populations nombreuses et devenues sédentaires, capables de tirer leur subsistance des cultures vivrières, s'y étaient déjà constituées. Elles tinrent leurs territoires comme elles gardèrent leur spécificité.

L'expansion austronésienne se poursuivit vers l'Est en débordant vers l'Océanie. Les premières arrivées des Austronésiens dans les îles mélanésiennes se situent entre - 4.000 et - 3.000 ; au début de notre ère, certains d'entre eux se lancèrent à la conquête de "l'Océanie lointaine". Cette explosion vers le Pacifique central, puis de là vers le Pacifique occidental rencontra cette fois-ci des territoires déserts. Les peuples austronésiens purent alors donner leur pleine mesure sans se heurter à des peuples déjà installés. La navigation changeait aussi d'échelle ; ce n'était plus les distances moyennes ou réduites de "l'Océanie proche" qu'ils affrontaient, mais les incommensurables distances du Grand Pacifique. Sans nul doute un peuple et une civilisation originale se créèrent au cours de cette immense aventure.

3) LE "COMPLEXE CULTUREL LAPITA".

Le peuplement de la Mélanésie insulaire se créa par conséquent dans le creuset d'une rencontre génétique et culturelle entre des branches mélanésiennes déjà diversifiées et les groupes de navigateurs austronésiens, plus tardivement arrivés. Le "contact" dura un ou deux millénaires et il semble avoir été particulièrement intense dans les îles-limites de la Mélanésie.

---

(1) Il n'est pas certain qu'à l'arrivée des Austronésiens, les Australoïdes aient tous été des "horticulteurs" ; l'innovation surgie en Nouvelle-Guinée ne s'était pas en effet nécessairement répandue dans toutes les mailles du dispositif du peuplement de la Mélanésie insulaire. Même connue, elle n'était pas non plus obligatoirement adoptée par tous : des groupes restés fidèles au mode de vie nomade purent ainsi coexister pendant de longues périodes avec des groupes devenus horticulteurs.

(2) Selon P. BELLWOOD (1980), on ne retrouve aucun de leurs ossements dans les sites archéologiques anciens de cette période dans toute l'Insulinde alors qu'ils existent plus au Nord dans les berceaux d'origine austronésienne.

Les premiers arrivés ne connaissaient pas la céramique, mais en continuité avec la civilisation mélanésienne de Papouasie, ils pratiquaient probablement l'horticulture irriguée du taro et ils préféraient l'intérieur des îles à leurs rivages. Les seconds étaient au contraire des potiers et des marins : au départ peu nombreux, ils s'installèrent progressivement sur des sites littoraux et tout indique qu'ils constituèrent des réseaux de relations hiérarchisés inter-îles s'étendant sur de grandes distances. Les sites côtiers de la Nouvelle-Calédonie ont révélé par exemple la présence d'éclats de roche obsidienne qui ne peuvent provenir que de Nouvelle-Irlande (FRIMIGACCI, 1976). Mélanésiens de l'intérieur et Austronésiens du rivage, bien que voisins, n'étaient donc pas en concurrence écologique ; ils vivaient dans des espaces et des systèmes différents qui les rendaient complémentaires.

La poterie lapita (1) qui est le signe du peuple navigateur austronésien qui la fabriquait se caractérise principalement par des décorations à formes géométriques réalisées en lignes pointillées imprimées au peigne. On en trouve aujourd'hui des éclats dans de nombreux sites côtiers dispersés sur toute la Mélanésie insulaire, en association avec d'autres matériaux, comme les herminettes lithiques ou des éléments de parure, témoignant ainsi d'une société bien particulière. Ce qu'on appelle le "complexe culturel lapita" constitue :

"une culture homogène et distincte des cultures mélanésiennes préhistoriques. Ces sites lapita aujourd'hui sont généralement de petits habitats de bord de mer ou de petits ilôts côtiers peu propices à l'horticulture. On est ainsi conduit à penser que les hommes du Lapita étaient à l'origine des marins qui s'installaient ici et là, vivant d'échanges avec les autochtones (les Mélanésiens), mais conservant entre leurs différentes petites communautés des réseaux de relation inter-insulaires, réseaux peu à peu modifiés et étendus du Nord au Sud et vers l'Est".
(J. GARANGER, 1982, p. 52).

Pour Daniel FRIMIGACCI (1976), toute l'économie des potiers du lapita était basée sur l'exploitation de la mer. Chacun des sites découverts correspond en effet à un atterrage de pirogues occupé par un peuple dont le regard portait essentiellement vers l'horizon marin et qui vivait de ses ressources. Même s'ils connaissaient la pratique horticole, il n'est pas sûr que les marins-potiers du lapita l'aient réellement utilisée , du moins au début du peuplement.

On considère qu'il y a 3.500 ans, les groupes lapita avaient colonisé des sites littoraux sur l'ensemble de la Mélanésie occidentale jusqu'en Nouvelle-Calédonie, Vanuatu et Fidji. Plusieurs traditions de céramique apparurent : le Lapita proprement dit, le style Mangaasi, à partir du VIème siècle avant J.C., caractérisé par une poterie décorée de motifs incisés et de reliefs appliqués,et enfin un dernier type de poterie dont les décorations sont réalisées par une technique d'impression au battoir. Alors que seules des poteries Lapita ont été trou-

---

(1) L'éponyme Lapita vient d'un site côtier de la région de Kone en Nouvelle-Calédonie, où l'archéologue GIFFORD mit en évidence ce type de poterie en 1952 (GARANGER, 1982, p. 51).

vées sur les sites archéologiques de Polynésie, les Mangaasi et la tradition qui relèvent de l'impression au battoir ne se trouvent qu'en Mélanésie.

S'agit-il là d'une différenciation qui s'est créée localement au sein des peuples côtiers après leur établissement en Mélanésie ou bien d'autres groupes de peuplement ayant apporté des traditions différentes de poteries ? Tout est possible. Toujours est-il que les poteries Lapita apparues en 1.500 avant J.C. en Mélanésie occidentale se répandirent ensuite aux îles Fidji, puis aux Samoa et Tonga, jalonnant ainsi une progression de près de 5.000 km à l'intérieur du Pacifique. Dans leur interview à "Nabanga" (1979), GARANGER et FRIMIGACCI expliquent qu'à cette époque, la grande terre de Nouvelle-Calédonie, loin d'être un cul de sac, comme on l'a cru un moment (M. LEENHARDT), fut l'une des mailles fortes d'un réseau d'échange et de relation politique englobant l'ensemble de l'Archipel de Vanuatu et les îles Fidji. Cet ensemble formait une *"méditerranée d'Océanie"* (GARANGER, 1979), caractérisée par des relations fréquentes et où régnait une même atmosphère de contact et de créativité culturelle. Aux îles Fidji apparurent alors les grandes pirogues à double balancier, munies de voiles tressées qui permirent la poursuite du peuplement du Pacifique. *"Ces pirogues étaient à deux coques pontées et pouvaient transporter jusqu'à 200 personnes. Imaginez un très grand catamaran. Elles contenaient même un jardin"*... (GARANGER, 1979).

L'Archipel de Fidji et les îles de Polynésie occidentale furent donc le creuset où finit de s'élaborer la civilisation polynésienne qui allait ensuite s'étendre sur le Pacifique central et oriental. Pour des raisons diverses, mais où le surpeuplement dut jouer un rôle, l'expansion vers l'Est reprit en effet au début de notre ère. Des systèmes de chefferie à forte autorité permirent sans doute l'organisation politique des voyages qui aboutirent à la conquête du Pacifique , tandis que la remarquable maîtrise acquise dans les techniques de navigation par ce peuple au cours de son long cheminement lui en fournissait les moyens.

Les langues de souche austronésienne, que l'on considère comme les langues mères du polynésien, mais aussi de nombreuses langues mélanésiennes actuelles partagent leur influence en Océanie occidentale avec les parlers papous pré-austronésiens. En Nouvelle-Guinée, si les peuples de l'intérieur ont des langues qui se rattachent à la branche papoue, ceux de la côte Nord parlent des langues qui appartiennent au rameau austronésien ; il en va de même aux Salomon. D'une façon générale, les langues austronésiennes l'emportent au fur et à mesure que l'on s'éloigne de la plaque Nouvelle-Guinée et que l'on atteint les limites de l'Océanie proche. Toutes les langues de Vanuatu et de Nouvelle-Calédonie sont par exemple de souche austronésienne (RIVIERRE, 1980) .

Cette interférence linguistique pose en réalité le problème plus vaste des relations entre les deux branches préhistoriques du peuplement océanien. Certains, comme BELLWOOD, continuent à souligner leurs différences. Pour cet auteur, les habitants actuels du triangle polynésien ont pour origine directe les lointains berceaux du peuplement indonésien ou philippin, où leur civilisation s'est forgée :

"Les ancêtres des Polynésiens de la période Lapita avaient atteint un haut degré d'évolution sociale et économique... Les systèmes de chefferie, les cultures vivrières et les grandes embarcations ne sont pas apparues brutalement et ne sont pas le fruit du hasard. Ils avaient commencé à se développer au cours des premiers millénaires de l'expansion austronésienne et continuèrent à évoluer lorsque les Polynésiens se lancèrent eux-mêmes dans les conquêtes maritimes". (BELLWOOD, 1981, p. 102).

Dans cette perspective, la "civilisation polynésienne" aurait été en germe dès les premières migrations austronésiennes, la conquête des îles polynésiennes n'étant en quelque sorte que le point d'aboutissement d'une aventure culturelle et géographique commencée bien loin de là.

Cette idée qui tend à séparer de façon relativement stricte les peuples mélanésiens et polynésiens et à opposer leurs systèmes sociaux et culturels, n'est pas reçue unanimement. Pour José GARANGER (1972) *"ce que nous appelons la civilisation polynésienne ne s'est pas formé ailleurs que dans le Pacifique. Pendant des siècles, Mélanésiens et Polynésiens vécurent ensemble dans une aire qui comprend toutes les îles de la Mélanésie insulaire..."* ou encore pour D. FRIMIGACCI (1979), Fidji est le point de départ originel de l'entité polynésienne. Dans cette dernière perspective, les peuples océaniens seraient issus d'un croisement originel et de contacts culturels incessants entre Mélanésiens et Austronésiens. Ce serait en Mélanésie insulaire, où se serait différencié, tant génétiquement que culturellement, le peuple polynésien des grandes pirogues, qui aurait ensuite envahi et peuplé les contours et le centre du triangle polynésien. Dans ce cas, entre ces deux rameaux d'une civilisation commune et l'une par l'autre influencée, les similitudes l'emporteraient largement sur les ruptures.

III. VANUATU : "UNE MEDITERRANEE D'OCEANIE".(GARANGER)

Le problème du peuplement du Pacifique se pose en des termes historiques différents si l'on considère qu'il s'effectua par l'addition d'une multitude de petits voyages échelonnés sur de longues périodes, et opérant dans l'espace par bonds successifs de faible amplitude. Dans cette perspective, les expansions mélanésiennes, puis austronésiennes, procédèrent non pas par vagues de peuplement bien définies mais par une lente osmose aboutissant à une espèce de sédimentation progressive. C'est bien ainsi que le peuplement de Vanuatu semble s'être constitué.

1) L'HYPOTHESE D'UN PEUPLEMENT PRE-LAPITA.

Dans l'état actuel des connaissances, l'hypothèse d'un premier peuplement mélanésien ayant colonisé les îles de Vanuatu et sans doute de Nouvelle-Calédonie est probable, mais elle n'est pas prouvée et fait toujours l'objet de discussion. Dans une telle perspective, les premiers habitants de l'Archipel seraient arrivés du Nord par la route des îles Salomon voilà 4 à 5.000 ans, en provenance de la plaque papoue.

Une civilisation néolithique existait alors bel et bien au coeur des hautes-terres de Nouvelle-Guinée. La naissance d'une horticulture irriguée dans le berceau horticole mélanésien et la continuité de la migration de ce peuple vers l'Est peuvent être considérés comme deux types de réponses apportées à un phénomène possible de surpeuplement. En migrant vers l'Océanie proche, ces peuples pouvaient, en naviguant à vue et sans connaître des techniques de navigation très sophistiquées, atteindre la plupart des îles de la Mélanésie insulaire, Vanuatu et la Nouvelle-Calédonie inclues, c'est-à-dire les limites de "la ligne Andésitique" (voir carte 7), mais sans toutefois la déborder. Le "saut" entre Vanuatu et les îles Fidji, soit 800 km de pleine mer, restait en effet hors de portée des pirogues simples mélanésiennes.

Ces peuples maîtrisaient sans aucun doute l'horticulture "indo-océanique" (1) et notamment l'irrigation, mais ils gardaient de leur long passé de chasseurs-cueilleurs de nombreux traits culturels et matériels. En s'établissant de préférence à l'intérieur des terres, ils laissèrent un espace disponible pour les peuples potiers, lorsque ceux-ci atteignirent les mêmes îles.

Les premières traces archéologiques du peuple lapita remontent au Vanuatu à environ 3.000 ans et sont toutes liées à des sites littoraux d'atterrage des pirogues. Selon toute vraisemblance, ils négocièrent leur installation avec les groupes en place beaucoup plus qu'ils ne les combattirent. C'est du moint la tradition océanienne dans laquelle il n'apparaît que rarement un esprit de conquête territoriale. En outre, les uns et les autres n'étaient pas très nombreux au départ et l'apparition du peuple marin et potier ne fut certainement pas une invasion soudaine, mais bien plutôt une lente imprégnation.

La tradition cérémique du Lapita disparut de Vanuatu un peu avant le début de notre ère, sans doute parce que les groupes potiers perdirent peu à peu le contact entre eux et qu'ils n'avaient plus la force politique de faire vivre les réseaux de relation inter-îles. Pendant ce temps, le front d'avancée du peuplement Lapita se déplaçait vers l'Est et s'éloignait lentement d'eux. Ce peuple marin, en concentrant toute son énergie à la conquête de nouveaux et grands espaces océaniques, vides ceux-là de tout habitant, se détourna de plus en plus de ses bases arrières. Les Austronésiens, laissés sur place, devinrent alors au fil du temps des Mélanésiens. Les habitants actuels peuplant l'Archipel seraient donc le résultat de ces croisements, ce qui explique la grande diversité et la répartition inégale de leurs types physiques : certaines îles ayant des apparences plus "polynésiennes" que d'autres, en même temps que des affinités linguistiques plus grandes avec le proto-polynésien et avec les langues fidjiennes, comme c'est par exemple le cas des îles du Centre et du Nord-Est de Vanuatu (D. TRYON, 1976).

---

(1) Par "horticulture indo-océanique", il faut entendre la culture des tubercules, les techniques de l'irrigation, l'élevage des volailles et en toute vraisemblance l'élevage du cochon. Toutefois ce dernier animal ne semble être apparu que plus tardivement dans le Sud de Vanuatu, notamment à Tanna et Futuna où les traditions orales font état d'une arrivée relativement récente en provenance de l'Est. En outre le cochon n'existait pas encore (ou n'existait plus) dans les îles Loyauté voisines et en Nouvelle-Calédonie, lorsque COOK les découvrit.

Un véritable creuset génétique et culturel, mêlant plusieurs branches de peuplement océanien,se constitua dans l'Archipel de Vanuatu. Cette *"méditerranée d'Océanie"* fonctionna pendant près d'un millénaire. Les relations inter-îles à grande distance semblent avoir été beaucoup plus développées à cette époque qu'elles ne l'étaient au moment de la découverte par les Européens et débordaient alors les eaux de l'Archipel proprement dit.

La civilisation mélanésienne actuelle résulte d'une évolution *in situ* survenant sur les lieux mêmes de cette première migration. Les peuples potiers, en migrant ensuite vers l'Est, portèrent plus loin leur génie créateur et fondèrent une autre civilisation, mais qui n'apparaît pas vraiment en rupture culturelle, linguistique ou agraire avec la civilisation mélanésienne. Sans doute également, les contacts restèrent-ils pendant longtemps fréquents entre ceux qui étaient partis et ceux qui restaient, comme en témoignent notamment les phénomènes de retour et certaines traditions orales qui font état de contacts anciens et prolongés avec l'Archipel polynésien des Tonga, notamment dans les îles du Sud.

2) LES PHENOMENES DE "RETOUR" DES POLYNESIENS.

A partir de l'an 1.000 de notre ère, ces contacts, qui peut-être n'avaient jamais cessé, se traduisirent par des mouvements de retour vers la Mélanésie, partis des îles de la Polynésie centrale, notamment de Samoa et de Tonga. A cette époque, des pirogues polynésiennes revinrent dans les îles du Sud et du Centre de Vanuatu, où elles créèrent des enclaves de langue polynésienne, qui se sont maintenues jusqu'à nos jours, à Aniwa, Futuna, Emae et l'ilôt Fila. L'un de ces groupes, qui arriva au XIIème siècle à Vate par la Pointe Manuro, créa, sous l'autorité de son chef Roy Mata, un véritable royaume trans-insulaire, qui s'étendait jusqu'au Sud de l'île d'Epi.

On attribue à Roy Mata les changements socio-culturels et matériels qui se manifestèrent à cette époque dans les îles du Centre (GARANGER, 1972). L'introduction d'une chefferie à titres et d'un nouveau système de parenté "totémique" dans le "royaume" de Roy Mata coïncide avec la perte progressive de la tradition céramique et le remplacement de l'outillage lithique par un outillage coquillier de type micronésien. Selon GARANGER, c'est à partir du Xème siècle de notre ère qu'une série de mouvements migratoires se produisit en Polynésie centrale : Samoans et Tongiens partirent en direction de l'Est, mais des branches secondaires émigrèrent vers le Nord en direction de la Micronésie, où elles perdirent leurs traditions céramiques et adoptèrent en revanche l'outillage coquillier en raison de la nature écologique de ces atolls sans argile, ni pierres volcaniques. De Micronésie, certains de ces groupes dérivèrent ensuite vers le Sud où ils atteignirent le Centre de l'Archipel de Vanuatu.

"L'apparition d'un outillage coquillier, entre les années 800 et 1.100 de notre ère, dans une région qui ne manque pas de bons matériaux lithiques pour façonner des herminettes, ne peut s'expliquer que par l'arrivée de populations étrangères. L'inégale répartition des différents types d'outils semble indiquer qu'il s'agit d'une pénétration lente et relativement diversifiée plutôt que d'une immigration simple et soudaine...." (GARANGER, 1972, p. 132).

Les enclaves de langue polynésienne actuellement existantes au Vanuatu, en d'autres termes ce que les Anglo-Saxons appellent les *"Polynesian outliers"* ou *Polynésiens marginaux*, ne seraient donc pas des groupes oubliés lors de la première migration, comme on avait jusque là tendance à le penser, mais résulteraient de mouvements de retour, beaucoup plus récents, témoignant en fait que le "contact" entre Mélanésiens et Polynésiens ne s'était jamais tout à fait perdu.

3) CHRONOLOGIES ET RECHERCHES ARCHEOLOGIQUES AU VANUATU.

a) Les jalons chronologiques.

Au fur et à mesure que les recherches se développent au Vanuatu, on tend de plus en plus à reculer dans le temps le peuplement de l'Archipel. Il y a quelques années, on estimait que les premiers établissements humains ne remontaient pas avant le début de notre ère : on pense aujourd'hui qu'ils débutèrent il y a 3 ou 4.000 ans, voire peut-être au-delà.

La recherche archéologique s'est jusqu'à présent orientée principalement vers la recherche des sites Lapita sur le rivage des îles, ce qui explique l'étendue des imprécisions quant au début du peuplement réel. Le plus ancien des site Lapita fut découvert par l'archéologue américain John HEDRIX dans les îles d'Aore et de Malo. Une poterie entière -la seule qui existe au monde- fut même découverte dans un site de Malo, accompagnée d'indices de nourritures de coquillages, tortues, cochons et poules. L'ensemble de ces sites a pu être daté à Malo de 3.000 ans b.p. : c'est sans doute la date la plus ancienne que l'on puisse envisager pour le peuplement Lapita dans l'Archipel. D'autres recherches, menées par G. WARD aux îles Banks, ont révélé également des sites Lapita et la présence de poteries de type Mangaasi fabriquées dans la petite île de Pakau, à proximité de Vanua Lava, entre le VIIIème siècle avant J.C. et le III siècle de notre ère. Les fouilles de J. GARANGER à Vate et aux îles Shepherds ont permis également de mettre à jour des poteries Lapita, des poteries Mangaasi anciennes, notamment aux Shepherds et à Vate, et des poteries imprimées au battoir à Mele (Vate). Les datations effectuées dans les anciens sites à poterie Mangaasi révèlent que celles-ci étaient fabriquées au VIIIème siècle avant J.C. et qu'elles se poursuivirent jusqu'au XIIème siècle de notre ère, date de l'arrivée de Roy Mata par le Sud. Sur ces mêmes sites, les fouilles révèlent également la présence d'un peuple d'horticulteurs, éleveurs de porcs et de poulets, utilisant un outillage lithique.

Les îles du Sud de l'Archipel n'ont été encore que partiellement étudiées. Les fouilles de R. SHUTLER (1976) n'ont pas permis d'y trouver trace de tradition céramique, mais des indices de peuplement remonteraient selon lui à près de 2.500 années et probablement plus à

Tanna. Sur Futuna qui fait partie des "Polynesian outliers", les datations permettent de remonter à 1.700 années, soit un peuplement plus récent que celui de Tanna, mais qui de toutes façons précédait les influences polynésiennes de "retour" qui s'exercèrent dans cette île, comme dans le reste de l'Archipel, entre le Xème et le XIIème siècle. Ces influences se traduisirent à Futuna par l'adoption d'une langue polynésienne, proche du Tongien, mais dans laquelle la trace des anciens parlers de Tanna n'a pas disparu (TRYON, communication personnelle).

L'archéologue M. SPRIGGS (1981) a de son côté pu dater les premiers signes du peuplement d'Anatom à 2.900 ans b.p., mais il pense lui aussi qu'un peuplement antérieur à cette date est probable.

L'absence de sites Lapita dans le groupe des îles du Sud pose problème, ce qui ne signifie pas que l'on n'en trouvera jamais. En 1983, M. SPRIGGS, qui mena une recherche dans ce sens infructueuse sur Anatom, découvrit un site Lapita sur Erromango (SPRIGGS, communication personnelle). Un alluvionnement littoral intensif, des glissements de terrain, une recherche encore embryonnaire expliquent peut-être momentanément ce vide sur la carte des sites potiers dans le Sud de Vanuatu.(1)

La coexistence des peuples potiers du littoral avec ce que l'on pense être les peuples originels non-potiers de l'intérieur des îles dura ainsi près d'un millier d'années, de 3.000 b.p. jusqu'aux premiers siècles de notre ère. La civilisation mélanésienne de Vanuatu s'est constituée probablement par des échanges constants entre ces deux populations, notamment l'échange des épouses, ce qui peu à peu tendit à les confondre. La grande et traditionnelle séparation que l'on retrouve aujourd'hui dans toutes les îles entre "man sol wora" -hommes du littoral- et "man bus" -hommes de l'intérieur- trouve peut-être là ses origines culturelles lointaines. Ces groupes, vivant dans une écologie différente, restaient séparés, mais toute une tradition relationnelle ne cessait constamment de les relier. L'activité de poterie traditionnelle n'a pas du reste disparu complètement à l'époque moderne : les Espagnols de QUIROS la trouvèrent en usage sur les côtes de Santo, et des villages de la côte Ouest de l'île, notamment à Wusi, continuent de la fabriquer aujourd'hui.

b) <u>La contribution de l'archéologie à l'histoire locale</u>.

Les recherches archéologiques ont révélé la vérité historique de certains des évènements relatés dans les cycles mythiques fondateurs. La tradition orale a fixé ainsi dans sa mémoire et dans un langage codé certains évènements passés, prouvant ainsi qu'elle peut être d'une utile contribution à la reconstitution du passé mélanésien, voire aux problèmes des origines du peuplement. Comme l'explique GARANGER

---

(1) Des habitants de la côte Ouest de Tanna, notamment du Sud de l'île et de Lowkataï, m'ont souvent assuré que des vestiges brisés de poteries se trouvaient sur leur île, mais il ne m'a jamais été donné d'en voir, n'étant en cela pas plus heureux que l'archéologue SHUTLER qui les rechercha.

"L'anthropologie contemporaine, dominée par l'analyse structurale des mythes, a plutôt négligé la dimension historique des sociétés qu'elle étudiait. Les "sociétés sans écriture" semblaient aussi des sociétés sans histoire. On a eu tendance à prendre systématiquement les mythes pour des créations de l'inconscient des peuples, sans aucune base historique. Pourtant à plusieurs reprises, on a pu mettre en évidence des points d'ancrâge du mythe dans une "histoire" qui, pour ne pas ressembler à la nôtre, n'en avait pas moins laissé des traces matérielles". (1972, p. 233).

Sur la foi de la tradition orale des gens de Vate, GARANGER découvrit le site funéraire de Roy Mata, ce qui fut sans aucun doute la plus extraordinaire découverte archéologique jamais faite en Océanie. La sépulture collecture qui a pu être datée de 1.265 ($\pm$ 140 ans) après J.C. se situe sur l'ilôt Retoka, au large de Vate et avait été déclaré sacré (tabou) par la tradition mélanésienne depuis cette époque. Roy Mata y fut découvert enterré avec une cinquantaine d'individus, serviteurs et épouses. Les hommes étaient allongés sur le dos comme calmement endormis au moment de leur mort. *"Les femmes au contraire étaient toutes dans des postures diverses, mais chacune semblait chercher protection contre l'homme qui l'accompagnait et qu'elle tenait par le bras, le cou ou la taille".* (J. GARANGER, 1972, p. 76). L'attitude sereine des hommes morts s'explique par le fait qu'ils furent enterrés dans une ivresse profonde dûe au kava, alors que leurs épouses étaient enterrées vivantes et en pleine conscience.

D'autres recherches menées à Tongoa confirmèrent également les traditions et les mythes locaux qui parlaient d'une éruption volcanique ayant détruit l'île de Kuwae. L'éruption, que confirmait l'investigation géologique, put être datée aux alentours des années 1.450 de notre ère, ce qui correspond à peu près aux résultats obtenus par le comptage des générations (GARANGER, 1972). L'étude des sépultures de quelques uns des premiers chefs qui recolonisèrent Tongoa après l'éruption -notamment celle de Titongoa Liseriki- s'accorde également avec l'énoncé des traditions orales locales du repeuplement de l'île par les principales chefferies de Vate. Dans ce cas, les mythes locaux apparaissent bien porteurs de mémoire collective.

Une autre recherche, celle de M. SPRIGGS (1981), effectuée dans une perspective différente, apporte d'utiles lueurs aux problèmes de l'histoire du peuplement, de l'évolution des systèmes agraires et de la colonisation intérieure des îles. L'île d'Anatom, au Sud de l'Archipel, contient en effet les vestiges remarquables d'une agriculture irriguée consacrée au taro, qui fut abandonnée à la suite des vagues de dépopulation que causèrent les nouvelles épidémies introduites lors du contact avec le monde européen. Pour L. GROUBE, qui fut le premier à en signaler l'intérêt : *"Les vestiges d'Anatom ont résisté aux atteintes du temps, car ils étaient construits avec des roches volcaniques que l'on y trouve en abondance. Anatom est peut-être l'île de Pâques de l'agriculture mélanésienne".* (1975, p. 43).

L'étude de SPRIGGS a révélé que cette agriculture irriguée à grande échelle ne fut pas originelle, mais qu'elle se développa seulement à partir des 4 ou 500 dernières années de notre ère, à une époque où le peuplement, jusque-là côtier, se répandit vers l'intérieur de l'île et le colonisa. Pendant longtemps -soit 2.000 ans- les populations

littorales semblent s'être contentées d'une culture itinérante pluviale extensive et à long cycle de jachère pratiquée sur les basses pentes du bord de mer ; l'utilisation des ressources littorales semblait alors l'emporter sur les ressources de l'intérieur. Vers l'an 1.000 de notre ère, le milieu écologique des pentes ayant été déstabilisé par une érosion collinaire aggravée par les défrichements et la disparition de la forêt, l'implantation humaine progressa vers les fonds de vallée de l'intérieur, développant alors des techniques d'irrigation et de drainage. Les systèmes d'irrigation complexes commencèrent à apparaître au XIIème siècle, permettant une prodigieuse intensification de la production agricole. De côtière et marine à ses origines, cette société locale devint dès lors terrienne et agricole et se porta vers l'intérieur des terres ; l'accroissement du peuplement et probablement un renforcement des structures de la chefferie locale (introduction d'un système à titres) la conduisirent à intensifier ses techniques de production. Comme l'explique SPRIGGS lui-même :

"L'interférence de l'homme avec l'environnement naturel n'a pas conduit à un processus de désastre écologique, mais a permis une considérable expansion potentielle par une intensification de l'agriculture et une plus forte stratification sociale" (1981).

Cette étude, qui fut en son genre la première à être menée au Vanuatu, a le mérite de lier l'histoire des systèmes agricoles à celle du peuplement et de l'évolution des systèmes sociaux. Elle révèle ainsi que les sociétés mélanésiennes locales sont le fruit d'une longue évolution *in situ* et qu'elles ne peuvent être saisies comme des structures fixes, restées identiques à l'état où elles se trouvaient lors de l'origine du peuplement. On peut en conclure que l'absence de progrès technologique ne signifie pas que des mutations dans le système de production et des changements sociaux majeurs ne puissent survenir.

Les conclusions de l'étude de SPRIGGS, qui voit donc dans la mise en valeur de l'intérieur des terres un phénomène historique récent, ne peuvent être étendues telles quelles au reste de l'Archipel, mais l'exemple de la démarche reste à suivre. On saura en effet quelque chose de plus sur l'histoire mélanésienne, lorsque seront éclaircies les circonstantes locales de l'évolution des sociétés et des systèmes agraires insulaires, notamment lorsque la dialectique historique entre les groupes du rivage et les groupes de l'intérieur aura été mieux explicitée (1).

La bigarrure des apports humains, l'étalement historique de leurs arrivées, les contacts incessants d'un groupe à l'autre, les phénomènes de création locale et leurs interactions multiples ont abouti à une grande diversité des langues et des expressions culturelles. Bien que dérivées d'un creuset initial commun, les sociétées locales se sont ensuite diversifiées sur place dans des expressions variées au gré de leur histoire. Sans nul doute, ce sont les différentes phases de l'adaptation au milieu écologique des îles, de la côte vers l'intérieur ou inversement qui représentent la clé de cette histoire.

---

(1) La recherche comparée, actuellement en cours, menée conjointement par D. FRIMIGACCI, sous l'angle de l'archéologie, et par B. VIENNE, sous celui des systèmes sociaux et des traditions orales, dans plusieurs îles et archipels de l'Océanie occidentale devrait également nous apporter d'intéressantes révélations sur ce point essentiel.

IV. PAR DELA L'ECLATEMENT LINGUISTIQUE.

1) L'ECLATEMENT LINGUISTIQUE.

La diversité linguistique est un autre des grands traits culturels commun à toute la Mélanésie, où l'on compte près de 7 à 800 langues différentes appartenant au groupe dit "papou", soit un bloc d'à peu près 2,7 millions d'habitants et un nombre encore sensiblement égal pour l'ensemble des langues dites "austronésiennes", autrefois appelées langues "malayo-polynésiennes". Parmi ces dernières, 4 à 500 langues appartiennent à l'ensemble de la Mélanésie insulaire (dont celles de Vanuatu), ce qui correspond à environ un million de locuteurs, soit une langue pour à peine 2.000 habitants.

Les *langues papoues* sont surtout répandues dans les archipels orientaux de l'Insulinde et de l'ensemble du môle de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, où elles forment un bloc compact ; on les retrouve ensuite en plages dispersées en Nouvelle-Bretagne, Nouvelle-Irlande, les îles Salomon, et enfin dans l'Archipel des Santa Cruz qui marque la limite de leur expansion vers le monde océanien. L'extrême degré de diversité interne atteint par ces langues fait penser à une évolution sur place fort ancienne (J.C. RIVIERRE, 1980).

Les langues austronésiennes, d'introduction plus récente, se répartissent en formant un arc géographique qui se déploie des berceaux asiatiques jusqu'aux îles de l'Océanie proche et lointaine, en contournant les môles de résistance où les langues papoues restèrent prédominantes. Cet arc linguistique est extrêmement étendu, puisqu'il va de Madagascar et de certaines régions de la péninsule indochinoise et de Taïwan à l'Ouest, jusqu'aux îles et aux archipels de l'Océanie polynésienne à l'Est. On pense aujourd'hui que toutes les langues austronésiennes dérivent d'une seule langue mère introduite voilà 5.000 ou 7.000 ans et qui s'est ensuite diversifiée sur place. Ce "proto-austronésien", reconstitué par les linguistes, n'a pas de parenté linguistique reconnue avec les deux autres familles de langues qui se partagent le Pacifique, la famille papoue et la famille australienne.

Le groupe des langues de Vanuatu appartient entièrement au bloc des langues austronésiennes. Les linguistes les classent au sein des langues proto-océaniques de l'Est (BELLWOOD, 1978, p. 125) ; plus précisément, certaines d'entre elles auraient constitué avec d'autres langues des îles Salomon le creuset initial à partir duquel se serait différencié le rameau linguistique polynésien. En dépit de leur apparentement originel, les langues de Vanuatu sont de celles qui révèlent le degré d'éclatement linguistique le plus marqué : on y comptait en 1978,105 langues différentes pour 112.596 habitants, soit une langue pour 1.072 locuteurs (TRYON, 1978). Encore ce chiffre était-il encore plus accentué en 1967 où pour une population moins nombreuse, le nombre de langues parlées était plus élevé : 112 langues vivantes pour 70.837 habitants mélanésiens, soit 630 locuteurs pour une (seule) langue.

On semble donc être arrivé dans l'Archipel de Vanuatu au point extrême de la diversification linguistique possible. Sur les 105 langues vivantes dénombrées, certaines peuvent encore se partager en dialectes locaux et nombreuses encore sont les langues qui se sont éteintes à l'époque moderne, à la suite des vagues de dépeuplement ayant affecté

certaines régions insulaires ou des migrations intérieures. Au Sud Malakula par exemple, l'étude de J.M. CHARPENTIER (1984) nous apprend qu'en 1980, on comptait 19 parlers mélanésiens pour 5.500 habitants, soit une langue pour 290 habitants (voir carte 8.) En outre, cinq langues avaient disparu de mémoire d'homme depuis le début du siècle.

La diversité linguistique tend aujourd'hui à se réduire sensiblement; certaines langues ne sont plus connues que de quelques locuteurs et d'autres ne sont parlées que par quelques centaines de personnes. Si l'on considère la liste des langues établies par TRYON (1976) et leur nombre de locuteurs tel que nous le livre le recensement de 1967, on aboutit aux résultats suivants :

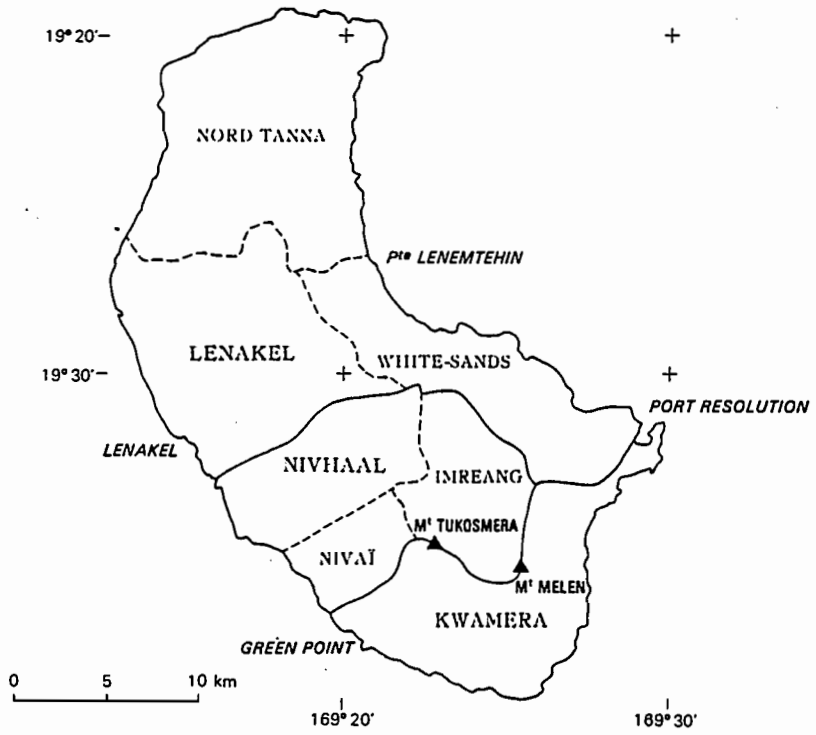
TABLEAU 6. : Nombre de locuteurs actuels par langue mélanésienne dans l'Archipel de Vanuatu.

Locuteurs	Langues	Pourcentage
Moins de 100	37	35,2
Entre 100 et 400	36	34,3
Entre 400 et 1.000	14	13,3
Entre 1.000 et 2.000	7	6,7
Plus de 2.000	11	10,5
Total	105	100

On peut en conclure que pour la plupart d'entre elles (70 %), les langues mélanésiennes actuelles sont parlées par des groupes égaux ou inférieurs à 400 locuteurs. Seules, 11 de ces langues sont parlées par plus de 2.000 personnes et peuvent être considérées comme des langues à grand rayonnement géographique : ainsi en est-il du Nguna (ou Nakanamanga) parlé à la fois dans les Shepherds et le Nord-Vate (2.500 locuteurs) ou du Namakura des îles Shepherds parlé également dans le Sud Vate par plus de 2.000 locuteurs. On trouve enfin 4 langues parlées par un peu plus de 3.000 personnes : le Lenakel (Ouest Tanna), le Ndui-Ndui (Ouest Aoba), le Longana (Nord Est Aoba) et l'Apma (Centre Pentecôte). Ces langues qui dominent dans certaines régions insulaires bien peuplées reflètent l'homogénéité culturelle et le dynamisme démographique de ces régions, mais elles ne sont jamais la langue unique de ces îles. En fait, il n'y a pas de grande île où une seule langue soit utilisée : Tanna en connaît au moins 5 (carte 9), Aoba 2, Pentecôte 5, le record absolu est détenu par Malakula avec 30 langues actuellement parlées et Santo 29 (TRYON, 1976). Les "grandes langues" se subdivisent souvent en plusieurs dialectes, ce qui les rend parfois difficiles à comprendre à l'intérieur même de leur aire géographique. La langue Sa du Sud Pentecôte, parlée par 1.200 personnes, comprend par exemple 4 dialectes : celui de Ponorwol (Bunlap, Baie Barrier), de Wali, de Poinkros et de St Henri, soit à peu près un "parler" pour 300 personnes.

CARTE N° 9

RÉPARTITION DES PARLERS A TANNA



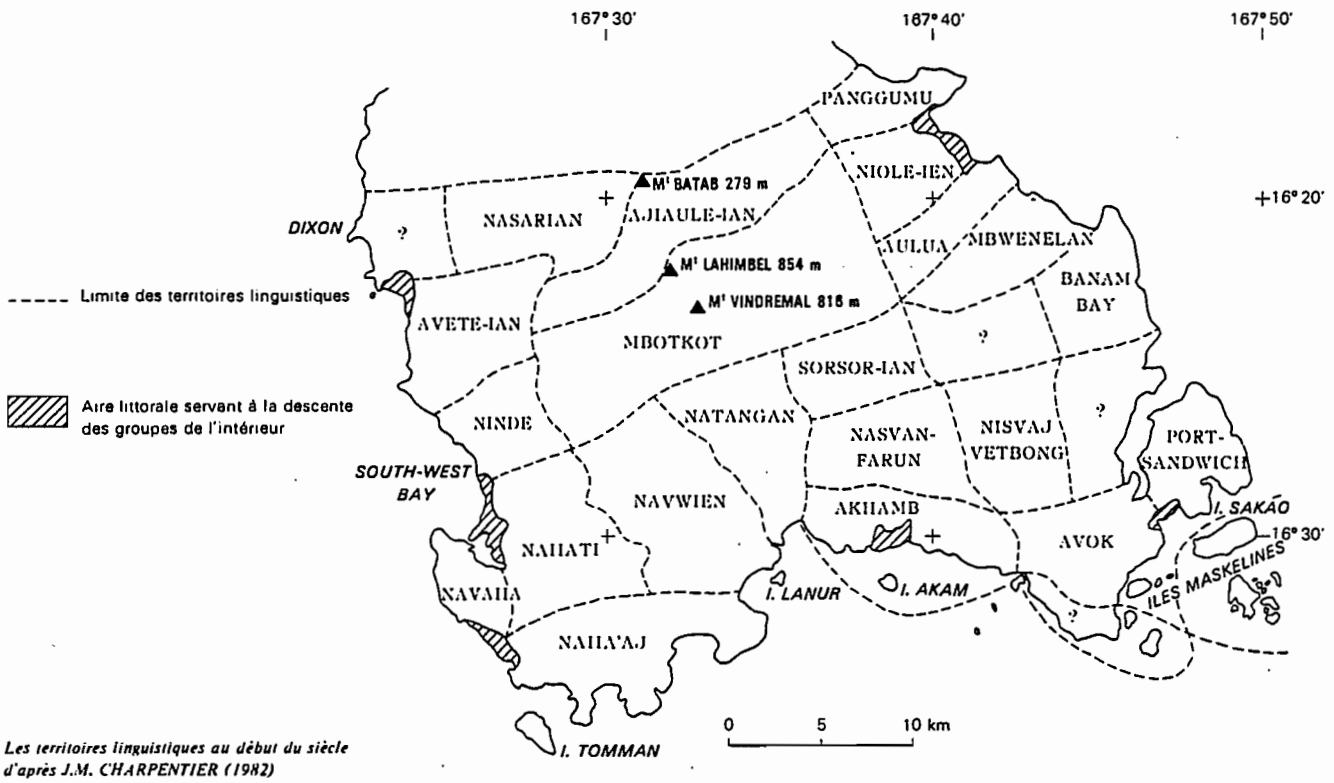
Limite entre grandes langues

Délimitation entre dialectes apparentés

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

CARTE N° 8

RÉPARTITION DES PARLERS DU SUD MALAKULA



Les territoires linguistiques au début du siècle d'après J.M. CHARPENTIER (1982)

Ce chiffre de 300 locuteurs par "parler", qu'il s'agisse d'une langue ou d'un dialecte à l'intérieur de cette langue, se retrouve comme un ordre de grandeur général au sein de l'espace traditionnel. Dans la plupart des cas, il correspond à un groupe de résidence autonome, soit à une petite société locale, formé par la réunion de plusieurs clans et segments de lignée partageant un territoire commun.

Dans certaines îles, comme Malakula ou Santo, l'émiettement linguistique est encore plus affirmé ; ce ne sont plus des nuances dialectales, mais de véritables langues qui fractionnent l'espace, répondant en cela à un cloisonnement traditionnel des territoires insulaires les plus hermétiques. Là encore le nombre moyen des locuteurs est voisin de quelques centaines de personnes, de 3 à 600, selon J.M. CHARPENTIER (1978). Tout se passe comme si, au-dessus de ce nombre, la langue tendait à se diviser à nouveau.

Sur 105 langues répertoriées, 85 se trouvent dans les îles du Nord, dont 59 pour les seules îles de Malakula et de Santo. Dans ces îles, chaque vallée ou ensemble territorial constitue en soi une unité linguistique propre différente de ses voisins, au point que l'on ne peut plus parler de variations dans le "parler", mais de langues différentes. Cette hétérogénéité linguistique est toutefois moins marquée sur les rivages où existent des sociétés littorales importantes, comme par exemple la langue de Wala (Malakula), parlée avec quelques nuances de dialecte par les ilôts de Rano et d'Uripiv (soit un ensemble géographique de près de 3.000 personnes) ou encore la langue de Vao, répandue sur la frange Nord-Est de l'île.

Cet éclatement linguistique avait frappé les premiers observateurs, en particulier lorsqu'ils venaient de Polynésie où, sur des milliers de kilomètres, une seule et même langue était à peu près plus ou moins comprise. Ils parlèrent de *"tour de Babel"*, se demandant comment les gens pouvaient communiquer entre eux et même s'il existait des relations extérieures au territoire de chacun des groupes. Ainsi cette remarque de l'etnologue SPEISER (1913) :

"Sur certaines îles... on peut facilement en une journée de marche traverser plusieurs régions dans lesquelles sont parlées des langues incompréhensibles de l'une à l'autre".

Cette situation faisait également dire au missionnaire INGLIS (1851) :

"Aux Nouvelles-Hébrides, aucune relation ne semble avoir existé entre les habitants des différentes îles... ou seulement très rarement".

2) LES CHAINES D'INTELLIGIBILITE.

Cet éclatement linguistique, de règle dans la civilisation mélanésienne, ne signifie pourtant pas barrière infranchissable et impossibilité de communication. Plus exactement, il implique la création de contraintes et comme une sorte de direction géographique de la communication. Pour mieux exprimer cette idée, les linguistes parlent de "*chaîne linguistique* " ou "dialect chain" (WURM et LAYCOCK, 1961).

Le principe de la chaîne linguistique est le suivant : si l'on prend une chaîne de parlers géographiques de A à Z, on s'aperçoit que chaque maillon de la chaîne entretient des relations régulières et fréquentes avec ses voisins immédiats : ainsi A avec B, B avec A et C, etc.. ce qui entraîne une certaine similitude de leurs langues respectives. Par contre les relations entre A et C seront moins fréquentes, et à plus forte raison avec les maillons suivants : D.E.F. etc... Il s'ensuit que pour communiquer avec C, A passe généralement par B et pour communiquer avec D, par B et C successivement et ainsi de suite.

Linguistiquement, cela se traduit par le fait que les parlers géographiquement proches sont mutuellement intelligibles, mais que la différence ne cesse de se creuser entre les maillons les plus lointains. Entre A et Z, la différence linguistique est devenue absolue, mais la communication est néanmoins possible, si elle suit la succession géographique des intermédiaires de B à Y. Le chevauchement des parlers mélanésiens selon le principe de la chaîne linguistique crée dès lors des chaînes d'intelligibilité tout au long de l'Archipel. TRYON (1976, a) a pu ainsi montrer que les pourcentages relatifs de vocabulaire commun et de mots à racines proches étaient élevés dans les langues géographiquement voisines (plus de 50 % en général), mais qu'ils se réduisaient progressivement au fur et à mesure de leur éloignement. Aux extrémités géographiques de la chaîne linguistique, il n'y a plus par exemple que 12 % de mots apparentés entre les langues de Sakao (Nord Santo) et celles de Tanna.

Un tel système rend dès lors difficile l'isolement d'un bloc linguistique par rapport à un autre, puisqu'on ne se trouve pas réellement en face de langues différentes -comme le sont par exemple le français et l'anglais-, mais en face d'une chaîne spatiale de parlers (langues ou dialectes) présentant en ordre successif des maillons de plus en plus différenciés, mais qui restent presque toujours compréhensibles au niveau des intermédiaires les plus rapprochés.

Ce principe du chaînage est donc celui d'une hétérogénéisation croissante et d'une complexification progressive à partir d'un pôle de départ. Les langues se relient entre elles comme s'assemblent les pions d'un jeu de dominos, mais dessinent ensuite des figures de plus en plus étrangères. L'éclatement linguistique ne signifie donc pas rupture ou atomisation, mais mise en "ligne" de chacun des parlers mélanésiens dans une chaîne de relation, c'est-à-dire dans une route où chacun des segments, bien qu'en soi original, se relie plus ou moins étroitement à celui de ses voisins. Il s'ensuit qu'il est plus approprié de parler de chaînes de continuité ou de cheminements linguistiques que de frontières ou d'aires linguistiques. Dans cette perspective, tout essai de cartographie des langues mélanésiennes et de leurs espaces devient une gageure impossible. Beaucoup plus qu'en termes de frontières, c'est en termes de

relations et de contacts qu'il faudrait donc dresser la carte linguistique de l'Archipel. Les premières impressions de SPEISER ou d'INGLIS étaient donc particulièrement mal fondées, lorsqu'ils ne voyaient partout que cloisons et difficultés de communication. L'absence de langue centrale à grand rayonnement ou de *langue de prestige*, reflète plus une égalisation des parlers les uns par rapport aux autres et par là des différentes sociétés locales qu'une véritable hétérogénéité linguistique. En fait chaque locuteur n'a guère de difficultés pour comprendre la langue de ses voisins ; le plus souvent, chacun utilise pour communiquer sa propre langue et comprend sans grand effort celle de ses voisins (1). De proche en proche, ce système de communication peut porter sur d'assez grandes distances, si bien que le bislama (2) n'est en réalité réservé qu'aux contacts de locuteurs appartenant à des communautés éloignées, et que les gens d'une même île ne l'utilisent entre eux que rarement.

Au-delà de l'éclatement linguistique, transparaît donc une notion de chaînage linguistique qui compense fortement la première impression d'hétérogénéité culturelle et d'atomisation que l'on pourrait tirer d'une première approche. Ces langues diverses et multiples sont, au-delà de leurs différences, "*chaînées*" les unes aux autres de telle façon qu'elles permettent au sein de la société traditionnelle un processus continu d'intelligibilité. S'il n'y a donc pas de grande langue qui s'impose véritablement dans l'Archipel, il existe en revanche des chaînes de langues qui se chevauchent. Des maillons intermédiaires permettent une communication d'une chaîne à l'autre et jouent un rôle de charnière entre des chaînes différentes, de telle sorte que les ruptures entre les 105 langues sont finalement peu nombreuses (voir carte 10).

Darrel TRYON (1976) a tenté, à partir de méthodes lexicostatistiques, un premier essai de systématisation de ces chaînes linguistiques (voir tableau 7). Il en ressort que la majorité des parlers des îles du Nord et du Centre de l'Archipel forment entre eux un seul et même groupe de langues. Ce groupe central qui réunit 75 langues sur 105, se décompose en 5 chaînes linguistiques orientées du Nord au Sud : le Sud Santo (24 langues), le littoral de Malakula (16 langues), l'Est de Vanuatu (28 langues) et enfin le Centre (3 langues) et le sous-groupe déjà plus particulier d'Epi (5 langues).

Ces cinq sous-groupes déterminent un espace linguistique et culturel "unifié" formé par un chaînage continu de parlers se chevauchant les uns les autres et inter-reliés entre eux par des noeuds de correspondance qui permettent le passage d'une chaîne à l'autre.

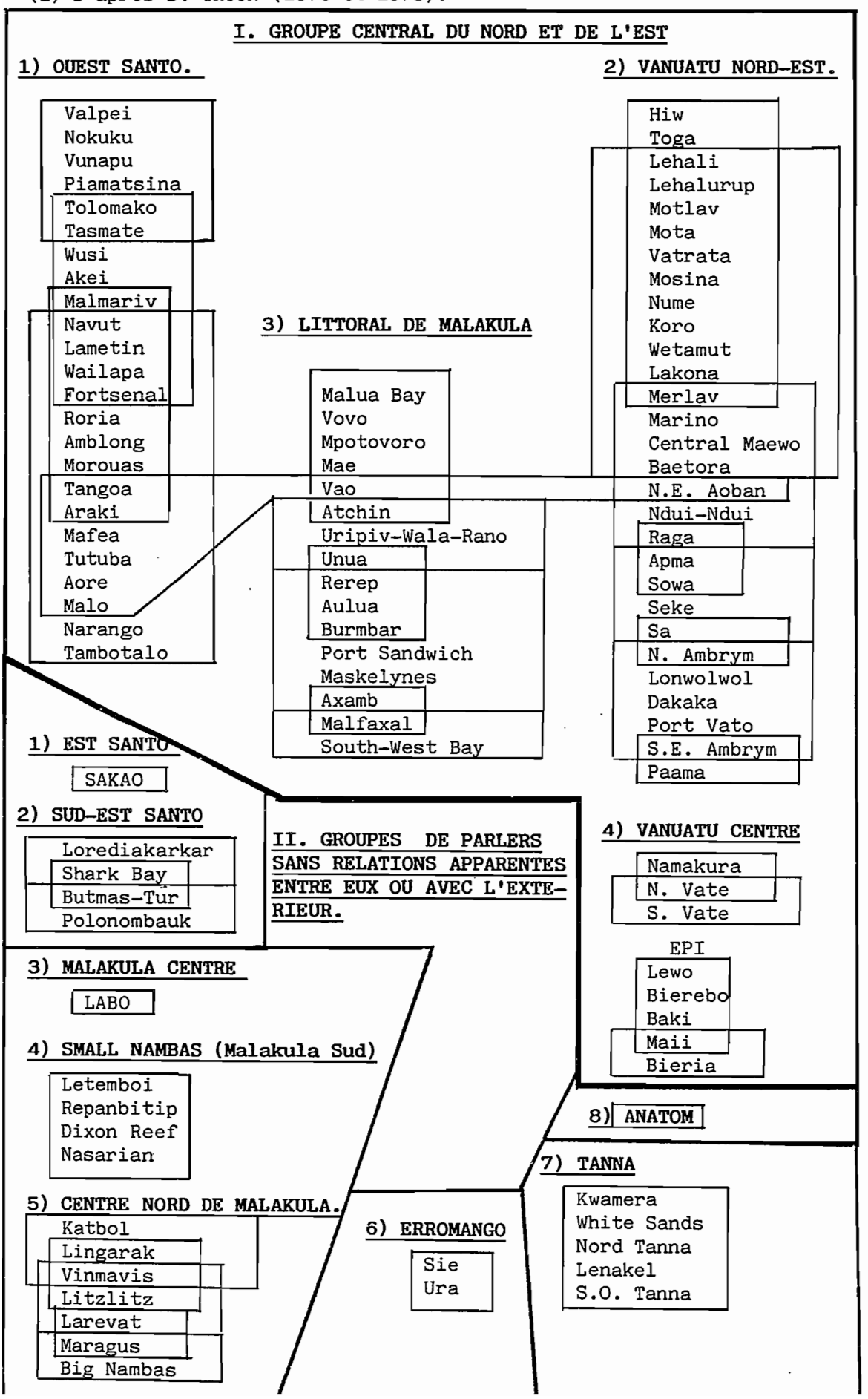
Les autres sous-groupes linguistiques forment autant de cas aberrants pour les linguistes, du moins au stade actuel de la recherche ou par rapport à la méthode utilisée. Le principe du chaînage s'y retrouve et donc celui du cheminement d'intelligibilité, mais au travers d'un parcours brisé qui contraste avec la fluidité de la zone Nord et Est.

---

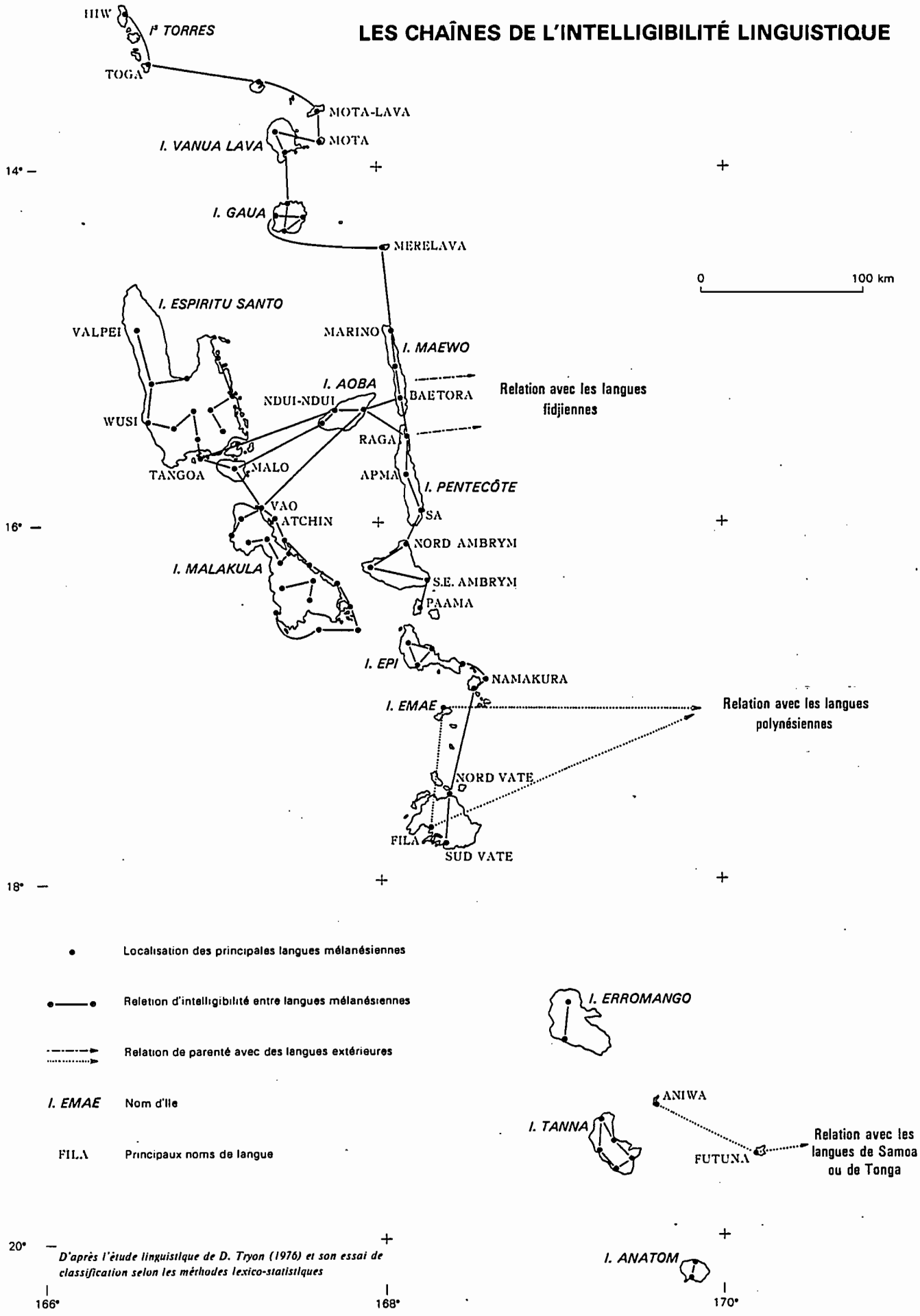
(1) Les linguistes considèrent qu'en règle générale les parlers qui se partagent plus de 80 % de mots ayant des racines communes sont mutuellement intelligibles. (TRYON).

(2) Il s'agit du pidgin local qui sert de langue véhiculaire dans l'ensemble de l'Archipel.

TABLEAU 7 . : Les langues de Vanuatu : un essai de classification.(1)
(1) D'après D. TRYON (1976 et 1978).



LES CHAÎNES DE L'INTELLIGIBILITÉ LINGUISTIQUE



D'après l'étude linguistique de D. Tryon (1976) et son essai de classification selon les méthodes lexico-statistiques

Il y manque notamment ces "ponts d'intelligibilité" que représentent dans le Nord des langues-charnières, comme celles de Vao ou d'Aoba, qui permettent une communication latérale entre les chaînons de l'Est et de l'Ouest. Tout indique donc un cloisonnement plus grand, une plus forte hétérogénéité et des brisures plus brutales intervenant à distance plus rapprochée. Chaque île ou fragment d'île, comme l'Est Santo ou l'intérieur de Malakula, représente ainsi à la limite un espace linguistique propre. Le cas de figure des trois îles du Sud (Tanna, Erromango, Anatom) est également original.

Comme le fit remarquer LYNCH à TRYON, lors de la présentation de son modèle devant les linguistes de l'A.N.U. (1978): *"Sur la base de cette reconstruction, il apparaît que les trois îles du Sud (Anatom, Tanna, Erromango) peuvent être chacune considérées comme un groupe particulier de langues océaniques"*. Ces trois îles, si l'on s'en tient en effet à des critères purement lexico-statistiques, sont autant différentes entre elles que du reste des langues de l'Archipel. Elles sont mutuellement inintelligibles et se tiennent comme des mondes à part. De même les cinq langues de Tanna forment à elles seules un chaînage propre qui se brise sur les limites de l'île et n'a pas de pont avec l'extérieur. La forte personnalité culturelle de ces îles du Sud, Tanna surtout, mais sans doute aussi Erromango et Anatom avant que les épidémies et la christianisation forcenée du siècle dernier aient détruit leur substrat culturel, est d'évidence à mettre en relation avec l'originalité de leurs parlers.

On m'a toutefois souvent affirmé à Tanna que le Lenakel et la langue du Nord de l'île permettaient une certaine compréhension de la version de la langue Namakura parlée à Mataso (Shepherds) et de même qu'une certaine inter-intelligibilité existait avec Erromango. La langue de Kwamera permet également de communiquer avec Futuna et Anatom. Mais le chaînage, s'il existe bien, n'est pas apparu au niveau des recherches lexico-statistiques menées par l'A.N.U..

Le chaînage des parlers mélanésiens, leur apparentement et leur plus ou moins grande fluidité spatiale permettent donc une première approche de l'espace culturel de Vanuatu. Une zone au Nord et à l'Est s'y distingue nettement, caractérisée par sa continuité avec les langues austronésiennes des Salomon (TRYON, 1978) et par une certaine fluidité linguistique interne, avant de buter sur les chaînages brisés des îles du Sud ou de ces enclaves intérieures que sont l'Est de Santo et l'intérieur de Malakula. Quoi qu'il en soit, et au regard du reste du Pacifique, la diversité n'est jamais telle qu'on puisse opposer des mondes absolument différents ou des entités linguistiques étrangères. Même à la limite du cas de figure possible, toutes les langues de l'Archipel ressortent d'une seule et même famille linguistique : elles témoignent, au travers de leur origine commune, d'une incontestable unité culturelle.

3) LE TISSU DE NEXUS.

Si l'on trace la carte des relations traditionnelles par mer, telles qu'elles ressortent de la communauté linguistique et des échanges de biens que rapporte la tradition orale, on s'aperçoit qu'il n'existe pas de réelle rupture dans le système de communication interne de l'Archipel (voir carte 11).

La communication était plus ou moins fluide et plus ou moins facile, mais en réalité presque toujours possible du Nord au Sud de l'Archipel, pour peu que l'on s'en tienne au chaînage des relations d'intelligibilité et que l'on passe par chacun des échelons intermédiaires nécessaires (1).

L'image qui en ressort est celle d'un "*tissu de nexus*" : un ensemble de points autonomes et dispersés reliés les uns aux autres par un processus de relation en chaîne. Chacun de ces points correspond à une langue et dans la réalité à une société locale plus ou moins importante : l'autonomie de la langue est à la mesure de l'autonomie politique de la société qui la parle, l'étendue de ses relations d'intelligibilité avec ses voisins mesure son degré d'ouverture sur l'extérieur, en d'autres termes sa position plus ou moins centrale dans un système de relations fluides.

Dans le tissu de nexus ainsi constitué, des noeuds de relations plus intenses apparaissent qui dessinent des échevaux centraux, c'est-à-dire des sortes de nodules, où le réseau se resserre et fait communiquer les uns avec les autres des segments qui autrement resteraient séparés. Ces points, où les réseaux de ligne convergent, constituent les plaques tournantes du système relationnel, ses "méditerranées océaniques"; là les contacts, les échanges, la créativité culturelle ont toutes les chances d'être les plus denses. Un nodule nord apparaît ainsi au niveau des îles Banks, constitué par les relations entre la côte Est de Vanua Lava et les petites îles de Mota Lava et de Mota, ce que confirme par ailleurs l'étude de B. VIENNE (1979, p. 10). Un second apparaît au Sud de l'Archipel, autour de la région centrale de Tanna (BONNEMAISON, 1979). Un troisième enfin, le plus dense, apparaît au coeur même de l'Archipel, là où la position des îles les unes par rapport aux autres crée un système d'inter-faces, autour de Malakula, Santo, Ambrym, Aoba, Malo, etc... Les rivages en vis-à-vis de ces différentes îles semblent appeler à la relation régulière autour d'axes de communication privilégiés.

Cette structure linguistique en "tissu de nexus" favorise un système de relations fluides et une société bâtie sur le modèle du réseau. Le cheminement de l'intelligibilité par de petits segments de route juxtaposés, l'absence de véritable grande aire linguistique homogène caractérisent un espace culturel multi-centré. L'Archipel ne semble pas s'ordonner ici selon un centre ou une hiérarchie de centres qui reproduisent des périphéries, mais selon des réseaux de points qui se densifient par endroits et se distendent dans d'autres. Dans un tel système, ce sont moins les étendues et les masses insulaires en elles-mêmes qui comptent, que leur position relative les unes par rapport aux autres. La topologie constitue la donnée première.

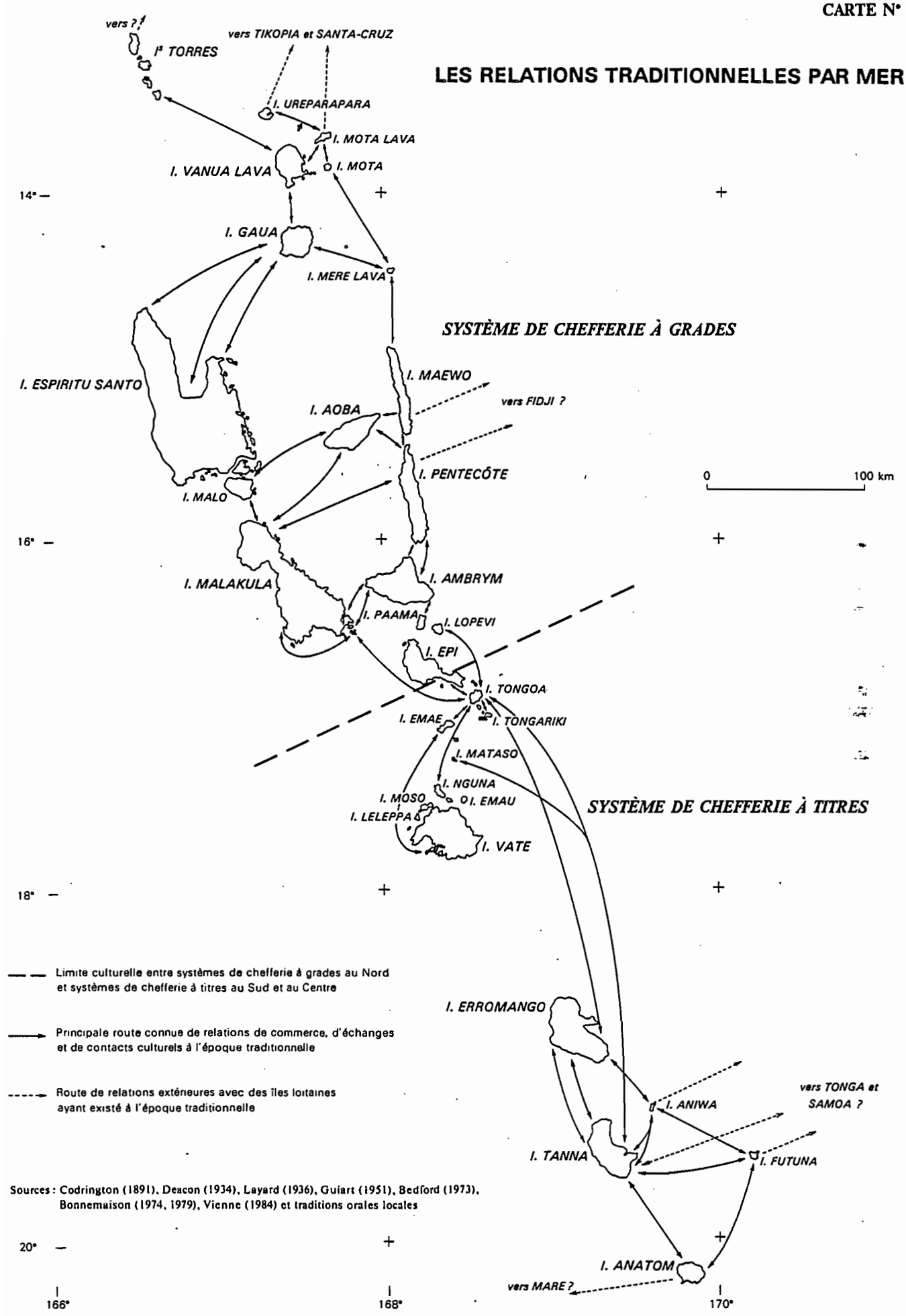
Cette "*société en réseau*" répondait par là à une préoccupation essentiellement politique. Chacune des sociétés locales semble avoir cherché à préserver son autonomie politique autour d'une dialectique interne opposant intelligibilité et hermétisme linguistique : par l'in-

---

(1) On peut également se reporter à divers textes qui traitent des relations traditionnelles dans l'Archipel : GUIART (1956), BEDFORD (1971, p. 57), VIENNE (1979), BONNEMAISON (1979) et enfin CABALION (1981). Tous ces textes font ressortir la densité des réseaux d'échange traditionnels.

CARTE N° 11

LES RELATIONS TRADITIONNELLES PAR MER



— — Limite culturelle entre systèmes de chefferie à grades au Nord et systèmes de chefferie à titres au Sud et au Centre

——→ Principale route connue de relations de commerce, d'échanges et de contacts culturels à l'époque traditionnelle

- - - - → Route de relations extérieures avec des îles lointaines ayant existé à l'époque traditionnelle

Sources : Codrington (1891), Deacon (1934), Layard (1936), Guiart (1951), Bedford (1973), Bonnemaison (1974, 1979), Vienne (1984) et traditions orales locales

telligibilité partielle de leur propre langue, elles affirmaient une possibilité de relation constante avec leurs voisins ; par son hermétisme relatif, elles s'en protégeaient tout en même temps. La diversité et la flexibilité des langues traditionnelles sont en effet construites de telle sorte qu'un groupe local peut parfaitement rendre sa langue incompréhensible à l'égard de ses voisins politiques s'il le désire et au contraire la rendre facilement intelligible, s'il entend communiquer avec eux.

Dans une société où la guerre entre segments locaux régnait plus ou moins à l'état endémique, mais dont l'échange rituel entre alliés constituait la contrepartie, cette dialectique volontaire d'intelligibilité et d'hermétisme trouve tout son sens. Elle permettait toutes les stratégies possibles. La présence au sein du groupe de résidence d'alliés des groupes extérieurs -notamment les femmes venues par mariage- appelait en effet à la prudence : la hantise de la trahison et du double jeu semble avoir constitué une constante dans cette société aux segments emmêlés et indépendants. L'autonomie linguistique, une certaine capacité à se fermer aux autres, constituaient dès lors une condition à la sécurité politique : elle permettait sans efforts particuliers de passer alternativement de l'ouverture à la fermeture, de la communication et du voyage sur les routes de l'alliance au repli sur le territoire.

La nature du réseau linguistique apparaît en somme comme le résultat tout autant que la source d'un système de relations politiques, dont l'autonomie et l'égalité de principe de chacune des sociétés locales apparaissent comme les pierres d'angle.

4) LA DYNAMIQUE DES LANGUES MELANESIENNES ACTUELLES.

La recherche menée par les linguistes tendant à embrasser le maximum de langues connues pour étudier leurs relations réciproques et leurs morphologies internes est nécessairement un peu académique. Leur grand mérite est d'avoir pu faire ressortir le principe du chaînage de ces langues, notion qui atténue singulièrement celle de leur éclatement apparent.

A l'heure actuelle, toutes les langues sont loin de connaître le même degré de vigueur. La tendance actuelle est au regroupement et à la simplification : des langues se perdent, se modifient, certaines prennent de l'extension. Sur les 105 langues recensées par TRYON, une trentaine en fait son aujourd'hui véritablement utilisées, ce qui est déjà beaucoup. Les grandes langues comme l'Apma, au Centre Pentecôte, ont digéré des langues plus faibles comme le Sowa ou le Seke ; le Raga, le Nguna, le Wala-Rano, le Mota, qui sont les langues d'une grande région ou d'espaces trans-insulaires, tendent à accroître leur influence au détriment de langues microscopiques limitées à une vallée, à un bassin versant ou à un secteur côtier. L'influence des missions est dans ce sens très importante. En choisissant en effet une langue particulière comme instrument d'évangélisation et en la fixant par ailleurs en tant que langue écrite par leurs travaux de traduction, elles ont donné à celles-ci un rayonnement inattendu et un impact qui les a conduit à déborder de loin leur berceau d'origine. Ainsi le Nguna choisi comme langue officielle pour l'évangélisation de l'Eglise Presbytérienne ou le Mota qui, pour des raisons historiques, joue le même rôle dans l'Eglise Anglicane (Melanesian Church).

La vitesse d'évolution des langues mélanésiennes s'est aujourd'hui accélérée par la multiplicité des contacts et des relations entre groupes et individus provenant de régions ou d'îles différentes. Le Raga, parlé aujourd'hui dans le Nord Pentecôte, est tout à fait différent de la multiplicité des dialectes locaux qui autrefois le composaient. Ces dialectes ont à présent disparu et sur leurs débris, une langue nouvelle commune s'est créée, à peu près aussi différente des Raga archaïques que le français moderne l'est aujourd'hui du vieux français. Après 20 ans d'absence, le vieux Père JEHAN de la Mission Mariste, de retour à Loltong (Nord Pentecôte), où il avait appris avant-guerre la version locale du Raga, eut ainsi la surprise de voir que les jeunes ne le comprenaient plus. Monseigneur JULLIARD eut la même déconvenue à Melsisi après un temps d'absence identique. Et le Père DU RUMAIN, en 12 ans de présence à Melsisi, s'aperçut lui aussi que la langue locale ne cessait d'évoluer. En moins d'une génération, les langues actuelles de Vanuatu semblent donc évoluer rapidement, tant par emprunts à d'autres langues -au bislama en particulier- que par des processus de simplification interne. De même, dans les rituels et cérémonies, les gens des sociétés les plus conservatrices comme celles de Tanna, lorsqu'ils dansent sur des chansons "coutumières", avouent ne plus en comprendre la signification. Ils apprennent par coeur les paroles d'une langue qui leur est devenue parfaitement étrangère.

La vitesse de mutation et de création linguistique apparaît donc grande. Ce phénomène qui répond sans doute à un caractère ancien explique en outre pourquoi dans la société traditionnelle les langues n'ont jamais cessé de se segmenter et de se différencier. De fait, la plupart des Mélanésiens parlent naturellement deux ou trois langues et apprennent sans effort apparent les langues des autres régions avec lesquelles le hasard les met en contact. Cette aptitude mentale aux acrobaties linguistiques, véritable prouesse aux yeux d'un Européen, ne peut que contribuer à accélérer les processus de création et de mutation continue des langues mélanésiennes. Alors qu'aujourd'hui cette intelligibilité linguistique tend à fonctionner dans le sens de la concentration, elle favorisait autrefois une dispersion extrême qui était voulue par les locuteurs, pour des raisons de sécurité.

A l'heure actuelle, une nouvelle carte linguistique tend donc à apparaître dans l'Archipel, différente de celle des parlers mélanésiens traditionnels. Les grandes langues tendent à déborder de leurs aires d'origine, tandis que les dialectes internes et les petites langues locales disparaissent ou se rétractent sur de micro-espaces. Selon J.M. CHARPENTIER (communication personnelle), cette évolution à la concentration va de pair avec une certaine simplification des langues modernes par rapport aux langues archaïques. Un phénomène nouveau est enfin apparu à l'époque moderne avec l'expansion quasi générale du bislama dans toutes les régions et villages de l'Archipel. Cette "*lingua franca*", elle-même en voie d'évolution rapide, change singulièrement les données du problème linguistique ; sans être une langue très élaborée, elle présente le mérite de résoudre facilement le problème de la communication dans l'Archipel (1).

---

(1) Le bislama est devenu à l'Indépendance de l'Archipel, en 1980, la langue officielle du pays au même titre que l'anglais et le français. On se reportera, quant aux problèmes de contact linguistique et de créolisation, aux études synthétiques de J.M. CHARPENTIER (1979 et 1982) ou encore à celle de J. GUY (1974).

IIème PARTIE

LA COUTUME

LE POUVOIR, LES LIEUX ET LES ANCETRES

"Kastom i no save tet".

La Coutume ne peut pas mourir.

(Un homme de Tanna, Centre-Brousse, 1980).

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

BONG, Bunlap, Sud-Pentecôte.
(cité par Margaret JOLLY, 1982, p. 338, ma traduction).

Par opposition à la "Skul", terme bislama dérivé du mot anglais "school" qui désigne tout ce qui a trait au christianisme et à l'organisation sociale missionnaire, les Mélanésiens de Vanuatu expriment par "Kastom" ou "Coutume" tout ce qui regarde leur mode de vie ancestral, leurs croyances originelles et l'organisation sociale et territoriale traditionnelle. La Coutume, c'est donc l'identité mélanésienne et la société d'antan, telle qu'elle existait avant le contact européen et telle qu'elle survit aujourd'hui à travers ce contact, dans des formes parfois entièrement nouvelles, parfois à peine modifiées.

On considérait il y a une dizaine d'années que la Coutume était "morte" et qu'elle ne se restreignait qu'à quelques enclaves isolées à l'intérieur de certaines îles où l'évolution moderne la condamnait irrémédiablement. En fait, l'approche de l'Indépendance de Vanuatu (1) vit ressurgir de façon étonnante le monde sous-jacent de la société traditionnelle. La fin du pouvoir blanc devait correspondre à la réémergence du pouvoir noir, c'est-à-dire du pouvoir de la Coutume. Dans de nombreuses sociétés locales, même christianisées de longue date, il y eut une renaissance et parfois une réinvention plus ou moins fidèle de la Coutume.

Mais y a-t-il une vraie et une fausse Coutume ? Il n'est pas nécessaire d'avoir résidé longtemps dans l'Archipel pour s'apercevoir que toutes les formes traditionnelles de la vie sociale ou rituelle, loin d'être immobiles et figées, sont en perpétuelle innovation, voire en constante recherche. Pourtant cette mobilité permanente des formes culturelles et sociales ne s'opère pas en n'importe quel sens : la Coutume est un esprit, un système de valeurs, un système social, ce sont aussi des territoires ancestraux et un type de relation à la terre dominé par les valeurs d'enracinement.

Que les formes sociales et rituelles aient changé depuis les premiers temps du contact européen n'a pas en soi grande signification ; elles ne cessaient également de se réinventer et de se transformer aux temps mélanésiens originels. Par contre, la société mélanésienne semble avoir de tout temps su garder sa spécificité et pour l'essentiel son identité culturelle. Les chapitres qui suivent ont pour objet la société mélanésienne de la Coutume, telle qu'elle existe toujours dans les régions qui sont restées volontairement proches des modes d'organisation traditionnelle (2). La Coutume qui ne cesse d'innover, reste en cela bien vivante et fidèle à son esprit tout en ne perdant rien de ce qui à ses yeux est essentiel : une certaine mémoire constamment recréée de son passé, de ses lieux et de ses temps primordiaux.

Mais cela étant, qu'est-ce donc que la Coutume ? Un système original de pouvoir d'abord qui remodèle autour de lui la société, un territoire ensuite où elle s'enracine, une croyance enfin à la vie des ancêtres qui l'anime et qui lui donne souffle. J'aborderai sous ces trois angles le monde de la société traditionnelle.

---

(1) L'Archipel des Nouvelles-Hébrides est devenu indépendant le 30 juillet 1980. Pour marquer la rupture avec le régime précédent, les dirigeants de la nouvelle nation lui choisirent un nouveau nom : Vanuatu, terme qui dans les îles du Nord signifie "Notre pays".

(2) La plupart des études de cas qui vont suivre proviennent des sociétés locales où j'ai effectué une recherche sur le terrain : Tongoa, Aoba, Pentecôte, le Nord Malakula, Tanna enfin. Le cas de cette île sera étudié plus en détail dans le Livre suivant.

CHAPITRE IV.

LES CREATEURS DE COUTUME

Le système de la hiérarchie des grades dans les îles du Nord.

"La Coutume, c'est moi"

BULE VAKHA, **Mariak**, grade le plus élevé de la hiérarchie traditionnelle, Lebutusap, Centre de Pentecôte, 1978.

Les divisions de l'espace linguistique laissaient entrevoir une série de ruptures mais aussi de relations possibles entre les différents lieux et sociétés de l'Archipel. Des modèles politiques variés apparaissent également dans les îles et dans chacune des régions insulaires.

On peut, en simplifiant, distinguer deux grands types de pouvoir répartis dans l'Archipel, qui se fractionnent eux-mêmes en variantes régionales. Dans l'ensemble des îles du Nord, règne un système de *"chefferie"* fondé sur une *hiérarchie de grades* : les hommes de pouvoir qui en sont issus gagnent leur pouvoir par une compétition de type économique et peuvent dans une certaine mesure se rattacher au type des *"big men"* mélanésien décrit par SAHLINS (1963). Dans les îles du Centre et du Sud, apparaissent par contre des systèmes de *chefferie aristocratique*, en partie héréditaires, en partie électifs, fondés sur des *titres* qui évoquent dans une certaine mesure les structures de pouvoir pyramidales caractéristiques des sociétés polynésiennes.

Le terme de "chefferie" dont les connotations sont plutôt africaines ou européennes, n'apparaît pas particulièrement approprié aux réalités de la société mélanésienne. Sans doute vaudrait-il mieux parler de système de pouvoir dominé par des *"Grands Hommes"* (1), terme dont le caractère informel se prête mieux à des structures souples qui exigent qu'un certain consensus se crée autour des *"chefs"*. En outre, la différence qui consisterait à opposer des *"big men"* qui gagnent leur pouvoir par la compétition économique à des *chefs* qui

---

(1) Le terme de "Grand Homme" renvoie à celui utilisé par GODELIER (1982), dans la mesure où ni les termes de "big man" ou de "chef" connotés par SAHLINS ne paraissent réellement satisfaisants, du moins dans le cadre de la région étudiée. Toutefois les sociétés mélanésiennes de Vanuatu diffèrent des Baruya de Nouvelle-Guinée étudiés par GODELIER et c'est donc dans un sens moins précisément défini qu'il faut interpréter ici le terme de "Grand Homme". J'entends par là essentiellement un homme de rang élevé.

en héritent, comme l'a établi SALHINS (1963), semble en ce qui concerne la société traditionnelle de Vanuatu trop rigidement formulée. Les différents modèles sociologiques de l'Archipel sont en effet relativement proches quant à leur fond même s'ils diffèrent à l'infini quant à leurs formes. Les grades des sociétés du Nord se gagnent, mais dans une arène de compétition sociale où l'hérédité joue un grand rôle ; de même les "titres de chef" des sociétés du Centre et du Sud s'héritent, mais dans un contexte social où ils doivent être également *"mérités"* et où leurs tenants sont parfois aussi choisis. Comme on le verra, les grades des sociétés du Nord ressemblent à des titres et inversement les titres des sociétés du Centre et du Sud, dans la mesure où ils se hiérarchisent les uns les autres et font l'objet d'une cooptation, fonctionnent parfois comme des grades . En fait, la réalité du pouvoir exercé est dans les deux cas de même nature et repose sur le consensus social ; seul le mode d'acquisition diffère. En créant ainsi des Grands Hommes, par le grade obtenu ou par le titre reçu, la société mélanésienne tend au travers de modèles divers à bâtir un système de pouvoir uniformément souple et dont les fondements aristocratiques restent relativement ouverts. Cela dit, le modèle général se fractionne en autant de sous-types qu'il existe de sociétés locales et de grands territoires politiques. Chacun semble avoir cherché ici à diversifier le jeu social en se différenciant au maximum de ses voisins et en compliquant par là à plaisir, les règles locales du jeu politique.

I. LES SYSTEMES POLITIQUES DES "SOCIETES A GRADES".

1) UNE "SOCIETE A RANGS".

Du Nord de l'Archipel, îles Torrès incluses, jusqu'au Sud des îles Maskeylines à l'Est et de la partie Sud d'Epi à l'Ouest, règne presque uniformément ce que les ethnologues ont appelé la "hiérarchie des grades" (voir carte 11). Le système en est simple dans son principe et complexe dans ses applications. Tout se passe comme si le génie mélanésien avait compliqué jusqu'à ses plus extrêmes limites le modèle qu'il recevait de proche en proche afin d'y apporter une marque locale qui le rendrait différent. Là encore et un peu comme pour les divisions linguistiques, un certain chaînage culturel en découle, dont la règle semble être celle d'une complexification croissante à partir d'un modèle relativement simple.

Le système de la hiérarchie des grades consiste à formaliser l'accès au pouvoir politique local et régional par l'établissement d'une série de grades formels et hiérarchisés. A chaque nom de grade correspon un *rang* qui donne le droit de porter certains insignes et parures rituelles. Le rang est obtenu au travers d'une épreuve à fondements économiques, d'autant plus complexe et exigeante que le grade est élevé. L'homme qui postule doit en effet payer l'ensemble des rituels afférents à ce grade et sacrifier des cochons de valeur en proportion du rang obtenu.

Si tous les membres du corps social participent à ce système de pouvoir en passant au moins les grades les plus bas, le nombre de ceux qui accèdent aux grades les plus élevés est limité. Ceux-là détiennent en effet le principe du pouvoir politique et de fait la maîtrise ou le contrôle des relations d'échange, c'est-à-dire une certaine forme du pouvoir économique traditionnel, fondé sur le jeu de la dette et du bénéfice social que l'on peut en tirer (Voir IIIème Partie, Chapitre IV).

Tout le Nord et le Centre-Nord de Vanuatu ou presque obéissaient à ce système de pouvoir, lorsque les Européens entrèrent en contact avec l'Archipel. Il s'est encore aujourd'hui largement maintenu dans certaines îles comme Aoba, Pentecôte, Maewo, certains secteurs d'Ambrym et de Malakula et il connaît à l'heure actuelle, dans ces mêmes régions, une recrudescence de vitalité.

Ce système politique est ouvert à tous, ce qui rend possible le principe d'une certaine mobilité sociale : tout homme est en effet en droit de postuler aux grades les plus élevés. Dans une certaine mesure, les hauts-gradés de la société des grades sont des big men qui gagnent leur pouvoir grâce à leur richesse, comme aux Salomon ou en Nouvelle-Guinée, mais l'épreuve rituelle publique qu'ils passent confère à leur position sociale une dignité de type aristocratique et une permanence dans le rang qui n'existent pas dans les sociétés mélanésiennes plus septentrionales. Les hauts-gradés sont donc des big men , des hommes d'influence qui gagnent leur pouvoir et des chefs que leur titre situe définitivement dans un rang élevé et au-dessus du commun. La différence entre des chefs au sens plein et les hauts-gradés vient de ce que le pouvoir ne se transmet pas de façon héréditaire. En outre le pouvoir politique d'un haut-gradé s'exerce sur les hommes qui rentrent dans le jeu du système, mais il n'embrasse ni la terre, ni les biens détenus par les hommes qui se situent au-dessous de lui. La "chefferie" a donc un espace de pouvoir qui n'est pas territorial et n'entraîne pas de tribut : elle se tient dans une forme de relation hiérarchisée entre les membres d'une société qui se choisissent et dont chacun des membres conserve ses droits sur la terre, ses devoirs envers son lignage et son indépendance économique. A la limite, un haut-gradé peut même n'avoir pas de terre du tout ou plutôt ne pas éprouver le besoin d'actualiser ses propres droits fonciers ; son rang est tel qu'il n'a guère besoin de travailler, il peut puiser dans les jardins des autres. Le haut-gradé qui n'exerce pas de contrôle foncier, situe son pouvoir dans les relations d'homme à homme, dans la manipulation des transactions de cochons et dans l'organisation des rites de la société à rang. La terre reste l'affaire des relations de parenté ; c'est là une première limite à son pouvoir, parfois outrepassé, mais elle est dans ce cas ressentie comme une usurpation dangereuse par les autres membres du corps social (M. RODMAN, 1979).

Chacun peut grimper un à un les échelons de la hiérarchie, s'il bénéficie de l'appui des dignitaires qui détiennent les clés du pouvoir et s'il fait suffisamment preuve d'énergie et de talent pour cela. Toutefois, il est naturel que les hauts-gradés favorisent leurs héritiers directs. Les membres des segments de lignées influentes sont donc au départ incontestablement mieux placés pour réussir que les hommes du commun. Leurs aînés paient l'accès aux premiers grades dès la prime enfance et s'ils continuent à "mériter" cette faveur, les fils de "chefs" n'ont ensuite qu'à suivre une ligne déjà toute tracée. Ils bénéficient en effet de la richesse économique, faite de la somme de prêts accordés par leurs parents,et d'un réseau de relations étendu. Leur ascension vers les grades les plus élevés est naturelle, mais elle n'est pas pour autant automatique. Les vieux chefs n'accordent en effet leur appui que si leurs enfants ou petits-enfants leur apparaissent des héritiers méritants.

Le système des grades se fonde donc en définitive sur une sorte de "*méritocratie*" fonctionnant sur une règle du consensus. Ne s'élèvent que ceux qui en montrent l'énergie nécessaire et qui ont été reconnus par leurs aînés déjà installés au faîte du pouvoir comme possédant les qualités qui feront d'eux des leaders. Autrement dit, on ne naît pas chef, même si cela aide d'appartenir à un lignage élevé, mais on le devient si on travaille pour cela et si on est choisi par les hommes du pouvoir en place pour le devenir.

Dans certaines régions toutefois, comme au Nord-Ouest de Malakula, seuls les chefs déjà reconnus comme tels et les fils de chefs ont le droit de passer les grades les plus élevés. Le système joue dans ce cas au seul bénéfice de quelques lignages nobles qui se transmettent héréditairement leur pouvoir. Mais le fait reste exceptionnel ; partout ailleurs, la hiérarchie des grades reste un principe ouvert et chacun peut espérer son élévation à un rang supérieur pour peu du moins qu'il se montre habile dans les "affaires".

Le pouvoir de "chefferie" qui découle du système de la société des grades n'est donc ni entièrement héréditaire, ni entièrement électif, mais en dernière instance d'ordre compétitif. Un "chef" gagne son grade tout autant qu'on le lui accorde. Les qualités dont il doit faire peuve sont celles que l'on exige généralement des "big men" mélanésiens ; il doit manifester une personnalité de leader, être un bon orateur et se révéler dans ce qu'il entreprend comme un "*gagneur*". En quelque sorte, l'acquisition d'un grade est la sanction politique d'une réussite opérée ailleurs, au plan social et économique. En s'enrichissant par la manipulation des dettes et des contre-dettes, en faisant preuve de générosité calculée, en arrivant par son "entregent", ses qualités humaines et sociales à réunir autour de lui les hommes qui vont le soutenir, le candidat à un rang élevé crée autour de lui le consensus qui le porte naturellement au pouvoir. Son ascension doit être toutefois subtile et mesurée : les hauts-gradés verraient en effet d'un mauvais oeil un candidat trop sûr de lui et ambitieux, avide d'une ascension politique rapide. Il doit manifester à l'égard des autres "chefs" le respect et l'humilité nécessaires, une bonne volonté et une disponibilité sans faille. Ce n'est que s'il jouit de la faveur de ceux qui sont au-dessus de lui, c'est-à-dire de ceux à qui il doit payer pour s'élever, et symétriquement de l'appui de ceux qui sont au-dessous de lui, c'est-à-dire de ceux qui vont l'aider à payer, que le candidat à un grade supérieur peut réussir les épreuves successives qui vont le mener à un rang élevé. Il doit en conséquence manifester des qualités de générosité et de "sociabilité" envers les hauts-gradés qui le dominent et envers les bas-gradés qui le soutiennent.

Les rituels, le nombre des grades et les épreuves exigées varient selon les îles et les aires culturelles. Chaque système local peut se décomposer en trois grands paliers qui comprennent un certain nombre de grades et correspondent à des rangs. Au bas de la hiérarchie se tiennent, rivés au territoire, les hommes du commun ou encore les "hommes des jardins" ("man blong karen") ; en position intermédiaire, se tiennent les chefs locaux, leaders des petits groupes de résidence et aînés des segments de lignage ; en position supérieure, se tiennent les hauts-gradés, proches du "ciel", maîtres et "créateurs de la Coutume".

2) LES GRADES DU PREMIER RANG.

La force d'un système social structuré par une telle forme de hiérarchie compétitive tient en ce que chaque homme, s'il veut avoir une existence sociale, est pratiquement obligé d'y participer de façon active, même s'il est destiné à rester à un niveau modeste. Tous sont en effet solidaires dès leur naissance des dettes ou des contre-dettes contractées par les autres membres de leur lignée et obligés d'en honorer les obligations, qu'elles soient en leur faveur ou en leur défaveur. Aux différents moments de leur vie d'adulte, mariage, naissance des enfants, mort d'un proche, ils sont également impliqués à leur propre compte dans un nouveau réseau de transactions en biens cérémoniels (cochons, nattes, monnaies traditionnelles diverses, etc..). Chaque groupe de parenté est donc à un degré plus ou moins accentué engagé dans les "affaires" du "busnes" traditionnel et chacun de ses membres considère comme son devoir de passer un jour des grades, ne serait-ce que pour rendre les cochons reçus ou à l'inverse pour faire revenir à lui ceux qui ont été prêtés par d'autres que lui.

Les premiers grades du système constituent un rang commun où accèdent tous les hommes adultes, quelles que soient leurs qualités personnelles ou le statut plus ou moins honorifique de leur lignée. A cela quelques cochons suffisent. Les fils de "hauts-gradés" passent souvent ces premiers grades alors qu'ils sont encore des enfants, les cochons nécessaires leur étant "avancés" par leurs père ou oncle maternel. Les femmes, filles ou épouses de chefs passent dans les îles du Nord-Est (Aoba, Pentecôte) les mêmes grades, mais avec un rituel différent qui leur permet notamment d'être cérémoniellement introduites dans le **nakamal**, maison commune des hommes et "temple" symbolique de la société des grades (1). Elles ont dès lors un statut élevé qui permettra de faire croître le prix de l'échange le jour de leur mariage, ce qui les destine d'emblée à un mariage avec un homme de haut-rang. Quant aux hommes de lignées plus modestes, ils passent ces grades plus tardivement, lorsque devenus jeunes hommes ou adultes, ils se mettent dans le sillage d'un leader plus élevé dont ils épousent le destin social. Celui-ci, souvent membre proche de leur lignée ou du moins allié de celle-ci, "parraine" alors leur entrée dans la société et leur avance les cochons de valeur nécessaires, de même il les soutient encore par des nouveaux dons lorsqu'ils se marient et doivent payer le *"prix de la femme"*.

Les rituels de passage de grades qui correspondent aux rangs du premier cycle restent dans un cadre local : l'enfant ou le jeune homme y souscrit dans le cadre de l'assemblée des parents et des alliés immédiats. Le grade obtenu donne une position minimale ou plus exactement confère le droit à une existence sociale au sein du groupe. L'homme ou le jeune homme acquiert un statut, il peut délibérer avec les autres, participer aux "affaires" collectives et s'occuper des siennes propres, en somme il jouit d'une certaine responsabilité et autonomie

---

(1) Le **nakamal** est une construction allongée et compartimentée, où les hommes se réunissent le soir. Aux temps traditionnels, ils prenaient là leur repas à l'écart des femmes. Pratiquement chaque groupe de résidence a son propre **nakamal**. Les femmes sont en principe interdites au **nakamal**, ainsi que les enfants mâles non encore circoncis. **Nakamal** est un mot vernaculaire passé en bislama.

dans le cadre de son groupe et de son **nakamal**, mais il ne déborde pas ou pas encore sur la sphère du pouvoir. Dans l'île d'Aoba, le passage de ces premiers grades permet d'accéder après la mort au monde des ancêtres dont l'entrée est située dans le lac du cratère volcanique qui domine l'île. Si tel n'a pas été le cas, le monde des ancêtres reste fermé, le mort est condamné à devenir une âme solitaire et errante pour l'éternité. On voit donc que dès ses échelons les plus bas, la société des grades se relie déjà à la société des ancêtres ; le fondement religieux du système le rend impératif.

Les rituels du premier cycle impliquent le sacrifice d'un *cochon à dents* (1), qui n'atteint pas une très grande valeur, mais qui doit être répété à plusieurs reprises. A chaque palier du cycle cérémoniel, le candidat obtient un nouveau "grade" qui lui est solennellement attribué une fois le cochon tué.

Dans les régions du Nord-Est d'Aoba (région de Lolopuepue), ce premier cycle s'achève avec l'obtention du grade de **Vire** pour lequel est tué un cochon de grade **Kole** dont les dents en spirale rejoignent la mâchoire inférieure et forment un cercle complet (BONNEMAISON, 1972c). Le grade de **Vire** est précédé de deux grades d'importance moindre : **Tawevatuiboe** et **Moli** dont le prix est constitué par le sacrifice de cochons **teveteve** dont la courbure des dents ne fait que débuter. Avec le cycle de **Vire** s'achève la première épreuve : l'enfant ou le jeune homme a accès à la première pièce du **nakamal** et peut y préparer son repas auprès du feu qui est réservé à ce grade. Il quitte donc le monde de l'enfance, des femmes et de l'insignifiant pour celui des adultes, des hommes et du pouvoir. Il se rapproche dès lors de la puissance et du sacré.

Dans la société Baternär des montagnards "small nambas" du Nord Malakula, ce premier cycle est appelé **Nigidreldel** : il est ouvert à tous les hommes du groupe local et les fils de chef le passaient dès la prime enfance. **Nigrideldel** signifie en langue baternär "le premier poteau" du **Namangki**, nom par lequel est désignée la société de la hiérarchie des grades dans toute l'île de Malakula. Ce premier cycle est encore évoqué comme un *"cycle de bois"*, ou *"cycle des plantes"* ; les bêtes que l'on sacrifie sont en effet attachées à des plantes et chaque grade obtenu est symboliquement associé à une plante. Pratiquement tous les jeunes gens de la société Baternär passaient ces grades, il n'en coûtait que 5 à 6 cochons de valeur moyenne pour en clôre le parcours et obtenir le premier grade : **Lovu** (2).

---

(1) Les cochons à dents sont l'objet d'un élevage particulier (voir IIIème Partie) : après l'ablation des canines supérieures, la dent de la bête se développe en anneau. A chaque stade de croissance de la dent, qui peut atteindre un tour ou un tour et demi, correspondent un nom et une valeur particulière (BONNEMAISON, 1972 c). Tout comme l'homme, le cochon a donc ses "grades" ; ils dépendent de la croissance de sa dent. L'homme paie sont grade en tuant des cochons qui ont également des grades, c'est-à-dire une valeur plus ou moins élevée

(2) Les informations sur le système de la hiérarchie des grades de la société Baternär du Nord Malakula ont été recueillies au village de Mae, un peu au Nord de Norsup, où se sont réfugiés les Baternär, après leurs guerres malheureuses avec leurs voisins du plateau d'Amok (Big Nambas). Les informations sur la hiérarchie des grades d'Aoba (**Hungwe**) ou de Pentecôte (le **Bolololi** au Nord, le **Lele'utan** au Centre, le **Warsangul** au Sud) proviennent également de recherches sur le terrain. On se reportera en ce qui concerne le **Hungwe** d'Aoba à J. BONNEMAISON, 1972, a, b,c et 1979) ou encore à William RODMAN (1973) et à Michael ALLEN (1972).

Ainsi si les noms de grades changent selon les sociétés et avec eux les rituels, les symboles et les valeurs économiques afférentes, le principe de base est partout identique. Les **Vire** d'Aoba, les **Lovu** du Nord Malakula, ou encore ceux que l'on appelle les **Mol** dans l'ensemble de Pentecôte, correspondent à un rang commun auquel accèdent tous les hommes et, dans le cas des sociétés d'Aoba et de Pentecôte, les filles ou les épouses de chefs. Pour les membres des lignées dominantes, il s'agit là de grades de jeunesse ou d'enfance, alors que pour les hommes des lignées plus communes, ils marquent bien souvent le terme de leur ascension sociale.

A l'époque traditionnelle, la société de la hiérarchie des grades était la voie royale permettant une certaine élévation sociale. Ceux qui restaient à ce premier rang ou ne dépassaient pas le premier poteau (**Nigidreldel**) du **Namangki** restaient des hommes de rang ordinaire, en d'autres termes des *"suiveurs"*, attachés à la personnalité et à l'aventure personnelle d'un leader de rang supérieur. Ils le soutenaient économiquement dans ses entreprises et se situaient dans sa sphère d'allégeance. En cas de guerre, ils formaient sa garde personnelle et souvent se battaient en son nom. Ces hommes étaient proprement des *"hommes du territoire"*, ils ne quittaient guère leurs lieux d'identité et confinaient leur horizon d'alliance à celui de leur proche parenté.

Le haut-gradé en contrepartie pouvait choisir de les élever en les prenant autour de lui et en leur faisant passer d'autres grades ; il les aidait aussi à se marier en payant le prix de la femme et en attendant, il leur permettait éventuellement d'avoir des relations sexuelles avec l'une de ses femmes (1). L'homme de rang commun éprouvait en effet généralement des difficultés pour acquérir une femme ; celles-ci étaient monopolisées par les hommes de rang élevé et il arrivait que certains, dotés de peu de crédit par le corps social, ne puissent jamais se marier. La monopolisation des femmes par les hommes de pouvoir, qui bien souvent se confondaient avec la gérontocratie locale, constituait l'une des bases du pouvoir de la société traditionnelle. Pouvoir économique certes, puisque les femmes élevaient les cochons à dents, entretenaient les jardins et tissaient les nattes, mais aussi pouvoir politique et sexuel. En tenant les femmes, les "chefs" tenaient aussi les jeunes hommes qui étaient obligés de se mettre à leur service pour pouvoir obtenir un jour une épouse ou même simplement bénéficier de satisfactions sexuelles.

3) LES GRADES DE RANG INTERMEDIAIRE.

Au-dessus des grades de premier rang, débute une nouvelle course sociale, formalisée par le passage de grades dont la valeur économique et la complexité des rituels vont croissant. Ce

---

(1) Dans l'île d'Aoba, le haut-gradé le soir au **nakamal** donnait à l'un des jeunes gens qui lui faisaient escorte et dont il était satisfait des services, un tubercule en lui désignant le nom de la femme à qui le porter. L'homme comprenait alors qu'il pouvait rester la nuit dans la case de cette femme. Chaque haut-gradé avait en effet plusieurs femmes, mais une seule en fait, prise dans sa lignée, partageait réellement sa vie, les autres servaient au tout-venant, pour lui comme pour les hommes de son entourage. Ces femmes surtout entretenaient de nombreux jardins et s'occupaient des cochons à dents. Elles restaient souvent dans leur village d'origine : le haut-gradé qui se déplaçait constamment d'un territoire à l'autre avait ainsi, comme à Pentecôte, des femmes échelonnées dans des "villages" d'un côté de l'île à l'autre et par là des cochons et des jardins où il pouvait puiser.

cycle est dit **Levuhi** dans l'Ouest Aoba (ALLEN, 1972) ou encore **Sese** dans les régions de l'Est de l'île (BONNEMAISON, 1972, a). Dans la société Baternär du Nord de Malakula, ce cycle est celui du **Namwele** (*Cyca*).

Pour obtenir les grades de cette deuxième catégorie, chaque candidat doit se placer encore plus étroitement sous la protection d'un "haut-gradé" et s'assurer de sa bienveillance par des services constants. Grâce à la protection de ce leader, il peut dès lors s'engager dans un nouveau processus d'ascension sociale, mais chaque passage de grade représente un coût économique bien plus lourd.

Le cycle **Sese** comprend trois grades : **Sese, Votaga, Teveteve**, qui exigent chaque fois le sacrifice d'au moins un ou deux cochons cérémoniels dont les dents forment un tour complet ou parfois le dépassent, c'est-à-dire un **Kole** ou **Mambu** dans la terminologie d'Aoba, un **Lipsal** dans celle de Pentecôte, et d'une dizaine de cochons de valeur moindre. A cela s'ajoute le coût particulier des services rendus lors de la cérémonie et le paiement du privilège du port des insignes rituels qui symbolisent le grade : port du bracelet en coquillages tressé, des aigrettes traditionnelles, des peintures de danse sur le visage et le poitrine, enfin du droit de port des "nangarie" (feuilles de *Cordyline*), aux couleurs variées qui sont associées aux grades **Sese** en Aoba.

J'ai assisté à une cérémonie d'un grade de cette sorte en 1970 dans le village de Lolossori (Nord Est d'Aoba) : un homme y passait le grade de **Sese**, soit le quatrième grade dans la hiérarchie du **Hungwe** et le premier du cycle des grades intermédiaires (BONNEMAISON, 1972, b). Il dut, ce jour-là, offrir ou sacrifier 28 cochons, dont 8 étaient des bêtes de grande valeur : cochons de grade **Mambu** (un cercle complet), de grade **Kole** (un cercle et quart) ou même pour l'un d'entre eux de grade **Ala** (un cercle et demi). Les autres bêtes étaient soit de valeur ordinaire (cochons castrés sans dent ou **Boevuriki**, soit des cochons à dents dont le processus de développement débutait (cochon **Teveteve**). Toutes ces bêtes étaient des mâles, les seules à subir ce genre d'élevage. L'ensemble des prestations se décomposa comme suit :

- 12 cochons, dont 2 **Kole**, furent sacrifiés, partagés et consommés le jour de la cérémonie pour "payer" le grade.
- 6 cochons,dont 1 **Kole** et 1 **Ala**, furent offerts vivants au chef du rituel (le propre frère de celui qui passait le grade). Le cochon **Ala** représentait un don pur et simple effectué sans contrepartie ou si l'on préfère une forme de paiement du grade ; les autres cochons représentaient le remboursement public d'une dette préalable.
- 2 cochons **Kole** furent offerts sans contrepartie aux autres hauts-gradés du voisinage qui étaient venus assister à la cérémonie et la cautionnaient par leur présence aux côtés du chef du rituel.
- 8 cochons, dont 2 **Mambu**, furent enfin donnés à titre de paiement pour ceux qui avaient rendu des services lors du rituel (exécution des danses et des chants coutumiers, préparation de la nourriture, etc..), ou encore à titre de remboursement de dettes anciennes.

A ces dons, sacrifices ou remboursements de dettes, dont la valeur s'élevait au total, en 1970, à 74.000 FNH (1) selon les correspondances appliquées localement, s'ajoutaient également les dons considérables en *"nattes-monnaie"* qui se poursuivaient parallèlement entre les lignées alliées par l'intermédiaire des femmes. A la fin de la cérémonie, le nouveau **Sese** était donc devenu un homme d'un certain rang, mais il s'était aussi considérablement endetté envers toute sa parentèle qui l'avait soutenu dans cette élévation. Il avait dû ce jour-là, en plus du paiement du grade, payer ses propres dettes anciennes (ou celles de ses ancêtres) et pour cela en contracter de nouvelles plus considérables.

On comprend à partir de cet exemple que les grades du cycle intermédiaire correspondent à un changement dans la nature de la compétition. Plusieurs années sont nécessaires au candidat pour la préparation d'un rituel de ce type. L'aide de toute sa lignée, de ses alliés et des hauts-gradés est nécessaire. En règle générale, le futur **Sese** obtient son prestige maximum, s'il peut lui-même présenter et en quelque sorte "s'offrir" le ou les cochons cérémoniels à dents en spirale qu'il va sacrifier, les autres bêtes de valeur moindre lui étant offertes par ses alliés.

Une prise de grade de ce type dépasse dès lors le cercle familial et local. Pratiquement, elle englobe plusieurs groupes locaux et l'ensemble des réseaux de pouvoir de l'aire régionale. Pour la prise de grade de **Sese**, à laquelle j'assistais en 1970, tous les hommes ayant un poids dans la coutume de la région située entre Anbanga et Lolovinue, soit tous ceux de la pointe Nord-Est de l'île, assistaient à la cérémonie, même s'ils n'y participaient pas économiquement. Les grades ou titres obtenus lors du cycle **Sese** confèrent en effet une autorité locale. Pratiquement les **Sese, Teveteve** de l'Est Aoba, ou les **Levuhi** de Ndui Ndui constituent le réseau d'autorité "villageois".

A partir des grades de ce cycle, qui donnent accès au deuxième compartiment des grands **nakamal**, chaque leader se trouve en fait dans l'obligation morale de construire son propre **nakamal** et sa **nassarah** (place de danse). Encore second et dans l'allégeance des très hauts-gradés, il est chez lui le garant de la "Coutume". Dans les régions traditionnelles, où le système des grades fonctionne toujours, chaque groupe local, constitué par l'alliance de quelques groupes de maisonnées et segments de lignage, comprend ainsi un, parfois deux **Sese** (ou **Levuhi**) qui concentrent dans leurs mains l'autorité territoriale traditionnelle.

Dans la société Baternär du Nord Malakula, les grades du **Namwele** (ou **Ranilbrap**) se caractérisent par le sacrifice de cochons attachés à des branches de **Cyca**. Plusieurs nouveaux grades peuvent être ainsi obtenus par le sacrifice de 10 à 20 cochons chaque fois.

---

(1) Soit 740 dollars australiens ou encore un peu plus de 4.000 FF de l'époque.

4) LES "PERES" DE LA COUTUME.

Une fois passés ces derniers grades, la compétition sociale ne se restreint plus qu'à quelques individus. Les rituels qui deviennent extrêmement coûteux exigent une longue préparation étalée sur plusieurs années, et la participation non seulement d'un groupe de parenté élargi, mais le concours de plusieurs. Lorsque de tels rituels ont lieu, c'est en fait l'ensemble de la société, dans un rayon géographique élargi à une région et parfois à une île entière ou à un groupe d'îles, qui fournit les biens nécessaires et sanctionne ainsi l'émergence d'un leader dont l'autorité est publiquement reconnue.

Le consensus social va des hauts-gradés qui accueillent un nouveau "chef", en acceptant ses dons et en parrainant la cérémonie, aux grades les plus bas qui aident le candidat, en lui fournissant les biens nécessaires et qui l'assistent au cours du rituel (chants, danses, travaux). C'est donc investi d'un double et très large consensus qu'un homme s'élève jusqu'aux rangs les plus élevés de la hiérarchie des grades.

De tels chefs sont appelés dans l'île d'Aoba les **Ratahigi**, ce qui signifie les "pères" : leurs réussites successives dans les passages de grades ont révélé aux yeux de tous leurs qualités de leaders et la puissance magique dont ils sont investis, autrement dit ce *"mana"* décrit par CODRINGTON (1891) sans lequel il n'est ni grands hommes, ni grandes actions possibles. Les hommes qui ont atteint les grades les plus élevés sont considérés comme protégés et investis par les êtres surnaturels (ALLEN, 1972) ; en fait, aux yeux des sociétés mélanésiennes, les **Ratahigi** sont beaucoup plus que des chefs, ils sont proches du sacré et communiquent de façon directe avec les ancêtres. Aux derniers stades de la compétition sociale, la hiérarchie des grades est devenue autre chose qu'un "busnes" : elle fait pénétrer celui qui y réussit dans le monde des pouvoirs surnaturels.

Dans le **Hungwe** du Nord-Est d'Aoba, cinq grades supérieurs sont encore nécessaires pour avoir accès à l'univers sacré des **Ratahigi: Mambu, Hangavalu, Ala Hangavalu, Warivudoloe** et enfin **Boetari**. Ce n'est plus cette fois une dizaine de cochons ordinaires et un ou deux cochons à dents qu'il faut abattre, mais à chaque rituel au moins 10 cochons à dents de grade **Kole** ou **Ala** et un nombre encore plus important de cochons ordinaires, une centaine pour le grade de **Warivudoloe**, et dit-on "1.000" cochons pour le grade de **Boetari**, terme ultime de la hiérarchie, dont au moins 20 cochons cérémoniels **Kole** et 20 cochons cérémoniels **Ala**. On est donc loin de la commune mesure acceptée pour les rangs inférieurs. Ce chiffre de 1.000 est sans doute mythique : il signifie seulement que les bêtes sont, ce jour-là, tuées en grand nombre, au moins plusieurs centaines. Le haut-gradé n'a pas dès lors la force physique de les tuer tous ; il se contente de les toucher et ce sont ceux qui le suivent, ses assistants, qui les tuent en son nom. Dans une telle cérémonie, les bêtes élevées pendant plusieurs années dans toute une région sont sacrifiées et souvent des appoints venant de régions plus éloignées ou d'îles différentes sont nécessaires. Les hommes qui font partie du groupe du nouveau **Ratahigi**, sa parenté et sa clientèle personnelle

fournissent le plus gros des biens et du travail nécessaire, mais ses "alter ego" des groupes voisins l'aident également. Le nouveau "chef" fait ainsi la preuve de l'estime générale en laquelle il est tenu et de la considération favorable que lui montrent à cette occasion les autres **Ratahigi** (1).

Dans l'Ouest d'Aoba, le grade suprême se passait en plusieurs fois et admettait une singularité : à chacun de ces termes, le candidat **Ratahigi** devait sacrifier 10 cochons à dents, un nombre varié de cochons ordinaires, mais aussi 10 cochons hermaphrodites, bêtes qui, comme on se l'imagine, sont peu fréquentes et pour cette raison de grande valeur cérémonielle (2). L'introduction dans les rituels du **Hungwe** des cochons bi-sexués dénote l'influence proche de l'île de Malo et de Malakula où ce type d'animal détient en termes de classification traditionnelle la valeur suprême.

Le candidat doit en outre louer à d'autres **Ratahigi** les insignes symboliques du grade obtenu, notamment une coiffure de nattes et de bois peint surmontée d'aigrettes d'épervier ou bien en commander la fabrication. Le prix en cochons de ce droit de port est alors considérable. Là encore se vérifie ce principe de base du système de grades, selon lequel chaque postulant à un grade doit payer à ceux qui ont déjà payé. Les insignes et ornements sacrés des rituels font l'objet de location et d'un commerce fructueux pour ceux qui les détiennent.

Nourrir les gens venus assister au rituel représente également une lourde charge. Dans le cas des passages de grades de **Ratahigi**, le voisinage entier se déplace et toute l'aire d'alliance vient assister et manifester par là son approbation ; il serait en effet discourtois et signe de désaccord de s'abstenir. Les chiffres de 1.500 à 2.000 personnes ne sont alors pas rares, comme ce fut le cas en 1978, à Longana, pour le passage de grade du **Ratahigi** de la région. La masse de tubercules, de kava, de volailles et de cochons qu'il faut accumuler, les "lap-lap"(3) géants qu'il faut faire cuire représentent un travail gigantesque, dans lequel le groupe qui est responsable du rituel s'investit jusqu'à ses extrêmes limites d'organisation, de capacité de travail et de ressources disponibles.

---

(1) Une telle cérémonie eut lieu à Longana, dans l'Est Aoba, en 1978. (M. et W. RODMAN, communication personnelle).

(2) A Malakula, Malo, mais aussi dans le Sud et le Nord de Santo (plateau Sakau), les cochons hermaphrodites sont systématiquement reproduits et recherchés par les éleveurs. On sélectionne à cet effet les bêtes qui ont donné naissance à des cochons bisexués et on les isole systématiquement, en vue de leur reproduction. Dans ces îles, les dents recourbées des cochons hermaphrodites constituent par suite de leur rareté la valeur suprême.

(3) Sorte de pâte de tubercules, mêlée à du lait de coco et cuite à l'étuvée dans un four de pierres chaudes.

Dans le Nord de Malakula, les Baternär ne réservaient les passages de grades élevés qu'aux descendants de lignages dominants. C'est là une variante du système des grades fondé sur l'hérédité qui le rend très différent du **Hungwe**. Dans la société Baternär, alors que les cycles de grades **Nigidreldel** (bois) ou **Namwele** (**Cyca**) pouvaient en principe être passés par tous, le cycle ultime du pouvoir restait de fait réservé aux aînés des lignages les plus élevés. Ce cycle ultime de grades, voie ouverte à un pouvoir politique et magique absolu, constituait le **Nangi** proprement dit, qui comprenait de nouveaux grades **Vapondra**, associés non plus à des plantes, mais aux pierres. Les bêtes, cette fois, étaient attachées à des pierres de sacrifice dressées et alignées en file indienne sur la **nassarah** (place de danse).

Pour réussir dans le **Nangi**, le "chef" devait franchir 8 nouveaux grades : **Tolili**, **Handelili**, **Tainemal**, **Nataru**, **Namaltropa**, **Titiru**, **Lalokmal** et enfin **Archenmal**. A chaque fois, et en nombre croissant, le candidat sacrifiait plusieurs dizaines de cochons cérémoniels ou hermaphrodites, dont les dents effectuent plus d'un tour complet (**Narendrake**). Les cochons de haute valeur étaient sacrifiés sur les pierres les plus hautes (**Botnangi**), les cochons de moindre valeur ou ordinaires sur des pierres basses (**Vitlina** et **Hiparin**). La progression des hauts-gradés dans la société Baternär suivait symboliquement la ligne des pierres dressées sur la **nassarah** (**rugunwat**). Chaque "chef" suivait ainsi son alignement (**Nevit Himeleoun**) qu'il dressait au fur et à mesure qu'il s'élevait jusqu'à l'accomplissement final ; en même temps, son ou ses fils débutaient, sur des lignes parallèles, leur propre parcours (**Nevit Mandrak** ou pierres nouvelles). "La route du Grand Homme" se caractérisait par des tambours de danse dressés, qui alternaient avec les pierres.

Au dernier terme du **Nangi**, les hauts-gradés Baternär tuaient 100 bêtes, pour la plupart de valeur cérémonielle, autant du moins qu'ils pouvaient en tuer. Les bêtes étaient ensuite distribuées aux groupes et aux lignages alliés selon des dosages politiques subtils, faisant ressortir à la fois leur position hiérarchique et leur degré de proximité dans l'alliance politique.

Tout chef de la société Baternär devait aller jusqu'au terme du **Nangi**. C'était là le but de sa vie et l'accomplissement de son destin : grâce à ses prises de grades successives, il s'élevait lui-même vers le monde des ancêtres et ce prestige retombait sur le groupe entier qui l'avait soutenu. On se trouve là devant un système social intermédiaire entre la "chefferie" à caractère héréditaire et la "chefferie" d'essence compétitive. Pour devenir chef, il fallait en effet être soi-même descendant de chef -ce qui est le principe héréditaire- mais encore fallait-il passer les grades nécessaires et arriver au bout du parcours, et donc "mériter" son statut. L'aide et l'accord de l'ensemble du corps social étaient obligatoires : un leader qui ne ferait pas en effet l'unanimité serait abandonné par les siens; il ne pourrait pas s'élever dans l'échelle sociale, il disparaîtrait en tant que tel.

Les chefs de la société Baternär portaient le grade suprême de **Meleun**, nom qui résonne en puissance à l'égal des **Ratahigi** d'Aoba. Chaque groupe de la société montagnarde dite "small nambas" du Nord Malakula avait ainsi ses propres **Meleun**, issus des mêmes lignées prestigieuses. Mais l'un d'entre eux, du nom de NESAI, était admis comme "chef suprême". Son **Nangi**, dit-on, "*allait plus loin que celui des autres*" et sa place de danse s'honorait de plusieurs alignements de pierres dressées qu'il ne cessait de parcourir de rituel en rituel. NESAI dominait ainsi l'ensemble de la montagne Nord de Malakula, à l'exception de la puissance société "Big Nambas" (1) avec laquelle les "Small Nambas" du Nord étaient en guerre continuelle (2).

NESAI était un personnage sacré, quasiment intouchable, qui était au-dessus des humains, de leurs lois et de leurs frontières. Il pouvait se déplacer partout, d'un groupe à l'autre et ne portait jamais d'armes. Chaque **Nangi** qui avait lieu dans la région était fait en son nom, sous son parrainage et à cette occasion, il recevait la promesse d'un paiement substantiel qui lui était livré le jour où lui-même célébrait à nouveau son **Nangi**. Dans ce type de société, la hiérarchie des grades, au départ égalitaire et compétitive, culmine à son sommet par une structure pyramidale, plus ou moins héréditaire, qui concède à l'un des **Meleun** le grade suprême (3).

---

(1) Le **nambas** désigne l'étui pénien. Les "Big Nambas" du Nord Malakula sont un groupe particulier du Nord-Ouest de l'île qui portent un grand étui dressé de natte rouge, ce qui les oppose aux autres groupes voisins, appelés en bislama "Small Nambas".

(2) La guerre entre "Big" et "Small Nambas" s'acheva peu avant la Deuxième Guerre Mondiale et tourna en la défaveur des groupes Baternär (Dakenu, Bäterliplip, Namet, Novembi, et Batärvumbum) qui furent obligés de fuir et de se disperser auprès des villages littoraux, abandonnant leurs territoires originels et leur trop dangereux voisins. Depuis, le **Nangi** a été abandonné et dans la plupart des cas les réfugiés sont devenus chrétiens, épousant la religiion des groupes du rivage qui les accueillaient. Les "Big Nambas" eux-mêmes ont entrepris ces dernières années un processus de descente sur la côte Nord-Est (Tenmaru, et Unmet) et la plupart ont également opté pour le christianisme. Seul leur chef, VIRIAMBAT, qui joue un rôle équivalent à celui joué autrefois par NESAI, est resté fidèle au site traditionnel du plateau d'Amok. Lorsque je le visitais en 1974, il y vivait seul ou presque en compagnie de ses 7 femmes et de ses nombreux enfants, mais il conservait son autorité politique sur ceux de son groupe devenus chrétiens, regroupés autour de la Mission Catholique d'Unmet.

(3) Les "Big Nambas" d'Amok avaient également un système de chefferie héréditaire à pouvoir fort, différent dans ses formes du **Nangi**"small nambas", mais proche quant au fond. Sous le terme différent de **Maki**, la côte et les ilôts du Nord Malakula avaient une hiérarchie de grades encore différente, bien qu'assez inspirée de celle des Baternär (LAYARD, 1942).

5) LE POUVOIR SACRE DES GRANDS HOMMES.

On vient de voir que les différents systèmes de hiérarchie des grades admettent des inflexions différentes qui, selon les cas, les orientent vers un caractère plus héréditaire ou vers un caractère plus compétitif. Dans les deux cas toutefois, la nature élective du système est présente ; sans consensus, il ne peut y avoir en effet de "chef", et cela même dans le cas des systèmes où l'inflexion vers le caractère héréditaire est la plus marquée.

Les hauts-gradés n'incarnent pas un pouvoir politique pur, tel que nous l'entendons généralement par le mot de chefferie. Ce sont surtout des "Grands Hommes" ; leur statut les place au-dessus du commun, ils sont proches du sacré et du monde des ancêtres, leur parole est de poids, mais ils ne jouissent pas nécessairement d'un véritable pouvoir. Ils ont sans doute les moyens de devenir des "leaders", si leur autorité naturelle et leur charisme s'y prêtent, mais la chose ne va pas nécessairement de soi et dépend en dernier ressort de leurs qualités personnelles. Su un haut-gradé déplaît ou se montre despotique, les autres membres de la société des grades le fuient et il se retrouve très vite seul.

Il existait du reste d'autres moyens d'accès au pouvoir dans la société traditionnelle que celui des grades proprement dit : les grands guerriers pouvaient devenir également de Grands Hommes; les hommes de magie, les devins pouvaient exercer un pouvoir occulte redouté et respecté ; les sociétés secrètes, comme on le verra plus loin, représentaient également une autre voie de pouvoir. En fait, les hauts-gradés étaient surtout considérés comme les *"pères de la Coutume"*, c'est-à-dire les maîtres des rituels et des transactions traditionnelles. Cette position leur donnait le droit de transgresser les lois des hommes du commun et éventuellement d'en créer de nouvelles. Ils étaient aussi des *"hommes du voyage"* qui, par le tissu de relations trans-régionales, qu'ils créaient, mettaient en situation de contact culturel et de relation d'échange des groupes territorialement cloisonnés. Bref, ils étaient le moyen grâce auquel la société segmentée pouvait briser son isolement et se créer un champ de relation géographiquement plus vaste et culturellement plus créatif.

A ce pouvoir qui, comme nous l'avons vu dans un autre texte (BONNEMAISON, 1979), allait de pair avec le monopole du "voyage coutumier", s'ajoutait un pouvoir de contrôle sur le monde des transactions en cochons cérémoniels et sur les réseaux d'échange matrimoniaux. Le processus apparaît logique ; il clôt de façon parfaite le cercle du pouvoir : c'est parce qu'ils sont riches en cochons que les hauts-gradés peuvent en effet acheter des femmes et dominer de la sorte le monde des transactions matrimoniales. C'est en retour parce qu'ils ont ces femmes qu'ils peuvent être riches, puisque c'est sur leur travail que reposent essentiellement l'élevage cérémoniel des cochons et, en Aoba et à Pentecôte, le tressage des nattes-monnaie qui permet d'acheter ces cochons.

Les Grands Hommes de la hiérarchie des grades dominent par conséquent le monde de la Coutume, en contrôlant les échanges traditionnels, tant internes au territoire qu'extérieurs à celui-ci. Je demandai un jour à un **Subunanvini** (1) du Centre Pentecôte ce qu'était la Coutume. Il me répondit superbement : *"La coutume, c'est moi"*. C'est en effet parce qu'ils ont le droit et la capacité de créer ou de recréer la coutume que les hauts-gradés sont des Grands Hommes. Leur statut leur donne la possibilité d'ériger les lois et de codifier les rituels autour desquels la société se bâtit.

Une fois arrivés au terme du parcours, les **Ratahigi**, les **Meleun** ou les **Subunanvini**, qui ont atteint les grades les plus élevés de la hiérarchie,peuvent s'élever à nouveau en recommançant par le bas toute la série des épreuves du système des grades en vigueur dans leur région. Comme les disent les anciens *"le **Hungwe**, c'est comme une dent de cochon, quand on en a fini le cercle, on en recommence un autre"*. Un **Boetari** d'Aoba pouvait ainsi l'être deux fois, voire trois. Il atteignait alors les frontières de l'impossible. Son prestige et son autorité en étaient d'autant valorisés.

Les hommes sacrés créent la Coutume : ils peuvent adopter de nouveaux rituels qu'ils inventent ou qu'ils empruntent à d'autres îles et aires culturelles ; ils peuvent fonder de nouveaux grades et en modifier les rituels d'acquisition. *Ils sont la Coutume* et il est en leur pouvoir de la régénérer continuellement, créant ainsi des précédents que leurs successeurs auront à coeur d'atteindre à nouveau et éventuellement de dépasser. Tout système des grades est ainsi en recréation perpétuelle, dynamisé à chaque nouvelle génération et émergence d'un Grand Homme. Ce n'est pas une institution sociale figée, mais une structure souple évoluant constamment par emprunts successifs à des régions voisines ou par innovation locale. De ce caractère, résultent la complexité des systèmes de grades locaux et leur profonde diversité.

II. SYNCRETISME ET REPARTITION GEOGRAPHIQUE DES SYSTEMES DE GRADES.

1) LE PRINCIPE DU CHAINAGE CULTUREL.

Les systèmes de hiérarchie des grades se laissent mal ramener à quelques modèles originels qui permettraient d'en suivre le cheminement à partir de foyers de départ. L'osmose entre les différents systèmes, leurs emprunts successifs et leur complexification interne croissante empêchent de distinguer des types culturels communs. Chaque système de grades contient,un peu comme les langues de l'Archipel, des caractères propres et des caractères généraux communs à tous les autres. Là encore, le principe du chaînage culturel s'applique à peu près communément ; les régions géographiquement voisines et en relation fréquente se transmettent des éléments culturels communs, mais qui, en

---

(1) **Subunanvini** signifie "les pères de la terre" ou encore les "pères du territoire" : **subu** veut dire père et **vini** désigne le patrimoine du groupe local : ses hommes, sa terre, ses maisons, ses routes.

se propageant de proche en proche, tendent de plus en plus à se différencier et même parfois à s'inverser. Tel grade, érigé en valeur suprême dans telle île sera ailleurs considéré comme le plus commun; un rituel venu d'autre part sera adopté mais dans un sens complètement différent qui peu à peu le rendra méconnaissable.

On peut malgré tout et en étant conscient des limites de ce genre d'exercice, essayer de reconnaître les quelques grands types de systèmes de grades qui se répartissent dans l'espace Nord de l'Archipel. Il est sans doute bien difficile de savoir où a commencé la hiérarchie des grades et d'en distinguer des foyers originels, tant sont imbriquées les unes dans les autres les formes symboliques des rituels et éclaté dans toutes les directions géographiques leur processus de cheminement. On peut néanmoins distinguer deux grandes chaînes culturelles, ou plus exactement deux axes de continuité dans les différents systèmes de grades. L'un épouse la branche Nord-Est de l'Y vanuatuan, le second se confond avec sa branche Nord-Ouest ; entre les deux se répartissent des lieux de contact et aires de transition.

Les hiérarchies de grades en usage dans les îles du Nord-Est de l'Archipel révèlent une incontestable relation de continuité. La parenté apparaît en effet évidente entre le **Suque** des îles Banks (CODRINGTON, 1891, VIENNE, 1984), le **Hungwe** d'Aoba (ALLEN, 1972, BONNEMAISON, 1972, W. RODMAN, 1973) et le **Bolololi** du Sud de Maewo et du Nord de Pentecôte.

Cet ensemble géographique constitue une chaîne culturelle de relation privilégiée où les relations traditionnelles semblent de tout temps avoir été particulièrement intenses : des archétypes culturels et des modèles sociologiques communs peuvent s'y suivre d'île en île, de lieu en lieu. De nombreuses variantes locales les différencient dans le détail, mais non quant au fond. Ces sociétés sont notamment organisées en moitiés matrilinéaires, qu'elles soient explicitement nommées, comme en Aoba, à Pentecôte et Maewo, ou non nommées comme aux Banks (VIENNE, 1984) ; les hiérarchies des grades coexistent avec des sociétés secrètes qui réservent à leurs initiés le contrôle du monde magique et la communication avec le monde des ancêtres décédés (**tamate**), le masque constituant en quelque sorte le symbole et l'insigne des initiés. Enfin, toute cette aire est le domaine de mythes communs qui se réfèrent aux mêmes "héros civilisateurs", le plus important étant TAGARO ou TAGAR, créateur de la nuit et des îles et que l'on retrouve constamment invoqué dans les rituels.

Des Torrès jusqu'au Nord de l'île de Pentecôte, cette aire culturelle formait autrefois une "méditerranée océanique", une chaîne de relations où se transmettaient constamment les rituels et les innovations culturelles (voir carte 11). Le système des grades qui y prévaut présente à travers un fourmillement de particularités locales une similitude structurelle. Le nombre des grades varie en général de 10 à 15 tandis que pour les plus élevés d'entre eux, le nombre des cochons tués atteint des chiffres très importants, plus de cent bêtes à partir du rang supérieur. Les mêmes danses sont dansées au cours

des rituels, l'une des plus significatives étant celle de *"l'épervier"*. Au moment de la tuerie, l'homme qui prend un nouveau grade danse en compagnie des hommes de statut élevé, les bras en croix, imitant ainsi le vol de l'oiseau, ce qui symbolise son élévation vers TAGARO et le monde céleste. Tuer des cochons est considéré comme un geste qui rapproche de TAGARO et de sa puissance. Comme l'écrit M. ALLEN : *"Les grands hommes s'identifient eux-mêmes à Tagaro en prononçant à la fin du sacrifice rituel ces mots impressionnants : Je suis dans le ciel, au-dessus de tous, Je suis TAGARO"* (1972, p. 279).

Les gens de Raga (Nord Pentecôte) affirment eux-mêmes que leurs rituels de prises de grades sont calqués sur ceux de l'Est Aoba et du Sud Maewo et que leurs différents rangs sont en concordance. Les **Ratahigi** forment dans ces trois îles une confrérie de pouvoir en relation d'échange constante.

L'identification faite, notamment en Aoba entre les hauts-gradés et TAGARO, héros civilisateur et maître des pouvoirs surnaturels, n'est pas toutefois suffisante pour faire du **Hungwe** ou du **Suque** des Banks une institution véritablement religieuse à caractère mystique. Le haut-gradé, en faisant la preuve de sa réussite personnelle, exprime et renforce sa puissance magique, ce qui le met dans une position de plus en plus proche de celle du maître de cette puissance et du *"mana"* personnalisé (1), c'est-à-dire TAGARO, mais l'aspect religieux de la prise de grade se réduit en principe à ce seul aspect. Pour l'essentiel, l'institution apparaît, aujourd'hui du moins, comme un fait social à caractère séculier qui se traduit concrètement par une compétition de nature économique. Il semble que le rituel se soit progressivement éloigné des sources religieuses et mythologiques qui étaient probablement les siennes au départ. Sa complexité même relève plus du souci ostentatoire et de la recherche du prestige personnel que d'un rituel à caractère sacré.

C'est donc sans doute un certain *classicisme* dans le système et l'accent mis sur l'individu et sa valeur propre qui caractérisent les compétitions sociales à fondements économiques de la hiérarchie des grades dans cette partie de l'Archipel. Le Grand Homme qui émerge du **Hungwe** est d'abord quelqu'un qui a réussi son parcours, il a reçu pour cela l'aide des ancêtres et de leur pouvoir magique, mais il ne s'identifie pas pour autant à eux. C'est dans une certaine mesure un "big man", au sens où le définit SAHLINS (1963) : un homme de poids et de renommée, un homme riche et généreux, dont l'aura déborde l'étendue de son groupe local et qui, tout autant qu'un leader politique, apparaît aux yeux de tous comme un *héros*.

---

(1) Le concept même de *mana* décrit par CODRINGTON (1891) a fait l'objet de discussions en Anthropologie. M. ALLEN en critique la pertinence : dans les sociétés d'Aoba, le terme de **Tangaroa**, qui définit la puissance, découle plutôt de la manipulation des forces magiques extérieures (ALLEN, 1972, p. 278).

Une autre chaîne culturelle, déjà plus hétérogène, s'identifie à partir du Sud de l'île de Santo vers Malo, Malakula (régions littorales en particulier), Ambrym et se prolonge encore sous des formes variées à Paama et le Sud Pentecôte. Entre le **Maki** des petits îlôts du Nord de Malakula (LAYARD, 1942), le **Nimangki** (DEACON, 1934) du Sud de Malakula, et le **Mage** d'Ambrym (GUIART, 1951, les similitudes l'emportent en effet sur les différences. Cette aire géographique se caractérise par un système de parenté à inflexion patrilinéaire et par la présence sur toute son étendue de "tambours dressés" creusés dans des arbres et plantés sur le sol des places de danse. De même le rituel du Saut du **Gol**, par lequel les hommes se jettent d'une tour, les pieds attachés à des lianes, effectuant ainsi un fantastique plongeon au-dessus de la foule des danseurs et des curieux, est l'élément d'un rituel des prémisses de la récolte d'ignames que l'on retrouvait autrefois à Ambrym, au Sud-Est de Malakula et au Sud de Pentecôte (1).

Dans cette aire de continuité culturelle, les prises de grade se caractérisent par une plus grande complexité des rituels et une recherche forcenée de l'ostentation. Les cérémonies sont ici des *fêtes baroques* et complexes qui ne cessent de se compliquer et de se parer de nouveaux attributs. L'aspect religieux notamment au Sud Malakula, y est très marqué. En s'élevant, le haut-gradé quitte progressivement la communauté des vivants pour s'identifier à celle des ancêtres : il devient peu à peu un être surnaturel, environné de nombreux tabous et tenu soigneusement à l'écart du monde des "vivants". Il prend ses repas seul et vit dans la solitude sacrée qui est la marque de son rang. Bref, plus qu'un "big man" ou un héros, le haut-gradé est ici un homme qui a rejoint la communauté de ses ancêtres : il ne vit plus avec les hommes mais dans la compagnie des dieux.

Dans la société Seniang du Sud-Ouest de Malakula, A.B. DEACON (1934) a pu compter 32 grades différents, divisés grosso modo en deux classes : la première accessible aux hommes du commun, la seconde réservée aux hommes de pouvoir. Pour l'acquisition des rangs les plus bas, chaque gradé sculpte une statue en tronc de bois de fougère qui symbolise son admission dans le grade et qui reste ensuite sur la place de danse. Pour les grades intermédiaires, la sculpture de bois est encerclée par des rangs de petites pierres dressées. Enfin pour les grades les plus élevés, ce sont de hautes pierres qui sont érigées : *"L'usage des pierres dans le* ***Nimangki*** *semble être significatif : il est toujours associé au passage des plus hauts grades"* (DEACON, 1934, p. 273).

Le **Mage** d'Ambrym s'articule autour de 13 grades, mais où à l'inverse de la société Seniang, *"les grades à plaque de pierre sont de peu d'importance et les préparatifs peuvent en être expédiés en quelques jours après arrangement entre acquéreurs et vendeurs. Les grades à effigies de fougères offrent un rituel de plus en plus complexe,*

---

(1) Le rituel du **Gol** n'est plus aujourd'hui pratiqué que par les hommes du Sud de Pentecôte. Il tend aujourd'hui à retrouver une nouvelle vigueur, en partie pour des raisons de rentabilité touristique : autrefois, seulement effectué par les groupes païens de Bunlap, le saut du **Gol** est aujourd'hui repris par leurs voisins chrétiens de Baie Barrier et de Baie Homo.

de plus en plus important, non seulement effectivement -toute la vie d'un village étant centrée autour pendant de longs mois- mais aussi de plus en plus sacré" (GUIART, 1951, 1955).

Dans ce type de société, les statues de fougère sculptées édifiées sur plate-forme sont les signes symboliques attachés aux grades les plus élevés. Il semble ici qu'il y ait eu un mélange entre la tradition culturelle des statutes en bois de fougère et celle des monuments en pierres. Toujours selon GUIART, le rituel du grade **Mage ne Mal**, le plus élevé dans la hiérarchie du Nord-Ambrym, fut transmis par les gens de Port-Sandwich (Sud-Est de Malakula) à ceux de Craig-Cove (Ouest Ambrym) qui l'ont ensuite rediffusé vers le Nord de l'île. Il existe du reste une analogie presque systématique entre les grades de Port-Sandwich relevés par DEACON et ceux d'Ambrym et de Paama (voir carte 11).

o
o o

Il semble que les diverses sociétés de grades se soient bâties simultanément en plusieurs points de l'Archipel, à partir de relations et d'emprunts réciproques et dans des directions culturelles et philosophiques différentes. Le système du **Nimangki** et du **Mage** dans les îles "patrilinéaires" du Nord-Ouest met l'accent sur l'aspect religieux. Le haut-gradé, plus qu'un "big-man", est un *"ancêtre vivant"* ; chaque prise de grade est considérée comme l'étape d'un parcours qui mène au monde surnaturel des morts. Ce système est au fond un *système baroque* ; il n'a pas de règle interne, il plonge dans le surnaturel, les grades se multiplient, les cérémonies framboyantes et ostentatoires se réinventent constamment.

Le second système centré autour de Maewo, les îles Banks, Aoba et le Nord de Pentecôte représente en quelque sorte la variante sécularisée du système, ou si l'on préfère un type plus *"classique"*. De façon plus prosaïque, l'acquisition d'un grade sanctionne publiquement une réussite sociale et un sens certain des affaires, c'est-à-dire ce qu'on appelle le "busnes" (1). Comme l'écrit VIENNE :

*"Le **Suque** présente une formule en quelque sorte épurée et relativement stable, ce n'est pas le cas au Sud où la hiérarchie des grades présente un caractère plus hétéroclite"* (1984).

En bref, la variante *classique* des systèmes du Nord-Est s'oppose en effet à celle *baroque* des sociétés du Nord-Ouest et du Centre-Nord. Enfin, il peut exister au sein des enchaînements culturels des enclaves particularistes, comme celle du **Nangi** du Nord Malakula où, à partir des grades élevés, le système se déséquilibrait en faveur d'une chefferie de type héréditaire.

---

(1) "busnes" : il s'agit d'un mot bislama qui dérive du mot anglais "business".

Entre ces différents pôles culturels, certaines régions jouent le rôle de plaques tournantes. L'Ouest Aoba à tradition patrilinéaire représente par exemple une zone de contact particulièrement vivante et créatrice entre d'une part les sociétés de grades du littoral de Malakula (**Maki**), du Sud Santo et de Malo, et de l'autre le **Hungwe** de l'est de l'île qui se rattache à la tradition du **Suque**. Des noms de grades appartenant aux deux systèmes s'y retrouvent conjointement ainsi que des rituels communs, notamment la tradition du sacrifice des cochons hermaphrodites. Le haut-gradé est à la fois un ancêtre vivant assimilé à TAGARO et un "big man" politique au sens classique du terme.

2) UN EXEMPLE DE SYNCRETISME : LE LELE'UTAN DU CENTRE-PENTECOTE.

Le Centre-Pentecôte de langue **Apma** se situe également à la jonction d'influences culturelles venues du Sud et d'autres venues du Nord. Ce phénomène de contact culturel est particulièrement net au niveau de la parenté, la société du pays **Apma** mêlant à la filiation patrilinéaire du Nord, celle patrilinéaire qui vient du Sud, mais il se marque aussi au niveau de l'organisation interne du **Lele'utan**, nom local donné au système des grades. Pendant longtemps celui-ci fut marqué par l'influence du Sud de l'île.

Les gens du pays **Apma** affirment qu'il y a moins de deux siècles, ils reçurent la hiérarchie des grades des foyers culturels du Nord Ambrym qui la propagèrent jusqu'à eux sous le nom de *"chemin du Mol"* par l'intermédiaire des groupes côtiers du Sud-Ouest de l'île.

Mais l'évolution du **Lele"utan** révèle un étonnant exemple de diversification locale. Tout prouve qu'à l'arrivée du "contact blanc" qui fut dans cette île relativement tardif, le système de la hiérarchie des grades était alors en pleine mutation culturelle et évoluait vers des formes de plus en plus originales, évolution qui s'est ensuite poursuivie dans le pays montagnard des Kut, en dépit du christianisme.

Le point de départ du système est constitué par un cycle inférieur de 10 grades, qui correspondent pratiquement à celui du **Warsangul** du Sud de l'île (Bunlap) qui, lui-même, se relie au **Mage** d'Ambrym. Ces 10 grades aboutissent au grade de **Mol** ; chacun d'entre eux étant matérialisé par l'emplacement d'un feu dans le **kamel**, nom local donné à la maison des hommes (**nakamal**). Pour cette raison, le *"chemin du Mol"* est encore appelé localement *"la route des feux du kamel"*. Il fut le seul à être pratiqué pendant trois générations. Au début du siècle, les Grands Hommes de la région créèrent une nouvelle hiérarchie à partir d'emprunts culturels au **Bolololi** du Nord de l'île et au **Hungwe** d'Aoba. Ce nouveau cycle est appelé **Lele'utan**, ce qui signifie *"les choses de la terre"* ou *"faire de grandes choses"*. Cette seconde hiérarchie articulée sur la première est aujourd'hui la plus vivante et en état de recréation constante. Les grades de la hiérarchie **Mol** sont atteints par la plupart des hommes du premier et du second rang : arrivés à ce terme, ils sont alors en droit d'élever un **kamel**, soit une maison des hommes qui symbolise leur parcours social.

Les nouveaux grades du **Lele'utan**, qui commencent après le grade de **Mol** sont l'affaire des Grands Hommes. On compte d'abord quatre nouveaux grades : **Gara, Livus, Tanmeme,** et **Vire** qui furent empruntés aux systèmes du Nord, notamment le **Livus** et le **Vire** qui viennent d'Aoba.

Puis on créa le grade de **Tanmonok**, qui signifie la *"fin de la terre"*, et enfin plus récemment celui de **Mariak**, qui signifie *"ce qui est en plus"* ou *"il reste encore quelque chose à faire"*. Ces deux derniers grades sont considérés aujourd'hui dans le pays **Apma** comme les grades qui confèrent le pouvoir politique suprême.

Le grade de **Mariak** se caractérise par le droit de port d'une ceinture de natte incrustée de coquillages (**karovaro**) et d'une coiffure cérémonielle (**taning butsun**). Il implique pour son passage une fête gigantesque où tout ce qui est mangeable sur l'île, de terre ou de mer, doit être rassemblé et consommé dans un repas communautaire présidé par le **Mariak** pour lequel on a construit un échafaudage qui lui permet de dominer l'assemblée. C'est la fête généreuse de l'abondance ostentatoire qui consiste à aller *"jusqu'au bout de la terre"*, à en consommer tous les produits, tous les tubercules, tous les animeaux, crevettes, crabes, coquillages, fruits, produits des jardins, pigeons, etc... Les kava sont bus en quantité jusqu'au terme final de l'ivresse et au-delà. Le grade de **Mariak** porte en lui cette idée que l'on touche jusqu'aux limites des choses que la terre peut offrir. C'est un rituel païen et panthéiste, une sorte de parousie de la communion dans les produits de la terre. Pour ce grade, 10 **lipsal tehuak**, c'est-à-dire 10 cochons dont les deux dents font un cercle et demi, doivent être sacrifiés, sans compter la cohorte nombreuse des cochons de moindre valeur qui sont sacrifiés pour la beauté du geste ou à titre de paiements divers.

Mais ces dernières années, DOMENICO, l'un des **Mariak** actuels du pays **Apma**, cherchait à créer un nouveau système. Arrivé au terme du **Lele'utan** et ayant accompli déjà deux fois le parcours complet des cycles du **Mol** et du **Mariak**, il s'est depuis engagé dans la voie d'un troisième cycle encore secret, celui du **Tamaraka**. Ce nom fut porté par l'un de ses ancêtres qui avait déjà dépassé le grade de **Mariak** ; il signifie *"ce qui est à soi"*. Le projet de DOMENICO consister à exalter une dernière fois avant qu'il ne meure lui-même, le nom et l'esprit de ses ancêtres qui l'ont précédé dans le **Lele'utan** jusqu'à la sixième génération. A chaque nouvelle prise de grade, il ajoute donc à ses propres noms, quelques uns de ceux de ses ancêtres. Lorsqu'il aura achevé ce parcours, et *levé* à nouveau les noms de tous les Grands Hommes de sa lignée, il sera alors devenu **Tamaraka**, c'est-à-dire l'ancêtre qui l'a précédé sur les hauteurs du **Lele'utan** et au-delà, il sera l'incarnation de ses ancêtres disparus. Tous revivront en lui; DOMENICO sera le dépositaire de leur mana, c'est-à-dire un homme qui vit dans les cercles magiques du sacré et à ce titre le maître véritable de la Coutume, non seulement du pays **Apma**, mais de tout Pentecôte. Personne en effet n'aura jamais été aussi loin que lui dans cette quête de l'impossible, au-delà des limites de la terre et jusqu'aux limites "du ciel".

DOMENICO crée ainsi la coutume, il l'enrichit à nouveau et fait du pays **Apma** et du **Lele'utan** un nouveau point focal de restructuration de la hiérarchie des grades. Les grades de **Mariak** ou de **Tamaraka** qui n'ont d'existence que dans la montagne de Melsisi résultent ainsi d'une rencontre féconde entre le **Warsangul** du Sud qui s'enracine de façon nette dans le culte baroque des ancêtres et le **Bolololi** du Nord qui représente plutôt l'esprit séculier et classique du "busnes" et de la compétition sociale. Les grades de **Mariak** et de **Tamaraka** sont en

quelque sorte la synthèse de ces deux hiérarchies et de leur philosophie respective. Le Grand Homme est ici tout à la fois un maître du "busnes" dont la richesse se bâtit sur le capital des dettes qui s'accumulent dans le sillage de ses activités et un homme qui réincarne ses ancêtres. Cette synthèse des deux systèmes se symbolisait en 1979 par la construction à Lebutusap, lieu originel du chef BULE VAKHA, de deux maisons des hommes (**kamel**) emboîtées. Une première à structure basse et allongée représente la hiérarchie sudiste du **Mol**, une seconde à structure haute s'emboîte sur celle-ci à partir du deuxième compartiment du **kamel**; elle symbolise la nouvelle hiérarchie du Nord (**Lele'utan**). Ce type de **kamel** emboîté, symbole architectural du syncrétisme culturel du pays **Apma**, est le seul de ce type qui ait été bâti sur Pentecôte.

La tentative surréaliste de BULE VAKHA pour transcender le **Lele'utan** et faire de celui-ci une quête mystique ne fait pas l'unanimité autour de lui. Dans la région de montagne située au-dessus de Batnavni, certains hauts-gradés restent fidèles au système du **Mol** et refusent le **Lele'utan** qu'ils considèrent comme un "play-play", c'est-à-dire une sorte de divertissement social sans réel enracinement dans leur coutume. Ils tendent donc par réaction à compliquer et à enrichir encore le vieux rituel plutôt qu'à créer des formes nouvelles. Ce désaccord ne manque pas de poser des problèmes et de provoquer des commentaires réciproques désobligeants, lorsque les hauts-gradés des deux régions sont amenés à se rencontrer et à participer à des échanges dans l'une ou l'autre des cérémonies de prises de grades.

L'exemple du **Lele'utan** du pays **Apma** révèle ainsi un cas type de syncrétisme culturel. La société de la hiérarchie des grades apparaît dans ce cas comme une structure de pouvoir relativement neuve et toujours en cours d'évolution. En diversifiant le jeu social à l'infini et en le compliquant par toutes les combinaisons possibles, les **Ratahigi** ou les **Subunanvini**, qui sont des *créateurs de coutume*, cherchent de cette façon à lui imprimer leur marque personnelle. Ils élèvent ainsi leur propre lignée dans une compétition qui n'a pas d'autre limite ou loi que celles qu'ils s'assignent.

III. LE "CHEMIN DE PAIX".

Au début de ce siècle, il ne semblait pas que le modèle de la société des grades ait été répandu dans toutes les régions du Nord de l'Archipel. L'Ethnographe SPEISER qui, vers 1910, pénétra dans le Centre d'Esperitu Santo, affirme que les cérémonies de grade étaient inconnues des montagnards de la grande île :

*"Ici, les hommes et les femmes vivent ensemble et la séparation des feux (dans le **nakamal**) ne semble pas exister ; il ne semble pas que le **Suque** ait pénétré jusqu'ici"* (1913).

En revanche, il décrivit une complexe cérémonie d'acquisition de grades dans la presqu'île Sakau, dans le Nord-Est Santo ; 200 cochons femelles furent tués et jetés à la mer (1), et eut lieu une tuerie de

(1) Seuls les cochons mâles peuvent être consommés rituellement.

26 cochons mâles cérémoniels à dents en spirale, le tout au sein d'un rituel complexe et fortement élaboré. La hiérarchie des grades était donc répandue parmi les populations côtières de Santo, où elle donnait lieu à des cérémonies imposantes et compliquées, mais elle n'avait pas à cette époque pénétré les populations montagnardes de l'intérieur de l'île.

GUIART, qui étudia plus récemment les montagnards de Santo, pense qu'à l'époque où SPEISER visita le Centre de l'île, le système des grades était en voie de pénétration lente. Il n'en était du reste encore en 1952 qu'à un stade très rudimentaire, deux grades seulement existaient dans les régions du Centre Est de l'île ; ceux de **Nandra** et de **Lufus** . Le chercheur note : *"On a l'impression ici d'un ensemble cérémoniel mal défini, parce que surimposé, et qui n'a jamais pris ici la fonction prééminente qu'il a reçue ailleurs... Cette simplification du système en marque-t-elle un écho lointain dans une zone restée à l'écart ou doit-elle se comprendre comme une première étape de son évolution ?" (J. GUIART, 1958).*

De même dans l'île de Malakula, où pourtant le système des grades a atteint une flamboyance et un degré de sophistication rare indiquant par là sa relative ancienneté, certains groupes locaux ne l'avaient pas, ou pas encore, adopté au moment où les premiers contacts avec le monde blanc allaient en briser de façon définitive la dynamique constructive et l'expansion géographique. C'est par exemple le cas des groupes de langue **Ninde** au Nord de la grande baie du Sud-Ouest, où aucun mot se référant à la hiérarchie des grades ne peut se retrouver dans le vocabulaire (CHARPENTIER, communication personnelle).

En somme, l'inégalité dans la complexification des systèmes de grades, leur inégale vitesse de propagation, le fait que certains groupes intérieurs particulièrement isolés ne l'aient pas connu au début de ce siècle ou seulement sous une forme rudimentaire, indiquent que ce modèle de pouvoir n'en était encore qu'à ses débuts lorsque les Blancs pénétrèrent l'Archipel.

Il existait donc autrefois un autre système social, mais qu'il est difficile de restituer. Lorsqu'on les questionne sur ce point, la plupart des informateurs font état de la période, point trop lointaine, qui existait avant l'introduction du système des grades. Presque partout ce temps est connoté en termes négatifs : lorsque les sociétés de grades n'existaient pas, régnaient en effet la peur, la guerre et une *"barbarie"* quasi-continuelle où chacun ne songeait qu'à s'entretuer. Les chefs étaient seulement les guerriers les plus redoutés ou les sorciers les plus puissants et les plus maléfiques ; personne alors ne circulait ni n'échangeait de biens à quelque distance de son territoire.

Dans ses souvenirs, le Père GODEFFROY (1936) évoque l'une de ses conversations avec des gens de Vao, l'un des ilôts du Nord Malakula. Le **Maki** aurait été introduit au début du XIXème siècle, en provenance de la grande terre, du temps d'un homme nommé MELTEKLERENG. Celui-ci aurait vu, au cours de sa vie, apparaître à la fois le premier **Maki** et le premier Blanc :

- Père GODEFFROY : *"Avant que MELTEKLERENG ait établi le **Maki** parmi vous, à quoi s'occupaient vos ancêtres ?*
- Réponse des man VAO : *"**Nam venneneire, nap gagani re** ! ils se faisaient la guerre à coups de flèches et ils se mangeaient ! Ils étaient sans esprit, ils ne comprenaient rien, c'était des sauvages, comme des bêtes féroces **-Na nam gingan.** Mais le **Maki** nous a assagis et maintenant nous sommes des hommes".*
- Père GODEFFROY : *D'où vient donc le **Maki** ?"*
- Réponse des man VAO : *"Il nous vient de la grande terre et ce sont les **Tolamp** (1) qui nous l'ont fait connaître. Ils venaient à Vao nous parler de leurs cérémonies, de leurs chants et des décorations de leurs places. Enfin les Vao les suivirent sur la grande terre pour assister à ces grandes fêtes dont ils n'avaient pas l'idée. Quelques uns voulurent les connaître à fond et ils restèrent longtemps dans les villages de montagne ; leurs camarades allaient les y rejoindre, puis revenaient, puis retournaient. Ce fut long, très long à apprendre. C'était compliqué. On ne pensait plus à la guerre. Après plusieurs ignames (c'est-à-dire saisons d'ignames), les Tolamp vinrent faire un **Maki** à Vao, en association avec MELTEKLERENG. Il y eut du monde en quantité : on aurait dit que les montagnes étaient descendues au rivage. Le **Maki** terminé, tout le monde rentra chez soi. On se félicita. Les guerres entre Vao étaient finies".*

Cette idée, selon laquelle la société des grades est un outil civilisateur, créateur de paix et d'une atmosphère d'échanges au sein de sociétés où régnaient autrefois la guerre et la famine , se retrouve, bien que sous des formes diverses, dans la plupart des îles de l'Archipel. En Aoba, la signification du **Hungwe** est racontée dans le mythe d'origine de la lignée Malauhi ; il est explicitement identifié à un *"chemin de paix"* grâce auquel la société put surmonter ses divisions segmentaires et querelles internes pour passer à un ordre et à une civilisation supérieure :

"Un jour dans la région de Longana un homme du nom de GASINAMOLI fit une découverte étrange. Au coeur d'un arbre appelé "Malauhi", il trouva un enfant du sexe masculin. Le Malauhi est un arbre précieux et très dur, dont on se sert pour édifier les poteaux qui soutiennent les cases ou pour fabriquer des armes. GASINAMOLI éleva l'enfant qu'il avait trouvé et lui donna le nom de "GAROBANI" ; l'enfant avait la tête et le caractère aussi durs que l'arbre d'où il était sorti.

---

(1) Le clan **Tolamp** aurait occupé autrefois un ilôt proche de Vao, qui fut englouti dans les flots. Les **Tolamp** se réfugièrent sur la terre ferme et s'associèrent avec les groupes montagnards, mais certains d'entre eux furent accueillis par les clans de Vao. Il semble que les **Tolamp** aient alors servi de trait d'union entre les gens résidant dans l'ilôt et les montagnards de l'intérieur de l'île.

Dès qu'il fut grand, il devint l'un des guerriers les plus redoutables d'Aoba. Son goût pour la guerre n'avait pas de limites, il provoquait partout des combats, et avait à son actif la mort de nombreux adversaires. Ces guerres incessantes gênaient GASINAMOLI -son père adoptif- car celui-ci venait d'adopter le "busnes long pig", et les guerres continuelles l'empêchaient de mener à bien son commerce. Les villages voisins qui redoutaient GAROBANI refusaient d'avoir des relations avec lui.

GASINAMOLI demanda à son fils d'arrêter la guerre mais celui-ci répondit : "J'ai maintenant trop d'ennemis, je ne peux plus arrêter les guerres que j'ai déclenchées".

GASINAMOLI alla chercher une pierre sacrée lui servant d'oreiller, qui avait été consacrée suivant des rites magiques. Il dit à son fils de la briser et d'en apporter un morceau ainsi qu'une dent de cochon ***mambu*** *à chaque village où il avait tué un homme. GAROBANI partit pour un long périple de paix dans tout le pays Longana, mais aussi le pays de Lolopuepue et de Lolovinue. A chaque village, il donnait le morceau de pierre sur lequel devait s'édifier la nouvelle loi de la paix. Cette loi s'appelait* ***"Tamata vatu"****, c'est-à-dire la loi de la "pierre de paix", et elle était aussi dure que la roche. Celui qui transgressait la loi de la pierre risquait instantanément la mise à mort.*

La paix s'établit alors sur le Nord-Est d'Aoba et GAROBANI put s'intéresser au "busnes long pig". Il mit autant d'ardeur à devenir riche qu'il en avait jadis mis à combattre, et à devenir un guerrier redouté. Il achetait des ornements et des costumes rituels et les prêtait lors des cérémonies de passage de grades. En échange, il recevait les nattes et les cochons qui lui permettaient de préparer lui-même les grades les plus élevés et d'acheter d'autres ornements : surtout des colliers de perle ou de coquillages de toutes couleurs qu'il allait chercher à Malo et qui se portent en bracelets autour des bras, des poignets ou des chevilles, les nattes à longues fibres rouges dont on se ceint la taille et qui tombent jusqu'au sol, les coiffures réservées aux plus hauts grades dont le prix est très élevé et qui circulent de groupe en groupe et même d'île en île.

GAROBANI devint très vite un homme de rang du "busnes long pig" ; tout le monde l'honorait et lui obéissait : il vivait en paix. Un jour il dit à son père "le chemin de la paix est meilleur que celui de la guerre, pourquoi ne me l'as-tu pas dit avant ? Mais GASINAMOLI répondit : "Avant tu étais comme fou, tu partais toujours et tu ne pensais qu'à combattre, tu ne m'aurais pas écouté".

Depuis GAROBANI et ses descendants n'ont jamais renié leur parole, ni la loi qu'ils ont édifiée : ils ont été d'autant plus loin dans le sens du bien, celui de la paix et du "busnes", qu'ils avaient été loin dans le chemin du mal, celui de la guerre."

(Cahiers ORSTOM, série S.H., vol. IX, n° 1, 1972, p. 95-96) (1).

---

(1) Ce mythe a été relevé à Lolossori auprès de SIMEON (+), et de Robert SESE, hommes de rang dans le **Hungwe** du Nord Est d'Aoba (BONNEMAISON,1972).

La hiérarchie des grades est ici reconnue explicitement comme un ordre de paix qui limite le processus guerrier et institue une nouvelle société reposant sur l'échange et la coopération. Les hauts-gradés sont dès lors des "chefs de cochon" (**Ratahigiboï**) et non plus des chefs de guerre : l'éthique sociale valorise l'habileté dans la transaction et la générosité dans l'échange. Cette idée selon laquelle les rituels de grade et le "busnes" des cochons, en créant une hiérarchie nouvelle, créent un ordre nouveau qui empêche la généralisation et le risque de chaos mortel inhérent au processus guerrier se retrouve partout. A propos du **Suque** des îles Banks, VIENNE fait notamment remarquer que la hiérarchie des grades s'oppose comme valeur à l'égalitarisme et à l'individualisme, en tant qu'elle est le "chemin de la paix", distinct de la force, de la guerre et de la sorcellerie qui sont eux des chemins de l'intérêt individuel (1984).

DOMENICO, le **Mariak**, père de la terre (**Subunanvini**) du haut-pays **Apma** exprima un jour en quelques mots l'idéologie sous-jacente au **Lele'utan**. Lors d'un meeting qui avait lieu à Melsisi avec un administrateur français de passage, celui-ci reprocha en effet aux hommes de la Coutume de passer trop de temps à un élevage de cochons à dents qu'il considérait comme inutile et non rémunérateur. L'administrateur en substance conseillait aux gens de devenir plus productifs et de consacrer leur temps à des activités qui les "développeraient". DOMENICO répondit par ces seuls mots : *"Monsieur, chez nous, les cochons, c'est la paix"*.

La hiérarchie stable qui découle des sociétés de grades permit de créer partout une atmosphère de circulation, d'échange et de coopération ; de telles cérémonies brisaient le cloisonnement inhérent aux sociétés segmentées, limitaient la "guerre tribale" sans pour autant verser dans de véritables "chefferies" trans-régionales ou dans des structures fortes et contraignantes qui auraient mis en péril l'indépendance des groupes et des individus. La hiérarchie des grades semble constituer la réponse locale à un problème général qui se pose partout en Mélanésie et qui fut sans aucun doute "inventée" quelque part dans l'une des îles du Nord de Vanuatu à une époque relativement proche, voilà peut-être deux siècles.

L'hypothèse d'une origine de la hiérarchie des grades qui se situerait aux îles Banks, comme le pense VIENNE (communication personnelle) est possible. Le **Suque** n'a pas de mythe d'origine local, mais les gens de l'Ouest d'Aoba et du Nord Pentecôte affirment que la route et le "busnes" des cochons viennent du Nord. Selon SPEISER (1913) qui se base sur la complexité et la grandeur architecturale des **nakamal** de Gaua qui reposent sur des pierres dressées, le **Suque** aurait pris naissance dans cette île, mais l'argument en la matière n'apparaît pas réellement décisif : l'idée même de **nakamal** n'est pas spécifiquement liée au système des grades ; la maison commune des hommes existe aussi dans le Centre de l'Archipel où prévaut un système de titres.

Ce qui est pratiquement sûr, par contre, c'est que les deux chaînages culturels des sociétés de grades ont pris naissance à partir de foyers où sans doute l'intensité ancienne des échanges et de l'élevage des cochons à dents prédisposait à une telle création culturelle. Le premier est bien sans doute issu des îles Banks, le second de ce deuxième noeud culturel noué autour de Malo, de Santo et du Nord Malakula.

Qu'ils aient été les foyers initiaux de la création des systèmes de grades, ou bien seulement des agents de diffusion particulièrement actifs de ceux-ci, ces deux espaces de relation ancienne et intense constitués par un monde proche d'ilôts, de petites îles et de façades d'îles situées en vis-à-vis les unes des autres, furent de toutes façons des points focaux où les systèmes se cristallisèrent, se recréèrent et finalement se chargèrent de sens, avant de diffuser ensuite selon le processus continu des enchaînements spatiaux.

IV. LA COMPETITION PERMANENTE.

Il existait d'autres types d'organisation sociale où se jouait également la relation de pouvoir. Ces modes d'organisation ont été décrits sous le terme général de *"sociétés secrètes"*. Contrairement aux sociétés publiques de grades qui souvent perdurent encore, les sociétés secrètes semblent avoir aujourd'hui disparu, à moins que leur nature, par définition cachée, ne continue à les dissimuler aux observateurs extérieurs. Il semble qu'à l'heure actuelle les groupes "small nambas" du Sud Malakula soient pratiquement les seuls à avoir conservé ces rituels. Toutefois, je fus personnellement témoin à Maewo, en 1969, d'une sortie masquée des initiés d'une société secrète à Ngota, dans le Centre de l'île. Ce recul des sociétés secrètes est en partie dû aux progrès du christianisme : les missionnaires en effet s'attaquèrent de front aux rituels de ces sociétés à cause notamment de leurs liens affichés et évidents avec les croyances religieuses "païennes" et le culte des ancêtres.

Les sociétés secrètes semblent autrefois avoir existé partout dans l'espace Nord et Centre Nord de l'Archipel où elles constituaient le pendant secret et magique des rituels publics des sociétés de grades. VIENNE, qui en a étudié le fonctionnement ancien aux îles Banks, parle d'un *"Suque de brousse"* qui s'opposerait au *"Suque de village"* que représente la hiérarchie publique des grades. Ces **Suque** secrets de forêt portent le nom de **Salagoro** à Mota-Lava ; ils sont également décrits par CODRINGTON (1891) sous le terme de **Tamate** et de **Quatu** dans les autres îles des Banks et du Nord-Est de l'Archipel. DEACON les décrit dans le Sud-Ouest de Malakula sous le nom de **Nalawan** (1934) et GUIART en précise les modalités à Ambrym sous le terme générique de **Luan** (1951). Il semble que de telles sociétés aient en fait existé partout où s'était propagée la société publique de la hiérarchie des grades.

La société secrète est associée à la forêt et par là aux esprits qui la hantent, notamment aux **Tamate**, c'est-à-dire les esprits des morts. Contrairement aux rituels de la hiérarchie des grades qui se déroulent en plein jour sur les places de danse devant un public nombreux, les rituels de la société secrète se déroulent en brousse devant le seul public des initiés. Pour faire partie d'une société secrète, il fallait au préalable avoir été initié rituellement au cours de longues périodes de réclusion en forêt et avoir subi des souffrances et des épreuves diverses (jeûnes, flagellations, etc...). A Ureparapara, l'initiation en forêt durait deux fois cent jours (CODRINGTON, 1891). Des paiements étaient également réclamés au bénéfice des dignitaires les plus élevés de ces sociétés. Le lien entre le **Salagoro** et le **Suque** est évident : la société secrète tend en effet à établir une hiérarchie parallèle à celle publique du **Suque**. On ne peut progresser dans l'une de ces sociétés que si l'on progresse dans l'autre.

Au coeur de la société secrète se tiennent les **Tamate**. C'est en leur nom que les membres de ces sociétés secrètes se réunissent et c'est parce qu'ils sont investis de leur pouvoir caché qu'ils jouissent d'un pouvoir sur les hommes ordinaires. Dans cet esprit, l'initiation correspond à une entrée dans le monde des morts et à une rupture avec le monde des vivants :

*"Au moins pour les **Tamate** les plus importants, l'initiation se conforme au schème symbolique d'une mort initiatique. Le futur initié est enlevé par les **Tamate**, emmené dans le **Salagoro** où il subira une période de réclusion plus ou moins longue -habituellement et selon la tradition 100 jours- qui mime le **gana matea** des rites funéraires... La période de réclusion prend fin sur un bain rituel après lequel l'initié quitte le **Salagoro**, revêtu du masque et des décorations auxquels il a désormais droit. Accompagné de tous les **Tamate**, il vient danser au cours d'un **Kolekole**, symbole de sa re-naissance".*(B. VIENNE, 1984).

Le centre géographique de l'institution des sociétés secrètes semble bien avoir été les îles Banks ou Torrès où elles foisonnaient littéralement. Selon CODRINGTON, il existait au moins une centaine de sociétés **Tamate** dans les quatre petites îles des Torrès et chaque homme appartenait simultanément à quatre ou cinq d'entre elles. Chaque société avait ses propres signes distinctifs, en général une plante, des insignes et des masques ou effigies particuliers, entreposés dans le **Salagoro**, loge secrète de la société, dissimulée dans la forêt et dont les sentiers d'accès étaient déclarés tabu aux non-initiés.

Revêtus de leurs masques rituels et insignes sacrés, le corps couvert de feuilles, les initiés sortaient périodiquement en groupes bruyants et envahissaient le village. Ils apportent alors aux hommes la visite de l'esprit des morts : chacun se cache chez soi, les **Tamate** peuvent battre ou piller ceux qu'ils rencontrent. A Maewo où une telle sortie eut lieu en ma présence, les **Tamate** libérés dans le village étaient censés libérer le lieu d'une maladie qui avait emporté plusieurs enfants. Les hommes masqués envahissaient les abords des maisons, sifflant et poussant des cris, armés de bâtons avec lesquels ils touchaient symboliquement tous les objets villageois, pendant qu'autour d'eux toute la population refluait en panique simulée vers l'intérieur des cases et du **nakamal**.

Certaines des sociétés **Tamate**, comme la société **Liwoa** de Mota, qui est la plus connue, débordaient de loin le cadre local du village ou même de l'île : ses initiés formaient une ramification présente dans presque toutes les îles du Nord-Est (CODRINGTON). Tout homme de rang désireux de s'élever dans le rituel public des grades devait ainsi appartenir parallèlement à quelques unes de ces grandes sociétés secrètes et y occuper une place importante.

Aux îles Banks et Torrès, la position sociale élevée obtenue grâce aux rangs occupés simultanément dans le **Suque** et le **Salagoro** devait se traduire par l'organisation périodique de grandes cérémonies ostentatoires, où étaient distribuées des quantités massives de nattes, monnaies de coquillages et nourritures. Ces fêtes dites **Kolekole** étaient souvent symboliquement associées à un ornement rituel que l'homme de rang s'attribuait ainsi publiquement. En dehors de ces acquisitions de parure rituelle, d'autres moments de la vie sociale pouvaient donner

lieu à des **Kolekole** : mariage, naissance d'un premier enfant, construction d'une maison, nouveau défrichement, expédition maritime (VIENNE, 1984). S'y ajoutaient aussi bien sûr les expéditions guerrières d'envergure ou de grands moments vécus collectivement comme la construction d'un nouveau **nakamal**. Chaque grand homme devait ainsi démontrer à la fois son pouvoir et sa richesse, en sus des obligations qui sont les siennes à l'intérieur de la société des grades ou de la société secrète **Tamate**. Comme l'explique CODRINGTON : *"Quand quelqu'un a atteint le rang le plus haut dans le **Suque**, il peut encore avancer dans le monde par le **Kolekole** et souvent il accompagne cette progression en s'élevant à nouveau dans les rangs du **Suque**"* (1891).

Réunir de larges assemblées et les nourrir dans de vastes cérémonies est le but suprême du **Kolekole**. La finalité en est l'ostentation : il faut montrer sa richesse et la distribuer ; la fête sera d'autant plus réussie qu'il y aura de participants et de dons généreux. Comme l'explique encore CODRINGTON : *"Il était très important pour un homme d'avoir une large assemblée à sa fête et c'était une grande satisfaction pour son ennemi de la faire échouer ; chacun donc usait de magie pour l'un ou l'autre de ces buts"* (1891).

Les fêtes **Kolekole**, sorte de *"festive party"* payées et célébrées par l'homme de rang, poursuivaient donc, dans un cadre social élargi, la dialectique de compétition que l'on retrouve au sein des rituels publics ou secrets. Ces *"competitive feast"*, selon le terme de Douglas OLIVER (1955) ont un caractère de *"potlach"* sacré, centré sur la distribution à la fois calculée et généreuse des richesses.

La hiérarchie des grades n'apparaît donc en dernière analyse que comme la forme publique et pour cela la plus apparente et la plus connue d'un système politique de pouvoir basé sur une compétition permanente et généralisée. A travers ce système, émergent des Grands Hommes, qui sont parfois des sortes de "big man" (comme dans les îles du Nord-Est), des chefs héréditaires (comme dans la société montagnarde du Nord Malakula) ou encore des "ancêtres vivants" (comme dans le **Nimangki** de Malakula), mais qui le plus souvent comprennent ces trois attributs à la fois, avec une inflexion particulière sur tel ou tel d'entre eux. Dans cette perspective, l'espace culturel de l'Archipel n'apparaît ni simple, ni figé, mais en état de création permanente.

Les sociétés traditionnelles, basées sur la compétition individuelle de leurs membres et au-delà des individualités, sur la prééminence de telle région, de tel lieu sacré, de tel groupe local par rapport à tel autre, étaient -et sont toujours- des sociétés en mouvement, socialement inquiètes. La recherche d'un modèle social idéal, la réceptivité et l'ouverture aux nouveaux rituels ou modèles venus d'ailleurs, sont des constantes de ces sociétés, tout comme leur désir instantané de doter de contrepoids et de limites le système de pouvoir qu'elles acceptent. On le voit, les îles de Mélanésie sont bien le contraire du monde fermé que croyaient voir les premiers découvreurs européens ; l'ouverture, la recherche d'une meilleure réponse aux problèmes de l'organisation sociale constituent des traits structurels.

Livre I.
IIème Partie.
LA COUTUME.

CHAPITRE V.

LA SOCIETE ARISTOCRATIQUE OU LE POUVOIR PAR LE NOM

Le système des titres dans les îles du Centre de l'Archipel

I. LES SYSTEMES POLITIQUES DES SOCIETES A TITRES.

1) EXTENSION ET ORIGINE DES SOCIETES A TITRES.

Au Sud d'une ligne qui joindrait les îles Maskeylines, le Sud de Malakula et l'île d'Epi (voir carte 11), le pouvoir ne se gagne plus dans des compétitions de grades, il est *"reçu"* en fonction de l'attribution des *noms coutumiers* qui sont en fait des *titres* hiérarchisés les uns par rapport aux autres. La structure théorique du pouvoir n'est plus ici de type ordinal, mais de type pyramidal ; un titre supérieur de "chef" coiffe un ensemble ordonné de titres inférieurs qui lui font allégeance.

Les titres sont transmis dans le cadre des relations de parenté ; un groupe de résidence local est constitué par la somme des titres personnels que ses membres se transmettent à chaque génération. On serait donc tenté, en première approche, d'opposer des*"chefferies" héréditaires*, fondées sur des titres, aux formes de pouvoir compétitives de type *"big man"* des sociétés à grades, mais la coupure semble plus artificielle que réelle. Ce sont en effet beaucoup plus des différences de degré qui opposent ces types de pouvoir que de véritables ruptures dans la nature de leurs pouvoirs.

VIENNE écrit à propos des systèmes sociaux de l'aire centrale de Vanuatu qu'ils constituent *"l'expression aboutie des systèmes de grades"* (1984). Tout se passe en effet comme si la société mélanésienne de l'Archipel s'était construite à partir de deux modèles théoriques d'organisation sociale, mais qui furent ensuite modulés, de telle sorte qu'ils puissent se rapprocher sur le plan de leur fonctionnement pratique. Des principes fondamentaux comme celui de la nécessité du *consensus* social, de l'exigence de *compétition*, de la nature plus ou moins sacrée des Grands Hommes ou encore du caractère trans-régional des titres et des grades élevés, se retrouvent dans tous ces systèmes de pouvoir. La

"chefferie mélanésienne" n'apparaît pas de nature autocratique, elle a besoin pour fonctionner d'être cooptée, d'être "gagnée" et approuvée par l'ensemble du corps social : elle transgresse alors la localité pour tisser à un niveau supérieur les relations de solidarité et d'échange inter-groupes et inter-insulaires qui permettent à chacune des sociétés locales de dépasser leurs différences et traditions d'autonomie, voire d'antagonisme.

Si les sociétés à grades apparaissent comme des inventions locales d'introduction récente et des systèmes tout à fait originaux, les systèmes à titres qui règnent au Centre et au Sud de l'Archipel apparaissent à l'inverse comme des systèmes plus anciens qui se rattachent aux modèles généraux de l'Océanie centrale, modèle dont ils constituent une variante locale. L'organisation sociale en trois "classes" fondée sur un chef qui s'entoure d'une sorte de "cour", qui lui est liée par des relations personnelles d'allégeance, et d'une catégorie plus large "d'hommes du commun", évoque en effet le modèle polynésien des Samoa ou des Tonga. Tout se passe comme si les structures sociales du Centre et du Sud de l'Archipel s'étaient en effet modulées à partir d'influences culturelles venues de l'Est qui furent ensuite réadaptées et diversifiées selon les structures mentales et culturelles du peuple mélanésien qui les recevait.

L'aire géographique des sociétés à titres correspond à un type d'encadrement de l'espace qui fait ressortir une structure territoriale nette. Les îles sont dans de telles sociétés divisées en territoires politiques organisés en bandes longitudinales de la ligne de rivage vers les lignes de crête centrales. La relation entre territoires structurés selon des lignes nettes et les chefferies à titres est trop essentielle pour être fortuite. Tout indique dans les îles du Centre et du Sud l'existence d'encadrements plus forts, un contrôle de la société et de l'espace plus affirmé, au moins dans les principes de départ.

Si l'on croit les traditions orales des îles du Centre, les principes théoriques de la société à titres furent introduits par ROY MATA, héros et chef légendaire de la région de Vate. ROY MATA, selon la tradition orale, arriva avec un cortège de pirogues au Nord-Est de l'île de Vate par la passe Manuro et imposa ensuite son pouvoir à l'ensemble de l'île. Il créa un véritable royaume trans-insulaire englobant une partie des îles du Centre et imposa à la société locale une véritable mutation sociale et culturelle. Il institua un système de parenté matrilinéaire à lignées totémiques entre lesquelles la guerre était déclarée impossible et intronisa les principaux chefs de l'île en leur donnant des titres qui lui étaient liés personnellement par un serment d'allégeance. La tradition de ROY MATA, dont les épisodes sont multiples et sujets à de nombreuses variantes locales fut relevée dans un premier temps par GUIART, puis vérifiée par GARANGER (1972) qui eut le bonheur de découvrir la tombe du héros dans l'ilôt Retoka au Nord-Ouest de Vate. Cette tombe fut datée du XIIème siècle de notre ère.

Selon toute vraisemblance, ROY MATA, ses pirogues et le modèle politique qu'il imposa, venaient de Samoa ou des Tonga. Ces arrivées de pirogues entrent dans le cadre de ce que GARANGER a appelé "*le mouvement de retour*" vers l'Ouest de certains des groupes de l'Océanie

centrale qui, peu après l'an mille, essaimèrent en groupes fractionnés dans toute l'aire géographique de la Mélanésie occidentale, créant le "Polynésie marginale" ou les "Polynésiens outliers". D'autres mouvements de ce type sont signalés par les traditions orales de Vanuatu dans les îles du Centre et du Sud de l'Archipel, notamment dans les petites îles de Futuna et d'Aniwa au large de Tanna, qui sont de langue polynésienne et dont la tradition orale fait état de relations anciennes et constantes avec ce qu'elles appellent *"Tongatapu"*. ROY MATA fut donc le plus prestigieux et le conquérant le plus chanceux du peuple des pirogues venu de l'Est ; sa "royauté" apparemment ne lui survécut guère, mais le système d'allégeances personnelles symbolisé par l'intronisation de titres perdure encore.

Le Centre de l'Archipel, en particulier dans les îles Shepherds où l'organisation traditionnelle s'est maintenue, reste la région où le modèle de la société à titres s'est conservé dans ses formes les plus pures. Ce système se retrouve ensuite dans les îles du Sud sous une forme atténuée, soit qu'il fût apporté par d'autres mouvements de pirogues, ce que laisse suggérer la tradition orale de Futuna, soit qu'il provînt des îles Shepherds avec lesquelles Tanna et Erromango avaient des relations traditionnelles anciennes.

Le principe du chaînage culturel et de la différenciation progressive des systèmes socio-culturels à partir d'un lieu de départ et d'un modèle culturel unique se retrouve donc également dans le cas des sociétés à titres. Les îles du Centre et du Sud admettent en effet de nombreuses variantes locales : l'ensemble géographique créé par les îles du Centre (Vate, îles Shepherds et Sud d'Epi) forme en effet un univers culturel et sociologique proche, mais qui ne peut être taxé de véritablement homogène. L'ensemble des cinq îles du Sud (Erromango, Tanna, Anatom, Aniwa, Futuna) dessine enfin un autre monde culturel ; l'influence des sociétés à titres s'y retrouve, mais considérablement remaniée. La société locale de Tanna conserve en effet le modèle théorique de la pyramide des titres, mais réduit le pouvoir des Grands Hommes qui la dominent à un pouvoir de type purement honorifique. Le cas de Tanna sera abordé plus loin ; je me limiterai ici principalement au modèle social des îles du Centre.

2) LA PYRAMIDE DES TITRES DANS LES ILES DU CENTRE.

Les sociétés à titres se construisent à partir d'une hiérarchie pyramidale qui tend à délimiter d'une part une classe hiérarchisée de Grands Hommes à statut "aristocratique" et de l'autre une classe d'hommes "du commun" dont le statut politique est de se subordonner et de servir les premiers. Chaque groupe local possède ainsi son propre stock de titres qu'il se distribue invariablement de génération en génération. L'inflexion du système de transmission des titres porte donc à la transmission héréditaire, même si ce n'est pas affirmé de façon explicite ou idéologique et si des cas d'exception peuvent être relevés.

L'hérédité joue dans cette transmission le rôle principal. Aux îles Shepherds, la plupart des titres sont aujourd'hui transmis de père en fils ; le fils aîné hérite le plus souvent du titre paternel. Mais il peut y avoir des cas où la transmission s'opère autrement : un homme ne peut avoir que des filles ou ne pas avoir d'enfant du tout, il peut aussi considérer que son fils n'a pas les qualités requises ou qu'il se conduit mal envers lui. Dans ce cas, il garde la possibilité de choisir un autre jeune homme de sa lignée ou, s'il n'en trouve pas, d'en "adopter" un ailleurs pour le doter de son titre. L'essentiel en effet dans la transmission des titres n'est pas tant qu'elle s'effectue selon un processus de filiation biologique précis, mais que le système se reproduise ; à la limite, peu importe le mode.

Le titre diffère du nom personnel que reçoivent les enfants dès leur naissance : il est reçu à un moment précis de la vie au cours d'une fête d'intronisation. Ce moment peut avoir lieu dès la prime enfance ou bien à l'âge adulte, tout dépend en effet de celui qui porte déjà ce titre et du moment où il décide de le transmettre. Dans ce cas, il abdique en effet ses propres pouvoirs et se choisit un nouveau nom prestigieux mais sans pouvoir ; il se place dès lors en retrait des "affaires" : son titre, son statut sont assumés par celui qu'il a intronisé. En règle générale, le chef n'accomplit ce geste que lorsqu'il est devenu vieux et la fête de l'intronisation des titres élevés porte souvent sur des hommes adultes et déjà mariés.

Les fêtes d'intronisation de titres **-nahelnale** à Tongoa- jouent un rôle identique à celui que jouent les fêtes de passage de grades plus au Nord. Elles donnent lieu également à des cérémonies d'échanges complexes et ostentatoires où se nouent des réseaux de dettes et de contre-dettes. Comme au Nord, l'ampleur et les fastes rituels varient selon l'importance du titre. Les fêtes d'intronisation des titres de rang inférieur se déroulent dans le cadre restreint de la lignée, les fêtes d'intronisation de titres supérieurs, comme celle des Grands Hommes de Tongoa, requièrent par contre l'assistance de tout le réseau d'alliance. Chacun vient avec ses cochons qui sont placés en ligne devant le nouveau chef qui devra les sacrifier. Celui-ci monte ensuite sur la pierre sacrée où il sera intronisé par les autres chefs de rang égal ou supérieur. Pour ce faire, ceux-ci placent leurs mains sur la tête du nouveau chef et annoncent publiquement son nouveau titre. C'est aux alliés qu'il revient d'exécuter les danses rituelles en l'honneur de celui qui vient d'accéder à un rang supérieur de pouvoir.

Le nombre de ceux qui intronisent croît avec l'importance du titre attribué. A Tongoa, les hommes de rang commun sont intronisés par celui qui était jusque là le détenteur du titre, souvent aussi par le chef qui domine le territoire politique. Les deux hommes placent ensemble leurs mains sur la tête de celui qui vient d'être titré ; l'accord public de l'un et de l'autre étant nécessaire.

Dans le cadre des titres aristocratiques qui confèrent le statut de **Wo**talam, les Grands Hommes de l'île se déplacent pour participer personnellement à l'intronisation. Ils manifestent par là leur accord et ils seront plusieurs à placer eux-mêmes leurs mains sur la tête du nouveau chef. La fête atteint alors, en complexité ostentatoire,

par le nombre de ceux qui viennent y assister et qu'il faut nourrir et par l'ampleur des dons qui sont faits et qu'il faudra rendre un jour, celle des passages de grades supérieurs dans les sociétés du Nord . Des dizaines et des dizaines de cochons de valeur sont sacrifiés, tandis que plusieurs années de préparation sont nécessaires pour réussir et préparer l'accumulation des richesses et des nourritures qui seront échangées et consommées dans le cadre des relations d'alliances.

Si la transmission des titres est pour l'essentiel affaire de parenté, une grande souplesse se révèle dans l'application pratique de ce principe, ce qui donne une certaine liberté au jeu social et permet aux stratégies matrimoniales de se donner libre cours. Les règles de l'adoption permettent la souplesse du système . En échangeant leurs enfants pour consolider leur relation d'alliance ou pour égaliser les hasards de la reproduction biologique, en adoptant celui que l'on veut ou dont on a besoin pour fils, les Mélanésiens du Centre et du Sud manipulent constamment leurs généalogies ou bien les reconstituent. Ils ont alors raison de dire qu'ils transmettent leurs titres à leurs enfants, puisque lorsque par exception ce n'est pas le cas, ceux qui reçoivent leurs titres deviennent leurs enfants. Ils vont les *"reproduire"*, relever leur statut et reprendre leurs terres.

La société à titres forme, à l'égal de la société à grades, l'armature de la société. Pour exister socialement, il faut assumer une identité sociale, c'est-à-dire avoir reçu un titre qui donne une position dans la société et un enracinement dans l'espace. Un homme sans titre n'a pas de statut, ni aucun droit foncier ; inversement, un titre, pour être vivant, doit être "levé" et assumé par un homme dans la plénitude de ses droits comme dans celle de ses charges. C'est là une responsabilité à l'égard des ancêtres qui ont porté ce même titre. Il y a donc en principe dans cette société autant d'hommes vivants qu'il y a de titres et inversement autant de titres qu'il y a de vivants. Les drames naissent lorsque le nombre des hommes dépasse de façon trop ample celui des titres disponibles et inversement lorsque dans les groupes exsangues, il n'y a plus assez d'hommes pour assumer les obligations sociales requises par les titres et au-delà par les ancêtres.

La société locale est divisée entre la classe des hommes du commun (à Tongoa, les **Nare**) et celle des nobles (les **Wotalam**), mais il en découle dans les faits un étagement à trois niveaux, analogue à celui de la société des grades. Au niveau inférieur de la maisonnée domestique, de la famille nucléaire et de l'unité territoriale la plus petite, se retrouvent les titres de **Nare**. Plusieurs **Nare**,en se regroupant par des relations d'alliance et de parenté, forment un **varea** (1), c'est-à-dire un groupe politique dominé par un titre de rang moyen , soit un petit groupe local de quelques dizaines de personnes au maximum. Ces **varea** correspondent à un groupe de hameaux ; ce sont en fait des segments de patriclans, réunissant quelques familles étroitement apparentées.

---

(1) Dans les îles du Centre, le **varea** représente la place de danse, associée à la maison commune des hommes. Le **varea** joue sociologiquement le même rôle que le **nakamal** dans les sociétés à grades.

Le rang intermédiaire, où se joue un premier niveau de pouvoir, correspond aux chefs de **varea** ; ces hommes sont déjà des "nobles", maîtres d'une certaine portion de l'espace. Certains d'entre eux sont considérés comme des **Wotalam** au sens plein du terme.

Les **Wotalam**, ce sont en effet les "grands chefs" qui agrègent dans un cadre territorial plus large un certain nombre de **varea** sous leur autorité politique. En d'autres termes, plusieurs **varea** et petits groupes locaux se réunissent par leur allégeance commune à un grand **Wotalam**, ou **Wotalam mata**, pour former un groupe local élargi, dont le pouvoir transcende les liens de localité et de parenté immédiats.

Cette structure pyramidale, intégrant une somme de pouvoirs locaux et familiaux dans un pouvoir et un territoire politique plus large qui les rassemble serait simple, si l'on en restait à une opposition de type féodal entre **Nare** et **Wotalam**. Mais la situation est beaucoup plus complexe dès que l'on entre dans la pratique : les **Nare** ne sont pas tous en effet sans pouvoir et les **Wotalam mata** eux-mêmes entrent dans des réseaux emmêlés de dépendance les uns envers les autres. Un homme sera notamment chef ou sujet selon le sens de la relation vers laquelle il se tourne, et tout le jeu des **Nare** consiste à se délimiter un espace de relation autonome par rapport aux **Wotalam** qui les dominent dans le territoire où ils résident. Le principe des relations d'allégeance croisées entre les titres, dans la mesure où il conduit à déborder les simples liens de résidence amène à tisser un écheveau extrêmement complexe de relations que chacun cherche à manipuler pour son plus grand avantage, pour un plus grand pouvoir ou à l'inverse pour une plus grande autonomie par rapport à ce pouvoir.

3) LE TERRITOIRE - TITRE.

L'une des plus essentielles limitations au pouvoir des "chefs" et à ses risques de dérive éventuelle vers des formes despotiques réside dans la dispersion voulue des structures foncières. Les articulations majeures de la société des titres fonctionnent en effet par rapport à des lieux et à des structures foncières et territoriales. Hiérarchies politiques et liens d'allégeance sont inscrits dans des relations spatiales : en assumant un titre, chacun assume un lieu ou un réseau de lieux, c'est-à-dire en fait une "route" qui confère des droits et des obligations. Chaque titre, en même temps qu'un statut social, délivre une identité territoriale, qui consiste en une somme de lieux et de parcelles de terres précises. Là se tient sans doute le grand trait structurel qui différencie les sociétés à grades des sociétés à titres : alors que les grades forment une hiérarchie sociale pure qui monte en quelque sorte droit vers le ciel et existe sans référence formelle avec les structures territoriales, les titres forment à l'inverse une hiérarchie sociale étalée horizontalement dans l'espace et qui s'ancre dans le sol des territoires. Il ne peut y avoir dans les îles du Centre et du Sud de titre qui ne soit en même temps la porte d'accès à une terre et à des lieux sociaux.

La distribution des tenures foncières s'exerce en effet dans les îles du Sud et du Centre au travers de la transmission des titres. Le titre est un patrimoine foncier qui renvoie à un lieu d'origine s'enchaînant avec d'autres au sein d'un territoire politique. A chaque "nom" reçu correspondent des parcelles de terre et un statut précis et l'identité sociale se confond dès lors avec l'identité géographique. On ne retrouve pas dans un tel système la mobilité sociale de principe qui règne dans les îles du Nord : l'ordre social est ici fixé par l'ordre préalable des lieux qui le reproduit identique à lui-même à chaque génération. C'est par la transmission du titre que se perpétue en effet la permanence des encadrements territoriaux, comme c'est par l'espace que se reproduit la société. Dans cette perspective, l'organisation du territoire reflète celle de la société : chaque parcelle ou morceau d'espace est l'élément d'une structure fixe qui renvoie à un titre ; inversement, chaque titre renvoie à un morceau d'espace, et dans la pratique à plusieurs. Il n'est pas dès lors de lecture possible de la structure sociale en dehors de la structure foncière.

Les titres étant inégaux quant à leur statut politique, on pourrait être en droit de penser que les territoires fonciers auxquels ils donnent accès le sont également et que plus un titre est haut, plus grande est l'assise foncière sur laquelle il s'appuie. Or cette conception qui fut celle de la société féodale européenne, où le contrôle de la terre croissait avec le pouvoir politique, ne se retrouve pas en Mélanésie et même dans certains cas s'inverse radicalement (1).

Les Mélanésiens auxquels on pose la question ne manifestent aucun étonnement devant cette sorte de situation : si un homme est "haut", disent-ils, il n'a pas besoin de terres, puisqu'il travaille moins que les autres. Il peut puiser dans les jardins des hommes du commun et faire cultiver par ses nombreuses femmes sur la terre d'autrui. L'étendue de la superficie foncière n'est pas en effet ce qui donne la puissance politique ; seul le titre donne un pouvoir sur les hommes. Or le titre dépend de la valeur du lieu et non pas de l'étendue foncière qui lui est associée.

La terre dans ce type de société est donc loin de servir d'instrument à la puissance politique. Le pouvoir dérive du *nom* que les hommes portent et des lieux de pouvoir où ces noms s'enracinent. Ils délimitent ainsi un statut et une place dans le territoire, mais ils ne délivrent pas une propriété foncière proportionnelle à l'importance de ce statut. La propriété des sols est donc déconnectée du pouvoir politique traditionnel et même de la richesse, du moins en était-il ainsi avant l'introduction du système marchand.

---

(1) Cette situation est même d'ordre systématique à Tanna où plus un titre ou un segment de lignage est "noble" et moins il a de terres de plein droit à sa disposition.

Il en découle que ceux qui possèdent la terre sont les **Nare**, c'est-à-dire ceux qui la travaillent. Les **Wotalam** n'exercent leur pouvoir que par le système de relations politique ; leur puissance n'avait pas jusqu'au contact avec le monde européen d'interférence réelle avec le contrôle foncier. Les **Wotalam** sont les maîtres du territoire, les responsables de ce qui se passe sur les lieux où ils exercent leur autorité politique, ils sont les chefs des hommes qui sont sur le territoire et exercent notamment un droit de contrôle sur l'entrée des étrangers et un contrôle sur les mouvements de sortie. Ils contrôlent les routes, mais ils ne possèdent pas le territoire au sens propre, pas plus qu'ils ne distribuent ou ne contrôlent la tenure foncière. Chacun peut donc en cas de désaccord se retirer sur ses propres terres, ne pas se joindre aux autres et éviter un chef despotique ; le contrôle foncier réparti entre les membres du groupe de façon égalitaire et même souvent en relation inversement proportionnelle au statut politique constitue une limite de fait au pouvoir territorial des Grands Hommes. Il semble que cette limite ait été consciemment recherchée et désirée par l'ensemble du corps social.

Cette limitation de fait apportée au pouvoir politique se retrouve également dans la dispersion, soigneusement entretenue des tenures foncières. Les tenures d'un titre ne constituent jamais ou presque une propriété d'un seul tenant, elles se dispersent au contraire aux quatre vents du territoire politique. A Tongoa, chaque titre correspond à un nombre variable de parcelles dénommées que délimite un ensemble de points périphériques rarement reliés en ligne droite, mais presque toujours assemblés, à la façon mélanésienne, en parcours brisé. En moyenne, le nombre des parcelles se situe pour un titre entre 10 et 20, chacune d'entre elles ayant une superficie moyenne d'environ 2. à 3.000 m2, ce qui correspond à la taille habituelle d'un grand jardin d'autrefois. Certaines pouvaient toutefois être beaucoup plus grandes et couvrir plusieurs hectares, notamment sur les pentes des hauts reliefs.

De même, les territoires des **varea** eux-mêmes ne sont que rarement réunis et se fractionnent en blocs disjoints de superficies fort inégales (carte h.t. 1.). Le territoire individuel des titres et celui des groupes locaux (**varea**) où ils s'agrègent, correspondent donc à des *"territoires éclatés"* ; seul le territoire politique plus vaste,dominé mais non possédé par le **Wotalam mata**, constitue une entité spatiale homogène et en principe d'un seul tenant. A l'intérieur de celui-ci règne par contre la dispersion la plus grande et une certaine égalité de principe existe entre chacun des domaines individuels qui le composent.

Tout semble par conséquent se passer comme si les sociétés à titres, dont le discours exalte l'idée de hiérarchie et privilégie un ancrage territorial fixe, avaient apporté un correctif à leur système en faisant de telle sorte que le regroupement des tenures foncières individuelles et collectives y soit rendu impossible. Cette pratique maintenait la société segmentée dans son fractionnement originel et empêchait la fusion du pouvoir politique avec le pouvoir foncier.

L'enchevêtrement foncier était en effet tel qu'il interdisait la constitution éventuelle d'un grand domaine et rendait dès lors sans objet une guerre de conquête territoriale. La terre, fondement du système des titres et de l'indépendance économique de chacun restait ainsi à l'écart de l'enjeu de pouvoir. Elle constituait le support charnel de l'identité culturelle, le point d'ancrage des lignées et l'espace économique garantissant l'autonomie et la survie des maisonnées, mais elle ne pouvait devenir, au moins en principe, l'objet des relations de pouvoir. Par là, les sociétés à titres s'affirment également comme des *"chemins de paix"* : leur système social répond par d'autres voies au dilemme de la paix et de la guerre, non pas en interdisant cette dernière, mais en la cantonnant hors de la "terre". Cette sphère culturelle, émotive et physique essentielle, où se jouent la survie des hommes, leur liberté et leur besoin d'enracinement, restait en principe inaliénable.

Les sociétés à structures pyramidales, qui reposent sur des "territoires éclatés", procèdent ainsi comme si elles avaient cherché à tenir l'enjeu territorial à l'écart de la compétition pour le pouvoir politique. Les titres sont des territoires liés à un statut social, mais alors que le pouvoir social se concentre au sommet de la pyramide, la terre se disperse dans un espace à centres multiples et fragmenté à l'infini, ce qui la rend proprement insaisissable. Tout se passe par conséquent comme si la concentration théorique du pouvoir au sommet de la pyramide sociale se compensait à sa base par une dispersion délibérée des domaines fonciers, de telle façon que le pouvoir social ne puisse rejoindre le pouvoir foncier et que l'autonomie de chacun des groupes locaux et leur égalité économique de fait puissent se maintenir.

Ces traits généraux représentent une constante dans l'ensemble des sociétés traditionnelles de Vanuatu central et méridional. Là s'arrêtent les similitudes, car par ailleurs les systèmes à titres présentent entre eux des différences encore plus profondes que ne le sont les variations locales des systèmes à grades.

II. TONGOA (Iles Shepherds) OU LE TERRITOIRE DE LA ROUTE.

L'île de Tongoa représente un cas particulier dans les sociétés de Vanuatu, dans la mesure où celle-ci fut repeuplée, après l'éruption volcanique qui détruisit l'ancienne île de Kuwae (GARANGER, 1972). Le peuplement se reconstitua progressivement voilà à peu près cinq siècles à partir du Nord de l'île de Vate, à l'initiative des chefs de cette île qui partirent à sa reconquête. Un nouveau peuple et une nouvelle société insulaire se créèrent dans le sillage de ce mouvement.

Les épisodes de cette reconquête insulaire ont été mémorisés dans des mythes locaux qui servent de charte à la société et révèlent un cas de colonisation d'un espace insulaire et de création sociale, sans doute l'un des derniers en date à s'être produit dans l'histoire, riche en mouvements d'arrivées et de départs, des archipels du Pacifique. Comme dans la plupart des mouvements de peuplement du Pacifique, ce ne fut pas "un grand voyage" organisé, mais une série de départs en petits groupes d'une ou de deux pirogues, chacun de ces petits groupes

tentant sa chance pour soi et cherchant à se créer ensuite son propre espace territorial et politique. La société à titres qui s'institua sur la nouvelle terre était libre de tout lien avec des formes sociales ou territoriales plus anciennes.

La société qui se créa à ce moment présente en outre l'avantage de fonctionner encore à peu près intégralement, ce qui n'est plus le cas dans l'île de Vate et dans son environnement. Tout en étant conscient que le cas de cette île mériterait sans doute beaucoup mieux (1), je ne présenterai ici que quelques uns des traits généraux du système politique de Tongoa.

1) LE VOYAGE FONDATEUR.

Lorsque les gens de Vate virent que sur les décombres du volcan de Kuwae, l'herbe commençait à repousser, qu'une sorte de buisson appelé Tongoa commençait à l'envahir, ce qui donna le nom à l'île, il décidèrent de la recoloniser. Ce fut une série de départs menés par de petits groupes échelonnés dans le temps et qui arrivèrent à l'endroit où ils sont aujourd'hui fixés à la suite d'une aventure et de cheminements complexes. Chacun des actuels **varea** de Tongoa part donc d'un point précis de Vate pour s'élancer dans un voyage de reconquête dont tous les détails significatifs ont été mémorisés dans le récit-fondateur. Le **varea** tire donc son origine d'une pirogue dénommée qui a son organisation interne, des traditions, un emblème symbolique, des pouvoirs magiques, un chef et un barreur. Le mythe relate les lieux d'escale qui furent touchés lors du voyage, l'atterrage à Tongoa, l'errance dans l'île alors déjà peuplée ou en cours de peuplement par d'autres pirogues et enfin l'installation définitive dans un lieu précis et la création ponctuelle du premier territoire. La tradition de chaque **varea** mémorise la route qui fut suivie par la pirogue et la perpétue en tant que relation d'alliance et réseau de lieux où le groupe a inscrit une partie de son histoire, laissé des hommes et souvent noué des relations d'alliance politique et de mariage.

Le lieu d'enracinement actuel du groupe -celui de son **gamal** (2)- représente dès lors le point terminal d'un voyage et d'une errance initiale qui, du reste, n'est pas nécessairement achevée. Autour du **gamal**, lieu central du groupe, s'organisent la chefferie et le territoire, dont chacune des tenures foncières renvoie à l'un des titres des hommes qui composaient la pirogue lors du voyage fondateur. Chaque groupe local, ou **varea**, reproduit par conséquent à terre la société originelle qui s'est formée pour le voyage en mer et son vrai territoire, plus encore que le lieu d'ancrage actuel, s'articule sur la route suivie par la pirogue et les diverses relations d'alliance qui se sont nouées à cette occasion.

---

(1) L'essentiel des informations sur Tongoa provient d'un séjour sur le terrain au village d'Itakuma, dominé par la chefferie TIPOLOAMATA.

(2) Les îles Shepherds sont divisées en deux aires linguistiques, mais elles forment une seule et même unité au plan culturel, politique et social. Le **varea** désigne en langue **nakanamanga** la place de danse ; le **gamal** désigne en langue **namaḳura** la maison des hommes. L'association **varea** et **gamal** forme ce que l'on appelle dans le Nord le **nakamal**, c'est-à-dire le complexe rituel de la maison des hommes et de leur place de danse. Ayant travaillé à Tongoa dans la partie de langue **namakura**, j'utiliserai le terme de **gamal** (**nakamal**) plutôt que celui de **varea** (place de danse).

Le principe du **gamal** ou **varea**, c'est-à-dire du petit groupe de résidence local renvoie à l'aventure d'une pirogue initiale. Le mythe témoigne de cette histoire et justifie l'autonomie du groupe, ses alliances, ses pouvoirs et à l'inverse ses allégeances. Le territoire de chacun de ces groupes se répartit souvent en blocs de terre disjoints (carte h.t. 1.), mais la compagnie d'hommes qu'il agrège est réunie par la mémoire de ce voyage commun , la route qu'ils ont suivie ensemble et la même allégeance à l'homme qui conduisit le voyage.

Le territoire dispersé de chacun de ces groupes renvoie à la route suivie sur l'île après l'atterrage : chacun des lieux où le groupe se fixa successivement et travailla la terre jusqu'à aujourd'hui est en effet mémorisé, attribué à un titre précis et considéré comme faisant partie du patrimoine territorial du groupe. Ce n'est donc pas un territoire d'un seul tenant qui constitue le groupe, mais une mémoire, liée à une succession de lieux d'usage et de résidence. Il en découle un territoire éclaté réalisé selon le modèle de la route et du maillage de points.

L'organisation du **gamal**, maison commune des hommes, symbolise celle du voyage. Le **Wotalam** siège au fond, tandis que ses différents sujets, les **Nare**, s'assoient en ligne devant lui; chacun d'entre eux est symboliquement associé à l'un des poteaux qui soutient le **gamal**. Ces poteaux sont dits,en langue **namakura**, **katam**. Le pouvoir du chef repose ainsi sur ses **Nare**, à l'image du toit de la maison des hommes qui est soutenu par ses poteaux latéraux.

A chacun des **katam** correspond un titre et par là un espace foncier dispersé : la somme des **katam** crée le groupe local comme la somme disjointe des tenures foncières crée le territoire du groupe. Selon l'importance politique du **gamal**, la position de son chef et la richesse du mythe d'origine, le nombre des **katam** et des titres est variable ; de 3, 4 ou 5 pour les plus modestes jusqu'à 10, 15 ou 20 pour les plus élevés.

L'identité des différents titres est liée au statut qui fut tenu lors du voyage fondateur. Dans les grands **gamal**, on trouve toujours un barreur (TARIPUA ou TARILIU) qui fut le "capitaine" de la pirogue et dont le rôle aujourd'hui équivaut à celui de"maître des terres". Il conserve la mémoire des divisions foncières internes et de leurs limites ; sa tâche est de régler les différents conflits fonciers à l'intérieur du groupe. A côté de lui se tient l'**Atavi**, que l'on considère comme la "voix du chef" : il est le porte-parole du **Wotalam**, il donne les ordres, organise les travaux collectifs et bien souvent intercède en son nom auprès des puissances occultes. Souvent encore, la "cour" personnelle du chef se compose d'un charpentier, maître de la construction de la pirogue et aujourd'hui maître d'oeuvre de la construction de la maison des hommes et des cases traditionnelles, un chef de guerre et des guerriers, des devins, des magiciens spécialisés, enfin des nourriciers ou hommes des jardins, etc... Les grands **Wotalam** possédaient autrefois bien souvent des captifs, faits prisonniers lors des guerres intestines,qu'ils s'échangeaient et qui, dans certains cas, pouvaient être sacrifiés pour des rituels anthropophagiques.

Plus un **Wotalam** est grand et plus sa propre cour est nombreuse et bien stratifiée en serviteurs de rang et serviteurs communs; plus diversifiées et complètes seront aussi les fonctions sociales attachées à son service et à sa plus grande gloire. Le groupe local ou **varea** fonctionne par conséquent comme une structure sociale autonome ; il a ses dignitaires, son rituel, ses magies, son territoire, sa propre tradition mythologique. Son destin est en principe de servir "l'honneur" du Grand Homme qui se trouve à sa tête.

Le nombre de ces petits groupes locaux autonomes s'élève à Tongoa à environ une centaine, mais il était en fait plus élevé autrefois, certains d'entre eux n'ayant plus aujourd'hui qu'une existence virtuelle par suite de la non-attribution des titres et d'une tendance à la concentration des groupes pour des raisons d'opportunité foncière et de regroupement des tenures. A une échelle agrandie, l'île est ainsi constituée d'un agrégat de petits groupes locaux aux tenures dispersées, d'un ensemble de titres liés les uns aux autres par une relation d'allégeance envers quelques uns des **Wotalam** qui émergent de l'ensemble. La tenure foncière apparaît dès lors comme un puzzle dispersé à l'infini et la société comme un "patchwork" ou une mosaïque de titres enracinés dans l'espace et localisés dans le temps par la place et le rôle qu'ils occupèrent lors du voyage initial de la conquête de l'île. On ne saurait trouver apparemment de structures sociales et territoriales plus fragmentées et plus parcellarisées que dans ce type de société où l'inflexion idéologique accorde pourtant une place prédominante au concept de chef et de pouvoir central.

La société éclatée à la base se réorganise à un niveau supérieur et son histoire même ne cesse d'être celle de cette restructuration marquée par la compétition entre les différents **Wotalam** pour "grandir" leur titre en s'assurant pour cela l'allégeance d'un nombre croissant de **Nare** et de petits groupes secondaires.

Au-dessus du niveau local segmenté à l'extrême se dessine un niveau politique supérieur où la société s'organise à des échelles spatiales plus vastes et admet des chefs politiques à pouvoir supra-local. La même relation que nous avons vu se nouer entre les **Nare** et les **Wotalam** au sein des groupes locaux, se recrée en effet au niveau supérieur entre les **Wotalam** eux-mêmes, au bénéfice de quelques uns d'entre eux. Les chefs locaux portés par les **katam** de leur propre **gamal** deviennent alors eux-mêmes des **katam**, qui soutiennent de plus grands chefs. Le terme de **Wotalam** que l'on tend actuellement à ne plus employer que pour les plus grands d'entre eux, exprime ainsi une tendance à la concentration des pouvoirs vers le sommet de la pyramide où s'affermit un pouvoir politique qui transcende les autonomies locales. De véritables territoires politiques d'un seul tenant se constituent à ce niveau supérieur, formés par la réunion,dans ce que l'on appelle aujourd'hui un "village", de l'ensemble des territoires dispersés mais voisins qui appartiennent aux différents groupes locaux faisant allégeance à un **Wotalam mata**. Cette tendance à la concentration territoriale et politique au niveau des grandes "chefferies" contredit la tendance à la dispersion que marquent, au niveau intermédiaire ou inférieur, les groupes locaux et leurs tenures foncières. Toute la vie publique locale se résume dans un sens à l'opposition dialectique entre ces deux tendances,

à la compétition entre les grands **Wotalam** pour mieux marquer leur pouvoir et au jeu subtil des petits **Wotalam** et de leurs **Nare** pour au contraire le limiter au maximum. La terre est devenue aujourd'hui, dans le cadre de l'économie marchande, le lieu principal où se déroule ce conflit, d'où l'âpreté des querelles et des affrontements dans une île au climat social perpétuellement tendu, processus que les fortes densités de population tendent aujourd'hui à exacerber en leur donnant parfois un caractère dramatique.

2) LES LIENS D'HOMME A HOMME DU NASAOTONGA.

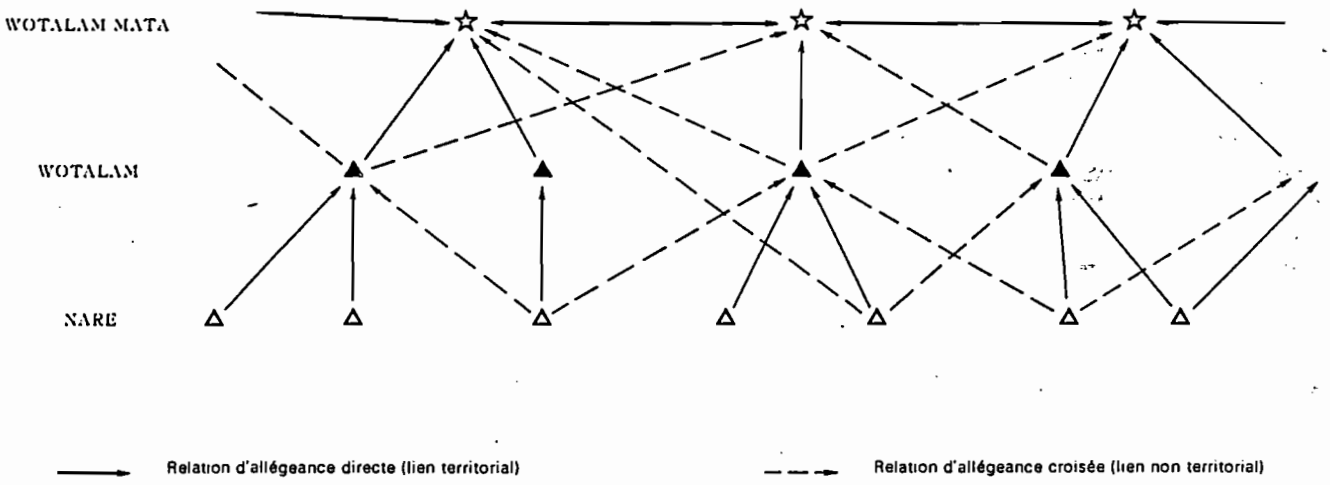
La dynamique d'opposition entre les tendances à la concentration des pouvoirs et celle de leur dispersion maximale se joue au travers d'une institution complexe qui consiste à diriger vers les **Wotalam** un ensemble de prestations rituelles personnalisées : le **nasaotonga**. La relation d'allégeance se traduit en effet matériellement par le versement d'une sorte de tribut en biens traditionnels et d'une série d'obligations rituelles et sociales.

Lorsqu'un homme reçoit son titre au cours de la cérémonie du **nahelnale**, son père, réel ou non, porteur du titre, officie avec le **Wotalam**, maître du **gamal** et de la pirogue d'origine à laquelle il se rattache, parfois en compagnie d'autres **Wotalam**. En imposant ses mains, le **Wotalam** s'affiche aux yeux de tous comme le "suzerain" légitime de celui qu'il élève. En retour, l'homme ainsi titré se reconnaît comme le **nakainanga** du premier, c'est-à-dire comme son sujet : il lui paiera alors périodiquement le **nasaotonga**, qui est un don fait à intervalles réguliers de cochons de valeur, auquel le chef répondra par la contre-prestation symbolique d'un petit cochon de moindre valeur. Le **nakainanga** réservera également chaque année à son chef au sein de son jardin un emplacement d'ignames cérémonielles et vivrières (**novaka ariki**) qui seront portées directement dans le grenier personnel du chef.

Ces prestations en biens symbolisent l'allégeance personnelle des titres inférieurs à l'égard des titres supérieurs. Les **Nare** paient le **nasaotonga** à leur **Wotalam** et ces **Wotalam** le paient eux-mêmes aux **Wotalam mata**, lesquels enfin se le paient réciproquement au sein de relations triangulaires complexes. Aujourd'hui tous ceux qui résident sur des terres entrant sous le contrôle politique d'un **Wotalam** doivent en principe payer le **nasaotonga** à celui-ci, qu'ils aient ou non été intronisés par lui ou qu'ils aient ou non reçu un titre. Le **nasaotonga** n'est pourtant pas un tribut foncier, il renvoie à un principe territorial. Le **Wotalam** est en effet considéré comme le "héros" du territoire, il ne tient pas la terre, mais il tient les hommes qui y résident. Il ne réclame donc pas une prestation à cause de l'usage qu'ils font de la terre, mais en raison de la relation historique qui les lie à lui. Le territoire du chef **Wotalam** n'est pas véritablement un domaine foncier, mais une route ; tous ceux qui résident sur la route de la pirogue contrôlée par le chef doivent lui payer périodiquement ce tribut symbolique. A ma connaissance, les sociétés des îles Shepherds et probablement l'ancienne société de Vate sont les seules de l'Archipel où existe un tel système de prestations des sujets envers leur chef (voir fig. 6).

Fig. 6

SCHÉMA THÉORIQUE DE LA PYRAMIDE DES RELATIONS D'ALLÉGEANCE À TONGOA



Ce schéma théorique se complique par l'existence de relations d'allégeance croisées et trans-territoriales. La relation de **nasaotonga** est en effet rarement unique : la plupart des titres admettent plusieurs relations d'allégeance, certaines à l'intérieur du territoire dans lequel ils résident, certaines à l'extérieur de celui-ci. Souvent la position sociale d'un homme varie selon la route vers laquelle il se tourne. Il paiera le **nasaotonga** à l'Est, mais il le recevra à l'Ouest, il sera tour à tour sujet et chef, **Nakainanga** et **Wotalam**. L'écheveau des relations d'allégeance qui lient les titres les uns aux autres, dans l'île même, mais aussi à l'extérieur; du Sud de l'île d'Epi jusqu'à l'île de Vate, devient dès lors un tissu de relations extraordinairement complexe dont les fils se croisent et s'entrecroisent sans cesse; Chacune de ces relations perpétue un chemin d'alliance par lequel pourront circuler des épouses et les prestations en biens cérémoniels. Ces routes sont autant maritimes que terrestres. Là encore se révèle le principe selon lequel l'exercice du pouvoir s'effectue par le contrôle des routes ; plus un titre est élevé et plus sa distance de relation géographique est étendue; inversement les routes des **Nare** ne quittent pas le territoire et se réduisent à des relations entre voisins.

Ces relations d'allégeance sont mémorisées par le mythe. Les pirogues qui quittaient Vate pour l'aventure de la colonisation arrivèrent en effet en ordre dispersé ; la plupart d'entre elles trouvèrent sur les routes qu'elles empruntaient des groupes déjà en place avec qui elles négocièrent et payèrent en quelque sorte un tribut ou droit de passage qui reconnaissait l'antériorité des premiers arrivés. Dans certains cas, elles laissèrent un homme ou un enfant, en tant que **Nare**, au service du "chef" qui les accueillait, parfois seulement un de leur titre qui, en signe d'alliance, était "levé" par quelqu'un du groupe d'accueil, parfois le chef du groupe d'accueil intronisait lui-même l'homme qui commandait la pirogue de passage, faisant de celui-ci son sujet personnel. Tout un tissu de relations multiples se tissa ainsi entre les différents groupes des îles Shepherds lors de la phase de colonisation ; le principe étant que les premiers arrivés marquassent leur domination personnelle sur les seconds, sur les chefs de pirogue, ou sur un des membres de l'équipage. Tout dépendait en fait de la réalité des services rendus et de la grandeur respective des Grands Hommes qui se rencontraient. Dans certains cas, ce fut très exactement l'inverse qui se produisit ; certains groupes en place déléguèrent leur pouvoir aux derniers arrivés, comme ce fut par exemple le cas dans le territoire d'Itakuma où la chefferie présente du **gamal** DOVEA (chef TIPOLOAMATA) arriva après tous les autres, mais reçut le pouvoir suprême du groupe le plus ancien (BWATAM) en raison de la grandeur du titre qu'elle portait à Vate. Ce point d'histoire suscite aujourd'hui encore certaines controverses et oppositions au sein même du groupe villageois.

Par la suite, d'autres relations d'allégeance se créèrent au cours de l'histoire tumultueuse de la société de Tongoa ; les guerres notamment en provoquant des mouvements de fuite des vaincus, les désaccords internes en provoquant le départ des bannis, entraînèrent généralement ceux qui se réfugiaient à accepter le pouvoir des **Wotalam** qui les accueillirent en tant que sujets et non pas en tant qu'égaux. Revenus ensuite sur leur territoire originel, lorsque la sécurité était retrouvée, ces hommes et leurs descendants restaient liés par la

relation nouvelle qui s'était nouée hors de leur territoire de résidence ; ils durent donc continuer à payer le **nasaotonga** à ceux qui les avaient sauvés. Le titre accumule ainsi toutes les relations qui se sont créées au cours de son histoire le long des routes parcourues, certaines en sa faveur, d'autres en sa défaveur. Celui qui, de génération en génération, en assume le port, doit toutes les assumer à son tour. Il est ainsi pris dans un réseau de relations qui débordent de son territoire, de son île et parfois même de sa mémoire. Mais il y a alors toujours quelqu'un pour lui rappeler ses obligations lointaines.

Le titre à Tongoa représente donc davantage que la fixation au territoire, l'accès à une tenure foncière ou la seule expression d'une relation entre un sujet et un chef, voire à plusieurs chefs ; il est en effet, tout autant qu'un lieu, la mémoire d'une route à ramages multiples dont chacun des segments renvoie à un épisode du passé. Le titre fixe une histoire dont rien ne doit être oublié et dont les évènements se lisent dans l'espace.

L'identité sociale se réfère à la route originelle suivie par la pirogue de ses ancêtres, mais cette route peut en principe continuer à errer. Le lieu du **gamal** n'est pas forcément définitif, la route peut aussi se refaire à rebours. Un homme est en droit de résider dans tous les lieux où ses ancêtres ont noué relation d'alliance et s'il y fut chef, il peut revendiquer les terres qui vont de pair avec son titre (1). L'histoire des ancêtres, la somme de leurs lieux est donc toute entière contenue dans la mémoire du titre : chaque groupe local, en se revendiquant au départ comme une pirogue, signifie qu'il est aussi une chaîne de lieux qui peut être parcourue dans les deux sens. C'est d'ailleurs ce qu'ont fait récemment, sur le littoral dépeuplé de Vaté, de nombreux groupes originaires de Tongoa, revenus sur l'île de leur lointaine origine pour y revendiquer des terres. La colonisation du Nord Vate par des groupes originaires de Tongoa qui, remontant leur route, reviennent aux points de départ de leurs voyages , tels que les mythes le leur indiquent, ne va pas sans problèmes ni conflits avec les groupes de Vate ou des ilôts du Nord Vate qui procèdent de leur côté à la même opération. En stricte coutume, les gens de Tongoa sont pourtant dans leur droit ; le problème réel consiste à délimiter les territoires qu'ils revendiquent. Tout souvenir des anciennes limites paraît en effet avoir disparu : seule reste la mémoire des lieux de départ et des routes. La compétition pour la terre est donc ouverte.

Les routes croisent entre eux les itinéraires des groupes et des individus. Un homme peut partager son allégeance avec plusieurs pirogues et passer en principe d'un groupe de résidence à l'autre. Dans la mesure où il est une route, un titre n'implique pas nécessairement en effet un territoire de résidence stable : l'identité, qui s'insère au coeur d'un réseau de relation complexe peut en effet être multiple et présenter selon chacune de ses faces un statut différent.

---

(1) Lors de mon séjour à Itakuma, le chef Tom TIPOLOAMATA se rendit ainsi à Emae, où il réactiva les circuits de relation traditionnelle unissant son territoire à cette île. Ces relations remontaient à l'escale que fit la pirogue de DOVEA sur cette île lors de son voyage vers Tongoa. TIPOLOAMATA reçut à cette occasion le **nasaotonga** et le rendit : il se fit montrer les parcelles de terre symboliques qui, sur Emae, se trouvaient attachées à son titre.

Les grands **Wotalam** qui émergent de ce tissu relationnel complexe assurent leur position dominante par le nombre des relations de **nasaotonga** qu'ils revendiquent à leur profit : TIMAKATA MATA, chef d'Emae, revendique ainsi en sa faveur 61 **nakainanga** ou sujets directs, localisés sur toute l'aire géographique des îles Shepherds et de Vate (GUIART, 1973), TIPOLOAMATA en revendique une vingtaine.

L'entrecroisement et la multiplicité de ces relations sont tels qu'une structure d'autorité ne s'en dégage pas véritablement. Chaque **wotalam** est en effet tour à tour dominant et dominé, sauf pour quelques titres qui ne s'admettent le **nakainanga** de personne. Mais même dans ce cas le fait qu'ils partagent toujours avec d'autres leur relation de domination sur tel ou tel sujet limite leur pouvoir. A Tongoa par exemple, où certains titres (TARIPUA MATA, TINAMBUA, TITONGOAMATA, TIPOLOAMATA) émergent du lot des grands **Wotalam**, aucun n'arrive à s'ériger en chef suprême de l'île. Tout se passe comme si la complexité du système relationnel était justement conçue pour empêcher qu'une chefferie unique n'émerge réellement au-dessus des autres. Les réseaux de prestation, s'ils fixent bien les relations d'allégeance internes aux **varea** sont incapables de faire émerger des chefferies à pouvoir politique fort, transcendant l'autonomie territoriale. Au fond chaque cycle relationnel, en s'intercroisant, annule ou tout au moins limite le pouvoir de l'autre. Face à un "chef" aux tendances despotiques, il est de bonne guerre pour un **nakainanga** de se tourner vers un autre "chef" et de resserrer ses liens avec lui de façon à exercer un contrepoids sur le premier, quitte à changer d'attitude plus tard, lorsque le risque sera moins grand. Au fond la compétition incessante que se font les grands **Wotalam** entre eux joue en leur défaveur ; en acceptant des relations de dépendance multiple, les **Nare** et petits chefs de groupes locaux conservent leur autonomie. Ils ont toujours la ressource de s'appuyer sur une relation de pouvoir lointaine pour équilibrer une relation de pouvoir proche qui risque de devenir oppressive et en dernière instance de quitter le lieu pour un autre, ce qui se produit assez souvent à Tongoa, même de nos jours.

3) LES DERIVES ACTUELLES.

La tendance aujourd'hui du système traditionnel marque une certaine dérive qui n'est pas pour peu dans la recrudescence des conflits fonciers et leur acuité actuelle. Certains **Wotalam** tendent en effet à considérer aujourd'hui la relation du **nasaotonga** comme un tribut foncier, c'est-à-dire à faire permuter ce qui était autrefois un contrôle du territoire en contrôle foncier. Cette tendance se heurte à de fortes oppositions et entraîne en réaction beaucoup de **Nare** à refuser de payer le **nasaotonga**, ce qui ouvre des conflits sans fin entre les uns et les autres. Par ailleurs, quelques **Wotalam**, toujours dans une perspective de tactique foncière, bloquent aujourd'hui la distribution des titres en conservant pour eux les noms non distribués et par là les terres qui leur sont liées. L'étude de GUIART, qui a tenté un relevé exhaustif des titres et de leurs circuits de distribution sur l'ensemble des îles Shepherds, a bien fait ressortir ce point : sur 1.067 titres virtuels relevés par le chercheur, 292, soit presqu'un tiers du total, n'étaient pas attribués au moment de l'enquête (1973, p. 268). Lors de mon séjour au village d'Itakuma, la situation était

fort inégale d'un groupe local à l'autre, tout le processus de distribution foncier était par exemple bloqué dans l'un des **gamal** par la volonté de celui qui le dominait de conserver pour lui et pour son fils aîné tous les titres et par là les terres disponibles de ce groupe.

Cette situation de bloquage délibéré, consécutif à la volonté de certains de dominer et de regrouper en leur faveur un patrimoine foncier originellement dispersé, constitue une source nouvelle de tensions. Dans certains cas elle oblige ceux à qui l'on refuse un titre et par là des droits fonciers propres à s'exiler : les migrants de Tongoa qui sont nombreux à vivre à Port-Vila dans le quartier de Sea-Side, sont ainsi bien souvent des gens qui n'ont pas reçu de nom coutumier soit que les seuls titres disponibles aient déjà été distribués dans un choix qui les excluait, soit encore qu'on ait refusé de les distribuer pour des raisons de regroupement des tenures foncières.

La dispersion extrême des tenures foncières en parcelles d'un ou deux ares constitue un handicap dans le cadre de l'économie nouvelle caractérisée par l'association cocoteraie-élevage. Pour être viable, ce type d'économie réclame en effet une surface minimale d'exploitation au moins égale ou supérieure à un ou deux ha. On comprend dès lors la tendance de certains **Wotalam** à bloquer la distribution des titres de leurs **Nare**, afin de conserver des lots fonciers suffisamment vastes qui leur permettent de planter et d'ouvrir des enclos d'élevage. Cette dérive est inquiétante dans la mesure où elle risque d'aboutir à la constitution d'une "classe titrée" de propriétaires terriens et d'une "classe inférieure non titrée", privée de droits fonciers réels et dont les membres seraient réduits à se louer sur la terre des premiers ou à travailler à leur profit. Le titre dans ce cas tend à ne plus devenir un statut et une identité, mais à être considéré comme un simple patrimoine foncier transmis du père à son fils aîné, comme cela semble être devenu le cas dans la région de Vate (VAN TREASE, communication personnelle). Cette tactique , qui a l'avantage de conserver une certaine indivision des terres, risque toutefois d'accuser à terme des inégalités de plus en plus grandes.

En considérant le système social tel qu'il fonctionne aujourd'hui à Tongoa, il est tout à fait apparent que le jeu des alliances et des relations politiques traditionnelles tend à se simplifier ; le poids du système des relations du **nasaotonga** se rétracte à l'intérieur des territoires de résidence, où il s'assimile de plus en plus à un mode de contrôle foncier. Il s'estompe par contre au niveau des relations hors du territoire. Ce processus obéit en effet à une certaine logique puisque l'utilité ancienne des relations d'alliance hors du territoire de résidence consistait surtout à tenir des routes ouvertes et à rendre par là possible une mobilité inter-régionale ou inter-insulaire, à laquelle il n'est plus nécessaire de souscrire aujourd'hui pour voyager. En fait, la dérive interne du système du **nasaotonga** représente une déviation par rapport à la structure originelle et une manipulation du système traditionnel. Dans ce cas, les **Wotalam** ne sont plus des gardiens du territoire, mais tout bonnement les grands propriétaires de la cocoteraie à finalité commerciale qui s'y trouve : évolution somme toute parallèle à celle que Margaret RODMAN a notée de son côté à Longana dans l'Est Aoba et qui s'effectue au bénéfice des hauts-gradés du **Hungwe** (1981) (voir Vème partie).

Les recherches menées par GUIART (1973) ont fait par ailleurs ressortir que l'aire culturelle Vate-Shepherds, bien que se réclamant du même système formel de titres, n'était pas homogène. Une aire géographique Nord comprenant les îles Shepherds proprement dites (Tongoa, Tongariki, Buninga), le Sud Epi, Emae, Makura et Mataso, se distingue en effet d'une aire géographique Sud, formée par l'île de Vaté et l'ensemble des îles situées sur son pourtour (Emau, Nguna, Pele, Moso, Lelepa, Fila, Mele, Erakor). La transmission des titres en lignées matrilinéaires déterminées par la référence à des symboles totémiques tirés du monde végétal et animal (poule sultane, igname, taro, poulpe marine, etc...) qui prévaut dans la zone Sud, n'apparaît pas en effet au Nord où règnent des structures de parenté patrilinéaire classiques, plus proches dans ce sens de celles de Tanna et du Sud de l'Archipel. A l'heure actuelle et pour autant que j'ai pu le mesurer à Tongoa, les titres sont aujourd'hui dans leur quasi unanimité retransmis de père en fils, ce qui permet l'héritage des terres au sein des familles patrilocales et par là une coïncidence de plus en plus stricte entre la résidence et la tenure foncière.

L'évolution des sociétés à titres, autrefois construites sur des territoires éclatés et sur des hiérarchies politiques transcendant les groupes locaux et les îles, relation que symbolisait le **nasaotonga**, tend aujourd'hui de plus en plus à s'infléchir vers un système nouveau dont la finalité n'est plus politique, mais foncière. Le système des titres et la relation d'homme à homme se transforme au bénéfice d'un système de transmission des terres qui joue en la faveur de certains **Wotalam**. Tout cela ne va pas sans tensions ni violences. L'influence culturelle et politique jouée par l'Eglise Presbytérienne qui concentra les gens en "villages" pour mieux les contrôler et s'appuya sur les "chefs" qu'on lui désignait, joua à cet égard un rôle déterminant, tout comme les effets de l'introduction d'une économie de plantation à grande échelle dans une île géographiquement exiguë et déjà surpeuplée. Le système traditionnel fondé sur les relations qui avaient uni, allié ou désuni les hommes de l'île au cours de chacun de leurs voyages d'origine, fait face de plus en plus difficilement à cette situation nouvelle.

Livre I.
IIème Partie.
LA COUTUME.

CHAPITRE VI.

LE TERRITOIRE DES ANCETRES.

La vision du monde, la croyance et le territoire

I. SOUS "LE REGARD DES MORTS".

1) MONDE SACRE ET MONDE PROFANE.

Les racines de la culture mélanésienne sont sans doute à rechercher dans les lointains berceaux de civilisation qui se trouvent en Asie. Les principes généraux reposent sur le culte des ancêtres, la célébration rituelle des forces de la nature et l'existence de grands cycles mythiques cosmogoniques liés à l'action des "héros culturels", mi-hommes, mi-divinités, qui fixèrent l'ordre du monde et créèrent les institutions sociales.

Dans la perspective traditionnelle, le monde profane est un monde éphémère, à la limite de l'irréel qui n'existe que par rapport à un temps et à un espace sacré qu'il ne fait que prolonger sous des aspects pâlis. Le monde sacré correspond à celui des héros fondateurs qui, dans une époque que Mircea ELIADE à propos des religions australiennes appelle joliment le "temps du rêve" (1972), mirent en forme l'univers, fixèrent les lois sociales et répartirent dans certains lieux les pouvoirs magiques et surnaturels. Le paysage est la trace encore visible de cette époque fantastique où les choses prirent leur sens et l'univers ses formes définitives.

Des mythes qui diffèrent selon les îles expliquent le surgissement du monde. Ce n'est pas tant le problème des fins ultimes de l'univers qui semble avoir retenu l'attention, que celui de son fonctionnement. Tout se passe comme si le "comment" des choses était plus important que la question de leur "pourquoi". La mise en forme du monde, le passage du chaos à l'ordre est ainsi au coeur de la plupart des grands cycles mythiques qui parcourent l'Archipel. En règle générale, les mythes expliquent qu'au début pré-existait une substance cosmique, amorphe et molle que des "êtres surnaturels", mi-hommes, mi-bêtes, mi-esprits, vinrent modeler et transformer jusqu'à lui donner son apparence

actuelle. Ils firent apparaître les diverses espèces de plantes, créèrent la nuit qui interrompt la monotonie du temps, les montagnes, les rivières, le soleil et la lune, les îles et les caps. Ils instituèrent les "coutumes", célébrèrent des rites sacrés, accomplirent de longs voyages d'où surgirent les routes et les points remarquables du paysage. Ils se battirent entre eux, ou contre d'autres êtres surnaturels de nature différente et dangereuse, sorte d'ogres mangeurs de chair. Leurs aventures, leurs voyages emplissent les longs cycles mythiques qui se poursuivent d'île en île ; chaque groupe possédant sa propre version du mythe et souvent une partie de l'histoire (celle qui se passe sur son territoire), dont la suite est à trouver dans les groupes voisins.

Lorsque ces êtres surnaturels eurent fini leur création, la fatigue les saisit, ils quittèrent la surface de la terre ou se métamorphosèrent en montagnes, en pierres, en rochers : les temps magiques alors cessèrent. Les hommes qui les suivirent prirent leur relais dans un monde déjà "fini", où les rites et lois sociales étaient institués et les pouvoirs magiques répartis dans certains lieux et sites remarquables.

Ces êtres surnaturels, héros des cycles mythiques, qui sont au fondement du monde et de la société, sont nombreux : les plus connus, tels QWAT aux îles Banks, TAGARO à Aoba, Maewo et Pentecôte, ont voyagé d'île en île. Le dieu polynésien pêcheur d'îles, MWATIKTIKI se retrouve aux îles Shepherds et dans l'ensemble des îles du Sud. On retrouve également du Nord au Sud de l'Archipel des mythes qui font état de femmes ailées dont le ciel est le royaume. Ces femmes ailées venaient se baigner dans l'eau des rivières; un homme, un jour, en captura une mais il ne sut la conserver. La femme ailée, blessée, parce que l'homme ne respectait pas sa loi, repartit vers le ciel, mais ses filles restèrent. Depuis les hommes ont le bonheur de vivre auprès des femmes.

Ces êtres "primordiaux", surgis "au temps du rêve", ont créé l'univers des formes et la société originelle. La Coutume se réclame dès lors de cet univers primordial qui la fonde dans l'ordre du sacré : elle ne se tient pas des hommes, mais de l'espace où s'exerça la magie fabuleuse des "commencements".

Le monde profane n'existe dès lors qu'en fonction d'un archétype originel qu'il reproduit, il n'est que le support transitoire et éphémère d'une réalité immuable et sacrée qui le dépasse. Dans cette perspective, la société de la Coutume est tout aussi sacrée que l'espace où elle s'enracine. La Coutume et son espace ne font qu'un et l'homme n'a de sens et de pouvoir que dans la mesure où il assume l'héritage de ses ancêtres dont la route remonte dans le temps jusqu'aux êtres primordiaux qui peuplèrent le "temps du rêve".

Il n'y a pas de réelle rupture entre le monde des hommes et celui des héros des origines. Grâce aux rites et à la magie, les hommes restent en contact avec le temps et l'espace du sacré. L'existence de ce lien leur permet d'agir, d'exercer un pouvoir sur la nature et de s'élever eux-mêmes dans de grandes réalisations, sinon ils ne seraient rien, ils ne pourraient même plus survivre, ils n'auraient aucun "mana".

Le lien avec le sacré passe par la médiation des ancêtres, grâce à eux les hommes peuvent remonter jusqu'aux dieux, héros culturels ou

êtres primordiaux, dont ils se considèrent les fils lointains. Certaines lignées parmi les plus prestigieuses se rattachent directement à l'un ou l'autre des êtres primordiaux (TAGARO, MWATIKTIKI, etc...) qu'ils considèrent comme leur ancêtre véritable, ou du moins comme le premier d'entre eux ; d'autres s'y rattachent de façon indirecte, beaucoup enfin participent au sacré par le biais de la nature (plantes, pierres, animaux, montagnes, lieux, etc...) dont ils s'estiment être issus mythiquement. Par leur identité d'origine avec les héros civilisateurs, créateurs de nature, ou avec l'un des éléments animés de celle-ci, les hommes se relient à travers la chaîne de leurs ancêtres à l'époque de la création magique du monde et à l'esprit des êtres primordiaux. Ils partagent donc tous à un titre ou à un autre la substance sacrée des archétypes ou du moins une parcelle de celle-ci ; leur puissance en ce monde vient de ce qu'ils peuvent reproduire dans leur propre sphère d'activité, la part du sacré dont ils sont les héritiers.

Le culte des ancêtres mêle le culte des héros culturels à celui des morts de la lignée; par la chaîne des ancêtres, on arrive jusqu'aux êtres primordiaux qui ont fait surgir le monde. Le culte des ancêtres, qui se situe au coeur de la religiosité traditionnelle, procède donc par renvoi perpétuel au "temps du rêve". Ce sont les morts de chaque lignée qui assument la liaison avec ce temps sacré et leur culte qui assure de leur bonne volonté. Toute la religion traditionnelle repose sur le postulat qu'il n'existe pas de rupture entre l'être des vivants et celui des morts et au-delà celui des êtres primordiaux. La nature, substance même des héros culturels, est inséparable du monde des hommes qui en est issu. Le lien organique qui réunit les ancêtres aux vivants s'exprime par les rites funéraires et les rites de fertilité. Sans eux, le monde redeviendrait chaos et la vie disparaîtrait. La vision du monde apparaît donc comme celle d'une unité ontologique perpétuellement réaffirmée : le temps des hommes, leurs coutumes et leurs pouvoirs ne sont que les images éphémères d'un *être* et d'un espace primordial avec lesquels on communique grâce aux morts.

La mort n'est donc pas une brisure, ni une chute dans le néant; en mourant, l'homme revient vers le temps primordial, il retourne au monde réel où l'accueillent ses propres ancêtres, il continue à prendre parti dans les affaires des hommes et y conserve ses intérêts.

2) LE CULTE DES ANCETRES.

Dans toutes les îles de l'Archipel, prévaut la croyance en un monde des morts, souterrain. L'homme, lorsque la vie le quitte, reste quelque temps sur les lieux où il est enterré, puis il entreprend un long cheminement. Toutes les îles ont ainsi des "routes de morts" (1) qui mènent à des caps et à des gouffres littoraux, en

---

(1) Cette croyance est universellement répandue en Mélanésie : le monde spirituel et magique des morts est d'abord conçu comme une route. On lira dans cette perspective le livre de Remo GUDIERI ("La route des Morts", 1980) qui porte sur les îles Salomon.

général situés aux extrémités Sud (1). Là le mort plonge. Il change de peau, paie son entrée par des cochons -ceux que l'on a sacrifiés lors des rituels funéraires- et il est accueilli par ses propres ancêtres selon son rang et plus ou moins bien selon les cas. On ne connaît ensuite que peu de choses sur cette autre vie, sinon que le mort revient souvent hanter les lieux constitutifs de son territoire. Tant qu'il reste proche, il apparaît encore dans les rêves où il dicte des messages aux vivants et leur annonce l'avenir. Comme l'a écrit CODRINGTON : *"Panoï (le monde souterrain) est sous la terre des vivants, tout comme la mort est sous la vie"* (1891, p. 275).

La bonne exécution des rituels de la Coutume est la condition nécessaire à la bonne entente entre les vivants et les ancêtres. D'eux dépendent la permanence de la lignée, la réussite dans les entreprises humaines et l'absence de maladies ou de famines.

Le paysage des vivants est dès lors constamment hanté par le regard des morts, comme les rêves des hommes le sont la nuit par leurs apparitions. CODRINGTON a distingué aux îles Banks les **tamate** qui sont des esprits d'ancêtres décédés, c'est-à-dire d'hommes ayant vécu, porté un nom et dont on se rappelle la mémoire, et les **vui**, qui sont des esprits purs, incorporels et qui n'ont jamais été des hommes, même s'ils en revêtent parfois la forme. Les **vui** hantent le paysage et sont présents dans toutes ses formes remarquables, en particulier les pierres aux formes étranges, les montagnes, les points d'eau, les grandes forêts. Le monde magique, la répartition des mana sont liés à la fois aux **vui** et aux **tamate**. Les **vui** sont une sorte de puissance à l'état pur, magique et dangereuse qui enveloppe et baigne le paysage. Les prières et les sacrifices s'adressent aux **tamate** ou aux **vui**, selon que l'on manipule un objet sacré ou que l'on se trouve dans un lieu habité par le **vui** ou par le **tamate**.

Les hommes qui partagent ainsi leur territoire avec les morts qui s'y sont succédés et avec une multitude variable d'esprits incorporels chargés de puissance magique, vivent d'une certaine façon sous leur surveillance. La chefferie prend alors son véritable sens : l'homme qui s'élève dans les compétitions de prestige ou reçoit un titre élevé est moins un leader qu'un vivant qui se rapproche du monde sacré des ancêtres et donc de sa propre mort. C'est à ce titre qu'il est respecté et pénétré d'une dimension sacrée. Les grades qu'il acquiert le séparent chaque fois un peu plus du monde des êtres humains pour le rapprocher du monde des êtres primordiaux. Au terme de son apogée, on ne sait plus très bien s'il est encore un vivant ou déjà un ancêtre ; son esprit participe en effet à l'autre vie, celle où sont réunis ses ancêtres et où plus particulièrement l'attendent les hommes qui ont atteint comme lui un rang élevé.

La vieillesse est de la même façon vécue non pas comme un détachement progressif envers les choses de la vie, mais comme un rapprochement avec la face cachée du réel, c'est-à-dire comme un "surcroît d'être", car la sacralité des êtres humains augmente avec l'âge. Toutes les formes de respect et d'obéissance qui marquent les rapports envers les hommes et les femmes âgés s'expliquent par la dimension sacrée qui leur est conférée : la connaissance et le pouvoir suprêmes sont dévolus à ceux qui par leur âge et leur statut sont proches du seuil de l'au-delà. La société traditionnelle penche donc vers la gérontocratie et

(1) Dans certaines îles, l'entrée dans le monde de l'au-delà se fait par les lacs des cratères éteints (Gaua, Aoba) ou par les bouches de volcan en activité (Tanna, Ambrym).

établit entre la vieillesse et le pouvoir une sorte d'identité. Il peut arriver à un "chef" d'être jeune, comme c'est le cas des sociétés du Sud et du Centre, où les titres s'héritent, mais il ne pourra réellement s'imposer que dans la mesure où il a l'oreille et la confiance des hommes âgés.

Le culte des ancêtres exprime donc une vision sociale qui se définit par rapport à un temps et à un espace mythique préalables vers lesquels la mort constitue le point de passage obligé. Les schémas de conduite, l'ordre moral et social, les rites traditionnels découlent de cette vision. Dans leur vie quotidienne, les hommes de la société traditionnelle vivent concrètement cette relation au sacré ; l'espace qui les entoure est un tissu magique. Tout autant qu'une société, hantée par la vision d'un temps réel rejeté au commencement des temps -l'époque primordiale-, les formes de la religiosité traditionnelle induisent un espace sacré, une géographie qui se définit, selon le terme de Mircea ELIADE, par le "*symbolisme du centre*" (1969).

3) LE PAYSAGE INVISIBLE DU SACRE.

C'est essentiellement par l'espace que l'homme de la société traditionnelle pénètre les dimensions sacrées du monde qui l'environne.

Le système territorial se définit par un maillage de lieux culturels et sociaux que traversent des itinéraires d'alliance. Pour l'homme traditionnel, le territoire est une totalité, un univers tout entier sacralisé par la substance même des héros ancestraux qui l'ont mis en forme. L'histoire de cette mise en forme racontée par les mythes d'origine est fort vague quant à sa chronologie. Les voyages effectués par les héros, leurs gestes, leurs aventures sont inscrits et comme racontés par l'espace dans lequel ils ont vécu. Les lieux où ils surgirent, disparurent ou se métamorphosèrent en roches sont considérés comme sacrés et empreints de magie ; leur entrée est interdite aux non-initiés ("tabu ples").

Ce sont ainsi les mythes qui créent les lieux sacrés et inversement il n'existe pas de lieu à magie, qui ne soit relié à une histoire, secrète, plus ou moins essentielle. L'espace premier, "*chaotique et inorganisé*", sans forme ni signification devient par là un "*espace organisé, cosmisé, c'est-à-dire pourvu d'un centre*" (ELIADE, 1964). L'espace amorphe s'ordonne et prend sens par la création des lieux chargés de signification : ces lieux rendus sacrés par les gestes et les voyages des héros primordiaux deviennent des **centres géosymboliques** qui structurent l'espace (sa cosmicisation) et permettent à l'homme de communiquer avec le sacré, le seul monde qui soit réel.

Comme l'explique Mircea ELIADE : *"le centre est la zone du sacré par excellence, celle de la réalité absolue"* (1969, p. 30). Du geste initial du héros, surgit le centre autour duquel s'ordonne l'espace profane dont les hommes font un territoire qu'ils éprouvent comme leur patrie. Il peut, dans la Mélanésie traditionnelle, exister plusieurs

lieux sacrés à pouvoir fort dans un même territoire, mais en général, un seul domine véritablement et peut être considéré comme son centre géosymbolique. De même le paysage est tout entier éclairé par des lieux secondaires, plus ou moins chargés de sens, qui forment comme autant de signes tissant les lignes d'une sorte de géographie invisible.

C'est en lisant son paysage, que l'homme de la Coutume apprend le passé mythique de son groupe et l'étendue de ses pouvoirs. Parce que le territoire a été habité à l'origine par des êtres surnaturels qui l'ont mis en forme, il est tout entier chargé de significations et de valeurs sacrées. Il devient aux yeux de l'homme traditionnel l'objet d'un culte quotidien qui ne se révèle aux hommes qui l'habitent que progressivement et dont seuls les anciens connaissent l'étendue des significations cachées.

Tout autant qu'une structure, le paysage est une signification. Les mailles de lieux qui s'ordonnent en réseaux d'itinéraires liés au "temps du rêve" témoignent de son existence. La route traditionnelle, dans la mesure où elle reprend le tracé suivi par un héros ancestral, détient elle aussi une valeur religieuse. En mettant ses pas dans ceux du héros fondateur, l'homme recrée son territoire et participe à l'acte créateur initial. La route traditionnelle lui désigne ses alliances. Chaque groupe local, dépositaire dans sa mémoire comme dans ses lieux d'un épisode de cycles mythiques parcourant un espace étendu et englobant parfois plusieurs îles, est culturellement complémentaire des groupes voisins où le mythe continue sa course. La route traditionnelle suivie par le héros matérialise ainsi le lien culturel qui réunit des groupes territoriaux différents et politiquement autonomes.

Ce que dit encore Mircea ELIADE à propos des Aranda peut parfaitement s'appliquer aux Mélanésiens de Vanuatu : *"Ce qui paraît propre aux Australiens, c'est le lien mystérieux entre leur pays (ou si l'on veut leur géographie mystique), l'histoire mythique de ce pays (c'est-à-dire les actes des héros ancestraux) et la responsabilité portée par l'espèce humaine, de maintenir le pays vivant, c'est-à-dire fertile"* (1972, p. 60).

Les rites d'initiation ou de fertilité, les cérémonies d'échange entre groupes et lignées ne prennent en effet de sens que dans le contexte de la *"géographie mystique"* où ils ont été institués lors des temps mythiques. Pour une Mélanésien, la Coutume n'a de sens que dans les lieux de la Coutume, l'univers culturel n'existe que porté par l'espace mythique. Un homme qui, pour une raison ou pour une autre, quitte son pays et vit en exil, n'a plus en fait de "Coutume", c'est-à-dire qu'il n'a plus ni lieux, ni pouvoirs, ni tenure foncière réelle, ni même de véritable passé. Il est à proprement parler un "déraciné" ; la perte de son territoire en fait un être momentanément déculturé et sans prise sur le réel. Dans le cas où il est accueilli par un autre groupe territorial, il suivra par contre tout naturellement les lois et les rituels de celui-ci. S'il est par contre sur une zone sans "culture" traditionnelle, qu'il s'agisse d'une plantation européenne ou d'un village recréé par une mission chrétienne, il suivra alors, pour le meilleur comme pour le pire, les lois nouvelles de ces mondes différents.

Cette idée du territoire, à la fois *contenant et contenu* de la culture, est essentielle à la compréhension du monde mélanésien. Les clivages qui affectent aujourd'hui la société de Vanuatu, ses réactions si diverses devant les messages de modernité apportés par les administrations coloniales, les systèmes d'enseignement ou les missions chrétiennes, tout comme l'impact de l'économie monétaire nouvelle, s'expliquent et se ressentent différemment selon que les sociétés locales continuent ou non à habiter sur leurs lieux ancestraux.

La "Coutume" mélanésienne n'a de sens que vécue dans l'univers cosmique primordial que représente le territoire des ancêtres. Coupée de ce milieu, elle risque bien de ne plus être qu'une affirmation de principes, une revendication abstraite, ou tout simplement un discours.

II. L'ENRACINEMENT.

1) L'IDEE DE TERRITOIRE.

L'idée qu'un groupe humain -ou une ethnie- entretient avec son espace une relation de territorialité ne semble pas toujours avoir été bien acceptée par l'ensemble des Sciences Humaines. Le concept de territoire a été bien exploré par les éthologues, mais ni les anthropologues, ni les géographes n'ont réellement étudié -ou pas encore- la signification qu'il pouvait revêtir dans les sociétés humaines. Sans doute parce que dès le départ on a pris soin d'opposer territoire à culture pour ranger le premier dans le dommaine de *l'inné* et la seconde dans le domaine de *l'acquis*. Ce vieux débat classique de l'anthropologie, qui tourne autour du dilemme *"nature/culture"*, s'est emparé du concept de territoire pour en dévier le contenu vers des prises de position idéologiques, morales et politiques, ce qui n'a pas fait beaucoup avancer les choses.

L'ornithologue britannique, Elliott HOWARD, fut le premier à parler du territoire dans une perspective scientifique. Son étude sur la vie sociale des fauvettes révèla que les conflits entre oiseaux mâles ne portent qu'indirectement, comme on le croyait jusqu'ici, sur la nourriture ou sur le partage des oiseaux femelles. Ils portent d'abord sur la délimitation d'un territoire exclusif, ce qui en retour détermine la hiérarchie sociale des oiseaux et indirectement le partage des femelles. Le territoire apparaît ainsi comme le

régulateur à partir duquel le groupe animal assure sa reproduction et fonde sa hiérarchie. Toujours selon HOWARD, le territoire se définit *"comme la conduite caractéristique adoptée par un organisme pour prendre possession d'un territoire et le défendre contre les membres de sa propre espèce"* (cité par RAFFESTIN, 1980).

En d'autres termes, le territoire dans la société animale apparaît d'abord lié aux idées d'appropriation et d'exclusion de l'étranger ; il se définit par un centre et par une périphérie. Les éthologues distinguent au coeur une zone de sécurité inviolable et en périphérie une aire frontière qui se dégrade au fur et à mesure que l'on s'éloigne du centre, en zone dangereuse et en aire de compétition (ARDREY, 1966).

Les territoires humains sont assurément plus complexes. Comme j'ai essayé de le développer ailleurs (BONNEMAISON, 1981), la territorialité humaine se définit beaucoup plus par la relation culturelle qu'un groupe ou une ethnie entretient avec ce que RAFFESTIN (1980) appelle "le maillage des lieux" et le système d'itinéraires qui quadrillent son espace, que par la référence aux concepts biologiques plus fermés d'appropriation et de frontières. Le territoire dans cette perspective est véritablement un espace symbolique, un "géosymbole", c'est-à-dire le support d'une écriture chargée de sens. Le géosymbole, expression de la culture et de la mémoire d'un peuple, peut se définir comme un lieu, un itinéraire, une construction, une étendue qui pour des raisons religieuses, culturelles ou politiques, prend aux yeux des groupes ethniques une dimension symbolique qui les ancre dans une identité "héritée".

En Mélanésie insulaire, ce ne sont pas tellement des limites qui divisent l'espace de façon stable et créent les territoires, mais bien plutôt la répartition des lieux et des itinéraires qui balisent le paysage et lui donnent un sens. Le concept de limite constitue d'ailleurs dans la civilisation traditionnelle une idée floue et sujette à variations, en revanche les lieux et les itinéraires représentent les seules structures qui soient relativement stables et nettes. Lieux et itinéraires font l'objet d'appropriation par les groupes humains et c'est cette relation d'appropriation qui, en fondant l'identité culturelle sur une identité géographique, crée les territoires. Les limites varient, les territoires réels peuvent se segmenter ou se dilater, les lieux et les itinéraires sont en fait les seuls repères stables de l'espace.

2) L'ANCRAGE DANS LES LIEUX.

Les lieux forment un maillage significatif à la fois d'une construction géosymbolique et d'une organisation sociale. Ils sont plus que le centre du territoire, ils sont le territoire lui-même ; dans un type de société où la dimension symbolique l'emporte sur le souci économique, l'étendue compte moins en effet que l'ancrage. Les lieux signifiants forment un cadre spatio-symbolique, autour duquel s'organise le terroir ; une zone de forêt protectrice s'étend au-delà, qui servait autrefois de limite et dont les contours étaient souvent indécis à moins qu'ils n'aient été formés par un accident naturel, une rivière ou une ligne de crête.

Le système territorial ponctué de lieux, traversé d'itinéraires et cerclé par des limites qui se confondent avec l'étendue avoisinante, peut se ramener à quelques traits simples : chaque catégorie de lieux représente en faut un type d'espace qui renvoie à une fonction et à un mode de contrôle social spécifique (voir tableau 8).

L'ensemble des lieux du territoire, qu'ils soient culturels, sociaux ou domestiques, forme un maillage dont les significations multiples définissent un système qui délivre l'identité et assure l'autonomie du groupe local. Comprendre que l'homme de la société mélanésienne ne fait qu'un avec sa terre, c'est donc comprendre qu'il se définit d'abord par une relation de territorialité qui passe par la médiation des lieux.

La société mélanésienne (et au-delà vraisemblablement toute société océanienne) est autant, et peut-être plus, une société de co-résidents, réunis par leurs liens avec des lieux qu'une société de parents réunis par les liens du sang. Il existe même dans certains cas une assez superbe indifférence aux liens du sang ou de filiation, ce qui n'est pas sans dérouter les premiers instants de la recherche. De même la solidarité qui joue entre résidents sur un même territoire est souvent supérieure à celle qui réunit les parents dispersés dans des territoires différents. Ce "patriotisme du sol" attaché à la terre nourricière, porteuse de valeurs magiques et de pouvoirs surnaturels, conduit en fait à constituer la société sur une base "géographique", ou résidentielle, tout autant que sur une solidarité clanique ou lignagère. Ceci répond assez bien à la définition que donne par ailleurs J.P. RAISON de la *"société géographique"* à Madagascar : *Dans de véritables sociétés géographiques, l'appartenance à un lieu donné exprime l'appartenance à une unité sociale définie par l'espace autant que par la parenté"* (1976, p. 192).

Cette idée, selon laquelle l'homme est perçu comme celui qui occupe un lieu tout autant que le membre d'une lignée, se retrouve dans toute la société mélanésienne de Vanuatu. Elle fut réaffirmée en 1973 par un jeune étudiant mélanésien, futur dirigeant du "Vanuaaku Pati" (alors "New Hebrides National Party") : *"La terre est au centre du système social néo-hébridais. Toutes les activités tournent autour de la terre. Pendant des siècles, le Néo-Hébridais s'est ressenti comme un être dépendant de la terre. Il a appris d'elle les façons de travailler le sol, tout autant que la soumission aux lois sociales et politiques"* (SOPE, 1973, p. 6).

Par sa relation privilégiée avec un lieu, l'homme a accès à la terre. La terre appartient alors à l'homme, comme l'homme appartient à la terre : l'univers culturel est en quelque sorte l'expression d'une loi inscrite dans le sol et dans le paysage des lieux. Les hommes ne sont que l'expression fugitive et plus ou moins éphémère de cette réalité. La terre apparaît comme une composante dans un système total au même titre que les gens qui l'habitent. Comme le disent les gens du Nord Pentecôte : *"Nous sommes de Raga, nous sommes des Raga, cette terre est Raga"* (LANE, 1977, p. 249).

TABLEAU 8 : Le système territorial : la concordance des lieux des itinéraires et des espaces.

Types de lieux	Types d'espaces	Fonction et usage	Mode de contrôle.
Lieux culturels : lieux sacrés et lieux mythiques	Espace magique	Fonction religieuse : Origine des lignées Réceptacle des pouvoirs magiques	Emprise des aînés des lignées et des groupes fondateurs se rattachant aux héros mythologiques.
Lieux sociaux : 1) Lieux de réunion des hommes (**nakamal**) 2) Lieux d'habitat familial et maisonnées	1) Espace social 2) Espace domestique	1) Fonction politique 2) Fonction résidentielle	Autorité politique des gradés et "chefs" de groupes locaux (rang intermédiaire).
Lieux d'usage : Parcellaire interne et jardins	Espace économique	Terroir agricole	Autonomie de chacune des maisonnées sur ses parcelles et son travail
Frontière extérieure : Zone de forêt et limites naturelles	Espace politique	Fonction territoriale	Espace incontrôlé laissé à l'errance des esprits (**viu** et **tamate**).
Itinéraires : routes maritimes et terrestres	Espace d'alliance	Fonction d'échange : relations trans-territoriales et trans-régionales	Contrôle par les "Grands Hommes" et leaders à pouvoir supra-local

L'homme dans la société traditionnelle est souvent comparé à l'image d'un arbre enraciné dans le sol : entre la terre et l'homme, le lien est généalogique, biologique et consubstantiel. De la terre, l'homme ne se contente pas de tirer sa nourriture, il puise ses pouvoirs, son identité, son énergie et la qualité de ses émotions. Il doit non seulement vivre, mais aussi mourir et être enterré dans sa propre terre. Lorsqu'en 1942, l'administrateur britannique des îles du Sud, NICOL, décida la déportation hors de Tanna des principaux leaders du mouvement John FRUM naissant, parce qu'ils dirigeaient un mouvement qui se détachait de la Mission Presbytérienne, il ne pouvait frapper dans un lieu plus sensible : les déporter, c'était vider de tout contenu le pouvoir des leaders néo-coutumiers et leur retirer l'assise spirituelle sur laquelle ils se fondaient. C'était aussi leur faire courir le risque de mourir loin de chez eux et d'être enterré dans un lieu étranger (voir livre II.).

La "Coutume" est en effet une loi toujours locale, "enracinée"; elle ne peut s'exporter. Elle se situe comme une harmonie préétablie entre les hommes et leurs lieux. Il en découle une certaine idéologie, fondée sur l'identité préexistante entre le sang (c'est-à-dire la parenté) et la terre (c'est-à-dire le territoire). Cette identité est d'autant plus forte que le groupe de parenté coïncide exactement avec son territoire, comme cela est le cas des sociétés à inflexion patrilocale du Centre et du Sud de l'Archipel.

3) LE "SEJOUR PAISIBLE".

Tout se passe comme si le peuple issu des pirogues errantes qui, voici plusieurs millénaires, aborda ces îles inhabitées n'avait eu de cesse d'oublier son origine lointaine pour s'investir totalement sur les terres émergées qu'il découvrait. En devenant terriens, ces navigateurs "brûlèrent leurs vaisseaux", ils firent de leur enracinement une mystique. Les pouvoirs surnaturels, la magie divinatoire, le sens profond des choses furent confiés aux lieux. Un territoire magique et pénétré de religiosité en surgit, fait de monts, de pierres, de sources et d'arbres sacrés, créant ainsi un univers fantastique, habité d'esprits et hanté par l'errance des ancêtres décédés. Toute la démarche de la société mélanésienne traditionnelle revient dans un premier temps à se concilier ce monde surnaturel qui habite au même titre que les hommes le territoire nourricier et magique ; dans un second, elle consiste pour les hommes à appliquer les lois de la Coutume inscrites dans les lieux sur lesquels ils vivent et que leurs ancêtres ont fixées aux temps primordiaux et mythiques.

L'idée de territorialité tient dans ce double impératif, à la fois religieux et éthique. Les hommes, en habitant leur territoire, deviennent ce territoire. C'est en travaillant, en résidant sur cette terre et en y mourant qu'ils approfondissent leur lien avec le sol et augmentent leurs droits à le détenir. Toute idée d'aliénation foncière et même, à la limite, de conquête territoriale, devient dès lors impossible dans la perspective traditionnelle. Une fois fixés sur un sol,

les clans ne peuvent en être déracinés : il en découlait au temps de la Coutume une idéologie de la stabilité, de la pérennité et de la sécurité, dont beaucoup gardent aujourd'hui la nostalgie. C'est ce que Maurice LEENHARDT a heureusement exprimé en parlant de la terre mélanésienne comme d'un *"séjour paisible"*, un univers de paix et de souveraineté.

L'identité va de pair avec la sécurité. Le paysage immuable, habité par les ancêtres crée des devoirs, mais en retour il octroie la sécurité. Près des lieux qui sont les siens, en relation avec les forces magiques qu'il sait présentes et en conformité avec le désir des ancêtres de voir continuer leur parcours sur les lieux où ils ont vécu, l'homme est un roi, serein et fort, à qui rien ne peut arriver. "Chez lui", le "man ples", terme bislama qui signifie "l'homme de l'endroit", celui qui appartient au lieu où il réside, le "man-ples" donc est maître de son destin, comme il est le maître de tout ce qui peut survenir.

Maître des lieux, l'homme de la société traditionnelle s'y affirme pleinement souverain. Les cases que l'on y construit, les bâtiments, l'étranger que l'on accueille sont sous son contrôle, "dans sa main" ("long hand long em"), comme disent les gens de Tanna. Les missionnaires, les traders, et les administrateurs qui achetaient des terrains pour construire une église, un magasin, une école ou un bâtiment administratif, mirent un certain temps à réaliser que l'ancien propriétaire continuait à se considérer comme le maître, non seulement du bâtiment, mais aussi de toutes les activités qui s'y déroulaient. "C'est moi qui t'ai vendu ce terrain" : ce leitmotiv qu'on leur répétait signifiait bien autre chose que le rappel d'une transaction, il réaffirmait en effet la souveraineté par le droit d'origine, non seulement sur le bâtiment, mais aussi sur son usage.

Lors d'un de mes séjours dans le Centre-Pentecôte, survint un adultère et un jugement coutumier statua sur le montant de la réparation et sur l'amende qui devait être versée. Dans une bonne humeur du reste générale, celui qui prononça le jugement fut le propriétaire de la parcelle où le délit avait été commis et non pas un des hauts-gradés ou aînés des familles concernées, comme je m'y attendais. En outre, les termes du verdict furent les suivants : 6 cochons à payer (somme lourde), la moitié pour le mari lésé, l'autre en faveur du propriétaire du terrain bordant la route sur lequel l'acte avait été consommé. La réparation allait donc tout autant vers le maître du lieu sur lequel le délit était survenu que vers le plaignant légitime. La faute était considérée comme un délit territorial tout autant qu'une atteinte à un droit personnel.

Le territoire mélanésien délivre à ceux qui l'habitent de droit, l'identité, la sécurité, et la souveraineté. Sur ces trois termes, la société mélanésienne s'est efforcée de bâtir une société stable, ménageant à chacun une sphère relative d'autonomie. A cela s'ajoute enfin une quatrième dimension : le territoire est également un espace communautaire et de convivialité. L'individu habite en effet un espace qui appartient à des ancêtres, c'est-à-dire à la lignée et au groupe de résidence qui en descend. Les droits personnels sont donc dépendants des liens qui l'attachent à ce groupe ou à cette lignée ;

il s'agit moins d'une propriété au sens occidental du terme que d'un usufruit ou d'un partage des lieux qui ne peut s'exercer qu'avec le consensus de la communauté. Dès lors le problème de l'héritage foncier ne se pose pas dans des termes juridiques de transmission de droits individuels ; c'est tout le groupe qui, dans la société traditionnelle, se redistribue à chaque génération l'usage de ses lieux, selon la taille et les besoins de ses différentes unités familiales, leur force de travail et les arrangements mutuels des uns et des autres.

4) LES LIEUX-FONDATEURS.

Ceci conduit vers une nouvelle question. Si l'homme en Mélanésie traditionnelle se tient dans une identité affirmée entre le groupe et le territoire, que signifient exactement l'un et l'autre de ces termes ?

La réponse varie en fait selon les îles et les aires culturelles. Mais d'une façon générale, c'est sans doute moins la filiation généalogique stricte qui définit le groupe que l'affirmation d'un lien par rapport à une origine réelle ou mythique dans un lieu déterminé d'un territoire. Cette idée est exprimée en bislama par le mot "stamba" qui vient de l'anglais "stumb", c'est-à-dire souche ou fondement. La "stamba" est en général donnée par un mythe d'origine. Grâce à elle, chaque homme connaît en principe le nom de son ancêtre et le lieu de son surgissement sur la terre. Ce lieu importe plus à la limite que l'ancêtre lui-même : plus exactement ils sont liés. L'ancêtre-fondateur peut être un homme ou une femme venu d'ailleurs, mais aussi une plante, un arbre (voir page 143-144, le mythe d'origine aoban de la lignée des MALAUHI), un tubercule vivrier, une pierre, un esprit. En apparaissant dans un lieu, l'ancêtre a fixé une "stamba" pour tous ses descendants, c'est-à-dire l'endroit réelle où ses droits sont les plus forts, où il peut puiser son énergie créatrice et son pouvoir magique maxima. Très souvent, comme à Tanna, les lieux d'origine restent secrets et empreints d'une force supra-naturelle. Plus un homme est physiquement proche de sa "stamba" et plus ses droits seront forts, plus la territorialité qui l'investit, l'induit d'une force supplémentaire. Le "really man ples", l'homme véritable du lieu, c'est celui-là, celui qui vit de plein droit sur les lieux mêmes d'où sa lignée a surgi.

Entre le lieu-fondateur de la lignée et les vivants, la continuité est assurée par la succession des ancêtres qui s'est poursuivie jusqu'à nos jours constituant ainsi une filiation basée, du moins en principe, sur le "sang". La filiation est parfois matrilinéaire, parfois patrilinéaire, parfois les deux ensemble : une certaine souplesse existe en ce domaine. La société mélanésienne est rarement lignagère : un homme remonte difficilement au-delà de deux générations. Au delà du grand-père, la mémoire généralement se perd et seules quelques grandes chefferies, comme aux îles Shepherds, peuvent remonter 8 ou même 10 générations, échappant ainsi à une règle qui prévaut ailleurs dans la majorité de l'Archipel.

Il importe en effet relativement peu à un homme de ne pouvoir remonter très loins dans sa généalogie, l'essentiel pour lui est de tirer ses droits d'un grand-parent, matrilinéaire ou patrilinéaire, qui les tire lui-même d'un autre et qu'il "reproduit", assurant ainsi la continuité de principe avec le lieu-fondateur, où surgit l'ancêtre originel. Le lien au lieu-fondateur, *a fortiori* s'il est réactualisé par

la résidence, constitue ainsi la meilleure preuve de la légitimité du droit foncier. La filiation par le sang a pu connaître des ruptures ou des bifurcations dans la transmission des titres et des droits, en particulier à cause des vicissitudes démographiques. Le XIXème siècle fut à cet égard un bouleversement total de la société mélanésienne qui était traditionnellement ancrée autour de ses lieux-fondateurs. Mais l'essentiel n'est pas là, du moins en pratique, car par le biais des adoptions et des relations d'alliances, les différents groupes mélanésiens existant se redistribuent leur appartenance à ces lieux-fondateurs selon des règles souples. L'incapacité de la plupart des clans à remonter au-delà du grand-père du dernier vivant permet en effet toutes les combinaisons et manipulations possibles. La solution d'un conflit foncier ne s'attache que rarement à la recherche de la filiation directe : dans la plupart des cas, la résidence de longue date et l'occupation de fait sont acceptées comme des preuves *a posteriori* de la relation de parenté réelle ou virtuelle avec les lieux-fondateurs et par là avec les ancêtres mythiques.

III. LE SYSTEME TERRITORIAL.

1) LE PARCELLAIRE AUX LIMITES MOBILES ET LES DROITS SUR LE SOL.

Les lieux sociaux et culturels qui forment l'armature stable du territoire se prolongent par une étendue aux limites internes souples où règnent droits d'usage et cultures. Le parcellaire interne est, selon les cas, plus ou moins apparent, il n'a souvent pas d'autres limites visibles que celles laissées par l'errance des jardins cultivés sur brûlis et qui se déplacent chaque année. Il s'agit d'un espace aux limites fluides qui se structure par rapport à une toponymie préalable.

L'étendue du territoire est ponctuée de noms de lieux, parfois chargés de sens (anciens **nakamal**, anciens sites d'habitat, lieux magiques), parfois sans signification particulière. Ces lieux définissent des "parcelles" qui elles-mêmes se renvoient aux différentes unités familiales composant le groupe de résidence ou, comme dans les îles du Centre, à chacun des titres coutumiers dont la somme constitue un groupe local. Dans le monde traditionnel, le parcellaire interne composé par la juxtaposition des sites d'habitat et des jardins vivriers, anciens ou actuels, est plus ou moins redéfini à chaque époque de mise en culture par ceux qui ouvrent les nouveaux jardins et qui, selon leurs ambitions ou leurs besoins, les cultivent plus ou moins grands. La mobilité des limites correspond par conséquent au caractère itinérant de l'horticulture vivrière traditionnelle et se définit par une certaine souplesse du mode d'attribution des droits d'usage. Définir des parcelles aux limites stables et précises, dans un tel cadre, ne servirait à rien et ce n'est que dans des cas particuliers d'aménagement du sol que de telles limites apparaissent : aménagement en terrasses pour la culture irriguée du taro, en banquettes de culture antiérosives dans le cas de certaines pentes raides ou encore aménagement d'un bocage vivrier aux contours stables dans certaines régions de Tanna, mais comme telles, ces limites sont plus des marques d'unités de culture que des marques d'appropriation du sol.

L'attribution des droits sur le sol se réalise par rapport à une toponymie fixe beaucoup plus que par rapport à un parcellaire dont les limites sont mobiles. La mémoire collective attribue l'usage des lieux en fonction du droit du premier occupant à telle ou telle famille ou à tel ou tel titre coutumier : l'espace d'utilisation se découpe ensuite de lui-même à partir de ces lieux. Cette pratique, qui ne posait aucun problème dans le cadre de l'horticulture itinérante, en pose aujourd'hui de nombreux dans le cadre de l'économie de plantation et des cultures pérennes, d'où les nombreux conflits de "limites" qui émergent au sein des groupes locaux, où les modes d'occupation du sol, en devenant permanents, ont par là même figé la transmission des droits d'usage et créé un droit foncier là où il n'y avait autrefois qu'un droit de parcours territorial.

Dans le monde de la Coutume, le lieu où un jardin a été défriché est attribué de droit aux descendants de celui qui l'a cultivé pour la première fois. L'endroit où une maison, un **nakamal** a été élevé puis abandonné, continue à relever de la lignée qui a occupé cet endroit. En dehors des lieux culturels, ces lieux d'usage que sont les emplacements de jardins ou de maisons sont ainsi traditionnellement "détenus" par les membres de lignées en fonction de leur premier occupant. A charge pour eux de se les répartir ensuite entre leurs membres par une négociation mutuelle, sous l'autorité des aînés ou d'un "maître des terres", comme il en existe dans les îles du Centre et du Sud ou au Nord de Pentecôte.

Ce droit du premier occupant ne signifie pas que l'usage du sol soit pour autant réparti de façon immuable : des échanges de droit peuvent survenir, des dons et même une certaine forme de vente entre les membres du groupe local. Par un don de cochons ou dans le cadre d'un arrangement familial survenu à la suite d'un mariage, des droits territoriaux peuvent être cédés à un autre membre du groupe. L'apparentement plus ou moins proche entre les membres des groupes locaux rend faciles ces transferts de terre à l'intérieur du territoire. Par ailleurs, ce "droit foncier" théorique ne signifie pas que chacun cultive nécessairement là où sont ses droits ; la plus grande liberté existe en la matière et chacun peut en pratique situer son jardin là où il l'entend. La seule règle est de demander au préalable le droit de culture à celui qui en a précédemment occupé l'endroit. A moins d'une querelle grave, ce droit ne peut être refusé ; il est même systématiquement recherché, car il renforce entre les co-résidents un lien personnel, créateur d'unité et de solidarité territoriale.

Lieux culturels et lieux d'usage constituent donc un balisage du territoire, où chaque segment de lignage dans les îles du Nord, chaque titre coutumier dans les îles du Sud et du Centre, connaît en théorie ses droits propres. Ces droits sont transmis selon les règles de filiation locales : le principe étant qu'un petit-fils, en reprenant le nom ou le titre de l'un de ses grand-pères, reproduise ainsi la "personne" de celui-ci (paternel ou maternel suivant la règle de filiation) et réoccupe par là même de plein droit les lieux qui furent les siens (1).

---

(1) De même il hérite également de ses dettes traditionnelles ou à l'inverse des promesses de retour de ses dons antérieurs.

De ce maillage de l'espace par la toponymie et la mémoire qui lui est attachée découle un certain parcellaire, dont les limites fluides et imprécises sont en fait recomposées à chaque année de culture. Cette absence de stabilité et de précision des divisions internes de l'espace d'utilisation permet ainsi les ajustements nécessaires selon la taille démographique des familles et l'adaptation aux besoins domestiques de chacun. La souplesse de la tenure foncière traditionnelle, bien adaptée à l'horticulture vivrière itinérante, est devenue aujourd'hui bien souvent une source permanente de conflits dans le cadre des modes de production entraînant des formes pérennes d'occupation de l'espace (cocoteraie-élevage). Dans de nombreux territoires, la création d'un parcellaire stable, aux limites nettes, retransmis en règles strictes de filiation et régulièrement re-divisé, est une nouveauté des temps modernes, mais dont l'évolution n'est pas partout poussée jusqu'à son terme. Souvent on reste fidèle à des conceptions "dualistes" : la terre des jardins "reste dans la Coutume", c'est-à-dire dans le cadre d'une appropriation communautaire de nature souple, liée à un parcellaire mobile, la terre des cocoteraies fait par contre l'objet d'une appropriation individuelle plus rigide dans le cadre d'un parcellaire stable.

En tout état de cause, le parcellaire traditionnel, défini par une ponctuation de lieux plus que par un quadrillage de l'espace, répondait bien à la volonté de souplesse et de pragmatisme que manifestait, en matière de tenure foncière, la société mélanésienne. L'espace comptait en effet moins par son étendue que par son maillage : dans le système de la parcelle mobile, la notion d'espace approprié n'existe pas réellement, les distances entre les lieux ne sont pas objectives, mais subjectives et de nature culturelle.

2) LA FRONTIERE OU L'ETENDUE SANS LIEUX.

La même idée se retrouve en ce qui concerne les limites externes du groupe. La notion de frontière n'est pas absente de la mentalité traditionnelle, mais elle ne se matérialise pas par une ligne où le droit des uns s'arrête pour laisser place à celui des autres. La frontière des territoires dans la société traditionnelle s'établit selon une ponctuation de lieux remarquables plus ou moins denses qui se répartissent en ordre dispersé dans une étendue de forêt où personne ne cherche réellement -du moins autrefois- à faire état de droits personnels.

Dans une certaine mesure, les lieux sont aux hommes, l'étendue est aux esprits qui hantent la forêt ; il n'y a donc pas de meilleure frontière entre groupes humains différents qu'une "étendue sans lieux", c'est-à-dire un espace vide d'hommes. Il en découle d'une part que la frontière est un "no man's land", de l'autre une zone-tampon, ponctuée de marques qui ne définissent pas une ligne, mais équivalent à des signaux repérables seulement par les initiés.

Contrairement aux sociétés modernes où souvent les marges territoriales sont des zones vivantes jouissant à l'égal des carrefours d'une vie autonome résultant de la rencontre d'influences venues de systèmes différents, la frontière, dans la société traditionnelle, est une zone morte, sorte de barrière naturelle établie entre des groupes qui, dans une certaine mesure, s'évitent plus qu'ils ne communiquent. Le groupe local défini comme un groupe de sécurité se reproduit dans l'espace selon le même principe, c'est-à-dire en recréant une aire de sécurité qui l'isole par l'épaisseur d'une forêt protectrice. Des lieux culturels, voire sacrés, peuvent ponctuer la forêt-frontière, mais les lieux d'usage sont absents. Dans le paysage, cette différence d'utilisation est visible ; alors que le centre du terroir quadrillé de sentiers multiples menant aux jardins vivriers, groupes de cases et **nakamal**, est recouvert d'une végétation secondarisée, où abondent les arbres fruitiers, les banians témoins des anciens lieux d'occupation, les traces de jachères et de jardins abandonnés, la périphérie correspond à l'inverse à une forêt non-dégradée, aux grands arbres, sorte de réserve naturelle où les hommes vont chasser, mais n'aiment pas errer la nuit en raison de leurs habitants magiques : esprits, revenants, petits êtres mordeurs aux longs cheveux et ongles crochus qui vivent dans les hautes frondaisons. La forêt-frontière est perçue comme une zone dangereuse et inquiétante ; jusqu'à l'époque récente, personne ne cherchait à y procéder à de nouveaux défrichements ou à étendre des droits personnels : l'homme l'évitait tout comme il se méfiait des hommes qui vivaient au-delà de celle-ci.

Là se marque bien une constante de la société traditionnelle : les lieux qui humanisent l'espace sont des lieux d'identité tout autant que de sécurité. Le "séjour paisible" lié au terroir habité correspond à un espace de reconnaissance et de familiarité. Lorsque l'insécurité règne, à cause de la guerre ou du passage d'épidémies, les hommes et les femmes trouvent refuge dans ce "chez eux", là où la familiarité des lieux est censée limiter le danger. Par contre, l'étendue périphérique dessine un parcours d'aventure, dévolu aux esprits et êtres surnaturels. Lors des guerres traditionnelles, les embûches et les affrontements s'y déroulaient. Les hommes s'y risquaient armés, s'avançaient vers l'au-delà de la forêt, vers les lieux de l'adversaire, le défiant ainsi à la limite de son territoire. Les confins du territoire, lieux d'inquiétudes, correspondaient aussi à un espace de compétition et d'émulation : dans les frondaisons de la forêt protectrice se déroulait ainsi le rite des joutes guerrières. Il s'agissait moins de tuer un grand nombre d'adversaires que d'y paraître.

La dialectique lieux-espace fonde ainsi l'alternance du territoire et de ses confins. La frontière vide d'hommes est un "espace d'évitement" ; la limite correspond moins à une ligne précise qu'à la présence d'un danger potentiel qui croît au fur et à mesure que l'on s'éloigne des lieux protecteurs. Les marques qui existent : arbres remarquables, rochers, pierres dressées, entailles sur les arbres ou roches ordinaires signalent l'extrême limite au-delà de laquelle on court des risques graves. Les rivières et les ravins qui forment les meilleures des "limites", parce que naturelles, sont également entourés de part et d'autre d'un espace avoisinant laissé en forêt.

Les marques qui, au sein de cet espace-tampon, jalonnent le point extrême de non-dépassement, parsèment sans aucun ordre rationnel apparent l'espace frontière créant ainsi un pointillé de lieux dangereux qui sont autant de signaux révélateurs de la fin du territoire et de sa sécurité. La notion de ligne réunissant ces différentes marques, afin d'en faire une frontière linéaire, n'est venue que bien plus tard.

L'espace-frontière, vide d'hommes et de lieux, peut être vaste, un versant de montagne, une ligne de crête, parfois un interfluve entier. Tout dépend en fait de la densité démographique, des besoins en terre et de la rigueur des cloisonnements. Dans les grandes îles, comme par exemple le Centre de Malakula, les zones-tampons sont, entre chacun des groupes territoriaux, nombreuses et étendues ; à Tanna, lorsque la population est nombreuse, elles se limitent seulement à des rubans forestiers de quelques dizaines de mètres d'épaisseur. Les frontières entre les grandes aires politico-culturelles d'Aoba ou de Pentecôte se marquent par des espaces-tampons qui ne sont pas totalement déserts ; des petits groupes les occupent faisant fonction de charnière : ils servaient autrefois aux régions qu'ils séparaient, tout autant de verrous de sécurité que de courroies de transmission.

L'espace vide ou clairsemé de la frontière n'était pas réellement approprié; puisque cette étendue était sans lieux, elle était aussi sans hommes et sans droits territoriaux. L'extension de la cocoteraie a poussé aujourd'hui de nombreux groupes à étendre leur terroir d'utilisation et donc à empiéter sur l'espace originellement vide, entrant ainsi en contact avec leurs voisins qui, bien souvent de leur côté, faisaient de même. Il a donc bien fallu définir une "frontière". De nombreux conflits fonciers s'expliquent aujourd'hui par cette introduction de l'idée nouvelle de la ligne frontière.

La société traditionnelle, qui définit son territoire non par des lignes, mais par des points remarquables, signifie par là que les divisions internes et les limites externes peuvent constamment se modeler ou se remodeler selon les circonstances. Les colons européens qui "achetèrent" des terrains pensaient eux en termes de limites linéaires et non en termes de lieux ; de ce malentendu initial, dérivent les nombreux conflits fonciers qui portent sur les limites entre les terrains coloniaux aliénés et les terrains mélanésiens. Toute l'histoire de la colonisation fut ainsi marquée de conflits de ce type. Les "colons" édifiaient une barrière autour de leur terrain et leurs voisins mélanésiens venaient la briser. Le conflit entre la frontière-ligne et la frontière-points fut à la source, en bien des endroits, d'actes de violence et il tend aujourd'hui à se généraliser entre les groupes mélanésiens eux-mêmes, lorsqu'ils en viennent eux aussi à se marquer des "limites".

La géographie de la population à l'époque traditionnelle reproduisait en fait une structure insulaire. Une série de micro-territoires et de petits groupes locaux juxtaposés constituaient ainsi un groupe de population correspondant à un "pays" ou "district" au sein duquel régnait une certaine osmose linguistique et culturelle. Ces groupes de territoires joints, bien qu'eux-mêmes traversés de "frontières" intérieures, constituaient une aire de communication privilégiée, traversée de réseaux d'échange, où les liens de parenté étaient étroits et les mariages multiples.

Entre ces groupes de population, s'étendaient les espaces inquiétants de la forêt qui mieux que des lignes frontières isolaient les pays les uns des autres. La forêt-frontière déterminait ainsi une certaine géographie de l'enclavement, faisant de chaque région une île de peuplement dans la forêt-matrice. Des zones de densité de population relativement dense alternaient ainsi dans les grandes îles avec des zones pratiquement vides, sans que les conditions naturelles, de sol ou de relief puissent être invoquées pour expliquer ces disparités de peuplement.

La forêt-frontière de la société traditionnelle joue donc à la fois au niveau du groupe local et à une échelle plus vaste au niveau des pays et des regroupements régionaux. Dans les deux cas, elle a une fonction d'évitement. Elle clôt le territoire, beaucoup plus qu'elle ne met en contact, elle ne fait pas à proprement parler partie du territoire des hommes, elle s'établit autour de lui en rideau protecteur.

Le système territorial mélanésien se définit ainsi par un système de lieux à signification et usages multiples. Si ces lieux sont appropriés, l'espace avoisinant ou les confins ne le sont pas. La communication entre groupes et entre districts différents n'en était pas pour autant exclue : un réseau d'itinéraires et de "routes" tant maritimes que terrestres ouvrait les territoires. Mais tout comme les lieux, les routes étaient considérées comme une partie intégrante du territoire.

3) LE CONTROLE DU TERRITOIRE ET LE "DROIT DE VOYAGE".

a) La route d'alliance.

Le système territorial apparaît comme un réseau de lieux, connecté à des itinéraires. Ceux qui détiennent les lieux détiennent aussi les itinéraires qui les réunissent. En d'autres termes, le contrôle du territoire se réalise par le contrôle de la circulation. Il existe plusieurs types d'itinéraires traditionnels. A l'intérieur du terroir court tout un réseau de sentiers, du hameau aux jardins et du **nakamal** au hameau. Chacun, de même qu'il détient ses lieux, détient ainsi les chemins qui y conduisent. La circulation sur des sentiers qui ne sont pas les siens n'est pas interdite, mais elle doit en principe être connue du maître des lieux. Si, par exemple, deux hommes se rencontrent sur un chemin, la formule de politesse traditionnelle ne consiste pas à se souhaiter une bonne journée -c'est là une habitude récente. Celui qui est chez lui ou qui a les droits les plus proches du lieu où se produit la rencontre, se tait ; il revient à son vis-à-vis de lui dire d'où il vient et où il va, ce à quoi il répondra par une formule habituelle, du genre "c'est bien". Ce type de relation existe au sein même d'un territoire entre membres d'un groupe de résidence qui se voient tous les jours ou presque. Il s'agit bien sûr d'une formule de courtoisie plus que de contrôle, mais où se précisent les rapports de territorialité entre les membres du groupe local. De même, si l'utilisateur d'un jardin situé auprès d'un lieu qui relève d'un tiers rencontre celui-ci au retour de son jardin, il lui donnera toujours quelque chose des provisions qu'il ramène, fruit ou tubercule. Il ne s'agit pas là d'une obligation, mais d'une autre forme de politesse liée à la règle de territorialité.

Les coutumes qui contrôlent la circulation sur les grands itinéraires qui traversent le territoire et vont par exemple d'un groupe local à l'autre sont beaucoup plus strictes. Autrefois les hommes du commun ne quittaient guère leurs lieux d'usage et ne se rendaient sur les territoires des groupes voisins qu'à des occasions bien précises, lors des invitations rituelles par exemple. En règle générale, la circulation sur un sentier reliant un **nakamal** à un autre restait sous le contrôle des chefs politiques de ces **nakamal**, chacun surveillant ce qui circulait sur la portion du territoire qui était dans son allégeance. La "route" traditionnelle était ainsi continuellement sous surveillance : celui qui entendait l'emprunter devait au préalable s'assurer de l'accord du haut-gradé ou du chef qui avait sur elle droit de regard. Les maîtres du territoire politique assuraient ainsi leur contrôle, non par la propriété des sols, mais par une sorte de surveillance continue du territoire qui entrait dans leur allégeance. Ils pouvaient ainsi, pour des raisons diverses, notamment en cas de guerre ou de mort suspecte, placer des "tabu" sur les chemins entrant dans leur territoire. Dans les îles du Nord, des feuilles de **namwele** (Cyca) nouées et jetées au sol indiquaient ainsi l'interdiction de passage : celui qui s'y risquait malgré tout entravait ainsi les lois de la territorialité et s'exposait au pire.

Le pouvoir politique s'exerçait ainsi par un contrôle des itinéraires qui s'étendait d'autant plus loin que la position des leaders était élevée et leur **nakamal** en position dominante. Le privilège des Grands Hommes était en effet de circuler librement au-delà du territoire de leur propre groupe ; ils pouvaient non seulement franchir les frontières, mais encore contrôler la circulation de ceux qui voyageaient. Le voyage en dehors du territoire, en dehors de l'île ou de l'aire culturelle faisait partie du cercle du pouvoir. Les gens de la Coutume disent que *"plus un **nakamal** est grand, plus loin vont ses routes"*. En d'autres termes, plus le lieu et l'homme qui le tient jouissent d'une position sociale et d'un prestige élevés et plus ils bénéficient d'un rayonnement géographique étendu.

Les routes, maritimes ou terrestres, sont donc comme les lieux, c'est-à-dire prises dans une relation globale de territorialité. La route conduit en effet à un allié et inversement on ne possède de relation d'alliance que dans la mesure où l'on a une route qui conduit en relative sécurité à cet allié. La route n'existe que par rapport à cette relation d'alliance : elle n'est pas un axe de cheminement neutre à travers l'espace, mais un phénomène politique, autrement dit un chemin d'alliance (1) ouvert entre des territoires différents et contrôlés aux deux bouts de celui-ci par les hommes de pouvoir locaux. Les gens de la Coutume expliquent ainsi qu'ils n'ont d'alliés au-delà de chez eux que dans la mesure où ils ont des routes. Ces routes ne dépendent pas de la proximité géographique ou de la commodité de relation,

---

(1) Un système proche se retrouve en Nouvelle-Calédonie, où les itinéraires sont également des "généalogies" et des "systèmes d'alliance". Lire à cet égard le beau livre d'A. BENSA et de J.C. RIVIERRE : "Les chemins de l'Alliance" (1982).

mais de l'alliance politique préalable. Ainsi les gens de l'Ouest Aoba ont-ils une "route", c'est-à-dire une alliance traditionnelle et par là des liens de parenté et de territoire avec les gens de l'île de Malo . Ceux du Nord Pentecôte communiquent par une série de routes avec leurs alliés de l'Est Aoba et du Sud Maewo, beaucoup plus facilement qu'ils ne sont en relation avec leurs "voisins" pourtant plus proches du Centre et du Sud Pentecôte. Pour communiquer avec Ndui-Ndui (Ouest Aoba), les gens de Lolovinue (Nord-Est Aoba) passaient autrefois par Nabutikiri en pays Walaha avec lequel ils avaient une route d'alliance (en suivant la côte par pirogue), puis ils s'arrêtaient. Ceux de Walaha, qui avaient de leur côté une route avec Ndui-Ndui, pouvaient alors faire le relais et continuer la communication avec l'Ouest. De même les gens du Centre Pentecôte n'avaient-ils que peu de relations avec le Nord-Ambrym, dont le contact était en quelque sorte le privilège de leurs voisins du Sud-Pentecôte ; ils "sautaient" donc l'obstacle et s'alliaient directement par pirogues avec le Sud de Santo et le Nord de Malakula...etc... (BONNEMAISON, 1972 a, 1979).

La route apparaît donc dans la société traditionnelle comme une réalité politique et la mobilité géographique comme une expression des relations de territorialité. Chaque groupe a ses routes et ne se risque pas au-delà ; la circulation traditionnelle passe ainsi par une succession d'intermédiaires et de relais. Les lieux qui dominent les territoires sont associés aux itinéraires qui y conduisent : la maîtrise d'un itinéraire implique en effet non seulement une alliance, mais aussi un certain pouvoir sur l'espace et les lieux traversés.

Tout pouvoir politique s'exerce par l'espace qu'il se gagne : dans la société traditionnelle, les chefs ou les hauts-gradés étaient non seulement des hommes attachés à un lieu prestigieux, ils étaient surtout des *"chefs de route"* exerçant leur pouvoir par une certaine forme de contrôle de l'espace au-delà de leur territoire propre. Il s'ensuit qu'un chef traditionnel ne marquait pas sa puissance par la maîtrise du sol et l'établissement d'une tenure foncière étendue, mais bien davantage par la maîtrise des routes qui ouvrent l'espace et transcendent les territoires.

Le fractionnement de l'espace en territoires différents et le fond d'indépendance sur lequel repose toute entité territoriale rendaient autrefois l'entreprise difficile. On comprend dès lors que les routes maritimes, permettant des relations d'alliance éloignées et prestigieuses, sans être obligées de passer par le contrôle de pouvoirs territoriaux intermédiaires, aient eu la faveur des Grands Hommes traditionnels. La mer en Mélanésie traditionnelle n'a jamais constitué une rupture, elle est bien plutôt un axe de communication privilégié (voir carte 11).

b) La route d'aventure.

Le concept de route et de son contrôle avait dans la société traditionnelle une autre signification : la route pénètre l'espace et par là le marque d'un droit implicite : le droit de voyage n'est pas en effet seulement un droit de circulation, il implique une familiarité avec l'espace et par là un certain lien avec celui-ci. Celui qui a une "route" au-delà de ses lieux propres "participe" d'une certaine façon à l'identité et à l'espace que cette route traverse, il se relie ainsi aux lieux, mêmes étrangers, où elle conduit. Ceci explique sans doute que le droit de passage permanent au travers du territoire d'un groupe local "étranger" n'ait jamais été obtenu facilement et ait toujours fait l'objet de négociations compliquées. Les groupes montagnards qui cherchaient à s'ouvrir un accès au bord de mer par le contrôle d'une route traversant les territoires littoraux intermédiaires n'obtenaient pas ce privilège sans difficulté. Ils ne devaient en aucun cas s'écarter du sentier qui leur était reconnu, pas plus qu'ils ne devaient franchir les limites du front de mer qu'on leur accordait -parfois une mince bande de terre ne dépassant pas quelques mètres de longueur-. Tout cas de franchissement de ces limites était considéré comme une violation du droit territorial et cela signifiait le plus souvent l'ouverture des hostilités. Pour obtenir ce droit de traverse, les "man-bus" devaient payer un prix fort : fournir des cochons, des épouses aux gens du littoral et leur aide en cas de guerre, mais en contrepartie, ils agrandissaient leur "espace" de façon significative : cette route et ce lieu littoral étaient à eux. Ils leur permettaient de briser leur cloisonnement et d'ouvrir ensuite de nouvelles routes, maritimes celles-ci, c'est-à-dire de nouvelles relations et des cheminements complémentaires vers l'alliance extérieure sans laquelle il ne peut y avoir de puissance politique, ni de vrais "Grands Hommes".

L'itinéraire qui agrandit ainsi l'espace de parcours fait en quelque sorte partie du territoire et le prolonge vers l'extérieur. Mais si les lieux sont synonymes d'enracinement et de sécurité, les routes lointaines évoquent à l'inverse le voyage et l'aventure ; ils ne sont donc pas sans danger, même si ces risques font partie d'un certain cheminement vers la puissance.

En outre, l'itinéraire va au-delà de la seule circulation et aventure : il essaime en espace étranger des lieux d'asile et d'accueil que le groupe reconnaît comme siens et qui lui sont exclusifs. La possession de ces lieux constitue hors du territoire un nouveau maillage qui, si les conditions s'y prêtent, peut donner lieu à une nouvelle colonisation ou à des revendications foncières. La segmentation des groupes et leur dispersion dans l'espace ne procède pas autrement : c'est en s'assurant la possession de lieux extérieurs par l'établissement d'une route au travers d'espaces vides ou sous-peuplés qu'un groupe trop à l'étroit prépare ainsi le départ éventuel d'une partie des siens et la conquête possible d'un nouveau territoire.

La recolonisation récente par les populations montagnardes des territoires littoraux de certaines îles qui furent dépeuplées par des vagues d'épidémies à la fin du XIXème siècle eut lieu en fonction de ces droits implicites. Les "man-bus" ne s'établirent pas en effet au hasard, mais là où conduisaient leurs itinéraires de descente.

De même, sur les côtes inhabitées de certaines îles, comme la côte Ouest du Nord Malakula ou la côte Est du Nord et du Centre de Pentecôte, le phénomène de descente des groupes montagnards s'est effectué en fonction des itinéraires reconnus à chacun des groupes traditionnels.

4) LA DIALECTIQUE DU CLOS ET DE L'OUVERT.

L'espace du territoire mélanésien pourrait être comparé à des cercles à la surface mobile qui se rétractent ou se développent à partir de centres fixes. A un cercle intérieur qui correspond au coeur du territoire et se confond avec son "séjour paisible", s'ajoute un cercle extérieur qui naît du départ en étoile de ses chemins d'alliance. La relation de territorialité s'investit autant sur l'étendue de ses lieux que dans le prolongement de ses routes.

En somme, la vision du monde profane reproduit celle du monde surnaturel qui lui est sous-jacente : on accède au monde magique et religieux par la route des ancêtres, on accède à l'espace profane par une route d'alliance et de filiation qui est en même temps une route d'aventure et de pouvoir. Cette vision de l'espace en tant que route renvoie à l'image du voyage en pirogue des origines dont le trajet structure l'espace de lieux amis avant de se fixer dans un lieu d'enracinement qui n'existe lui-même qu'en tant que relais ou escale sur une route dont le parcours est toujours possible et dont l'horizon sans limites se confond avec celui de la mer. L'espace pour cette société pourtant faite de racines et de territoires ardemment défendus, ne représente donc pas un univers stable et définitif : il ne se comprend que dans des métaphores plus anciennes qui renvoient aux images du lointain passé chasseur-cueilleur de tous ces peuples, ou encore à celle de la longue errance en pirogue qui aboutit, aux temps primordiaux, au peuplement de l'Archipel. L'espace représente une perspective de "voyage" ; il se poursuit de point en point et d'île en île ; si la route a un point de départ, elle n'a pas à proprement parler de fin, les seules limites qui comptent sont celles de l'horizon vers lequel s'ouvre l'univers de l'alliance. L'homme se situe par rapport à cette route beaucoup plus qu'il ne se situe dans le cercle étroit de l'un des lieux qui en parsèment l'itinéraire. Au fond, c'est moins le lieu qui compte que la route qui le réunit à d'autres lieux.

En dernière analyse, le territoire mélanésien ne peut être défini par une limite ou comme un "pré carré" qu'il s'agit de défendre. Il se tient dans la relation privilégiée et au fond de nature religieuse et politique qu'un groupe donné entretient avec une somme de lieux eux-mêmes reliés et ouverts sur l'extérieur par un univers de routes. A la somme des lieux internes s'ajoute le cercle externe formé par les lieux d'alliances, aux lieux de sécurité correspondent plus loin ces "lieux d'aventure" que sont les lieux de route et de voyage. La territorialité de chacun des groupes mélanésiens ne peut être saisie en dehors de cette dialectique du clos et de l'ouvert : au travers d'elle se définissent les relations d'alliance, l'accès aux droits fonciers, et les ambivalences d'une identité qui peut être multiple et renvoyer à plusieurs lieux ou à plusieurs territoires, comme c'est, de façon explicite, le cas aux îles Shepherds.

La complémentarité qui lie les lieux internes du territoire à la somme dispersée de ses lieux externes déborde donc l'aire de résidence et se comprend par l'idée mélanésienne de la "route". Entre le besoin de sécurité qui entraîne une fermeture relative et le désir d'alliance extérieure qui, à l'inverse, crée l'ouverture, il y a une continuelle relation dialectique. L'enracinement mélanésien dans les lieux centraux du territoire est tout aussi fondamental qu'indissociable de "l'aventure géographique" qui porte au-delà du territoire des lieux. L'identité, les droits sur le sol, le droit de résidence, le pouvoir "reçu" ou "gagné" passent ainsi par un maillage de lieux qui sont autant d'enracinement que de voyage. Il s'ensuit que le système territorial fonctionne sur des relations entre des ensembles de lieux internes et de lieux externes beaucoup plus que sur le jeu de limites ou de cloisons spatiales qui n'existaient pas de façon véritable dans le système traditionnel, du moins en tant qu'entités stables.

L'organisation sociale et territoriale traditionnelle fonctionne ainsi sur un modèle souple qui fluctue assez librement dans l'espace selon l'éventail plus ou moins clos, plus ou moins ouvert, des relations d'alliance qui le traversent. L'exemple de la société matrilinéaire du Nord de Pentecôte est à cet égard révélateur : c'est en effet la route elle-même plus qu'un lieu particulier qui est perçue comme le territoire du groupe.

Livre I.
IIème Partie.
LA COUTUME.

CHAPITRE VII.

LE TERRITOIRE DE LA PARENTE

LA SOCIETE MATRILINEAIRE DU NORD DE PENTECOTE

"Il est à peu près impossible de distinguer les parentés. "Frère" veut dire simplement ami. Il arrive qu'un homme change de nom tout d'un coup, fasse et reçoive des cadeaux et adopte 4 ou 5 nouveaux frères. Ils adoptent jusqu'à des père et mère".

(Robert James FLETCHER, "Iles-paradis, Iles d'illusion", réédition, Paris, 1979, p. 134).

I. LA ROUTE "TOMBEE DU CIEL".

1) "LA SOCIETE DES VARA".

La chaîne culturelle qui réunit les îles du Nord-Est de l'Archipel constitue, des îles Banks et Torrès jusqu'au Nord de Pentecôte, une aire de contacts culturels où se sont propagés et se sont modulés différemment un certain nombre de traits sociaux et culturels communs. A cet égard, le pays Raga du Nord de Pentecôte, le pays Longana de l'Est Aoba et le Sud de Maewo forment sans doute l'aire où les systèmes sociaux et la vision culturelle qui les sous-tend, se recouvrent avec le maximum de similitudes. La base commune sur laquelle reposent ces sociétés est une organisation matrilinéaire clairement affirmée, dont les structures se reproduisent par l'espace.

La société du Nord de Pentecôte apparaît à cet égard la plus cohérente : l'organisation sociale repose sur le face à face de deux moitiés exogames : les **Tagaro** (**Bule** dans le Centre Pentecôte) et les **Malaho** (**Tabi** dans le Centre Pentecôte). Chacune de ces moitiés est assimilée à ce que l'on appelle en bislama un "saed" ou côté. On appartient à la moitié du frère de sa mère et l'on se marie nécessairement dans la moitié opposée, c'est-à-dire celle de son propre père, en général avec une cousine croisée. La société du Nord de Pentecôte est ainsi composée de deux grands systèmes de "fraternité" exogamiques que l'on

retrouve associés par la résidence dans chacun des hameaux et des **nakamal** du pays Raga. Tous les membres d'une même moitié matrilinéaire sont des frères (**tuagu**) ou bien des oncles maternels (**taraben**), inversement ceux de la moitié opposée sont des beaux-frères potentiels (**baligaku**) ou bien des pères (**tata**). Dans un tel système les enfants d'un couple appartiennent à la moitié de la mère, et à celle du grand-père paternel. La dualité complémentaire des deux moitiés se reproduit donc dans chacune des unités familiales ; chaque moitié est en fait alternativement la mère de l'autre (voir tableau 9).

La moitié matrilinéaire ne représente qu'un cadre de référence large. Le groupe de parenté de base correspond à ce que l'on appelle une **vara**, c'est-à-dire un matrilignage. La moitié comprend ainsi une somme de **vara** exogames, chacune d'entre elles se reliant à une somme d'ancêtres, une plante ou un animal totem. Les ancêtres et le totem sont "fixés" dans un lieu-fondateur qui s'enchaîne à des lieux dispersés. L'idée de **vara** évoque celle de la route qui relie la chaîne des lieux dispersés au lieu-fondateur. On remonte dès lors sa lignée par l'espace : non pas par la généalogie, mais par la chaîne des lieux qui revient au lieu-fondateur du matrilignage.

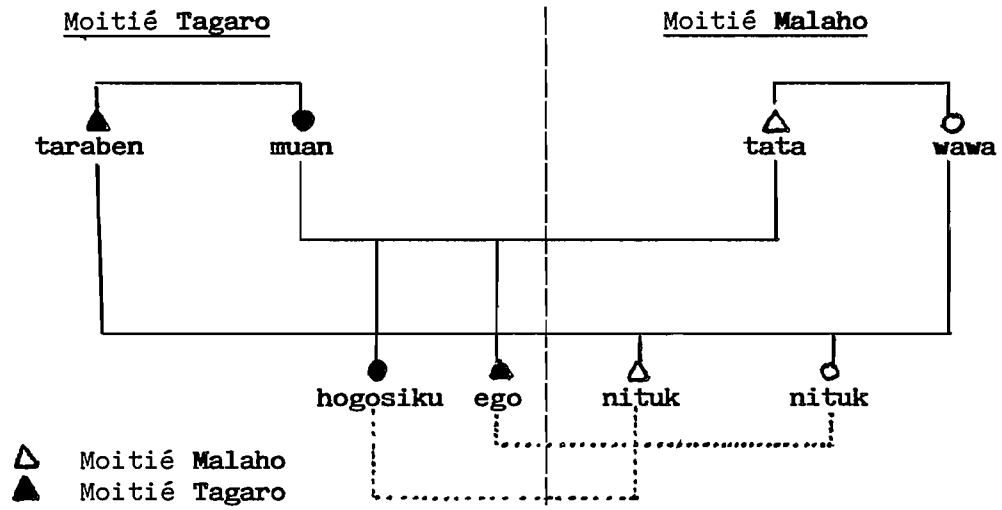
Le groupe de parenté matrilinéaire ne se définit pas par un lieu ou par une somme de lieux : il est beaucoup plus exactement un cheminement qui traverse l'espace en zigzagant et dont les plus importants se prolongent dans les îles voisines d'Aoba et de Maewo. La route de la **vara**, dit-on, n'est pas droite, *"c'est une route de serpent"* ; elle traverse l'île par un itinéraire en crochets, elle se gonfle en certains lieux, sur ses propres territoires, elle se resserre en d'autres, lorsqu'elle traverse les territoires appartenant à d'autres **vara**, mais l'essentiel est bien qu'elle se poursuive jusqu'aux confins des horizons connus.

Au lieu-fondateur et primordial, qui souvent donne son nom à la **vara**, se trouvent, avec la souche de la lignée, un ensemble de lieux sacrés. Le segment de lignée dominant qui occupe ces lieux exerce sur l'ensemble du groupe de parenté une primauté spirituelle et politique. Toute **vara** se confond avec sa diaspora : c'est une chaîne qui réunit des lieux et une société de parents dispersée en segments locaux. Chacun des segments de lignée locaux, ou **varana** ("smol laen"), constitue un maillon de la route de parenté enraciné dans un micro-territoire et par là autonome, mais qui n'existe que par sa référence théorique au lieu-souche dont il est issu. Le matrilignage n'a donc pas de cohérence spatiale en dehors de la route qui réunit les segments de lignée locaux au lieu-fondateur.

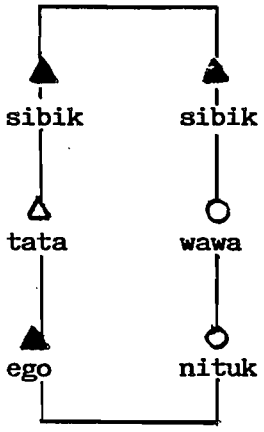
Entre les membres de la **vara**, la solidarité est en principe totale ; ils doivent se soutenir en cas de conflit ; ils sont solidaires de leurs dettes; ils ont les mêmes droits en matière d'accès à la terre ; ils ne peuvent naturellement se faire la guerre ; ils soutiennent les mêmes Grands Hommes. En bref, ils ne font qu'un : l'individu n'existe qu'en tant que point de cristallisation d'une lignée et d'un espace préalable.

Tableau 9 : Les relations de parenté dans la société des vara du Nord-Pentecôte.

a) Le système des vara.



b) Le "bon mariage" d'aujourd'hui.



Se *marier dans la terre* consiste à se marier dans la **vara** de son grand-père paternel. On prend ainsi femme dans la moitié adverse, mais ce mariage permet de revendiquer l'héritage foncier de la **vara** paternelle (au nom de sa propre femme). De cette sorte, les deux héritages peuvent se recouvrir.

Ce mariage était autrefois moins fréquent : on épousait dans la Coutume d'antan des cousines croisées lointaines (**manbik**), appartenant de préférence à la **vara** de son oncle maternel (**taraben**).

Il s'ensuit que le matrilignage ne se traduit pas par un groupe matrilocal, mais par la relation de route qui réunit un ensemble de segments matrilocaux. Tout homme, pour se définir, use de trois termes. Il se réfère :

1) à l'une des deux grandes moitiés matrilinéaires, **Tagaro** ou **Malaho**, c'est-à-dire la somme de ses ancêtres maternels.
2) à un matrilignage associé au lieu-fondateur et à une "route", la **vara**, c'est-à-dire à un espace et à une lignée précise.
3) enfin à la **varana** ou segment de lignée local qui correspond au territoire de résidence de l'oncle maternel.

La **varana** est en l'espèce une unité conjoncturelle qui n'existe qu'en référence à la résidence. Les segments de lignée locaux ne cessent en effet, au cours du temps, de se fondre ou de se diviser à nouveau selon les aléas démographiques et les tactiques matrimoniales.

La **vara** apparaît en revanche comme une réalité bien plus substantielle : elle forme un groupe de parenté trans-local dont le territoire véritable est formé par la "relation de route".Chaque **vara** existe en référence à un mythe d'origine, plus ou moins prestigieux, elle jouit d'un "honneur social", d'une certaine réputation qui lui vient de l'histoire des Grands Hommes, passés ou présents, qui se sont succédés sur sa route. Elle possède une somme de noms propres qu'elle répartit sur chacune des générations en sautant l'une d'entre elles, chaque enfant reprenant le nom de l'un de ses grands-pères maternels, à moins que ce ne soit celui du frère de sa mère. La **vara** possède enfin un "mana", c'est-à-dire un "matrimoine" de pouvoirs magiques propres, associé à ses lieux d'origine et à des pierres sacrées qui permettent à ses membres de réussir dans ce qu'ils entreprennent, le **Bolololi**, ou système de grades, en particulier.

2) LE "TERRITOIRE DE ROUTE".

La grande originalité de ce système matrilinéaire vient sans doute de son étroite association avec la terre : l'homme ne fait qu'un avec sa lignée, mais la lignée ne fait qu'un avec ses lieux. Lieux et lignée sont apparentés, la terre et le sang ne font qu'un : le partage en moitiés et en lignées qui divise les hommes se reproduit dans l'espace. Les classifications de parenté investissent la terre : celle-ci est soit **Tagaro**, soit **Malaho** et à l'intérieur des moitiés, elle s'identifie à l'une ou l'autre des **vara**. Le devoir de l'enfant qui va naître sur la terre de son père est donc de rejoindre, lorsqu'il devient homme, la terre de sa **vara** ; tant qu'il n'aura pas accompli ce geste, il ne pourra bénéficier de l'étendue de ses pouvoirs traditionnels.

Dans un tel système,où la terre incarne la parenté, le sang et la filiation généalogique se confondent avec la route qui structure l'espace en chaîne de lieux apparentés par leur commune origine mythique. Le destin des hommes consiste dès lors à s'adapter à cette trame territoriale préalable en occupant les mailles disponibles de la chaîne généalogique, c'est-à-dire en se fixant sur les lieux libres de sa **vara**.

Il s'ensuit que la parenté correspond à une route et le territoire local à un croisement de routes ; chacun des groupes de résidence correspond à un "melting-pot" où vivent ensemble les représentants de plusieurs matrilignages appartenant aux deux moitiés. L'un d'entre eux "domine la terre", mais il admet sur son territoire des blocs de terre qui relèvent des matrilignages de l'autre moitié, si bien que là encore la tenure foncière est un puzzle qui ressemble à une structure éclatée.

Les lieux et les routes assimilés aux catégories de parenté constituent le cadre permanent de la société. Les hommes forment une société mobile qui se définit par rapport à la route qu'ils suivent et à la division territoriale qui en résulte. Ce sont moins ici les hommes qui comptent, c'est-à-dire leur filiation généalogique, que la structure territoriale qui est censée les exprimer.

Les divisions de l'espace du pays Raga apparaissent donc beaucoup plus qu'un simple reflet de la distribution dans l'espace des groupes de parenté ; elles constituent le pivot autour duquel tourne et se reproduit l'organisation sociale matrilinéaire. Comme l'expriment les gens de Raga eux-mêmes : *"ground i stap, be man em i move"* (la terre reste, les hommes bougent). La terre, ses routes, ses lieux, ses territoires sont permanents : le destin des hommes est de s'y répartir. En d'autres termes, la division de l'espace en catégories de parenté crée une grille spatio-culturelle préalable qui fixe à chacun des groupes de parenté ses droits fonciers, ses droits de résidence et oriente ses réseaux d'alliance et de solidarité. Un homme contesté dans un endroit pourra toujours se réfugier ailleurs auprès d'autres membres de sa **vara**, son droit d'accueil y est impératif. Si un groupe de résidence ou un segment de lignée s'éteignent, ce sera à d'autres membres de la **vara** que reviendront le droit et le devoir d'en réoccuper l'espace afin de ressusciter le segment disparu. La solidarité du sang passe ici par l'alliance des lieux ; la **vara** est un "territoire de route", la terre sert de support au sang ; elle est le sang de la **vara**.

3) LA ROUTE DES GILAHO.

a) Le mythe de la chute.

L'essence des lieux précède l'existence des hommes. Le destin de la **vara** est de parcourir la route dont la mémoire et la signification lui sont données par le mythe d'origine que connaissent les aînés du segment dominant qui siègent au lieu-fondateur. Voici le mythe d'origine de l'une des plus prestigieuses **vara** du pays Raga : celle des **Gilaho.**

"Aux commencements la terre était sans femmes, les hommes étaient seuls. Un jour, un homme du nom de TARIVUS VAGO, qui chassait dans la montagne, entendit des bruits de voix et des rires. S'approchant, il aperçut au pied d'une cascade des femmes qui se baignaient. Ebloui, il les contempla, puis il vit les femmes revenir vers la brousse et soulever des feuilles à lap-lap (1). Elles y prirent des ailes qu'elles se

(1) Il s'agit de feuilles à usage multiple d'un arbre de la famille des bananiers : elles servent dans les confections culinaires à envelopper la pâte des tubercules (lap-lap) ; on les utilise comme chaume pour le toit des maisons et éventuellement comme "parapluie" en cas de pluie.

fixèrent dans le dos, puis elles s'envolèrent et repartirent vers le ciel.

L'homme revint chaque soir à l'endroit où les femmes ailées avaient coutume de venir se baigner. Un jour, il s'approcha en se cachant et vola une aile puis il repartit l'enterrer sous le sol de sa maison. Il revint après au lieu de la cascade et il trouva une femme seule qui se lamentait.

- Que cherches-tu ? lui demanda-t-il
- Je cherche mon aile, lui répondit la femme.

TARIVUS emmena alors la femme chez lui. Elle s'appelait MOTARI BEBESANGWUL. Il lui montra l'aile cachée, mais il lui demanda de rester avec lui. Elle accepta à la condition qu'il ne se conduise jamais mal ou ne l'insulte. Ce qu'il fit.

TARIVUS et MOTARI vécurent donc ensemble. MOTARI tomba bientôt enceinte et ils eurent une petite fille. Un jour l'enfant fit ses besoins devant la maison et TARIVUS marcha dedans. Excédé, il l'insulta, lui et sa mère. MOTARI, en l'entendant, se mit à pleurer, la nuit elle reprit ses ailes, son enfant, des feuilles de lap-lap pour se protéger de la pluie et elle s'envola vers le ciel.

TARIVUS se retrouva seul: ni la femme, ni l'enfant ne revenaient ; il était triste. Il rassembla tous les autres hommes pour leur conter ses malheurs, puis il leur annonça qu'il ferait une magie et qu'il irait au ciel chercher sa femme et sa fille.

- Comment feras-tu ? lui demanda-t-on.
- Je vais tirer des flèches dans le ciel et j'en ferai une échelle. Je monterai là-haut avec une tête de cochon. Si je meurs, je laisserai retomber sur la terre la tête de cochon, vous saurez alors que je suis mort et vous procéderez à la fête de ma mort (1).

*TARIVUS fit comme il l'avait dit. Il fit d'abord une "magie", il souffla dans une noix de coco verte, puis il tira une flèche jusqu'au plafond du ciel, puis une autre qui vint se ficher dans la première et ainsi de suite. Lorsqu'il eut tiré 10 flèches magiques, celles-ci formèrent une sorte d'échelle qui descendait jusqu'à terre. TARIVUS la gravit et il monta au ciel. Après la 10ème des flèches, il découvrit une dernière échelle et au-delà un vaste espace avec de nombreuses routes. Il prit l'une de ces routes jusqu'à un arbre (**natawo**) qui donne des noix et il monta pour se cacher car la nuit arrivait. Il fut réveillé au matin par des voix d'enfants qui jouaient au pied de l'arbre et parmi eux, il reconnut sa fille.*

---

(1) Ce dernier trait indique l'importance accordée aux cultes funéraires qui ouvrent l'accès au monde des ancêtres. TARIVUS ne craint pas le danger d'un monde inconnu ; il craint, s'il y meurt, que l'on ne le sache pas et qu'en conséquence on ne célèbre les rituels et on ne sacrifie les cochons nécessaires. La tête de cochon qu'il emporte avec lui est le symbole de sa propre vie et le paiement également symbolique des cochons qui seront tués lors du rituel funéraire.

TARIVUS dessina sur la gousse de l'une des noix son visage d'homme et il jeta la noix au pied de sa fille. Celle-ci porta la noix jusqu'à sa mère qui reconnut le signe. Elle demanda à sa fille de l'accompagner jusqu'à l'arbre. Là elle vit TARIVUS qui se cachait.

- Comment es-tu venu ici ? Pourquoi es-tu venu ?

TARIVUS raconta à MOTARI comment il était monté jusqu'au ciel grâce aux pouvoirs de sa magie et de ses flèches, puis il lui demanda de revenir avec lui sur la terre des hommes. MOTARI conseilla à TARIVUS de rester caché tout le jour sinon il risquait d'être tué, puis elle promit de revenir le matin le chercher pour redescendre avec lui sur la terre des hommes.

Au premier chant du coq, elle revint avec sa fille. Tous trois repartirent vers la première échelle du ciel. TARIVUS descendit le premier avec son enfant dans ses bras, mais lorsqu'il eut atteint la flèche qui se trouvait le plus près du sol, MOTARI, qui était restée au ciel, arracha la flèche de l'étage supérieur et la rejeta au loin. Toutes les flèches se séparèrent et retombèrent en pluie sur la terre. La flèche du bas, celle à laquelle étaient encore accrochés TARIVUS et sa fille, retomba sur la montagne Atangaria où l'on voit toujours la marque qu'elle fit en tombant, puis elle se cassa et le deuxième morceau rebondit jusqu'au bord de mer où il se planta à Aratagihi. TARIVUS se tua dans la chute, mais la petite fille qu'il tenait dans ses bras survécut. Les 9 autres flèches se plantèrent dans 9 endroits différents du pays Raga. (voir carte 12).

La petite fille grandit seule à Aratagihi ; lorsqu'elle devint femme, elle se maria et donna naissance à la ***vara*** *des* ***Gilaho.*** *Ceux-ci vécurent d'abord sur le littoral entre Aratagihi et Atangaria, les deux points extrêmes où la flèche s'était brisée et qui délimitent leur territoire d'origine, puis lorsqu'ils furent nombreux, ils se dispersèrent, retrouvant chacun des lieux où les flèches magiques de TARIVUS étaient retombées sur le sol. De ces 10 lieux successifs, considérés comme les souches mythiques de la* ***vara,*** *est ensuite repartie une nouvelle diaspora qui s'est dirigée vers le Sud et une autre vers le Nord (voir carte 12). La route* ***Gilaho*** *"tombée du ciel" s'étend aujourd'hui jusqu'à Aoba, Maewo, le Centre et le Sud de Pentecôte, partout où les femmes et les hommes* ***Gilaho*** *ont apporté là-bas leur sang et donné naissance à des enfants (1).*

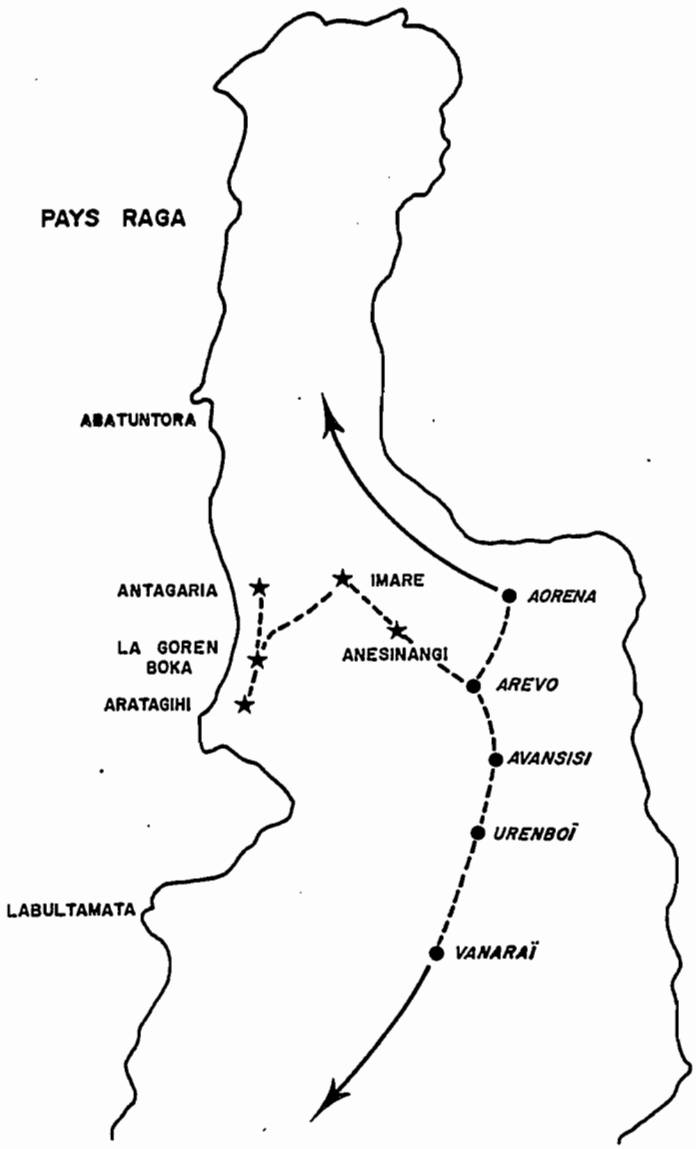
---

(1) Le mythe d'origine des **Gilaho** a été relevé auprès de Robert BULE ALA, de l'actuel village de Latano sur la baie de Loltong, quelques mois avant sa mort. Par sa mère, Robert BULE ALA appartenait en droite ligne au matrilignage des **Gilaho** et il était l'un des rares à conserver la mémoire de ce mythe et à pouvoir le transmettre. Une version différente de ce mythe a été également relevée à Melsisi, mais l'histoire finit plus heureusement. La femme revint en effet sur terre avec son mari et n'arracha pas perfidement la dernière flèche comme dans le Nord. En outre, l'enfant est un garçon (on est dans une société patrilinéaire) et il donna naissance à une autre lignée. Du voyage dans le ciel, l'homme du nom de LISERISERIK, rapporta la nuit et les cigales dont le chant annonce la venue, les coqs dont le chant annonce l'aurore et deux variétés de feuilles magiques du **nangarie** (**Cordyline sp.**) qui sont les plantes symboliques de la lignée de LISERISERIK.

CARTE N° 12

LA ROUTE (VARA) DES GILAHO

L'ITINÉRAIRE ET LES LIEUX FONDATEURS



★ Lieux primordiaux du départ de la route

● Points de chute mythiques des flèches Gilaho

(Position estimée)

ECHELLE : 1 / 100 000

b) Le territoire et le matrimoine **Gilaho**.

Le mythe qui explique l'origine de la route **Gilaho** justifie l'existence de ses 10 lieux fondateurs ; ce sont les 10 points de chute des flèches magiques de TARIVUS. Le territoire fondateur est délimité par les deux morceaux de la première flèche ; dans cet espace se trouvent concentrés le pouvoir de la **vara**, l'essentiel de ses lieux sacrés et ses hommes dominants, les **Ratahigi vanua**, c'est-à-dire les "pères de la Terre". L'animal-totem des **Gilaho** est le **talaï** (coquillage bénitier), qu'ils ne peuvent consommer, car ils sont ses descendants mythiques. Un lieu sacré appelé Talaï, situé dans un ravin du bord de mer, conserve l'esprit du bénitier, dont le pouvoir anime l'ensemble de la **vara**. L'esprit du bénitier habitait la petite fille de TARIVUS et de MOTARI et il continue à vivre aujourd'hui dans les hommes et les femmes qui constituent la **vara**.

Le territoire fondateur est littéralement truffé de lieux magiques, de roches et d'arbres sacrés, chacun de ces lieux et de ces roches portant un pouvoir spécialisé :

- pouvoir de l'abondance et des rites agraires,
- pouvoir de la guerre,
- pouvoir de la réussite sociale,
- pouvoir de la parole et du don oratoire (**balemahava**),
- pouvoir de la "parole sacrée" qui permet d'envelopper un partenaire afin de mieux lui soutirer ses cochons et réussir dans les affaires du **Bolololi**, ou encore de charmer les femmes,
- pouvoir du voyage heureux (**bongi**) qui permet de traverser sans encombres des mers et des territoires étrangers.
- pouvoir sur les vagues permettant des traversées heureuses en pirogues (**navo**),
- pouvoir des ensorcellements et des magies noires (**vanu tuvurohi**), etc...

Chacun de ces pouvoirs est réversible, c'est-à-dire qu'on peut le faire agir dans le bon sens pour ses alliés, comme on peut le retourner dans un sens fatal pour ses ennemis. Ainsi le lieu sacré Lanavo qui permet de calmer la mer, peut-il déclencher des tempêtes et des raz-de-marée qui feront disparaître un ennemi ou un concurrent. Tous ces lieux magiques sont situés sur le rivage du pays **Gilaho** et c'est sur ceux-ci que doivent se rendre les membres de la **vara**, s'ils veulent bénéficier de ce pouvoir protecteur.

Ce sont seulement par les passes du récif et par les lieux d'atterrage de pirogues du territoire fondateur que les membres de la **vara** peuvent s'embarquer pour des voyages inter-insulaires après avoir bénéficié des magies de voyage. Si tel n'est pas le cas, les **Ratahigi vanua** ont le pouvoir de déclencher des magies néfastes qui détruiront la pirogue imprudente ou l'empêcheront de revenir à bon port. Comme on le voit, le contrôle du territoire-souche par les aînés du segment de matrilignage dominant se conjugue avec celui du voyage sur ses routes : l'homme du commun ne pouvait y avoir accès qu'avec l'accord et dans le sillage des **Ratahigi vanua**.

Les "pères de la Terre" tiennent ces pouvoirs de leurs liens avec les lieux-fondateurs. Le souffle sacré qui anime ces lieux vient de l'esprit du **talaï** (bénitier), mais aussi d'un héros local du nom d'**Assu**, dont le cycle mythique est lié à celui de **Tagaro**, le grand héros civilisateur de l'ensemble des îles du Nord-Est.

Un autre privilège majeur est attaché au territoire fondateur. Dans le pays **Gilaho**, une pierre nommée **Bona** permet de rompre le tabu du mariage exogamique : ceux qui la frappent du talon obtiennent le droit de se marier dans leur lignée. Ils peuvent alors garder leurs enfants, à l'âge adulte, sur leur propre territoire et les faire hériter de leurs terres. Ce droit, autrefois réservé aux seuls membres du segment de lignage dominant trouve sa justification dans le fait que les **Gilaho** étaient au commencement les seuls à habiter leur territoire et qu'à cette époque ils se mariaient entre eux. Ce n'est que lorsqu'ils se dispersèrent hors des lieux-fondateurs pour retrouver la route des flèches tombées du ciel qu'ils rencontrèrent d'autres **vara** avec lesquelles ils contractèrent alliance. Depuis, le privilège de l'endogamie leur est resté.

Ce droit n'est en principe réservé qu'aux **Ratahigi vanua.** Et de fait Robert BULE ALA, "père de la Terre" des **Gilaho**, qui eut 5 filles, les maria toutes dans le cadre de sa propre **vara**. Le segment du matrilignage fondateur est donc le seul à avoir le droit de se transformer en groupe matrilocal homogène. Ici la Terre épouse le Sang; il s'ensuit que les membres dominants des **vara** forment des groupes territoriaux beaucoup plus solidaires que les segments secondaires qui se dispersent et se mélangent avec les **vara** de la moitié adverse. Plus on se rapproche ainsi des lieux sacrés de la **vara** et plus celle-ci se concentre sur elle-même, plus elle réaffermit ses liens internes et se constitue en territoire homogène.

L'exemple **Gilaho** peut être étendu aux autres grandes **vara** qui parcourent le Nord de Pentecôte. Le lieu-souche est toujours situé sur le littoral à proximité d'un atterrage de pirogues et la **vara** se confond avec ses territoires de dispersion. Des mythes, des lieux sacrés, des magies détenues au lieu-souche fixent la tradition de chacune des routes de **vara.** Dans la moitié **Malaho** (**Tabi**), la **vara** des **Agoron mwele**, que l'on retrouve à Loltong en relation de résidence et d'alliance avec les **Gilaho** et dont le totem est le plante **mwele** (Cyca), se relie ainsi par son origine à une autre route partie d'un lieu-souche situé un peu plus au Nord à Ababuntora. Le mythe d'origine des **Agoron mwele** fait état, aux temps des origines, d'une arrivée de 10 pirogues en provenance d'Aoba qui se dispersèrent dans l'ensemble de l'île. La route des **Agoron mwele** relie aujourd'hui les territoires de dispersion de chacun des descendants des occupants originels de ces pirogues.

Dans tout le Nord de Pentecôte, le groupe de parenté de la **vara** est ainsi assimilé à un "territoire de route" : les lieux sont fixes, mais la route les réunit ; les hommes circulent librement partout où leur "sang" a épousé la terre, partout où va leur route. La **vara**, si elle a donc un lieu-fondateur, n'a pas de lieu d'arrivée : sa route n'a pas de fin, elle s'ouvre jusqu'à l'infini du voyage possible.

4) PARENTE ET TERRITOIRE : L'ACCES AUX TERRES.

La société des **vara** exige la mobilité des hommes et des femmes. Dans les sociétés patrilinéaires des Shepherds ou de Tanna, seules les femmes bougent ; les hommes vivent sur les territoires où ils sont nés, leurs épouses viennent les y rejoindre. Dans le Nord de Pentecôte, les femmes vont vivre auprès de leur mari -car la règle est également virilocale- ; aussi les enfants doivent-ils, à la mort de leur père, rejoindre en principe le territoire de leur oncle maternel. Pas plus que les femmes, les hommes ne résident donc sur le territoire où ils sont nés.

Cette mobilité découle de la contradiction entre les lois de la société matrilinéaire qui veut que chacun habite et cultive sur le territoire de sa mère et celle de la résidence virilocale qui fait que les enfants naissent sur le territoire de leur père. Les territoires assimilés aux catégories de la parenté font donc l'objet d'un mouvement de chassés-croisés : à l'âge adulte, les hommes regagnent leur **vara**; ceux qui y viennent croisent ceux qui en sortent.

Mais si les règles de ce jeu social sont affirmées selon des principes clairs, dans la pratique, de nombreux accomodements sont aujourd'hui devenus possibles, ce qui donne lieu à des situations foncières complexes, voire à des conflits.

La Coutume exige en effet qu'une terre soit donnée à chaque femme qui vient par mariage dans un territoire donné, non pas tant pour elle (elle cultive en effet les terres de son mari), que pour les enfants qui vont naître d'elle et résider là jusqu'à ce qu'ils retournent dans leur **vara** d'origine. Chaque territoire appartenant à une **vara** contient par conséquent des parcelles dispersées qui sont réservées aux autres **vara**, de telle sorte que les deux *moitiés* en fait se partagent le cadastre de chacun des territoires du Nord de Pentecôte.

Cette partition des territoires, bien qu'inégale, permet aux uns et aux autres de coexister sur les mêmes lieux. Le partage interne des terres est sous la garde de l'un des aînés du matrilignage possesseur en droit du territoire ; celui-ci est le **Ratahigi talu**, c'est-à-dire le *"père de la terre"*.

La mobilité territoriale qu'exige la société traditionnelle entraînait donc l'instabilité des tenures foncières : un père ne gardait jamais ses fils avec lui sur ses propres terres, par contre il voyait venir à lui ses neveux utérins qui réclamaient son héritage. Cette situation paraît de plus en plus mal acceptée : à l'heure actuelle tous les cas de figure existent. Un enfant masculin de la moitié **Tagaro**, né dans un territoire de la moitié **Malaho**, peut en effet continuer à y résider s'il juge que dans le territoire de son oncle maternel, toutes les terres et tous les chaînons généalogiques sont déjà occupés, ce qui ne lui offre aucun espoir d'insertion intéressante. Il peut dès lors continuer à utiliser les terres qui sont réservées à sa **vara**

dans le territoire allié ou même utiliser, après entente, celles qui sont propres à la **vara** adverse. On dit alors de lui qu'il travaille la terre au nom de son père ou bien encore, lorsqu'il est marié, qu'il travaille au "nom de ses enfants".

Selon les intérêts divers de chacun et la fluctuation des ententes ou mésententes, tout homme a aujourd'hui le choix, dans sa vie sociale comme dans sa tactique territoriale, entre la solidarité de la **vara** (celle trans-territoriale qui lui est donnée par sa mère et ses oncles maternels) ou la solidarité de résidence (celle territoriale qui lui est donnée par son père). C'est en fonction de l'une ou l'autre de ces solidarités que tout homme choisit actuellement son lieu de résidence et prétend à l'usage d'une tenure foncière. Une grande flexibilité est donc ainsi imposée au système matrilinéaire : le lieu de résidence et la tenure foncière se choisissent selon des stratégies d'ordre politique, foncier ou familial.

Cette tendance au libre choix consiste à faire évoluer le système matrilinéaire vers un système de résidence de nature cognatique. Autrefois le retour quasi-obligatoire sur le territoire de la **vara** se justifiait par les solidarités de sang qui se manifestaient dans les compétitions du système des grades. Celui qui reste sur son territoire de naissance réside en effet sur la terre des autres et cela le "limite": l'"étranger" est condamné à ne bénéficier que d'un statut social mineur ; il n'est pas un "homme-lieu", un "man-ples". Tout homme pourvu d'ambition cherchait donc à se faire accueillir par l'un des membres influents de sa propre **vara**, ne serait-ce que pour prendre place à ses côtés dans le jeu social des compétitions de grades. La plus ou moins grande distance du lien de parenté importait peu ; l'essentiel était que l'on puisse se réclamer de la même "route". Aujourd'hui où les valeurs ont changé et où la maîtrise d'une tenure foncière importe plus que le rang acquis par la compétition des grades, la mobilité territoriale tend à diminuer et à perdre ses justifications. Les hommes qui ont planté des cocotiers cherchent d'abord à transmettre leur héritage foncier à leurs propres enfants et par conséquent à les garder auprès d'eux. Cette nouvelle loi n'est pas acceptée par tous, mais elle tend néanmoins à se répandre : la société matrilinéaire évolue progressivement vers un système de répartition des terres qui fait de plus en plus appel à la double filiation, ou plus exactement au choix des maîtres de maisonnées plus qu'à celui des "maîtres de la Terre".

Pour en arriver là, on élabore des tactiques matrimoniales nouvelles. D'une part la pratique du **bona**, autrefois réservée aux **Ratahigi vanua**, tend à se généraliser hors des territoires-souches où il était jusqu'ici cantonné. Les mariages qui ont lieu "dans la lignée" sont de plus en plus nombreux en ce qu'ils favorisent la stabilité de la tenure foncière et permettent l'héritage patrilocal : le père et la mère étant de la même **vara**, l'enfant reste en effet tout naturellement dans la terre du père. De l'autre, et plus généralement encore, on cherche à concilier la loi coutumière du mariage exogamique avec la patrilocalité, en manipulant les règles du jeu matrimonial, de sorte que les deux héritages, celui du père comme celui de la mère, se recouvrent.

Le mariage traditionnel impliquait en effet que l'on se mariât avec une cousine croisée lointaine (**mambigu**). Aujourd'hui, on tend à privilégier le mariage avec une cousine croisée proche (**nitiku**). Si la femme que l'on épouse est issue de la **vara** de son grand-père paternel direct, les enfants du couple reviendront dès lors dans la **vara** de celui-ci (voir tableau 9) . La continuité de filiation sur un même lieu peut donc être assurée : un homme peut conserver les terres de sa **vara** au nom de son grand-père et continuer à cultiver celles de la **vara** adverse (c'est-à-dire celle de son père) au nom de son propre fils et ainsi de suite. La société matrilinéaire peut dans ce cas redevenir patrilocale sans qu'il y ait manquement à ses règles formelles. Il suffit pour cela de sauter une génération à chaque héritage foncier et de prétendre travailler la terre au nom de la génération qui suit ou qui précède.

Le jeu souple des lois de la parenté fait donc l'objet d'une manipulation incessante. En revenant se marier systématiquement dans la **vara** de son grand-père paternel, l'homme de Pentecôte recrée à chaque génération le cadre de filiation idéal qui permet aux héritages des deux **vara** de se recouvrir et à la tenure foncière de se stabiliser. On appelle ce type de mariage "se marier dans la terre". Souvent dès lors, la relation autrefois privilégiée avec l'oncle maternel s'atténue, à moins qu'on en ait décidé autrement pour de nouvelles opportunités foncières. Il suffit alors de déplacer le mariage vers la **vara** de celui-ci.

On le voit, à Pentecôte comme du reste dans beaucoup de sociétés de Vanuatu, les Mélanésiens sont pragmatiques. L'essentiel ne tient pas dans le respect des règles strictes de la filiation ou de la généalogie, mais dans la pratique du "bon mariage" et du choix du groupe de résidence, qui permettent d'opter pour la référence de parenté offrant les meilleures opportunités sur le plan foncier. Ces nouvelles stratégies matrimoniales conduisent de plus en plus à des mariages proches et à l'alliance systématique des **vara** réunies dans un même territoire. L'endogamie du groupe local se renforce,mais à ce prix la tenure foncière des maisonnées qui le composent se stabilise, éventuellement s'agrandit.

Sous l'influence de la région du Centre Pentecôte où la patrilocalité est plus affirmée, tout le Sud du pays Raga, notamment la région de Loltong,tend à évoluer vers un système d'accès aux terres bi-linéaire : selon les cas, on se tourne vers la **vara** maternelle et dans d'autres plus fréquents vers celle du père (parfois vers les deux ensemble). Les gens du Nord du pays Raga, où se trouvent la plupart des lignées d'origine qui gardent la tradition des **vara**, n'acceptent pas toutefois un détournement trop ouvert des lois de la société

matrilinéaire ; il en découle des conflits locaux entre les uns et les autres et une certaine tension au niveau foncier (1).

II. "ET LA GUERRE N'AURA PAS LIEU..."

1) LA SOCIETE PACIFIEE.

Dans son discours, la société traditionnelle du Nord-Pentecôte s'affirme comme une "société de paix" qui s'oppose aux sociétés patrilinéaires du reste de l'Archipel représentées comme étant des sociétés de guerre. L'idéologie des deux moitiés inter-marriantes aboutit en effet à créer une société mobile et aux liens multiples, organisée sur le modèle de la route et non pas sur celui du groupe territorial. En mêlant en effet systématiquement le sang des deux moitiés et en créant des groupes de résidence par définition d'identité mixte, la société Raga emmêlait géographiquement ses structures locales, de telle façon que la guerre "tribale" y devenait pratiquement impossible.

Les conflits étaient naturellement présents et avec eux la violence, mais ils se réduisaient beaucoup plus à des conflits d'homme à homme, d'embûches ou de meurtres et ne prenaient pas la forme de chocs frontaux entre groupes territoriaux ou entre lignées. En fait, ni la "guerre territoriale", ni la "guerre lignagère" ne pouvaient réellement survenir dans une société où chaque moitié est alternativement la mère de l'autre et sa co-résidente sur le même territoire. Une **vara**, parce qu'elle partage le même sang, ne peut se battre contre elle-même, pas plus qu'elle ne peut combattre une vara voisine qui est de fait constituée par ses propres enfants ou d'alliés qui partagent son propre territoire. Les solidarités de sang et de résidence empêchaient donc les phénomènes guerriers de devenir collectifs. La violence se bornait à des mesures prises par les **Ratahigi vanua** contre ceux qui contrevenaient à leur autorité et aux lois de la coutume, mais elle n'était pas un élément organique de la société, ni une façon habituelle de résoudre les conflits politiques.

Si donc la guerre collective à fondement lignager ou territorial devenait pratiquement impossible, il ne restait plus de place dans le jeu social que pour la compétition individuelle. L'éclosion du système de la hiérarchie des grades dans la société des **vara** ne

---

(1) En 1979 notamment, des bagarres éclatèrent au Sud de la baie de Loltong, parce que des membres de l'une des vara du Nord s'étaient fait refuser l'accès aux terres de l'un de leurs territoires : les gens nés dans ce territoire l'occupaient et refusaient de rejoindre les territoires de leur **vara**. Le conflit entre les deux visions culturelles de la société traditionnelle se traduisait ici par un blocage des terres. Ce type de conflit semble appelé à se répandre de plus en plus, à moins que l'ensemble du pays Raga ne verse dans la patrilocalité ou ne revienne à la loi matrilinéaire, ce qui semble être une hypothèse peu probable.

pouvait qu'en être facilitée. A y réfléchir de près, il semble bien que les sociétés matrilinéaires aient été les plus aptes à pouvoir inventer un système social où le pouvoir par le rang reposait sur une compétition individuelle.

Le pouvoir dans une société de ce type revient en effet naturellement aux maîtres des routes beaucoup plus qu'aux maîtres des territoires, c'est-à-dire à ceux qui contrôlent les relations translocales et s'affirment comme les intermédiaires obligés dans toutes les relations d'échange. Si le pouvoir guerrier et par là une certaine définition de la chefferie semble être allé de pair avec les sociétés où régnaient des guerres territoriales, le pouvoir par la maîtrise de l'échange et de la relation trans-territoriale s'harmonisait beaucoup mieux avec les sociétés matrilinéaires de "paix civile", territorialement mobiles et à liens internes multiples. La coïncidence de fait entre l'ensemble des sociétés matrilinéaires du Nord-Est de l'Archipel et les "systèmes de grades classiques" fondés sur le "busnes" et la compétition individuelle ne peut dès lors être considérée comme fortuite : elle s'inscrit dans un processus logique.

La société matrilinéaire en est du reste parfaitement consciente. On a vu que les traditions d'Aoba reconnaissent le **hungwe** comme le chemin de paix, codifiant des relations d'échange qui sans doute lui préexistaient. L'idéologie de paix est parallèlement bien affirmée dans le discours des **Ratahigi vanua** de Pentecôte. Elle ressort notamment dans le mythe d'origine du pays Raga qui explique la fondation des moitiés matrilinéaires et fait sans doute référence aux évènements d'un lointain passé qu'il remémore sous une forme allusive. Deux traits majeurs ressortent, comme on va le voir dans ce mythe : à l'origine, les moitiés étaient constituées par des peuples différents et c'est pour bâtir une société pacifiée qu'elles devinrent exogames.

2) LE MYTHE D'ORIGINE DU PAYS RAGA. (1).

"Maewo fut la première des îles à surgir de la mer. Lorsque cette île eut émergé, de la fumée s'échappa encore de la mer. Cela dura trois jours. Au troisième, une nouvelle et immense masse en forme de pierre apparut qui s'élevait verticalement au-dessus des flots. Elle était tellement haute qu'un coup de vent la fit basculer de toute sa hauteur, lui donnant une forme basse et longue. L'île qui venait d'apparaître était encore molle et sans formes fixes, de la fumée s'en échappait, elle rayonnait de chaleur. C'était Raga (Pentecôte).

---

(1) Ce récit vient encore de Robert BULE ALA, **Ratahigi vanua** des **Gilaho.** Il s'agit donc de la version **Tagaro** de l'origine du peuplement. La version **Malaho** comporte en effet des détails et quelques inflexions différentes qui visent à lui donner meilleure image.

Le vent qui s'éleva modela les contours de cette terre qui ne cessait de se déformer sous son souffle. Les pointes et les caps surgirent mais aussi les baies entre les pointes. Au Centre et au Sud de l'île, des montagnes plus hautes existaient qui arrêtaient les vents, si bien que les côtes Ouest sont dans cette partie de l'île moins échancrées qu'elles ne le sont au Nord.

Peu à peu l'île-pierre refroidit et se durcit. Les arbres commencèrent à pousser. Pentecôte avait alors pris sa forme définitive, avec sa succession de pointes qui durcissent les contours de la frange Nord.

De la fumée jaillit à nouveau de la mer pendant trois jours et une autre pierre surgit des eaux puis se renversa elle aussi : Aoba venait d'apparaître. L'histoire est la même, mais là les vents ne soufflèrent pas et ne déformèrent pas la pierre : aussi n'y a-t-il pas de pointes sur cette île comme il en existe tant en pays Raga. La seule vraie pointe d'Aoba est celle de Vatu Anbani (Nanghire) qui sépare les pays de l'Ouest de ceux de l'Est (1).

En s'élevant au-dessus des flots, la terre qui émergeait avait entraîné avec elle des coquillages de mer. L'un, le ***talaï*** *(bénitier), était une femme, l'autre, un coquillage blanc du type troca, appelé* ***balevatu****, était un homme. Enfin un dernier,* ***garitabua****, était une espèce d'huitre plate. Retenus au sec par l'élévation de la terre, ces coquillages secrétèrent des larmes et de la salive pour reconstituer le milieu humide auquel ils était habitués. Ce ne fut pas suffisant pour refaire la mer, mais de ce mélange de larmes, de salive (****mansira****) et de terre sont nés les premiers êtres humains (2).*

Du bénitier qui avait été soulevé de la mer à un endroit de l'île appelé Narovatwal, à l'extrême Nord de l'île (pointe Ahivo), surgit TALAIHIVUISI, du troca surgit TAMAHUTA et enfin de l'huitre plate une femme du nom de MUMATA. Tous trois eurent des enfants qui eux-mêmes se marièrent. Très vite la population s'accrut, la pointe Nord du pays Raga ne tarda pas à être très peuplée.

---

(1) Le mythe fait état ainsi de la pointe la plus significative dans le paysage d'Aoba. Mais à cette coupure physique correspond également la coupure culturelle qui sépare les peuples patrilinéaires de l'Ouest de l'île (**Mwereaibeo**) des peuples matrilinéaires de l'Est (**Mwereaulu**) (BONNEMAISON, 1972). L'espace reconnu et de relations du pays Raga s'arrêtait à la pointe Vatu Anbani, c'est-à-dire la fin du "pays matrilinéaire".

(2) On a vu que le **talaï** ou bénitier est considéré par les **Gilaho** comme leur animal totémique. En lui donnant la primauté dans le mythe, les conteurs affirment par là la noblesse et la primordialité de leur **vara**. Il s'agit là d'une inflexion locale donnée au mythe par les conteurs **Gilaho.** La salive et les larmes sont par ailleurs considérées comme des liquides magiques. Ce sont les substances des êtres primordiaux. L'Homme dans le mythe est surgi du mélange des liquides sacrés des héros avec la substance de la terre.

*Les **Ratahigi vanua** devinrent inquiets, car ils ne savaient pas si l'île sur laquelle ils se trouvaient était suffisamment vaste pour nourrir tous leurs enfants présents et à venir et si d'autre part une autre population ne se trouvait pas plus loin vers le Sud qui pourrait un jour venir leur disputer le territoire de la pointe Ahivo. On décida donc d'envoyer trois hommes faire le tour de l'île pour explorer les parties du Centre et du Sud qui restaient encore mystérieuses.*

Le premier, TAMAHUTA, partit en suivant la côte Ouest, le second, TAHAHIVUISI, prit par le milieu le chemin de la montagne et des lignes de crête, le dernier, TAGAROSUL (dernier fils de MUMATA), partit par la route de la côte Est. Ils marchèrent très longtemps et prudemment, des années, raconte-t-on, jusqu'à ce que leurs routes respectives se joignent enfin sur la dernière pointe du Sud de l'île.

Tous trois avaient vu que l'île était grande, qu'elle était déserte et qu'un grand nombre d'hommes pouvaient encore l'habiter. Ils "redescendirent" vers le Nord (1) jusqu'à leur lieu de départ appelé Nagatava, un peu au-dessus de la baie de Laone.

Ils trouvèrent là beaucoup de changements. Un grand tumulte régnait sur tout le pays. Des pirogues venues du Nord avaient en effet amené un autre peuple qui s'était répandu partout dans le pays. Les premiers arrivés, le peuple qui descendait des coquillages de la mer et de la terre de l'île ne voulait pas de cet autre peuple marin et le craignait : des deux côtés, on s'apprêtait à se faire la guerre. De ce tumulte vient le nom de Raga qui, dans la vieille langue locale, signifie un "endroit de bruit et de fureur".

Au moment où les deux camps étaient prêts à combattre, les trois voyageurs survinrent. Comms ils avaient vu que l'île était grande, il s'interposèrent et s'écrièrent :

*"Pourquoi nous combattre ? L'île est vaste, au lieu de nous battre, nous allons nous unir et sceller notre entente en échangeant nos enfants. Désormais et afin de mieux nous reconnaître, nous porterons des noms différents : les premiers arrivés seront les **Tagaro** et les autres les **Malaho**. Un **Tagaro** devra toujours épouser une **Malaho** et un **Malaho** devra épouser une **Tagaro**. Nos propres enfants seront des **Malaho** et les enfants des **Malaho** seront des **Tagaro**. Il ne pourra ainsi plus y avoir de guerre entre nous et nous peuplerons l'île entière dans la paix".*

*Le terme de **Malaho** (**Tabi**) est depuis associé à l'idée de mouvement : ce sont ceux qui arrivent, autrement dit les envahisseurs. A l'inverse les **Tagaro** (ou **Bule**) sont associés à l'idée de permanence, ils ont toujours été là. Ainsi commença l'histoire des **Malaho** et des **Tagaro** sur l'île de Pentecôte : chaque groupe procréa les enfants des autres. Leurs femmes se dispersèrent dans le reste de l'île jusqu'au pays de langue **Apma** (Melsisi), mais aussi l'Est Aoba et le Sud de Maewo. "*

---

(1) Dans les langues de Pentecôte et à l'inverse des nôtres, on dit descendre pour aller vers le Nord et monter pour aller vers le Sud.

Le génie créateur apparaît bien dans ce mythe. Les Mélanésiens du pays Raga ont bâti leur société comme telle, pour éviter la guerre, favoriser la mobilité et permettre des échanges constants entre les **vara**. La structuration de l'espace à encadrements lâches, selon des lieux réunis par des routes, qui sont tout autant de relations d'échange et de contact que des enchaînements d'alliance, créa une atmosphère de paix civile qui ne pouvait que favoriser l'échange généralisé et par là l'émergence des Grands Hommes qui en contrôlaient les réseaux et les rendaient possibles. Dans cette perspective, la société matrilinéaire semble avoir créé une structure trans-locale qui dépassait les contradictions et le cloisonnement plus rigoureux des sociétés patrilocales et se prédisposait par là même à l'éclosion du système des grades.

C'est ce mythe qui fonde véritablement la société matrilinéaire et l'idéologie de paix civile qui la sous-tend. Pour les gens de Raga, c'est bien dans le Nord de Pentecôte que le système des **vara** fut inventé et c'est là en effet où la société matrilinéaire se tient dans ses formes les plus cohérentes. Le modèle se répandit ensuite dans l'ensemble des îles du Nord-Est où tant les **Malaho** que les **Tagaro** avaient des relations d'alliances. Les autres peuples, dit-on, virent *"que la Coutume du Nord de Pentecôte était bonne et qu'elle propageait la paix"* ; ils l'adoptèrent mais en la transformant et en altérant sa pureté d'origine.

En fait, l'invention de la "société des **vara**" représente une originalité profonde par rapport aux autres sociétés de l'Archipel. Les deux peuples qui s'affrontaient dans le pays Raga avaient en effet le choix entre une guerre générale et sans doute par la suite un partage du territoire qui les aurait séparés géographiquement, ou bien la fusion pure et simple. En réalité, on ne choisit ni l'une, ni l'autre : les deux peuples décidèrent de conserver leur identité de référence dans le cadre des moitiés d'origine, mais en refusant de s'ériger en entités territoriales séparées, ce qui n'aurait pu que favoriser de nouvelles guerres. En instituant le mariage systématique des **vara** dans un cadre formel matrilinéaire, celles-ci furent amenées en fait à se reproduire l'une par l'autre en sautant chaque fois une génération. Elles gardèrent leur destin, mais elles mélangèrent leur espace. L'ensemble du pays Raga devint alors un territoire commun pour les deux peuples : chacun avait des routes, aucun n'avait de vrai territoire homogène, à l'exception du moins des lieux-fondateurs. La **vara**, dans cette perspective, apparaît comme une structure spatiale mobile sur laquelle les hommes d'un "même sang" passent de lieu en lieu. Ils y croisent les membres des autres **vara**, ils s'échangent les épouses et partagent avec eux les étendues voisines des lieux sur lesquels ils habitent, mais leur vraie "patrie" se tient dans la route qui parcourt l'espace plus que dans les lieux qui s'y enracinent. Dans le pays Raga, les seuls points fixes de l'espace sont les lieux-fondateurs des **vara** ; ils servent de référence à une organisation sociale qui se structure ensuite selon des routes de filiation. L'alliance, dans un tel système, est dans les lieux -là où les **vara** se croisent-, la filiation généalogique est dans les routes -là où les **vara** poursuivent leur voyage-.

3) LES CHEMINS DU POUVOIR.

Avoir su imposer la paix civile n'est pas la seule particularité de la société matrilinéaire, elle répartissait également les pouvoirs de façon plus large. Dans la société du Nord de Pentecôte, le pouvoir trans-local des hauts-gradés du **Bolololi** n'est pas en effet le seul moyen d'accès à la puissance ; il coexiste avec celui des **Ratahigi vanua**, les "pères de la Terre" qui habitent les lieux-souches des matrilignages et à ce titre en maîtrisent les pouvoirs magiques et commandent leurs routes d'alliance, notamment les itinéraires maritimes. Pour s'élever, un homme du **Bolololi** doit obligatoirement passer par eux ; en s'élevant, il élève le principe du pouvoir qui est tenu par les "pères de la Terre", il le cristallise et le rend public. Il est donc socialement élevé et grand "busnes-man", mais il n'est pas nécessairement le maître réel : son pouvoir politique se partage avec les **Ratahigi vanua.**

Dans l'échelle des valeurs, le "père de la Terre" précède en effet le haut-gradé. Il exerce un magistère moral et spirituel sur l'ensemble de la **vara**. C'est la proximité des lieux-fondateurs avec lesquels il vit en symbiose,tout autant que son identité généalogique, qui lui confèrent cette plénitude d'être sans laquelle il n'est pas de vrai Grand Homme. on le respecte tout autant qu'on le redoute ; son souffle et sa parole sont magiques (**huvui-huvui**) : ils permettent la réussite des uns et réduisent au silence ceux qui sont inopportuns (1). Les membres de la **vara** dispersée se rendent auprès d'eux comme on va en pélérinage : tout homme au moins une fois dans sa vie a dû reconnaître les lieux-fondateurs de sa **vara** et en tester la puissance magique.

Il y avait là, sans nul doute, un réseau de pouvoir trans-territorial qui préexistait à l'institution de la société des grades. Tout naturellement, les aînés des **vara** furent les premiers à acquérir des grades lorsque l'institution se propagea. Ils jouissaient pour cela de la solidarité effective de l'ensemble de leur matrilignage. Mais aux stades ultimes de la compétition, la coïncidence entre hauts-gradés et "aînés" ne semble pas avoir été parfaite. MOL TURE, l'un des derniers grands chefs de la hiérarchie des grades du pays Raga n'était pas un "père de la Terre" et il habitait un village (Labulta-mata) loin du lieu-fondateur de la **vara** des Atanbwelo à laquelle il appartenait. En fait dans la société traditionnelle, antérieure au contact avec le monde blanc, les deux réseaux de pouvoirs, l'un issu des liens de sang, le second des compétitions de prestige et d'ostentation de la société desgrades, semblaient coexister dans des domaines séparés ; ils s'équilibraient l'un par l'autre plus qu'ils ne se concurrençaient.

---

(1) Le **huvui-huvui**, c'est la parole magique. L'homme souffle dans une noix de coco verte et formule des incantations ; il se verse ensuite l'eau de la noix sur le visage. C'est ce geste que firent les gens de Malakula lorsqu'ils virent apparaître les vaisseaux de COOK.

Aux **Ratahigi boï**, les hauts-gradés du **Bolololi**, revient le pouvoir politique. Ils n'accèdent à leur niveau de puissance qu'intronisés par les aînés des **vara**. Ils sont les "pères des cochons", c'est-à-dire qu'ils détiennent la puissance publique et maîtrisent les systèmes d'échanges trans-locaux, mais ils ne sont pas les "Grands Hommes de la Terre".

Ce rôle, chargé d'émotion magique et de spiritualité, reste dévolu aux aînés des matrilignages. Les **Ratahigi talu**, qui sont les "pères des jardins" les assistent en arbitrant la répartition territoriale et foncière dans chacun des groupes locaux. Le **Ratahigi talu** arbitre les conflits fonciers locaux et veille sur la coutume des nourritures et des magies qui lui sont liées.

Un certain partage du pouvoir apparaît dès lors dans la société matrilinéaire. Les Grands Hommes de Raga sont de trois types : les maîtres de la Terre, les maîtres des cochons, enfin les maîtres des jardins. Le pouvoir magique et spirituel est donc séparé du pouvoir public symbolisé par le système des grades et encore différent du pouvoir foncier représenté par les maîtres des tenures. La "société des **vara**" se différencie autant par sa répartition dans l'espace que par la répartition de ses pouvoirs. On serait tenté de dire que le modèle était parfait et remarquablement équilibré.

Cette division de l'espace en trois fonctions du pouvoir se retrouve dans d'autres sociétés de Vanuatu, notamment et on le verra plus loin à Tanna. Dans certains cas, les trois fonctions se confondent sur un seul dignitaire, mais le cas semble rare. En règle générale on cherche à séparer soigneusement les pouvoirs et à donner à chacune des **vara** ou des segments de lignée qui les composent un moyen d'expression spécialisé et une forme quelconque de pouvoir.

Comme dans beaucoup de sociétés mélanésiennes, la "chefferie", entendons par là les chemins du pouvoir, n'était donc pas unique, mais au moins double et souvent triple. Cette dualité des pouvoirs renvoyés les uns contre les autres ajoutait encore à la fluidité de la société et permettait à chacun un éventail plus large de tactiques politiques, qu'elles visent à la dominisation ou au contraire à la recherche de l'indépendance par rapport à cette tentative de domination.

Cette diversité des chemins du pouvoir révèle enfin que la manipulation de la richesse économique n'est pas, loin s'en faut, la seule voie d'accès à la puissance. Le "big-man" classique qui s'élève par la compétition économique n'apparaît dans la société mélanésienne du Nord de Vanuatu que comme une forme sociale relativement tardive, cantonnée dans un domaine spécifique et qui relève peut-être plus de l'ostentation que de la vraie puissance. La maîtrise des routes, la résidence sur les lieux-fondateurs et la puissance magique et spirituelle qui en découle continuèrent de préexister aux pouvoirs des hauts-gradés et sans doute à les précéder (1).

---

(1) La même remarque est faite par GODELIER (1982) dans son étude sur la Nouvelle-Guinée : les Grands Hommes Baruya ne sont pas en effet des "big-man" tels que les décrit SALHINS (1963). Là aussi les routes du pouvoir débordent celles de la seule richesse, de la spéculation et de l'ostentation.

III. L'ESPACE DE FONDATION.

1) LES SOCIETES A INFLEXION PATRILINEAIRE ET LA SOCIETE DES VARA.

Le cas des sociétés patrilinéaires du Sud de l'Archipel en particulier, mais aussi de Malakula et des Shepherds, est dans un sens plus simple. Le groupe local coïncide en principe avec un patriclan qui se confond avec son territoire. Le groupe de parenté tend ici non pas à se constituer en chaîne de lieux traversant des territoires ; il s'identifie plutôt avec l'un des segments de la chaîne et il s'y enracine.

Au Sud du pays Raga, commence le pays de langue **Apma** qui représente une zone de contact culturel. Là se rejoignent les influences matrilinéaires du Nord sous la forme du même système de moitiés exogames rebaptisées **Bule** et **Tabi**, et les influences patrilinéaires du Sud, qui tendent à créer des territoires patrilocaux ou **vini**. Le **vini** du Centre Pentecôte s'oppose en quelque sorte à la **vara** du Nord, en ce qu'il représente l'unité territoriale de base, autrement dit un patriclan, structure que l'on retrouve commune à toutes les sociétés patrilinéaires du reste de l'Archipel (voir carte 15).

Alors que la **vara** est une route, le **vini** est un ensemble de lieux dont la somme crée un territoire. Si la société matrilinéaire tend à organiser un espace de relations fluides où les hommes se déplacent et se créent des liens trans-locaux, la société patrilinéaires organise à l'inverse un espace plus cloisonné fait d'une sucession de territoires indépendants. La coïncidence entre la règle virilocale et la patrilinéarité tend à engendrer des groupes plus fermés, mais aussi plus stables où l'homme s'enracine avec d'autant plus de profondeur qu'il n'a avec l'extérieur que des relations épisodiques et fragmentaires. Les routes d'alliance sont plus courtes et moins parcourues, moins fondamentales que dans l'univers des groupes matrilinéaires, où elles représentent l'axe généalogique.

Le groupe de parenté patrilinéaire renvoie rarement ailleurs qu'à son propre territoire : la terre de ses pères est celle de ses lieux sacrés. Là où l'homme réside, se tiennent ses droits. Le concept de société territoriale apparaît dès lors d'autant plus fort qu'il s'inscrit dans des cadres plus stables et moins générateurs de mobilité.

Appliquant une méthode de recherche originale, CABALION (1981) a repris les noms vernaculaires des plantes, telles qu'elles sont désignées dans les langues de Pentecôte et comparé ses résultats avec la classification interne des langues de Vanuatu réalisée par TRYON (1976). Il résulte de cette recherche que de toutes les langues de l'île, celle de Raga apparaît comme ayant bénéficié du maximum d'inter-relations avec le reste de Vanuatu, notamment avec les îles Banks, Maewo, Aoba, Malo, la côte Est et Sud de Santo et le Nord-Est de Malakula. En revanche les langues du pays **Apma** (Centre Pentecôte) et **Sa** (Sud Est de l'île) traduisent un isolement beaucoup plus marqué. On peut en conclure au simple niveau de la lecture des affinités

linguistiques que l'ensemble du pays Raga semble, dès l'origine, avoir joué un rôle central dans le système d'échange inter-insulaire des îles du Nord de Vanuatu. Cette ouverture du pays Raga confirme le caractère fluide de la société matrilinéaire, l'étendue et le degré de rayonnement de ses routes et à l'inverse le caractère plus segmenté et territorialement plus fixe des sociétés patrilinéaires de Pentecôte.

Les guerres sont, dans le contexte patrilinéaire, plus violentes. Entre voisins, la relation se caractérise par la succession de cycles guerriers entrecoupés de cycles de paix; la guerre est la face inverse de l'alliance, mais une face nécessaire et un élément organique du jeu social. Même si ces guerres n'ont que fort rarement pour objet la conquête du territoire adverse, elles sont toutefois des "guerres territoriales" en ce qu'elles dressent l'un contre l'autre non plus des individus, mais des groupes territoriaux qui, en l'espèce, fonctionnent comme des groupes solidaires. Lorsque la guerre éclate, les routes qui partent du territoire se ferment.Chacun se clôt sur ses lieux et les guerriers s'affrontent sur les franges dangereuses qui leur servent de frontières.

L'échange des épouses est le moyen privilégié par lequel une relation d'alliance régulière se noue hors du territoire. La loi matrimoniale est en effet bâtie sur l'échange strict. Deux hommes s'échangent leurs soeurs, puis renouvellent en sens inverse le même échange deux ou trois générations plus tard et ainsi de suite. Chaque groupe local évolue ainsi entre une tendance centripète qui favorise le mariage proche entre segments de patrilignages différents au sein du groupe local, ce qui renforce d'autant sa cohésion interne mais le ferme à l'alliance extérieure, et une tendance centrifuge qui lui fait au contraire privilégier le mariage lointain et par là l'alliance extérieure avec des groupes de territoires différents. Les cycles de paix favorisaient l'alliance entre groupes locaux différents, les cycles de guerre au contraire les refermaient sur eux-mêmes : la vie sociale passait ainsi d'un cycle à l'autre, d'une évolution d'ouverture en évolution de fermeture.

Jusqu'au surgissement du système des grades, il ne semble pas qu'il y ait eu de véritables structures trans-locales permettant l'existence de relations institutionnalisées entre les différents groupes patrilinéaires. Comme on l'a vu, le système des grades prit, en se répandant dans les sociétés patrilinéaires, une inflexion différente, mystique et plus autoritaire, plus baroque aussi et plus ostentatoire. Les hauts-gradés tendent ici à réincarner les ancêtres et à régner sur un groupe de territoires solidaires plus qu'à parcourir des routes et à participer à de vastes systèmes de compétition inter-régionaux et de "busnes" comme dans le Nord-Est matrilinéaire.

2) LES SIMILITUDES DU CADRE.

J'aurai plus loin l'occasion d'approcher une société de type patrilinéaire avec l'exemple de Tanna. Les problèmes de l'alliance, de l'accès aux terres, de la guerre et de la paix s'y posent en termes différents, mais on y verra aussi que l'organisation de l'espace en lieux fondateurs et en lieux dérivés, la structuration en routes où s'enchaîne l'alliance et en territoires où se cristallise la vie sociale, fonctionnent malgré tout à l'intérieur d'un cadre qui n'est pas fondamentalement différent.

Sans doute ne convient-il guère en effet de pousser trop loin l'opposition entre sociétés matrilinéaires et sociétés patrilinéaires. Les unes comme les autres, si elles se bâtissent sur des modèles théoriques différents qui étendent ou au contraire retrécissent leurs horizons d'alliance, participent en fait à un système commun. Elles cherchèrent au départ à répondre aux mêmes problèmes.

Dans les deux sociétés, la parenté et la filiation s'inscrivent et se reproduisent par l'espace ; le sang épouse des signes qui sont inscrits dans les lieux comme dans les routes. Dans un cadre comme dans l'autre, les systèmes de parenté de référence sont en outre suffisamment souples pour qu'ils puissent être "interprétés" et au besoin manipulés. Ils tendent aujourd'hui à devenir dans leur pratique des systèmes cognatiques à double filiation. La même politique matrimoniale s'y dessine : les Mélanésiens d'aujourd'hui tendent ainsi à privilégier des types de mariage proche qui laissent un choix ouvert entre l'héritage paternel et l'héritage maternel. Selon l'intérêt qu'il y trouve, l'homme est libre de se réclamer de la route de son père ou de celle de sa mère, et s'il le peut des deux ensemble.

Enfin, les sociétés mélanésiennes de Vanuatu se fondent sur des principes identiques d'organisation de l'espace et du territoire. Dans la vision traditionnelle, l'individu n'existe pas en soi, il n'est que la cristallisation éphémère d'une lignée d'ancêtres. L'homme hérite de son identité selon des modes de filiation divers, mais il la reproduit ensuite en réoccupant l'espace du groupe de parenté auquel il s'agrège. C'est en occupant un lieu et en se référant à une route de "filiation" réelle ou fictive que l'homme réactualise son identité et se situe dès lors par rapport au monde "réel" des ancêtres. En définitive, son véritable groupe de parenté devient celui de l'espace où il s'investit.

La lignée qui plonge ses racines dans le monde sacré des ancêtres possède dans le monde profane des lieux d'ancrage beaucoup plus qu'elle ne possède un territoire fixe. Les seuls points permanents de l'organisation de l'espace sont en définitive ces "lieux sacrés" où se rejoignent le monde permanent des ancêtres et le monde éphémère des hommes. Ces lieux sont des "fondations" ; ils servent de réceptacle aux pouvoirs magiques et de point d'émergence aux lignées humaines ; ils sont dangereux parce qu'en eux communiquent le monde sacré et le monde profane. Ce sont des sanctuaires de l'espace, les sanctuaires des lignées et le point de départ de leurs cheminements d'alliance, les seuls à exister réellement. Ailleurs, il n'est qu'espace éphémère et instable, frontières mouvantes et toujours discutables, lieux dérivés

et lieux d'usage. Les sites des "villages" ne sont eux-mêmes que des cristallisations passagères où se croisent et se décroisent, se font et se défont les alliances entre lignées. Dans ce contexte spatial de lieux et de routes, d'espaces fermés ou d'espaces ouverts, les femmes que l'on échange servent de véhicule à l'alliance des hommes et des territoires. Elles permettent l'ouverture du système et la mobilité géographique d'un territoire à l'autre.

Ces traits fondamentaux se retrouvent, bien qu'avec des inflexions différentes, dans les sociétés du Sud de Vanuatu comme dans celles du Nord, dans les sociétés matrilinéaires comme dans les sociétés patrilinéaires. Le territoire mélanésien apparaît dans cette perspective comme la maille spatiale d'une route d'alliance qui rassemble de façon conjoncturelle un ou plusieurs segments de groupe de parenté. Les lieux, hormis ceux de la fondation, sont éphémères, ils n'existent que par rapport aux routes qui les parcourents et expriment l'alliance de la lignée tout autant que sa filiation.

Les sociétés patrilinéaires et les sociétés matrilinéaires s'expriment ainsi par une logique et des catégories spatiales qui ressortent d'une démarche commune. Entre les lieux et les routes, la relation est dialectique. Dans le modèle de la société à inflexion patrilinéaire, la lignée est un lieu : les routes qui partent des lieux internes du territoire mènent à d'autres lignées, elles permettent l'alliance extérieure. Ici les lieux expriment la filiation, la généalogie se renvoie à ces points fixes, les lieux priment dès lors sur l'univers mobile des routes. Le groupe local de résidence est stable, cohérent, mais plus rigide. L'univers territorial passe par des phases de fermeture et d'ouverture, les hommes sont dans l'ensemble moins mobiles, ils restent rivés à leurs lieux.

Dans la société matrilinéaire, c'est à l'inverse la lignée qui est une route, et les lieux n'existent qu'en référence à cette route. La route parcourt l'espace et recroise d'autres routes : les lieux qui balisent le territoire ne sont jamais que leurs points de croisement, ce sont des noeuds par lesquels l'alliance des lignées se reproduit. La route prime dès lors l'univers des lieux, la mobilité l'emporte sur la fixité. Le groupe local de résidence est plus ouvert, mieux relié à l'extérieur, en un mot, plus fluide, et dans une situation qui favorise les échanges et les relations multiples.

Entre ces deux modèles théoriques, la filiation par le lieu ou la filiation par la route, chacune des sociétés de l'Archipel semble avoir cherché son point d'équilibre en portant son centre d'inflexion vers l'un ou l'autre des noeuds du système, mais sans jamais toutefois aller jusqu'à le réaliser de façon exclusive.

o

o o

L'espace dans le monde traditionnel sert de fondation de la société : la société se noue autour de lui, elle vient se reproduire dans un cadre qui lui est préalable. Ce n'est donc pas tant ici l'espace qui fonctionne comme "un produit social", mais, serait-on tenté de le dire, la société qui fonctionne comme une "production spatiale". Tout se passe comme si la société mélanésienne avait dès ses origines cherché à bâtir un "cadre définitif" à la fois clos et ouvert, assurant à chacun de ses groupes locaux un équilibre entre l'égalité et l'autonomie, entre l'alliance extérieure et la cohérence interne. Pour le reste, elle laisse au corps social une infinie liberté d'innovation et de créativité culturelle, notamment au plan des modalités historiques de la construction des formes du pouvoir. Un peu comme si ce dernier aspect ne lui était pas au fond très essentiel.

Peut-être la raison en est-elle que pour la société de la Coutume, le temps et l'historicité ne comptent pas, car seul l'espace est sacré. Les sociétés d'enracinement ont toujours tendance à surestimer un espace immuable dont le temps est à la limite exclu : dans le cas précis de ces îles, cette tendance semble conduite jusqu'à son extrêmité logique.

IIIème PARTIE

LA SURVIE ET L'ABONDANCE

Les systèmes d'encadrement, la vie agraire et économique dans la société de la Coutume

Livre I.
IIIème Partie.
LA SURVIE ET L'ABONDANCE.

CHAPITRE VIII.

LE CADRE ET LES ECHELLES GEOGRAPHIQUES.

On évoque souvent le monde rural mélanésien en terme de villages ou de "civilisation villageoise", or le village -entendons par là l'habitat groupé- est une notion moderne héritée des missions chrétiennes qui s'efforcèrent de regrouper leurs convertis sur le littoral autour des églises et des écoles. La civilisation traditionnelle ne connaissait qu'un habitat dispersé en semis lâche de hameaux : l'éclatement des structures résidentielles allait de pair avec la dispersion de l'autorité et le flou relatif qui entoure la notion de pouvoir local.

I. LES ECHELLES DE L'ESPACE SOCIAL.

1) LES STRUCTURES RESIDENTIELLES.

De part en part de l'Archipel, la structure de l'habitat traditionnel se disperse en un semis de petits hameaux autrefois clos par une barrière et composés en général de moins d'une dizaine de maisons. Chacune des "maisonnées" sert de centre à une famille nucléaire formée par un ménage et ses enfants en bas-âge. Le hameau lui-même correspond à une famille étendue ou à un segment de lignée exogame, composé par la réunions de ménages de plusieurs frères et de celui de leurs parents. Lorsque la famille devient trop grande, la hameau se scinde ou se recompose ailleurs avec d'autres cellules familiales proches, de telle sorte qu'il ne constitue jamais très longtemps une structure stable, et qu'il ne cesse au cours du temps de se déplacer dans l'espace et de se recomposer dans sa structure de parenté.

La relation privilégiée qu'entretiennent plusieurs hameaux, notamment leurs liens de parenté étroits, s'exprime par la proximité spatiale. En s'espaçant à quelques centaines ou dizaines de mètres les uns des autres, les différents hameaux créent une aire de résidence commune et de convivialité ; ils forment alors ce qu'on peut appeler un groupe local de résidence. Dans le cadre d'une définition purement sociologique et non plus géographique, ces groupes locaux peuvent être

assimilés à un "village" qui se caractérise par sa "*nature de communauté politique et de groupement structuré par la parenté*" (VIENNE, 1984). Dans le Nord de Pentecôte, mais également aux îles Banks (VIENNE, 1984) et dans l'ensemble des îles matrilinéaires du Nord-Est, le "village" est le produit d'une alliance de mariage constamment renouvelée entre les moitiés exogames ; dans le reste de l'Archipel, il résulte de l'interrelation de parenté entre plusieurs segments de lignées qui souvent se renvoient à une souche commune : on peut alors évoquer le groupe local en terme de "patriclan", même si la règle de filiation unilinéaire souffre dans la pratique de nombreux accomodements.

Le "village" ou groupe local, à la différence du hameau qui par définition est exogame, oscille entre l'endogamie qui renforce ses liens internes et l'exogamie qui renouvelle l'alliance avec l'extérieur. On a vu que fort souvent, la tendance au mariage proche qui se justifie pour des raisons de consolidation et de regroupement du patrimoine foncier conduit à l'heure actuelle au renforcement de la structure de "village" et de groupe de résidence.

Le groupe local de résidence constitue ainsi l'échelle géographique intermédiaire entre les hameaux familiaux et de plus vastes regroupements régionaux : il représente le centre dense de la vie sociale, un espace d'autonomie, de solidarité et de liens familiaux étroits. Au sein des groupes résidentiels, la convivialité, le partage et l'entraide sont de règle.

A une échelle géographique supérieure, les relations qui se nouent entre les groupes locaux de résidence forment des ensembles politiques et culturels plus larges, des "pays" ou des **"vanua"**, comme on les appelle au Nord de Pentecôte, c'est-à-dire des "terres" ou encore des "**niko**", c'est-à-dire des "pirogues" comme on les appelle à Tanna. Ces grands groupes à caractères régionaux apparaissent ainsi comme des aires d'influences politique, culturelle et linguistique communes : les liens culturels et de parenté y sont étroits, la plupart des échanges de mariages et de biens rituels s'y déroulent, le pouvoir politique local, le seul à exister véritablement s'y constitue. Pour la plupart de ceux qui l'habitent, l'espace du "pays" ou la terre du **vanua** détermine "l'espace vécu" le plus lointain. Hors de lui, le monde connu autrefois s'arrêtait : seuls les Grands Hommes et segments de lignage dominants le débordaient grâce à leur maîtrise des routes d'alliance lointaines (BONNEMAISON, 1979).

La région politico-culturelle, c'est donc un pays, parfois plusieurs pays agrégés, parfois un groupe local élargi. Il n'y a pas dans la société traditionnelle de structures politiques supérieures qui trancendent ce niveau. Selon les situations locales, mais aussi les périodes, cet univers régional est plus ou moins fermé, plus ou moins ouvert à l'alliance et aux échanges extérieurs. Comme on l'a vu plus haut, le pays **Raga** est ouvert et à l'inverse le pays voisin de langue **Apma**, un pays plutôt fermé.

Il est également fort rare qu'une aire régionale se soit confondue avec l'intégralité de l'espace insulaire. La plupart des îles, même celles de taille relativement petite comme Tongoa (40 km2), se sont divisées, comme à plaisir, en deux ou en plusieurs régions politico-culturelles.

2) LES ECHELLES.

L'espace social de l'Archipel s'articule selon des échelles différentes : espace de la maisonnée, du hameau, du groupe local et de résidence, du pays enfin. A chacun de ces niveaux correspondent des structures spatiales, des lieux et des itinéraires de taille et de configuration différentes.

La maisonnée familiale constitue l'unité domestique de production : elle se tient dans une parcelle dénommée qui, elle-même, renvoie à une tenure foncière dispersée et aux contours mouvants. Si l'on s'en tient aux recensements de 1967 et de 1979, sa moyenne statistique est de l'ordre de 5 à 6 personnes. La taille du hameau, ou groupe de résidence familial, englobe 4 ou 5 maisonnées en moyenne, dépassant rarement une trentaine de personnes au total, les plus populeux allant jusqu'à 50 ou 60, ce qui en général constitue un maximum. La répartition dans l'espace des hameaux est plus ou moins diluée, plus ou moins concentrée : la proximité physique des groupes de maisonnées croît avec l'intensité des liens humains et familiaux. On ne peut à l'égard du hameau parler de tenure foncière collective : le hameau renvoie à la somme de ses tenures individuelles qui le plus souvent s'inter-mêlent avec les tenures des hameaux voisins. A ce niveau, c'est l'individu et la vie domestique qui priment ; il n'y a ni territoire politique, ni vraie "frontière".

Le groupe local de résidence a une existence plus proprement politique, ce qui se traduit par la présence d'une maison commune des hommes et d'une place de danse. La taille du groupe oscille en général entre 100 et 300 personnes, ce dernier chiffre n'étant que rarement dépassé sans qu'un processus de segmentation et d'éclatement intervienne à nouveau. Les groupes locaux s'appuient souvent sur un territoire d'un seul tenant, sans que cela pourtant soit une règle absolue.

A l'échelle supérieure du "pays", des frontières territoriales nettes apparaissent. Là encore l'échelle varie : certains "pays" ne sont en réalité que des groupes locaux de résidence élargis et à forte inflexion territoriale, comme c'est souvent le cas dans certaines grandes îles, comme par exemple Malakula, où chaque "territoire linguistique" correspond en fait à un groupe territorial élargi de quelques centaines de personnes (voir carte 8) ou encore Tanna, dans le cadre des territoires de **niko** (voir carte h.t. 2). Dans d'autres cas, il s'agit de regroupements régionaux plus vastes, pouvant réunir quelques milliers de personnes, comme au Nord de Pentecôte ou en Aoba (voir carte 13 et 14). La taille des "pays" et des grands groupes politiques régionaux, tout comme leur degré de cohésion interne, dépendent des structures sociales et de la force des types politiques de leaders qui leur servent de lien. Tout comme les groupes de résidence familiaux ou locaux, ils ne sont pas non plus à l'abri d'une segmentation interne et de nouveaux éclatements.

Chacun des niveau de cet espace social à échelles multiples est constitué de lieux féminins et de lieux masculins autour desquels se nouent la vie domestique et la vie sociale.

II. LES LIEUX DOMESTIQUES ET LES LIEUX SOCIAUX.

1) L'ESPACE DOMESTIQUE OU LES LIEUX AU FEMININ.

Les cases ou maisons traditionnelles sont basses et longues, les murs faits de bambou ou de roseaux éclatés surmontés par un toit de feuilles emmêlées (1) dont les nervures descendent souvent jusqu'au sol donnant à la construction l'allure vague d'une pirogue renversée. Basses sur le sol, on ne peut y entrer -comme le disait BOUGAINVILLE- qu'accroupi ou à quatre pattes, ces cases ont toutefois la propriété de bien adhérer au sol et de pouvoir résister aux cyclones et aux coups de vents. Les Mélanésiens d'aujourd'hui les appellent pour cette raison "cases anti-cyclones" ; la nouvelle architecture des maisons quadrangulaires et aux murs hauts, construites à l'image du "cottage" britannique que conseillèrent les missions chrétiennes et qui sont aujourd'hui devenues le modèle le plus courant, crée un habitat plus spacieux, mais qui en revanche n'offre que peu de résistance aux coups de vents.

La case traditionnelle est un espace où l'on n'entre que pour dormir à même le sol et sur un revêtement de nattes (2). L'étranger n'y entre jamais : il s'agirait là d'une rupture grave à l'intimité personnelle. Pour l'essentiel, la vie sociale et domestique se passent au dehors.

En plein air, autour de la "cuisine" et du foyer extérieur où s'opère la cuisson des aliments, la famille prend ses repas à l'abri d'un feuillage ou d'une claie de roseaux. Le hameau traditionnel ordonne ses cases autour de l'espace central, sorte de "cour", où se trouvent les feux de "cuisine" et se déroulent les gestes quotidiens de la vie domestique. Enfants et adultes y vivent ainsi en quasi communauté. La barrière qui autrefois encerclait le hameau en faisait un espace clos, protégé des regards illégitimes et de l'errance des cochons aux moeurs trop souvent familières (3).

La palissade était faite de pieux de bois ou de claies de bambou et de roseaux s'élevant jusqu'à deux mètres de haut. Au bord de mer elle s'encastrait dans des murettes de pierres que l'on retrouve encore aujourd'hui jalonnant l'emplacement des anciens sites d'habitat. Dans de nombreuses langues de l'Archipel, le même mot, **nowankulu** à Tanna (Centre-Brousse) ou **litu** en Aoba, désigne à la fois la barrière et le hameau. Aux yeux de l'homme traditionnel, l'habitat domestique est par définition un "enclos".

L'ilôt Vao présente encore à l'heure actuelle une bonne image de cet habitat traditionnel : les sentiers serpentent au milieu de murettes de blocs de calcaire qui forment cercle autour des petits groupes de maisons. Les claies de bambou ou de roseau qui surélevaient les murs

---

(1) Il s'agit le plus souvent de feuilles de **natangora** (**Metroxylon Warburgili**), de feuilles de cocotiers ou encore de paille de roseaux.

(2) Aujourd'hui l'usage du "lit" sur claie de roseaux séparée du sol s'est presque partout répandu.

(3) Les *"cases sur pilotis"* ne semblent pas avoir existé au Vanuatu.

autrefois ont aujourd'hui disparu -elles existaient encore il y a quelques années dans le village d'Amok en pays Big Nambas-, mais l'impression de petites cellules familiales restreintes, juxtaposées au sein d'un réseau de sentiers et indépendants les uns des autres, reste vive.

L'espace domestique clos est considéré comme un lieu féminin ; il représente l'endroit des femmes et des enfants jusqu'au mariage pour les filles et jusqu'à la circoncision pour les garçons. Les hommes, sauf naturellement s'il s'agit de leur propre maisonnée, ne s'y rendent pas et il est mal venu pour un visiteur mâle de déambuler trop longuement à leur proximité. Dans la partie traditionnelle de Malakula, où la division sexuelle de l'espace de résidence est poussée à l'extrême, la délimitation des lieux féminins entraîne la création de sentiers spéciaux réservés aux femmes qui mènent aux enclos d'habitat, et de sentiers spéciaux inversement réservés aux hommes. De cette façon, aucune rencontre illégitime et de hasard ne peut survenir entre les uns et les autres. Les femmes vivent entre elles, elles règnent sur les lieux domestiques et au sein d'un espace dont elles contrôlent les accès, les hommes vivent ailleurs, sur d'autres chemins et dans d'autres lieux : on se rencontre le jour dans les jardins domestiques qui sont travaillés par les couples, beaucoup plus que le soir, qui est réservé à la vie sociale et renvoie à des lieux séparés selon les sexes.

La dispersion de l'habitat en petits hameaux familiaux reste de règle partout où la structure résidentielle traditionnelle s'est maintenue intacte, quelle que soit par ailleurs l'évolution démographique. Au début des années 1950, GUIART (1956) a dénombré de cette façon 233 hameaux familiaux (**nowankulu**) répandus en réseau dispersé à Tanna, comprenant une moyenne de 29 personnes par unité. Le niveau moyen de population des hameaux n'a depuis pas changé, par contre le nombre des hameaux s'est élevé et le semis de dispersion originel s'est resserré, en particulier dans les zones de fortes densités littorales.

Une exception apparente à cette structure générale de dispersion apparaît toutefois dans les ilôts qui longent certaines côtes et qui ont servi de point de ralliement aux clans littoraux, comme à Vao, Wala, Rano, Atchin dans le Nord de Malakula, Fila island en face de la baie de Port-Vila et autrefois Mele et Erakor. Dans ces ilôts-villages, où se regroupent des populations parfois importantes (800 habitants à Vao, 500 à Wala, etc...) chaque clan et segment de lignée a démarqué le territoire de résidence qui est le sien et les groupes de maisons voisinent dans une trame serrée. L'impression globale est donc celle d'un village, mais ses structures internes : l'agrégat de cellules familiales larges soigneusement séparées les unes des autres par les barrières, renvoient à l'image première de semi-dispersion et de juxtaposition de cellules indépendantes, sans lien organique apparent. Rien qui ressemble ici à l'image familière de nos places de village : les lieux féminins, sièges de la vie domestique, se cachent les uns des autres et fonctionnent de façon cloisonnée sans se relier.

Le "noeud public", ou si l'on préfère l'espace de relation sociale est ailleurs, dans le réseau des **nakamal** ou "maisons des hommes", autour desquels les sentiers s'ordonnent en étoile.

2) L'ESPACE SOCIAL OU LES LIEUX AU MASCULIN.

Si l'espace domestique féminin est un espace clos, autrefois entouré d'une barrière, l'espace social masculin est à l'inverse un espace ouvert, riche de significations symboliques. C'est le lieu par excellence de la rencontre sociale et toute présence féminine, au moins en soirée lorsque les hommes se réunissent, en est rigoureusement exclue.

Le **nakamal** apparaît au centre du dispositif des enclos domestiques comme un lieu ouvert : il est parfois symbolisé par une construction -la maison des hommes- comme dans les îles du Centre et du Nord, mais il est dans le contexte social des îles du Sud laissé simplement en clairière au sol nu.

Dans tout l'Archipel, le soir venu, les hommes du groupe local et leurs alliés de passage se réunissent. Ce moment est celui où, dans de nombreuses îles les hommes préparent, les uns pour les autres, le cérémonial du kava, racines d'un poivrier sauvage qu'ils mâchent ou broient et mêlent ensuite à de l'eau courante pour obtenir un breuvage aux propriétés narcotiques. Très répandu dans les îles du Nord-Est (Maewo, Pentecôte, Aoba), le Centre et le Sud de l'Archipel -Tanna est son royaume-, le kava est pourtant inconnu ou presque dans une grande partie de Santo, de Malakula ou d'Ambrym. L'essentiel en effet dans la réunion quotidienne au **nakamal** n'est pas tant de boire que d'être ensemble et éventuellement de se causer. Le **nakamal** est un lieu social et politique, le centre du groupe de résidence local et le symbole même de son existence en tant que communauté locale autonome. Il existe d'ailleurs autant de types de **nakamal** qu'il existe d'aires culturelles.

Au Nord, le **nakamal** est une construction longue pouvant contenir plusieurs dizaines d'hommes et dont le toit, plus encore que les cases familiales, semble de loin évoquer la forme d'une coque. Des piliers centraux en soutiennent la charpente intérieure et en compartimentent l'étendue. Alors que les cases sont basses, le **nakamal** est élevé : on se penche pour y rentrer, mais chacun à l'intérieur peut se tenir debout. Une semi-obscurité règne continuellement dans ces longues maisons sans ouverture, souvent esthétiquement fort belles et où la température reste perpétuellement fraîche. Les braises des feux successifs où les hommes prennent ensemble leur repas du soir y rougissent en permanence.

Le **nakamal**, s'il est un espace communautaire, est toujours lié à l'existence de l'homme de rang qui domine le groupe local et a pris l'initiative de sa construction. Par son organisation, il reflète symboliquement la hiérarchie interne du groupe. Dans le système de la hiérarchie des grades (1), chacun des compartiments du **nakamal** correspond à l'un des rangs de la hiérarchie traditionnelle : les hommes y

---

(1) Dans les sociétés chrétiennes les plus acculturées où les systèmes de grades ont été abandonnés, le **nakamal** est devenu un club, ouvert tant aux hommes qu'aux femmes. Il n'est plus réduit qu'à sa seule fonction sociale de lieu de rencontre, les attributs symboliques de la hiérarchie traditionnelle ayant disparu.

mangent ensemble selon leur rang. La succession des feux de l'entrée du **nakamal** vers le fond exprime la hiérarchie interne : aux feux proches de l'entrée sont assignés les hommes du commun, vers le fond se succèdent progressivement des feux et des compartiments auxquels seuls les hommes de rang plus élevé ont le droit de se tenir.

Vers le fond du **nakamal**, l'espace devient sacré. Des statues rituelles représentent les ancêtres de rang élevé (à Malakula, ce sont les crânes des morts), des mâchoires de cochons tués pendent en grappe, les insignes rituels, souvent les armes de guerre, bref tous les trésors du groupe sont ou étaient déposés dans ces maisons sacrées, dont la grandeur et la beauté sont proportionnelles au prestige et à la qualité du rang détenu par le "Grand Homme" qui se tient en position dominante.

A l'extérieur du **nakamal**, s'ouvre la **nasarah**, terme local également passé dans le bislama qui signifie la place de danse. La **nasarah** sert aux rituels, aux danses et éventuellement aux grandes réunions en plein air. Souvent les ancêtres sont enterrés sous son sol sacré comme au Centre de Pentecôte. Dans certaines des régions encore traditionnelles d'Ambrym ou de Malakula, les places de danse s'ornent toujours des sculptures de prise de grade et des tambours de bois dressés dont la hauteur peut atteindre plusieurs mètres.

Lorsque la construction d'un **nakamal** est achevée, l'ouverture se fait selon un rituel qui fait affluer vers le groupe local tous ceux qui sont en relation d'alliance avec lui. Tous viennent danser, apportent leur aide pour tirer dans la brousse le dernier tronc d'arbre qui barrera l'accès du **nakamal** et donnent des nattes et des cochons ; en retour ils reçoivent des dons équivalents. Aucun **nakamal** ne saurait ainsi s'ouvrir sans les rituels et sacrifices de cochon (1) qui en font un espace sacré au sein d'une aire d'alliance particulière.

Dans les cinq îles du Sud de Vanuatu, le **nakamal** en tant que maison des hommes n'existe pas; l'espace de rencontre se réduit à une clairière établie au croisement de deux chemins d'alliance et sur laquelle, venant des quatre directions de route ainsi délimitées, les hommes du groupe local se rejoignent le soir. Les symboles du groupe changent : les grands banians qui ombragent la clairière de terre, la rencontre des chemins d'alliance, sont la seule architecture du lieu, mais la proximité de chacun par rapport aux autres reflète là aussi les rangs qu'ils assument et leur direction d'alliance. Plus encore peut-être que dans le Nord, le **nakamal** des îles du Sud symbolise par sa nudité la rencontre dans l'espace des hommes et de leurs chemins d'alliance.

3) LA MOBILITE ET LA PERMANENCE DES LIEUX.

Le paysage traditionnel, sans village ni ordre apparent, s'articule entre des lieux féminins de maisonnées domestiques et des lieux sociaux de "convivialité" masculine où se nouent les rapports politiques. Le groupe de résidence local qui naît de cette relation

(1) En Aoba, on tue un cochon sur le toit du **nakamal** : le sang de la bête doit ondoyer l'ensemble de la construction.

n'existe que par les liens qui agrègent les divers hameaux familiaux à des **nakamal** politiques ; de la même façon que la hiérarchie des **nakamal** entre eux exprime la structure politique du groupe local élargi ou de la région. Le groupe de résidence, quelle que soit son échelle, existe ainsi par rapport à un point focal politique qui agrège autour de lui les différents segments locaux qui entrent dans sa "sphère de convivialité". Le territoire qui en résulte correspond à la somme des droits territoriaux de chacune des unités de résidence qui le constitue.

Cet ordre territorial n'est pas nécessairement permanent, pas plus que le lieu central qui le domine ; les groupes se segmentent, s'éclatent ou se réunissent au cours de leur histoire. Le flou de l'espace social, qui souvent déconcerte lors des premiers moments de la visite, ne fait donc qu'exprimer une certaine fluidité des cadres spatiaux où s'organise la vie sociale. Bien souvent, un groupe de résidence local n'a pas d'autre nom que celui du **nakamal** principal où résident le ou les leaders du moment. Si pour une raison diverse, le groupe de résidence éclate, se déplace ou s'organise autrement, il adopte alors les nouveaux noms des lieux où il vient se réagréger.

Cette mobilité sociale des hommes autour d'un lieu et cette mobilité des lieux centraux eux-mêmes au sein de l'espace territorial sont telles que les noms de groupes locaux ne cessent de changer, en fonction des différentes phases de leurs mouvements dans l'espace.

Mais si les hommes déplacent leurs lieux, ils y reviennent également. La mobilité des groupements sociaux, comme la mobilité des lieux d'habitat et de focalisation sociale, obéissent à une sorte de permanence et de loi du retour ; les groupes se font et se refont toujours autour des mêmes lieux. Ils n'abandonnent un endroit que pour se rapprocher d'un autre, quitte ensuite à revenir à l'emplacement initial. C'est au fond le réseau des lieux régulièrement "réhabités" qui crée le territoire local et non pas ses "limites".

Au début du siècle, éclata à Tansip, dans le Centre de Pentecôte une guerre entre païens et chrétiens ; on s'assassina mutuellement parce que la cloche des chrétiens gênait le tambour de bois des ancêtres et inversement. Le groupe se segmenta en deux directions d'alliance opposées, les chrétiens partirent vers des alliés du bord de mer, les païens vers ceux de la montagne. Voilà un peu plus de 10 ans, les gens de Tansip se réconcilièrent, ils revinrent alors exactement habiter sur leurs anciens lieux, mais ces retrouvailles avaient été jalonnées d'une lente progression spatiale, chacun des groupes familiaux se rapprochant par bonds successifs de leur emplacement originel avant d'y fusionner à nouveau avec les segments séparés. Depuis, le "village" s'est à nouveau segmenté vers de nouveaux lieux au sein du territoire originel. Il n'y avait pas de mésentente profonde, mais les uns étaient plus proches de la Coutume et les autres plus proches de la "Skul". Une distance géographique minimale -quelques centaines de mètres seulement- s'est à nouveau imposée comme une nécessité naturelle.

En définitive, ce n'est pas le nom des hommes (ou des lignées) qui se transmet à la terre, mais les noms de la terre qui se transmettent aux hommes qui l'habitent. Les noms des groupes changent selon leur emplacement conjoncturel, les noms de la terre restent et marquent la permanence.

LES RÉGIONS TERRITOIRES D'AOBA

Régions_territoires traditionnelles, moyennement ou densement peuplés, entre 40 et 60 h au km² occupation de l'espace dense

Espaces tampons, faiblement peuplés, 10 h au km², en moyenne occupation de l'espace clairsemée

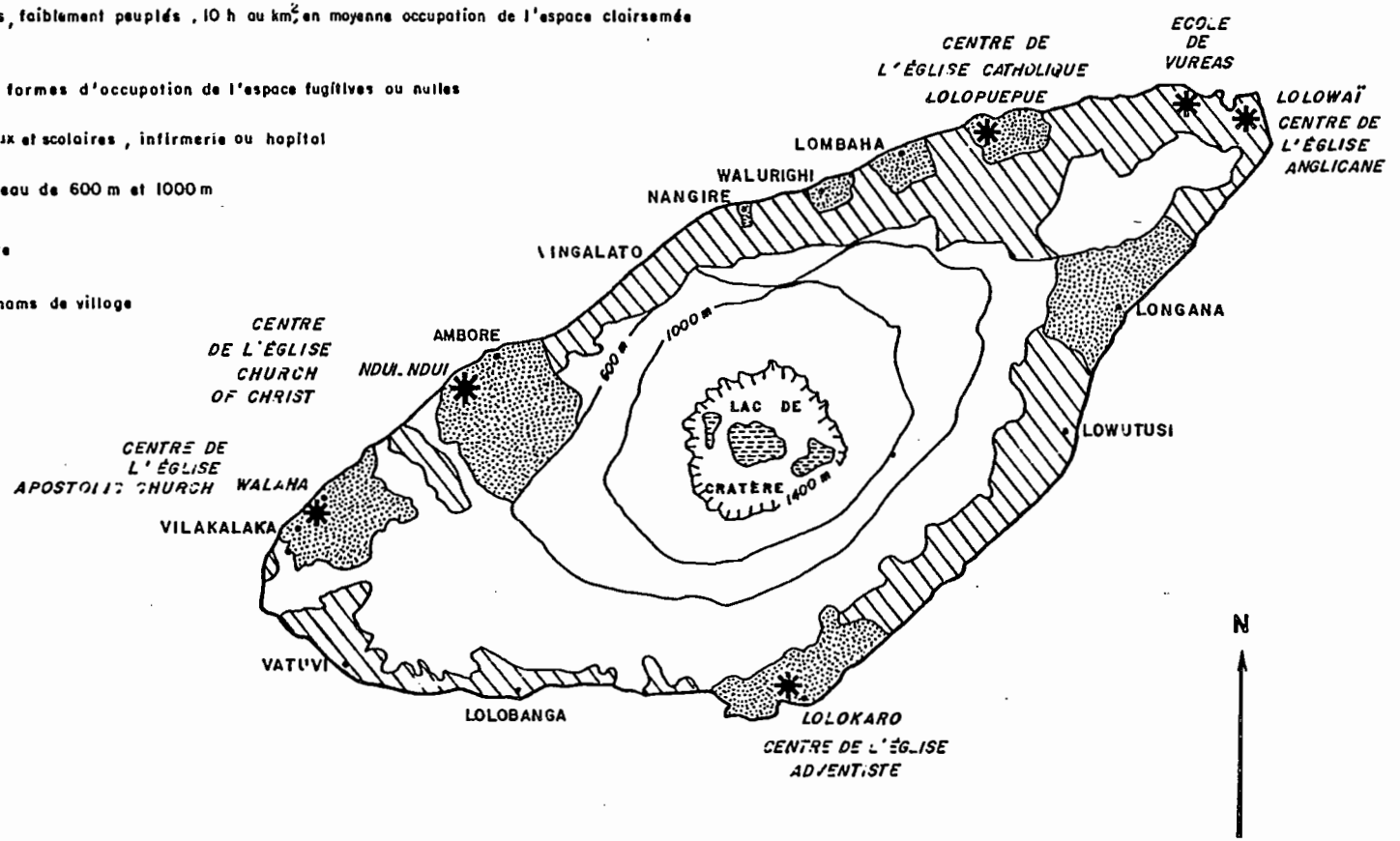
Espaces vides, formes d'occupation de l'espace fugitives ou nulles

Centres religieux et scolaires, infirmerie ou hopital

Courbes de niveau de 600 m et 1000 m

Lacs de cratère

Lieux dits ou noms de village



0 5 10 km

D'après J. Bonnemaison (1974)

La permanence des lieux compense l'inflexion générale de la société mélanésienne vers la mobilité territoriale. L'homme n'a de réelle patrie que dans la somme des lieux que lui et ses ancêtres ont parcourus. L'espace social est une réalité géographiquement mouvante, mais qui se structure par rapport à des points fixes. L'errance dans les lieux dessine dès lors la boucle spatiale qui scelle la véritable identité des hommes.

III.LES ENCADREMENTS TERRITORIAUX.

L'espace insulaire est encadré selon des figures et à des échelles différents, mais qui pour l'essentiel renvoient à des principes communs.

Le premier de ces principes tient dans une division générale de l'espace, tracée du littoral vers les sommets centraux, de telle façon qu'elle intègre le maximum de diversité et d'étagements écologiques. Le second principe tient dans une structuration de l'espace qui s'effectue selon le mode du "maillage" (RAFFESTIN, 1980) par les lieux sociaux et culturels. Enfin les "frontières", lorsqu'elles ne sont pas marquées par des limites naturelles, apparaissent floues, parfois mobiles, parfois simplement marquées par l'existence de zones incultes, laissées en "no man's land".

On peut observer au sein de ce système général deux grands types différents d'encadrements territoriaux. Le Nord de l'Archipel, soit toute l'aire géographique qui, des Banks jusqu'aux îles Maskeylines, correspond au système de la société des grades, tend à reproduire des encadrements spatiaux en réseau. Au Sud et au Centre de l'Archipel, par contre, où règne avec de nombreuses variantes le modèle de la structure politique de la "chefferie à titres", l'espace est partagé en territoires plus stables.

Ces modèles différents d'encadrements déterminent des modes de tenures et de relation foncière propres. En somme, ils reflètent tout autant qu'ils expriment des types variés d'espace social. Je me place ici au niveau des modèles et non pas à celui des cas régionaux qui dans la pratique se présentent comme autant de variantes locales à partir de l'un ou l'autre de ces cas-types.

1) LA "REGION-TERRITOIRE" OU L'ESPACE RETICULAIRE.

Dans la région Nord de l'Archipel, le caractère fluide de l'organisation sociale vient de ce qu'elle ne se commande pas par une structure héritée de "chefferie", mais parce qu'elle se module en fonction des "gagneurs" de la société hiérarchique des grades. A la fluidité du système social de pouvoir des îles du Nord correspond une fluidité symétrique du système spatial : en d'autres termes, à l'absence de chefferie centrale fixe correspond une certaine dilution du concept de territorialité politique, voire parfois une certaine "anarchie spatiale", un désordre apparent.

Le territoire des groupes locaux tend à n'exister qu'à titre de réalité mouvante et conjoncturelle se recomposant pratiquement à chaque génération : chaque nouveau "grand homme" en resserrant autour de sa personne un réseau de pouvoirs, structure par là même un espace politique qu'il peut étendre ou qu'il peut perdre. Dans cette perspective, le territoire local se crée au travers des rapports de force de la compétition politique. Le pouvoir se cristallise dans un lieu focal ou dans un réseau de lieux qui crée un centre géographique, c'est-à-dire un "coeur vivant", constamment en cours de restructuration et dont l'échelle spatiale varie dans le temps et dans l'espace.

Pour être comprise, cette idée doit être interprétée aux deux échelles de l'espace social. Le "pays" traditionnel forme un territoire stable, une aire régionale politique et culturelle, structurée par des échanges verticaux constants et réguliers du littoral vers la montagne et unifiée par une langue et une culture communes. Ce sont des "régions-territoires" culturellement homogènes, économiquement auto-suffisantes (au moins pour l'essentiel) et en très grande partie endogames. Elles forment des "pays", clairement délimités par des accidents du relief ; la ligne de crête qui se situe à la limite de leur étage montagnard et la ligne de rivage, tandis que sur les côtés,le lit des rivières qui sourdent de la montagne créent les limites latérales. Certains de ces "pays" peuvent assembler quelques milliers d'habitants et contenir en leur sein d'autres subdivisions, politiques ou culturelles.

On peut considérer le pays de langue **Raga** du Nord de Pentecôte ou celui de langue **Apma** au Centre Pentecôte, de même que ceux de l'île d'Aoba voisine (Longana, Lolovinue, Lombuha, Ndui-Ndui, Vilakalaka, Lolokaro) (voir cartes 13 et 14) comme des **"régions-territoires"**. Chacun de ces pays est séparé du suivant par un "espace mort", zone inhabitée qui fait tampon par la ligne de crête axiale et les hauteurs inhabitées qui se tiennent au milieu de l'île.

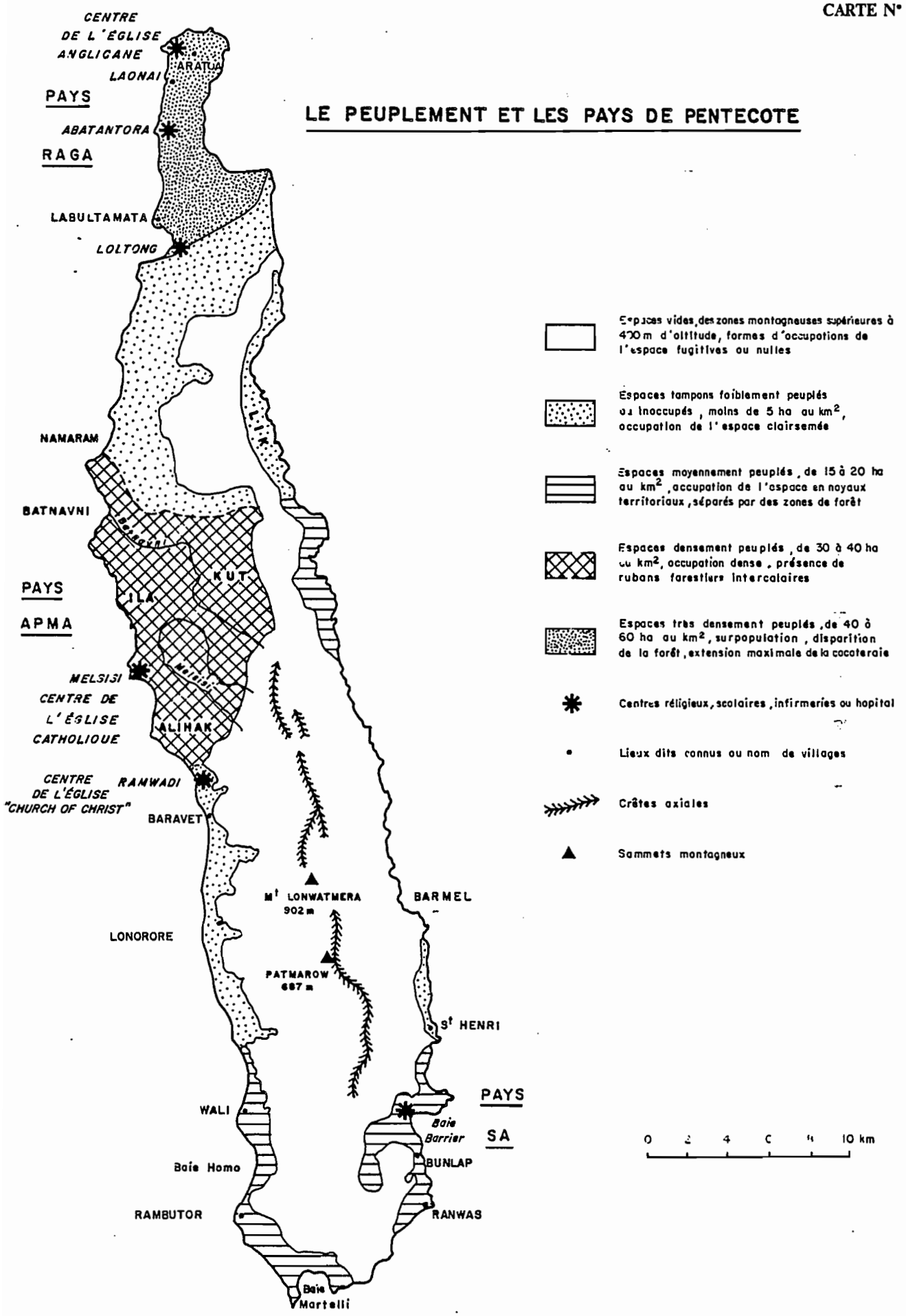
A l'intérieur de ces régions-territoires, chacun se connaît ou tout au moins se "situe", chacun est d'une façon plus ou moins directe le frère ou le beau-frère classificatoire d'un autre. L'intensité de la relation interne compense dès lors la faiblesse ou l'absence de relation avec l'extérieur. A un certain cloisonnement des régions l'une par rapport à l'autre s'oppose l'absence de véritable cloison à l'intérieur de la région qui toute entière peut être considérée comme un "chemin d'alliance".

A l'échelle des groupes de résidence locaux qui s'agrègent dans la région-territoire, les territoires ne sont ni fixes, ni toujours bien délimités. Le cadre territorial interne se calque sur le "maillage de points" (RAFFESTIN, 1980) qui le quadrille, en d'autres termes sur une structure spatiale qui se détermine par des enchaînements de lieux et des réseaux. L'espace ici est de type réticulaire.

Le territoire local n'est au fond que la somme des droits fonciers de chacun de ceux qui composent le groupe. Les droits fonciers changeant à chaque génération et la composition sociale des groupes se modifiant au hasard des mariages, des accords et des désaccords, de la croissance démographique, du rôle joué par le "Grand Homme" local,et autrefois de la guerre interne (M. RODMAN, 1979), il s'ensuit que les contours du groupe et de son espace fluctuent assez fréquemment. De

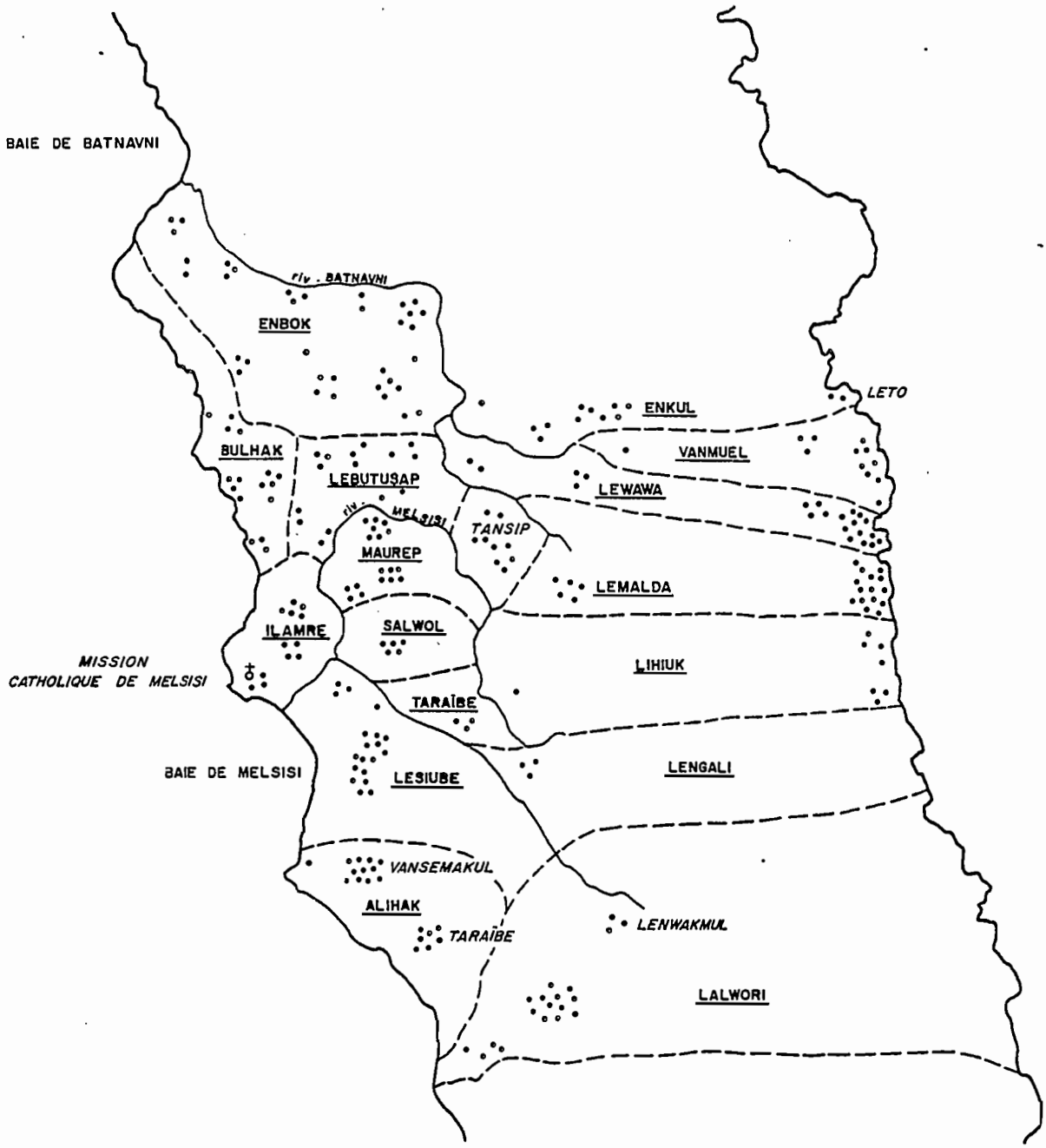
CARTE N° 14

LE PEUPLEMENT ET LES PAYS DE PENTECOTE



LES CADRES SPATIAUX DE LA SOCIÉTE DU CENTRE PENTECOTE

LES KAMEL DE LA RÉGION DE MELSISI (1972)



Principales rivières á fort encaissement

• Chaque point représente 10 habitants (1972)

LALWORI — Nom du Kamel (nakamal) central dominant le territoire du groupe local

VANSEMAKUL — Nom de quelques regroupements villageois

– – – – Limites des grands groupes locaux ou Kamel

même, un lieu central peut être abandonné au bénéfice d'un autre, le nom du groupe change alors et son "territoire" se module autrement. En somme, il n'existe pas d'organisation territoriale fixe, pas plus qu'il n'existe de groupe local stable et de "chefferie" permanente. L'impression d'anarchie spatiale prévaut. Les groupes et les territoires se recomposent à intervalles réguliers dans les limites du cadre préalable du "pays" et de l'espace habité par un groupe élargi.

Les groupes locaux se définissent politiquement par rapport aux **nakamal** que les hommes de rang élevé se construisent au fur et à mesure qu'ils gravissent les échelons de la hiérarchie des grades. Le grossissement en un point de l'espace d'un "coeur vivant" crée donc le groupe local de résidence. Cela ne signifie pas que des groupes de résidence puissent aller jusqu'à fusionner en créant l'ordonnance spatiale d'un village, mais ils peuvent se rapprocher les uns des autres, formant ainsi une nébuleuse de points rapprochés. La région-territoire et le groupe élargi se construisent ainsi selon la nébuleuse interne des points mobiles qui se centrent ou se décentrent en fonction de l'émergence des leaders politiques locaux. Ce qu'un bon leader peut faire ici en rassemblant autour de lui, un mauvais peut ailleurs le défaire en faisant fuir. Il n'existe donc pas de limites intérieures véritablement fixes qui traversent un pays ou une région ; les liens se font ou se défont et s'expliquent tant par la relation de parenté que par le rayonnement personnel des hommes de rang. Le territoire du groupe élargi devient alors une réalité en perpétuel mouvement : l'absence de village, tout comme celle de véritable chefferie va de pair avec l'absence de territoire local fixe.

A l'échelle intermédiaire du groupe local de résidence, les lieux correspondent aux droits fonciers de tous ceux qui habitent ensemble: ce sont les anciens emplacements d'habitat où leurs ancêtres directs se sont succédé et les divers lieux de culture où ils ont travaillé. Comme on le voit la fluidité des contours des territoires de résidence et leur éclatement dans l'espace vont de pair avec la mobilité sociale et la mobilité des modes d'occupation du sol. On peut donc parler d'une structure d'encadrement territorial souple qui se compose à partir de points mobiles et à partir de coeurs vivants, plutôt qu'à partir de limites découpant l'espace en territoires stables.

Ce système d'encadrement "punctiforme" conduit à un espace réticulaire fluide qui se déroule en filet à mailles mobiles et de densité inégale. Ce modèle prévaut à l'état le plus pur dans les îles du Nord-Est, lorsque le "système des grades classiques" coïncide avec l'extension de la société à filiation matrilinéaire, génératrice d'une plus grande mobilité et fluidité territoriales. Dans les autres îles du Nord, en particulier à Malakula où l'inflexion patrilocale coïncide avec des "systèmes de grades baroques" qui produisent des ancêtres réincarnés et de véritables chefs, le filet spatial se resserre et devient plus rigide : les mailles sont plus compactes et les territoires plus stables.

Ce stade apparaît alors comme transitoire avec celui des îles du Centre et du Sud de l'Archipel, où l'organisation sociale qui se fonde sur les titres et les inflexions patrilocales, conduit à un cadre territorial beaucoup plus fermement dessiné.

2) LA PIROGUE OU L'ESPACE DECOUPE.

Dans le Centre et le Sud de l'Archipel, le système de pouvoir s'hérite plus qu'il ne se gagne. La société qui repose dès lors sur des principes aristocratiques héréditaires, est plus fermement structurée et s'inscrit dans des types d'encadrement territorial plus stables. L'espace insulaire est ici tout entier partagé de la ligne de rivage jusqu'à la ligne de crête en structures spatiales longilignes, qui se rejoignent en se retrécissant sur les principaux sommets et lignes de crêtes de l'intérieur des îles.

Chacune de ces structures longilignes qui découpent les versants en lanières, correspond à un territoire fixe, homogène et autonome, bien délimité et en principe politiquement unifié autour d'un système de "chefferie" aristocratique. L'île de Tanna est ainsi partagée en plus d'une centaine de territoires de ce type, qui correspondent chaque fois à un groupe local de résidence élargi, dont les superficies et la taille démographique sont fort variables (voir carte hors texte n° 2). Ces territoires sont, au Sud de l'Archipel, ce que sont, au Nord-Est, les régions-territoires d'Aoba ou de Pentecôte ; on les appelle à Tanna **imwa** ou **ima**, ce qui désigne à la fois l'espace habité et le groupe qui y réside (1).

Les territoires de Tanna sont aussi appelés **niko**, c'est-à-dire des pirogues, terme métaphorique qui désigne à la fois un espace, ses routes et les gens qui l'habitent. Les autres îles du Sud et du Centre sont découpées selon les mêmes principes: Tongoa, dans les îles Shepherds, contient ainsi 14 territoires ; Anatom une soixantaine qui eux-mêmes se regroupent en 7 grands territoires politiques, chacun d'entre eux étant articulé autour d'une chefferie centrale (SPRIGGS, 1981) ; la petite île de Futuna contient également 5 territoires et une même structure en territoires élargis se retrouvait autrefois à Vate et dans l'ensemble des îles du Centre.

Autant que faire se peut, le territoire découpé du bas vers le haut réunit l'ensemble des étagements écologiques à partir desquels se déroulent les complexes d'échanges. Il rassemble le plus souvent plusieurs segments de lignée qui s'inter-marient et se dispersent en petits hameaux sur l'ensemble du territoire. La taille moyenne de ces territoires oscille à Tanna entre 3 et 500 habitants, parfois beaucoup plus (jusqu'à 2.000) et parfois beaucoup moins (une cinquantaine). Le modèle du maillage continu se reproduit à l'échelle du territoire en lanière, mais il n'existe pas à l'échelle de l'île, dont le territoire n'est au fond que la somme égale de ses "pirogues".

---

(1) Le terme d'**imwa** est à mettre en relation avec celui de **nimwa**, qui dans les langues de l'Ouest de Tanna signifie "maison". L'idée de territoire va ici de pair avec celle de maison ; elle désigne l'espace habité et le groupe de résidence. Cette même relation se retrouve avec des mots presque semblables dans les groupes du Centre de la Nouvelle-Calédonie étudiés par BENSA et RIVIERRE (1982).

L'encadrement de l'espace territorial du type "pirogue" représente un modèle plus stable et plus fermement dessiné dans l'espace que ne le sont les modes d'encadrement fluides de type "punctiforme" du Nord. Les titres aristocratiques qui délivrent le pouvoir sont liés à des lieux fixes autour desquels s'ordonne l'espace territorial et se répartissent les droits fonciers de chacune des maisonnées qui composent le groupe. Il en découle une société plus rigoureusement enracinée, bâtie autour de "**titres-lieux**". La vie sociale se restreint alors aux horizons territoriaux de la "pirogue".

Le modèle de la chefferie à titres et le type d'encadrement de l'espace en territoires-pirogues d'échelle intermédiaire qui lui est lié se retrouvent, bien qu'avec de nombreuses variantes, dans l'ensemble de la Polynésie. Dans ces sociétés, où le principe de l'ordre aristocratique est plus affirmé et l'espace politique mieux contrôlé, les structures sociales apparaissent moins pulvérisées que dans les systèmes "mélanésiens" du Nord.

Toute la Polynésie ancienne semble avoir été bâtie sur le principe d'encadrement spatial que l'on retrouve aujourd'hui savamment altéré, comme on le verra, dans les îles du Sud de Vanuatu. Comme l'écrit M. PANOFF *"Avant l'arrivée des Européens, chaque île était divisée entre des districts s'étendant de la côte jusqu'aux montagnes selon un axe grossièrement radial : il y avait 19 districts à Tahiti, 8 à Moorea et 9 à Raiatea"* (1971, p. 43). Le même terme de "pirogue" était d'ailleurs évoqué en Polynésie pour désigner les districts territoriaux et les groupes de résidence qui s'y fixaient (GERARD et RAVAULT, communication personnelle). Etudiant la structure foncière des îles Cook, Ron CROCOMBE nous apprend également que les noms des pirogues originelles qui avaient emmené les premiers habitants, servent également à désigner les territoires (1).

Il semble donc que les îles du Centre et du Sud de Vanuatu aient en l'occurrence fonctionné comme une plaque de convergence culturelle où se croisèrent et se transformèrent localement les modèles d'encadrement du Nord de type "mélanésien" et les modèles d'encadrement de l'Est de type "polynésien". La structuration de la société en "pirogues" et la découpe de l'espace en territoires-lanières résulteraient de ces dernières influences.

Tout se passe en fait comme si la structure réticulaire avait été originellement répandue sur l'ensemble de l'Archipel ; elle se serait conservée plus ou moins intacte au Nord, tandis qu'au Centre et au Sud la structure d'encadrement nouvelle de la "pirogue" serait dûe à des apports culturels plus tardifs. Cette innovation territoriale introduite à une échelle intermédiaire entre le groupe de résidence et la région-

---

(1) *"Takituma was the name of Tangia's canoe, and this name was applied both to the tribe which traces it descent from men who travelled to Rarotonga (île principale des Cook) in that canoe and to the district which they occupy"*. (CROCOMBE, 1964, p. 9). (La pirogue de Tangia s'appelait Takituma ; ce nom fut donné ensuite à la tribu qui descend des hommes qui firent avec elle le voyage jusqu'à Ratotonga et à la terre qu'ils occupent aujourd'hui).

territoire permettait de mieux réguler la répartition des hommes tout en favorisant leur contrôle par un système de pouvoir plus affirmé. Sans doute cette innovation fut-elle introduite au même moment que le système des titres et probablement par les mêmes acteurs lors des phénomènes du "retour polynésien" qui s'effectua à partir du Xème siècle de notre ère dans l'ensemble des îles mélanésiennes.

Comme on le voit, cette présentation des systèmes d'encadrement spatiaux de l'Archipel introduit un clivage historique et culturel entre le Nord d'une part, le Centre et le Sud de l'autre. Vanuatu, archipel-carrefour et plaque de diffusion culturelle, mêle au fond tous les genres.

IV. LES TERROIRS ERRANTS.

De même que le paysage habité de la Coutume se disperse en une nébuleuse de plusieurs hameaux et semble se refuser à l'idée même de "village géographique", le paysage cultivé se résume en un semis de lieux de culture itinérants, qui semble exclure l'idée de finage. Les divisions de l'espace agraire sont tout autant éclatées que les structures de l'habitat.

1) UN ESPACE AGRAIRE EN PERPETUEL MOUVEMENT.

a) La terre nue.

Le paysage de la Mélanésie traditionnelle apparaît comme un monde d'enclos dispersés au sein de la forêt : les noyaux d'habitat comme les étendues de culture sont des ilôts de défrichement autant que possible soigneusement fermés par des barrières. A l'extérieur de ce monde de clairières clôturées, règne une forêt vigoureuse aux reprises végétales continuelles et dont on se méfie. Elle est le siège des dieux, des esprits, de petits êtres souvent malfaisants, de toute une vie magique, souvent redoutable, qui jaillit et erre la nuit en liberté. Les hommes n'y sont guère à l'aise ; ce monde est dangereux et tous les trésors de la magie ne peuvent pas toujours s'en prémunir. Les clairières clôturées sont dès lors le vrai refuge des hommes, des lieux de sécurité, où s'élèvent les noyaux d'habitat domestiques et plus loin encore les jardins où poussent les plantes nourricières. Le soin avec lequel dans les sociétés traditionnelles, les jardins sont soigneusement désherbés et débarrassés de toute couverture végétale pour laisser le sol à nu est, au-delà d'une pratique agraire utile -le sarclage-, un symbole d'ordre opposé à l'exhubérance végétale qui entoure les clairières. Les hameaux, le sol des **nakamal** et de la place de danse (**nasarah**) sont d'ailleurs également soigneusement désherbés alors que l'on n'y pratique pas de culture.

La terre nue, symbole de culture, lieu des hommes et donc de civilisation, s'oppose à la forêt barbare, matrice de la nature nourricière, mais siège des esprits incontrôlables et du désordre originel. En fait, la barrière, structure essentielle du paysage mélanésien traditionnel, si elle protège bien de l'errance des cochons, participe aussi à d'autres mouvements de pensée, plus profonds. Elle marque les limites du défrichement et au-delà clôture le monde des hommes en le séparant de la nature dangereuse, des obscurités et des maléfices de la

forêt voisine. Elle protège tout autant qu'elle cache la vie domestique des cellules familiales. Le monde mélanésien ancien apparaît ainsi comme un monde de clairières et d'enclos dispersés, un paysage humain entouré de "palissades". C'est une image qui revient fréquemment dans les textes des premiers découvreurs.

b) L'errance.

Pourtant, pas plus qu'il n'y a de véritables villages, il n'y a, dans le Nord de l'Archipel du moins, de véritables terroirs. L'espace territorial d'aujourd'hui est organisé selon la densité des hommes qui l'occupent et la force que conserve (et que parfois retrouve) la "Coutume" et avec elle les cochons sacrés et semi-sauvages qui en sont le symbole. Dans ce monde ancien qui survit encore à l'intérieur de la plupart des grandes îles, le paysage est celui d'une forêt-fleuve, matrice originelle de terroirs errants, réduits à quelques clairières de défrichement, se déplaçant d'année en année. Les groupes de maisons, tout comme les groupes de jardins constituent des ilôts, sortes de clairières itinérantes, ouvertes le temps d'un cycle de culture, le temps d'un moment de résidence, puis tôt reprises par la végétation. La nécessité de clôturer oblige à un certain regroupement des jardins : on s'associe pour construire la barrière à quelques hommes, les mêmes s'associent également pour les défrichements des jardins. Généralement un pan de la barrière de l'année passée sert l'année suivante à l'édification des nouveaux pans de la barrière ; les groupes de jardins cheminent alors dans l'espace en s'appuyant les uns sur les autres, effectuant ainsi une sorte de parcours brisé, à quelque distance des maisons. L'aire de culture peut représenter des surfaces atteignant parfois un hectare et associer ainsi dans une même enceinte clôturée une dizaine de jardins individuels "enclos", séparés les uns des autres par des troncs d'arbres jetés au sol ou par des rangées plantées de "nangarie" aux feuilles de couleur (**Cordyline sp.**). Le cas échéant, s'il n'est point besoin de clôturer, les jardins jointifs disparaissent et l'individualisme reprend ses droits ; les jardins se regroupent par petits paquets de deux ou trois, représentant l'espace de culture d'une unité familiale proche.

Cette itinérance des jardins dans la forêt-fleuve et ces barrières annuellement déplacées semblent défier toute forme d'organisation stable de l'espace. Le "terroir" cultivé n'est alors que la somme de quelques points d'errance. Lorsque l'espace proche a été parcouru par les cycles annuels de culture, le site d'habitat lui-même se déplace vers une autre partie du territoire. Il tisse alors autour de lui les fils d'un nouveau parcours. Ces déplacements de hameaux surviennent généralement tous les vingt ou trente ans, à moins qu'une mort inopportune ou la crainte d'une magie qui fait suspecter le site, n'aient décidé les habitants à se mouvoir plus précocement. Les maisons elles-mêmes au sein du hameau se déplacent continuellement ; ici une cuisine devient maison, là une maison abandonnée devient simple abri. Les cases de matériel végétal n'ont en effet qu'une existence matérielle brève, dix années en moyenne. Des points de friction entre les habitants peuvent aussi être la cause des déplacements des maisons ; qu'elles se rapprochent ou au contraire qu'elles s'éloignent de quelques mètres, parfois plus, en dit long sur l'atmosphère domestique. Bref, l'errance ne se limite pas aux jardins : sur un autre rythme et à une échelle différente, les maisons, tout comme les sites d'habitat sont également mobiles. Sur

quelques cas-types étudiés dans la région de Longana (Aoba) par exemple, 80 % des sites de maisons se sont déplacés de quelques mètres à quelques centaines de mètres entre 1978 et 1982 (M. RODMAN, 1982). Cette mobilité incessante des sites d'habitat et des sites de maisonnées, même si elle se réalise à des échelles parfois très réduites, est un trait structurel des groupes de résidence. Le terroir mélanésien qui juxtapose ainsi des hameaux en perpétuel mouvement et des champs clôturés itinérants qui se meuvent à un rythme encore plus rapide, apparaît en dernière instance comme une structure mobile, en continuel réajustement par rapport aux ressources écologiques et au climat social interne du groupe de résidence. En d'autres termes, le mode d'occupation du sol repose sur une série de points mobiles qui parcourent l'espace beaucoup plus qu'ils ne l'organisent.

Dans une certaine mesure, cette structure spatiale mobile n'est pas sans évoquer celle d'un monde de chasseurs-cueilleurs itinérants, dont le genre de vie se serait transformé en s'adaptant aux horizons des espaces insulaires, mais dont les attitudes mentales perdureraient. Ils parcourent ainsi dans un mouvement lent l'espace de leur territoire en ponctuant les lieux successifs qu'ils investissent, mais sans réellement l'organiser selon les schèmes qui sont ceux des vieilles civilisations paysannes.

2) LES TYPES D'AMENAGEMENT PERMANENTS.

Cette mobilité structurelle ne signifie pas toutefois que toute forme d'aménagement stable ne puisse avoir jamais lieu ; certaines techniques agraires, comme celle du taro cultivé par irrigation (BONNEMAISON, 1974, SPRIGGS, 1981) en Aoba, à Maewo, Anatom, Pentecôte, ou encore dans le Centre Santo impliquent la permanence des aménagements. De même au Centre Pentecôte, les cultures dans les vallées sèches du plateau exigent des travaux de drainage et d'aménagement des parcelles en banquettes surélevées qui sont des structures permanentes. Pourtant et même dans ces cas, les sites de résidence et les autres types culturaux "tournent" autour des points fixes dans le territoire que représentent ces aménagements.

L'errance des "ilôts humanisés" au sein de la forêt, champs de culture et sites d'habitat, si elle est générale, semble surtout s'être marquée dans le Nord de l'Archipel. Dans certains secteurs des îles du Sud, notamment dans le Centre Brousse ou dans la partie Est de l'île de Tanna, certaines parties des territoires sont en effet aménagées en terroir agricole permanent, fait que l'on ne trouve plus dans le Nord. Les parcelles de culture sont littéralement creusées dans le sol et aplanies, tandis que la terre rejetée sur les côtés et les débris des défrichements tendent au contraire à en surélever les bordures. Le paysage est alors celui d'un véritable terroir bocager, quadrillé de parcelles creuses, profondes d'un mètre ou deux et grandes de vingt à cinquante ares, entre lesquelles serpente le lacis épais des bordures boisées. La succession des cycles agricoles s'effectue alors à l'intérieur de la parcelle, une partie de celle-ci étant travaillée chaque année. Si une certaine mobilité des sites d'habitat et des cycles agricoles persiste, la permanence des aménagements spatiaux la limite nécessairement et favorise par là même des types de comportement et d'occupation du sol plus "paysans". De même, l'omniprésence de l'élevage des

cochons errants qui prédomine dans les territoires du Nord de l'Archipel se retrouve moins marquée dans ceux du Sud : les "troupeaux" de cochons qui foisonnent et fusent sous le pied des marcheurs dans toutes les îles traditionnelles du Nord sont ici moins fréquents et moins nombreux. Les bêtes sont plus individualisées, soigneusement tenues dans de petits enclos à proximité des maisons et engraissées au jour le jour. Tout semble ici s'être passé comme si, à partir d'une structure identique, une évolution locale était survenue qui privilégiait des types d'enracinement et de mise en valeur plus stables, favorisant une plus grande intensification des techniques horticoles.

Mais comment expliquer en dernière instance ce clivage apparent entre la civilisation agricole de "forêt", effectuée en ilôts de défrichements mobiles et tournée vers l'élevage qui prédomine au Nord, et à l'inverse plus au Sud, cette civilisation de "jardins" paysans, marquée souvent par des formes d'aménagements permanents ? Sans aucun doute, l'adaptation à un milieu écologique différencié joue-t-elle son rôle. La forêt tropicale du Nord, plus humide, plus dense, se reconstitue en effet plus vite et de façon plus complète après un défrichement que la forêt du Sud, plus fragile, marquée par l'existence d'une véritable saison sèche. Dès lors, si l'agriculture itinérante sur brûlis est un choix de comportement agraire relativement bien adapté aux conditions écologiques de la forêt humide dans le Nord de l'Archipel, elle l'est moins à celles du Sud, où la forêt, en cas de pression démographique et de défrichements trop rapides, tend à ne plus pouvoir se reproduire et à évoluer en "maquis" ou en formation anthropique de "White Grass". La création, comme c'est le cas dans certaines parties de Tanna, de véritables terroirs "paysans" et d'un milieu aménagé pour des cultures permanentes, un peu comme c'est le cas en Nouvelle-Calédonie, où les conditions bio-climatiques sont semblables, apparaît dès lors comme un type de réponse bien adapté aux conditions écologiques.

Mais plus essentiellement encore, c'est également la stabilité territoriale plus grande au Sud qu'au Nord, qui conduisit les paysanneries locales à rendre plus permanents leurs modes d'occupation du sol, pour peu que la pression démographique se développe. L'aménagement de terroirs paysans stables a fixé l'itinérance sur une rotation de parcelles ou de morceaux de parcelles dans les structures territoriales de pirogue inamovibles du Sud de l'Archipel. Les inflexions du milieu naturel et de l'organisation sociale se sont en l'occurrence heureusement mariées. S'agit-il bien d'ailleurs d'une simple coïncidence ou bien les ajustements progressifs à la nature insulaire se sont-ils harmonisés avec ceux de la création sociale et territoriale ?

3) LE DILEMME DE LA CLOTURE.

La coexistence des jardins et d'un élevage de cochons pour partie effectué en semi-liberté pose un problème constant aux agriculteurs. L'errance des cochons constitue un danger de prédations sur les jardins, danger que la présence de cochons sauvages rend encore plus grand. Le dilemme de la société traditionnelle consiste donc dans celui de la clôture : faut-il parquer les nombreux cochons dans un vaste enclos naturel ou bien à l'inverse faut-il leur laisser l'ensemble du territoire en errance et dans ce cas protéger les jardins par des barrières ?

Selon les commodités du relief, le nombre des cochons à parquer, le degré des périls liés à la présence des cochons sauvages et la force aussi des structures communautaires, les terroirs s'organisent par conséquent autour des clôtures d'élevage collectives ou autour des clôtures de jardins individuels, parfois les deux ensemble. L'introduction du barbelé à l'époque moderne a permis notamment d'élever des barrières plus facilement, mais ceci ne change pas les termes réels du dilemme, en outre les clôtures de barbelé sont chères.

Chaque région insulaire, chaque groupe semble avoir répondu à sa façon et expérimenté les divers cas de figures possibles. Dans la "montagne traditionnelle" des îles d'Aoba, de Malakula, ou encore du Sud de Pentecôte (Bunlap), les zones de cultures et d'habitat sont souvent protégées par une grande barrière qui clôt un ensemble plus vaste de zones forestières abandonnées à l'errance des troupeaux de cochons semi-sauvages. Le parquage des cochons s'appuie au maximum sur les ravinements et sur les abrupts naturels, la barrière n'étant construite que pour établir des raccords entre eux, de telle façon que les bêtes restent confinées dans une sorte de parc naturel et ne puissent causer de dommages aux cultures (voir fig. 7).

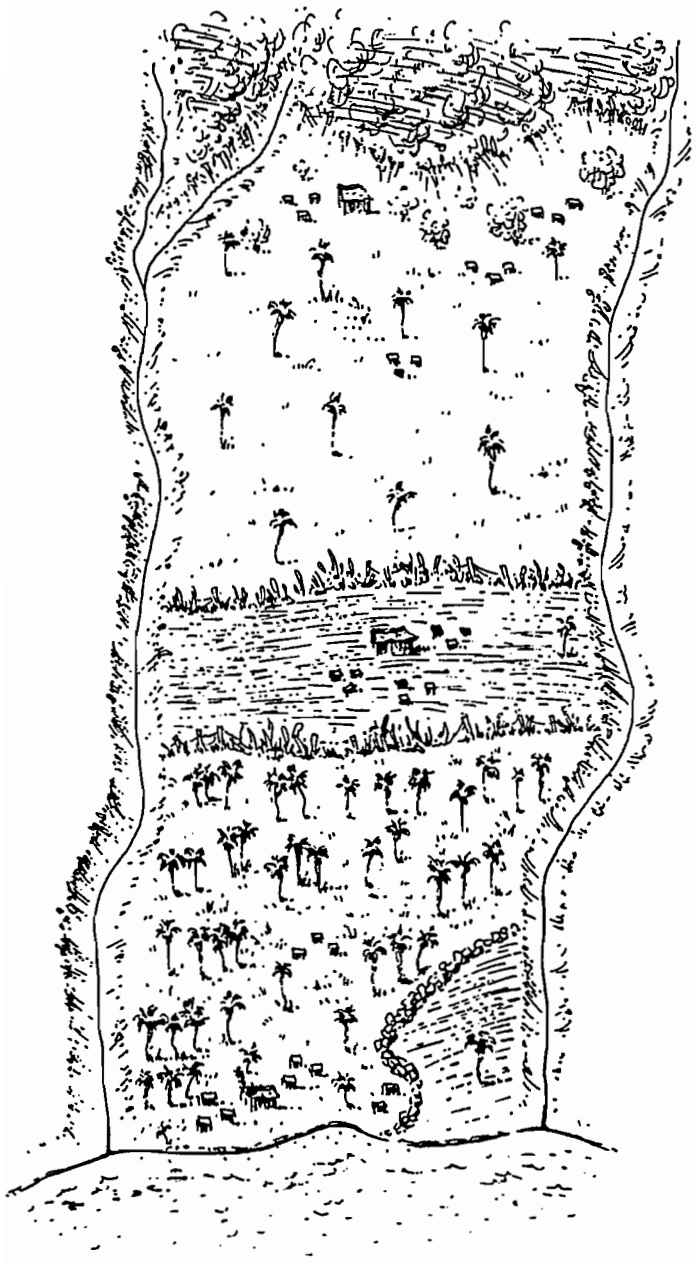
Ce type d'aménagement reflète l'importance accordée à un élevage de cochons en liberté et quasiment "sauvage" que l'on ne nourrit pas vraiment et auquel on apporte seulement quelques suppléments de nourriture en les jetant par dessus la barrière. Les cochons cérémoniels à dents recourbées sont en revanche gardés près des maisons. Autrefois, ils n'étaient pas parqués et partageaient le cercle familier de la vie des hommes, dans une promiscuité qui ne parut pas "hygiénique" aux missionnaires et qui les émut fortement. Pourtant, ils assuraient ainsi la voierie domestique et dans une certaine mesure ils étaient les responsables de l'extrême propreté des lieux. On tend aujourd'hui à les parquer dans de petits enclos individuels où on les nourrit chaque jour de déchets de cuisine, de tubercules et de noix de coco, tandis que les plus jeunes continuent à circuler librement.

Dans les terroirs de rivage, le principe du parquage collectif de l'ensemble des cochons semble avoir été autrefois le cas le plus général. La présence sur le littoral de nombreuses pierres permet en effet d'édifier des murettes solides et permanentes qu'il n'est pas nécessaire de consolider chaque année. La densité des cocoteraies permet en outre de nourrir ces bêtes facilement et à peu de frais. Ces murs de pierres collectifs, auxquels il faut ajouter quelques enclos individuels pour les cochons à dents de valeur, étaient autrefois très nombreux sur les rivages d'Aoba ou de Maewo, où leurs traces au sol sont partout visibles. On en utilise aujourd'hui encore quelques éléments, mais de façon bien moindre, en raison de la raréfaction de l'élevage du cochon dans de nombreux villages chrétiens du bord de mer.

Le problème se posait de façon différente dans les terroirs de moyenne pente où il n'y avait ni pierres en nombre suffisant pour faire une barrière à peu de frais, ni encore de zone de forêt sans limites s'étendant dans la direction de la montagne, où l'on puisse isoler les cochons. La solution choisie fut non pas de parquer les bêtes, mais au contraire de clôturer ensemble l'espace des hommes et des bêtes, ce qui permet de laisser hors de la barrière une partie du terroir libre

LE DILEMME DE LA CLÔTURE :

SCHÉMA DE L'OCCUPATION DU SOL DANS LA RÉGION N-O D'AOBA



- Hameau semi-dispersés
- Nakamal central (Maison des hommes)
- Creek, au lit de thalweg encaissé, à écoulement intermittent
- Abrupt, rupture de pente
- Barrière (bois ou barbelés)
- Mur de pierre
- Espace clôturé, aire d'errance des cochons
- Forêt humide dense
- Zone en plantation, en cocoteraie parsemée, jardins vivriers, jachère et brousse secondaire prédominante
- Zone de cocoteraie en plantation dense, jardins vivriers et jachères clairsemés
- Ligne de rivage et mer

pour les cultures. Les bêtes errent alors tout autour des maisons que des troncs d'arbres jetés au travers de l'entrée protègent d'un excès de familiarité. Cette solution prévaut encore dans la montagne d'Aoba, par exemple à Lolossori (voir fig. 7) et souvent aussi à Pentecôte. L'avantage de cette solution est de protéger la "paix civile", car les cochons "libres" ne risquent plus de divaguer vers les jardins vivriers de la montagne ou du rivage, ce qui ne manque pas de provoquer de nombreuses querelles, la bête errante faisant l'objet d'une exécution immédiate par les propriétaires lésés.

Chacun des groupes locaux, selon la position topographique qu'il occupe et la proximité ou non de terroirs voisins, a donc des obligations et des solutions particulières au dilemme de la clôture : dans les îles montagneuses du Nord, où l'élevage du cochon reste très important, il semble bien que tous les cas de figures aient été essayés. De toutes façons, il fallait ou parquer les bêtes ou clôturer les cultures et souvent s'entendre avec ses voisins d'en bas ou d'en haut pour adopter une solution commune. Dans certains cas aujourd'hui de véritables "syndicats" d'élevage se constituent ; les gens de la montagne et des lignes de peuplement intermédiaires regroupent leurs troupeaux de cochons dans de grands enclos à murettes de pierres sur le littoral lorsqu'il est désert, comme c'est le cas dans la frange Est de Maewo ou de Pentecôte ; ou bien à l'inverse, les gens du rivage et de la pente moyenne s'entendent avec ceux de la montagne pour parquer tous leurs cochons ensemble dans la forêt d'altitude. Des solutions identiques existent aussi pour l'élevage bovin, introduit depuis plusieurs décennies dans la société rurale mélanésienne.

On le voit, l'édification des barrières dans la société traditionnelle représentait et représente toujours une contrainte lourde. En dernière instance, la solution prisée par les groupes chrétiens les plus zélés fut de supprimer l'élevage des cochons et avec lui le problème de la nécessité de la clôture. Cette solution a été adoptée partout où dans les îles du Nord le système de pouvoir traditionnel fondé sur la hiérarchie des grades n'est plus en fonction, comme par exemple dans les îles Banks : cocoteraies et jardins se dispersent alors librement dans l'espace, les seuls risques pour les jardins ne découlant plus que de l'incursion possible d'un cochon sauvage égaré. Ailleurs, dans les zones qui restent traditionnelles, les enclos d'élevage collectifs alternent avec les barrières des jardins ; la possibilité qu'un cochon ne sorte de son enclos oblige souvent à tout clôturer. On peut donc discerner dès la première visite le paysage de la société moderne, "commerçante et chrétienne", il est ouvert et sans cochon, et celui de la société traditionnelle, hâché par contre de clôtures et dont l'espace foisonne de cochons.

Le problème de la clôture se pose surtout dans les îles du Nord. L'élevage du cochon, lié au système des grades, implique en effet la multiplication du nombre des bêtes et une sélection rigoureuse pour obtenir les cochons à dents nécessaires. Tout le pouvoir des Grands Hommes traditionnels repose sur l'existence de cet élevage.

En règle générale, il semble que ce soit la solution de la barrière individuelle qui tende à l'emporter. Clore un vaste espace par une longue barrière où tous les cochons du groupe local puissent être parqués ne répond pas toujours aux commodités topographiques et

de surcroît implique un travail collectif contraignant qui ne s'allie pas toujours avec la nature familiale et individualiste de l'économie du groupe domestique. A tout prendre, construire des barrières temporaires autour des jardins familiaux représente un travail moins lourd et mieux réparti ; pour le reste, on parque les cochons en petits enclos. Ils sont de toutes façons moins nombreux qu'autrefois, leur qualité tend à l'emporter sur la quantité.

V. LA REPARTITION DE LA POPULATION.

Les contrastes de densité de la population semblent avoir constitué dès l'origine un trait structurel du système de peuplement. Ce système, tant au Nord qu'au Sud, s'apparente encore à celui du "tissu de nexus", en d'autres termes le système de peuplement se répartit en chaîne, selon des noeuds de force inégale. Comme les langues, le nexus chemine ainsi sans discontinuité d'un espace à l'autre, sans laisser à proprement parler de zone hors de son emprise : tendu en certains endroits jusqu'à provoquer des noeuds de population très denses, il se distend en d'autres, ne laissant plus subsister qu'un mince filet de peuplement. Dans ces conditions de maillage différentiel, le surpeuplement côtoie en chaque grande île le sous-peuplement, des espaces intercalaires vides ou presque succèdent à des espaces pleins densément occupés.

1) LE "NEXUS MELANESIEN".

L'inégalité du nexus de peuplement ne s'explique qu'en partie par des raisons écologiques. A partir de 600 mètres d'altitude et parfois moins, le climat perhumide et la rigueur des pentes rendent malaisée l'installation permanente de l'homme. Les lignes de peuplement les plus élevées ne dépassent que rarement l'altitude de 400 ou 500 mètres. L'intérieur des grandes îles montagneuses se trouve donc en grande partie relégué au-delà de l'oekoumène. Dans les îles de la dorsale centrale de l'Archipel, la présence de volcans en activité comme celui d'Ambrym limite encore l'espace disponible et seules les péninsules de cette île, au Nord, à l'Ouest ou à l'Est sont densément peuplées. Ailleurs, la présence de solfatares actifs qui peuvent être étendus à des versants entiers comme celui de Saramataï dans l'île de Vanua Lava ou de plaines de cendres comme à Tanna constitue encore autant de zones répulsives dont l'homme s'écarte.

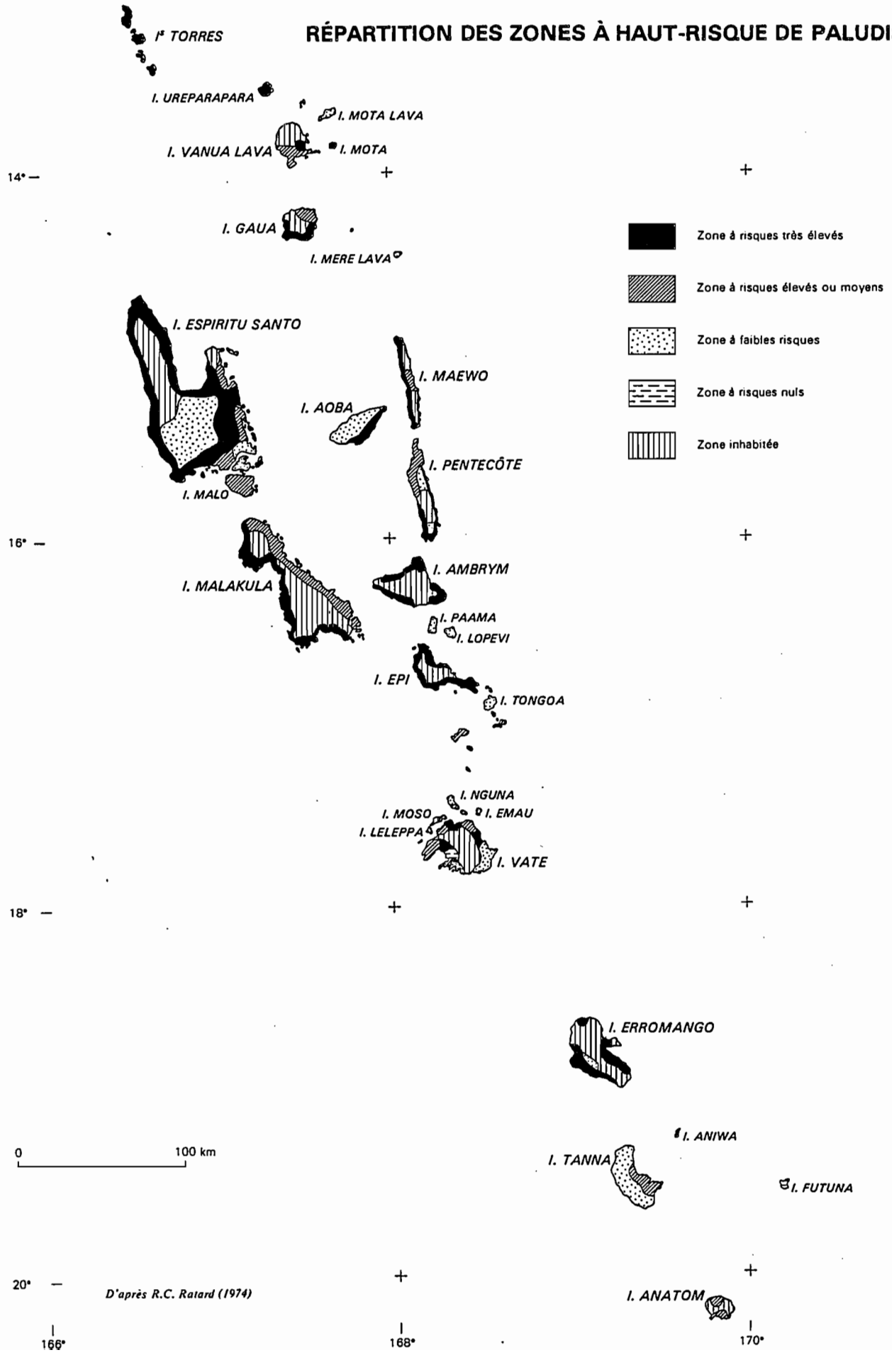
a) Le facteur paludéen.

Mais la rigueur des conditions physiques n'est pas seule responsable de la discontinuité des tâches de peuplement ; c'est en effet l'Archipel utile lui-même, l'oekoumène, qui est fractionné en espaces pleins et en espaces intercalaires, sans pour autant que les aires où les sols sont les plus fertiles correspondent nécessairement aux aires de fortes densités et inversement. Dans cette répartition contrastée, le paludisme endémique, dont les risques sont inégaux selon les régions, a assurément joué un rôle (1).

---

(1) Le seul vecteur connu de paludisme dans l'Archipel est l'**Anophèle farauti**. Les espèces de **plasmodia** (**P. falciparum**, **P. vivax**, **P. malariae**) sont communes à l'ensemble de la région mélanésienne, Salomons et Vanuatu (Ratard, 1974).

RÉPARTITION DES ZONES À HAUT-RISQUE DE PALUDISME



D'après R.C. Ratard (1974)

Comme l'ont bien montré dans leurs études les Docteurs MAFFI et RATARD *"le paludisme dans l'Archipel est discontinu en extension et en intensité"* (1974, p. 9). Tous les milieux écologiques ne se prêtent pas au même degré à la prolifération des gîtes d'anophèles : l'eau stagnante des marais, les rivières ombragées, les précipitations abondantes, les températures élevées sont des conditions favorables ; à l'inverse, l'altitude, les vents, une certaine sécheresse saisonnière, des sols perméables engloutissant l'eau superficielle, constituent des conditions adverses au développement des **Anopheles farauti**. Il s'ensuit que fort souvent, les îles coralliennes récentes dont les roches sont perméables, et les îles aux sols de lave basaltique perméables qui constituent des milieux plus secs et sans écoulement d'eaux superficielles sont également des milieux plus sains, à basse ou à moyenne endémicité. Dans le cas des petites îles, la proximité des grandes terres dont les sommets élevés tendent à capturer les nuages et les pluies, favorise par effet de retour une sécheresse relative et saisonnière plus accentuée. Les **Anophèles** n'y survivent que malaisément et l'endémicité de la malaria y est plus faible. C'est le cas notamment de Mota-Lava et de Mere-Lava aux îles Banks, de Tongoa et de l'ensemble des îles Shepherds, enfin de tous les petits ilôts qui bordent les grandes îles de Santo et de Malakula (voir carte 16). Sur ces petits ilôts comme Vao, Atchin, Wala ou Rano, la ventilation constante assure en outre une nouvelle condition d'adversité pour les **Anophèles** et donc de meilleures conditions de salubrité.

Ces conditions écologiques exercent une influence certaine, pourtant certaines zones à fortes densités de population, comme l'Est Aoba (pays Longana), le Nord ou le Sud-Est d'Ambrym, sont des régions où les risques de paludisme sont élevés si l'on consulte la carte de l'endémicité. De même, dans les îles du Sud, la petite île en forme d'atoll soulevé d'Aniwa à fort degré d'endémicité malarienne a toujours concentré des populations denses, tout autant que l'île voisine et montagneuse de Futuna, où les risques de paludisme sont nuls, mais qui compte aujourd'hui une population sensiblement moins nombreuse.

La recherche de lieux plus salubres et moins exposés aux risques de la malaria, tout comme la recherche de bons sols faciles à travailler, ont un rôle dans la répartition des hommes, mais il ne semble pas que l'on puisse parler à cet égard d'un déterminisme du milieu naturel, ni même d'une contrainte majeure.

b) Espaces pleins, espaces intercalaires.

Dans l'ensemble de l'Archipel, les "pays" peuplés, qu'il s'agisse de grande pirogue ou de région-territoire, s'érigent en effet en entités locales autonomes. Chacun de ces espaces pleins correspond à un noeud de peuplement dense, séparé des autres, non pas par des lignes frontières, mais par des espaces morts qui forment tampons. Dans une certaine mesure, le principe même du nexus originel consiste à faire de chaque espace plein un "oekoumène local", un pays, un territoire, qui se noue autour d'un ou de plusieurs pôles dominants, alors que l'espace intercalaire, qui s'étend à ses frontières, n'est rien d'autre qu'un espace de parcours, assurant la liaison entre les différents noeuds de peuplement. Le peuplement de ces espaces intercalaires n'est jamais ou presque jamais complètement absent, mais il s'égrène en mailles très

lâches. Sa faible densité est telle qu'il remplit par son vide relatif la fonction de zone-tampon entre pays différents, mais par la présence, si tenue soit-elle, d'un mince filet de peuplement, il remplit en même temps le rôle de route, c'est-à-dire qu'il permet un contact entre des entités régionales et politiques séparées. Alors qu'en général les langues parlées dans chacun des pays à forte densité varient et forment comme on l'a vu une aire linguistique homogène, les langues des populations qui s'égrènent dans les espaces intercalaires sont en général décrites comme des langues mixtes où se mélangent les parlers des espaces voisins. La population qui se trouve ainsi en situation de contact culturel mélange les idiomes des uns et des autres et peut communiquer avec chacun de ses voisins. Ainsi toute la population du Nord de l'île de Pentecôte, entre la baie de Namaram et celle de Loltong (voir carte 14) est-elle une population qui mêle à la fois la langue **Raga** du Nord et la langue **Apma** du Centre. Elle mélange également les coutumes différentes de ces deux régions, notamment leurs systèmes de hiérarchie des grades et leurs systèmes de parenté. Cette identité culturelle double conduit cette population à jouer un rôle naturel de contact, tout autant que d'écran protecteur : sa fonction consistait en fait à tenir une route, alternativement close et ouverte. Le même phénomène se retrouve au Sud du pays **Apma** où, entre Ramwadi et Baie Homo, n'existe plus qu'un mince filet de population qui sépare, tout autant qu'il réunit les populations du pays de langue **Apma** à ceux du pays de langue **Sa** (voir carte 14).

Ce système de peuplement en chaîne, dont les mailles denses sont séparées tout autant que reliées les unes aux autres par des mailles légères, se retrouve, comme on l'a vu, dans le système général des enchaînements linguistiques ("dialect chain"). Dans le Centre et le Sud de l'Archipel, où les champs linguistiques forment des aires spatiales plus compactes, le principe des espaces interstitiels séparant des espaces pleins se retrouve également : le peuplement des pirogues se distribue en ilôts de part et d'autre d'un espace périphérique qui fait frontière ou encore parfois en blocs unis de territoires peuplés et culturellement homogènes que séparent des territoires aux moindres densités, comme cela est par exemple le cas dans l'île de Tanna, entre la région du Nord et les territoires à fortes densités du Centre Brousse et de la région de Lenakel (voir carte 26, Livre II).

La structure de peuplement en nexus explique donc les inégalités de peuplement de l'espace traditionnel. Ce système consiste dans une certaine mesure à créer des "îles dans les îles", que relie un système d'espace de parcours. Ce n'est pas ici réellement l'écologie qui prime. Il n'y a pas en effet de déterminisme naturel dans la situation d'une région peuplée par rapport à une région sous-peuplée. La région-tampon du Nord-Pentecôte qui est sous-peuplée entre la baie de Loltong et celle de Namaram est par exemple recouverte de sols fertiles au potentiel agronomique supérieur, si on les définit selon des critères scientifiques, à la région fortement peuplée du Centre Pentecôte. Il en va de même plus au Sud, pour les sols de terrasse littorale entre Ramwadi et Baie Homo.

Cette relative indifférence à l'égard de la qualité des sols ou des risques de paludisme implique que les répartitions spatiales différentielles sont plutôt à mettre en liaison avec des facteurs d'ordre culturel, social ou politique. Tout se passe en effet comme si

chaque groupe social homogène, chaque pays peuplé, chaque grande pirogue cherchait à s'ériger en communauté autonome, souveraine sur son propre espace et séparée des groupes voisins par des zones vides ou à population clairsemée. Les espaces-tampons ponctuent par conséquent de mailles lâches la chaîne du peuplement : ce sont en effet des espaces-routes et tout autant des aires de contact que des aires de séparation. Il semble que le peuple mélanésien à l'origine migrateur et navigateur ait reproduit dans son mode d'occupation de l'espace l'image qu'il conservait du voyage en pirogue qu'il accomplit lors des temps originels de la fondation : l'espace est pour lui une route que ponctuent des lieux ou îles-relais ; chaque noyau de peuplement est une île, séparée tout autant que reliée par un espace de parcours terrestre ou maritime. Le nexus originel traverse ainsi de part en part l'espace de l'Archipel, faisant de chaque espace-frontière un espace de contact. Il n'y avait donc pas de réelle séparation entre les îles ni entre les régions : la route mélanésienne est un concept de mer tout autant que de terre, il signifie d'abord une étendue sans lieu, ni présence humaine dense. Le peuplement mélanésien semble s'être, dès l'origine, constitué en grappes le long des routes qu'il suivait.

Tout incline donc à penser que les régions aujourd'hui vides ou sous-peuplées l'étaient autrefois à l'époque du pré-contact et c'est une erreur que d'attribuer trop souvent les disparités dans la répartition actuelle du peuplement à des coupes sombres qui auraient été créées par les épidémies issues du contact avec le monde européen. Fragmenté en noyaux de densité inégale aujourd'hui, le peuplement insulaire l'était également autrefois. En se fiant aux traditions orales locales qui partout conservent le souvenir des sites d'habitat anciens abandonnés et en comparant avec les réseaux de peuplement actuel, on peut estimer qu'à l'époque traditionnelle, les noyaux de peuplement dense comptaient une densité proche de 40 à 50 hab/km2. Les zones de peuplement clairsemé étirées le long des espaces intercalaires n'avaient par contre pas plus de 5 hab/km2 et même souvent moins. Ce sont encore ces chiffres que l'on retrouve à quelques variantes près dans les îles où le peuplement s'est maintenu pour l'essentiel **in situ**, comme c'est par exemple le cas en Aoba, à Pentecôte ou à Tanna (voir cartes 13, 14 et 26).

2) GRANDES ILES ET PETITES ILES.

Le nexus du peuplement mélanésien traditionnel se caractérise en outre par des formes d'emprise sur l'espace insulaire qui diffèrent selon qu'elles s'exercent sur des grandes îles ou des îles petites ou moyennes. Les petites îles dont la taille varie de quelques km2 à quelques dizaines de km2 sont en général celles où les densités de population sont les plus élevées en contraste avec les grandes terres de quelques centaines de km2, où elles sont souvent beaucoup plus clairsemées. Dans cette discussion sont exclus les ilôts littoraux, proches des grandes terres, dont la superficie est en général inférieure à un km2 et dont l'essentiel du territoire se trouve en fait sur la grande terre voisine, l'ilôt n'étant qu'un espace résidentiel et de sécurité. Nous parlons en effet d'"îles véritables", situées au-delà des récifs frangeants et privées d'exutoires territoriaux sur une île voisine, comme par exemple Mataso (1 km2), Tongoa (33 km2) ou Paama (42 km2). Sur ces îles, la population a toujours été tradition-

nellement dense. Mataso avec 130 habitants sur son km2, Paama avec 2.354 habitants et une densité de 71 habitants au km2 en 1979, Tongoa avec 2.892 habitants et une densité de 68,9 habitants au km2 voisinent la grande île d'Epi, dix fois plus grande (444 km2), mais où la population n'est plus que de 2.304 habitants et la densité de 5,2 habitants au km2. Des exemples et des contrastes du même ordre de grandeur pourraient être relevés ailleurs, en particulier aux Banks, où les petites îles densément peuplées de Mota, de Mota-Lava et de Mere-Lava contrastent avec Gaua et Vanua-Lava qui sont des grandes terres sous-peuplées.(voir carte 17).

Sans nul doute dans certains cas, les contrastes de peuplement entre grandes îles et petites ou moyennes îles furent-ils aggravés à l'époque moderne mais ils ne résultent pas de celle-ci. Dès l'époque traditionnelle, ces petites îles se signalaient pas leur tradition de vigueur démographique et constituaient les noeuds forts du peuplement. Le rôle qu'elles jouaient dans les réseaux de contact culturel et d'échange inter-insulaire était à la mesure de leur vitalité : ainsi la place essentielle occupée par Vao ou Malo dans les îles du Nord ou encore par l'ensemble des îles Shepherds dans les îles du Centre. Cette importance accordée aux îles de petite dimension, lieux-relais et noeuds forts du système de peuplement, constitue sans doute un autre des traits caractéristiques du nexus mélanésien

S'agit-il d'un fait dérivé, la démographie de ces micro-mondes au milieu moins exposé à la malaria s'étant développée alors qu'elle s'amenuisait dans les grandes îles par suite d'un taux plus élevé de morbidité ? L'explication est possible, mais ne peut être étendue à tous les cas. En outre, dans les grandes îles comme dans les petites existaient les mêmes traditions de régulation des naissances par des méthodes contraceptives abortives offertes par les pharmacopées locales. S'agit-il par contre d'un trait structurel originel, d'une attirance vers les micro-mondes, qui aurait poussé les réseaux de peuplement à investir les petites îles plutôt que les grandes terres aux horizons relativement vastes et somme toute inquiétants ? Cette explication par l'inconscient des peuples reste difficile à prouver.

La forte emprise humaine sur ces petits ou moyens espaces insulaires semble devoir plutôt s'expliquer par un phénomène global géopolitique, le même au fond que celui qui sous-tend la constitution du nexus de peuplement en mailles de densité différentielles. Dans un monde originel dangereux, où la guerre régnait à l'état endémique et constituait la contrepartie de toute relation extérieure, où l'étranger était a priori un objet de méfiance et une source de dangers, la meilleure des paix possibles consistait sans doute à bien contrôler son espace. Dans chaque grande île, chaque groupe s'organisait sur un micro-modèle insulaire : le territoire, hâvre de paix et de sécurité, se bordait sur sa périphérie de zones marginales vides ou sous-peuplées qui protégeaient de l'extérieur. Cette séparation entre les territoires régionaux visait donc de prime abord à garantir la paix civile et la sécurité physique : on contrôlait son espace interne tandis qu'en dehors de celui-ci partaient des routes qui assuraient le contact avec l'extérieur, mais qu'il pouvait être dangereux de parcourir. En d'autres termes, il semble que chaque groupe ou communauté homogène ait structuré son espace sur le modèle de l'île géopolitique. Ceux qui eurent la chance de pouvoir coloniser une île de petite dimension,

dont l'espace limité pouvait par là même être bien contrôlé, se trouvaient donc dans de meilleures conditions de sécurité. Il n'était plus besoin de s'entourer d'espaces-tampons pour se protéger des groupes voisins ou de veiller sur ses "frontières", la mer y pourvoyait sans qu'on fît pour cela d'effort particulier. Le *territoire-île* était donc le meilleur des *territoires-régions*. Sans doute pour cette même raison, les petits ilôts littoraux furent-ils choisis comme site d'habitat plutôt que la grande terre voisine ; leurs habitants affirment toujours que leurs ancêtres opérèrent ce choix pour des raisons de *distance* nécessaire envers les groupes inamicaux de la grande île voisine.

La dimension spatiale des îles semble donc dès le départ avoir joué un rôle essentiel dans la mise en place du peuplement. Ce n'est pas, comme on pourrait s'y attendre, les grandes îles qui attirèrent les groupes les plus nombreux et les plus forts, mais bien plus souvent les îles petites ou moyennes. De la même façon, à l'intérieur des grandes terres, les populations reproduisirent naturellement un type insulaire d'occupation de l'espace, en créant des espaces de peuplement séparés par des étendues vides laissées au "parcours". Ce goût pour l'espace mesuré, homogène et facilement contrôlable apparaît en définitive comme une constante de la civilisation mélanésienne insulaire. Chaque groupe mélanésien affirmait ainsi sa volonté d'autonomie et de maîtrise de l'espace.

Dans ces choix qui sont principalement d'ordre culturel ou géopolitique, les déterminations par l'aptitude agronomique maximale du milieu naturel jugée selon nos critères, ne semblent avoir eu que des effets secondaires. Chaque groupe, en choisissant son territoire, privilégia au départ les critères de sécurité et d'indépendance : son premier but était de survivre et non pas de "produire".

Livre I.
IIIème Partie.
LA SURVIE ET L'ABONDANCE.

CHAPITRE IX.

HOMMES DU RIVAGE ET HOMMES DE LA FORET.

I. LA MONTAGNE ET LE RIVAGE.

1) UN TRES ANCIEN CLIVAGE ?

L'espace habité de la région-territoire ou de la "pirogue" se partage entre deux mondes différents : celui des "manbus", ou hommes de la forêt et celui des "man sol wora", littéralement les "hommes de l'eau salée", c'est-à-dire les hommes du rivage. Chacun des espaces insulaires traditionnels apparaît ainsi marqué d'un dualisme de plus en plus fort et plus ou moins complémentaire entre les groupes fixés à l'intérieur des îles et les groupes qui se répartissent sur la ligne de rivage ou à sa proximité.

En s'affirmant de "forêt" ou de "mer", les hommes de la société traditionnelle se réclament d'un clivage éco-culturel qui vise à mieux formaliser leurs propres différences. Dans les plus grandes îles, comme celles de Santo ou de Malakula, les groupes de l'intérieur tendaient en effet à vivre comme s'il s'était agi d'un continent. Ils tournaient le dos à la mer et réduisaient leur espace de représentation aux horizons clos de la forêt. Il y a encore quelques décennies, certaines populations habitant à une dizaine d'heures de marche du littoral le plus proche ne s'y étaient jamais rendus et c'est encore bien souvent le cas des femmes et des enfants. Ces groupes n'avaient en effet aucun chemin d'accès au rivage : ils pouvaient éventuellement en recevoir les produits, mais par l'intermédiaire de groupes voisins et jamais de façon directe.

A l'inverse, la plupart des groupes du rivage méconnaissaient l'intérieur de leur île et ne s'y risquaient guère. Les hommes de la forêt leur apparaissaient comme faisant partie d'un monde inquiétant et ténébreux. Ils ne connaissaient d'eux que la fumée des feux qui,

le soir venu, transparaissait au travers du couvert végétal. Ces feux, signe d'un peuple "étranger", leur apparaissaient comme une menace permanente (1).

Selon les îles, leur taille, leur relief, la plus ou moins grande salubrité de leurs milieux, des facteurs historiques et culturels, la population se répartissait de façon inégale entre le rivage et l'intérieur. En règle générale, la masse physique d'un plateau intérieur bien développé, comme au Centre de Pentecôte dans le pays **Apma** ou à Tanna dans le "Centre Brousse", favorisait l'extension d'une population intérieure relativement nombreuse. Inversement certaines côtes, sans plaine, ni terrasse littorale bien marquée apparaissaient comme des milieux répulsifs. Pentecôte fournit un bon exemple de ce type de situation.

Au Centre de l'île de Pentecôte, la côte Ouest n'a jamais été peuplée que par quelques groupes clairsemés. Les **ila**, ou hommes du rivage, habitaient en fait assez loin du bord de mer, à plus d'une centaine de mètres en altitude sur les premiers contreforts du plateau. La côte Est de l'île, ou **Lik**, était en revanche complètement déserte, bien qu'une petite plaine littorale mieux marquée s'y soit par endroits développée.

Pour l'essentiel, la population se répartit toujours des contreforts ouest du plateau jusqu'aux crêtes axiales qui en marquent la fin à l'Est : les lignes les plus proches de la côte Ouest se réclament du rivage -ce sont les **ila**-, celles qui s'en éloignent le plus s'affirment comme des **kut**, des hommes de la forêt.

Les **kut** dominent directement la côte déserte du littoral Est. Ils n'avaient autrefois sur celle-ci que des itinéraires de descente, des lieux de pêche et éventuellement des cultures hâtives et arbres de cueillette, mais ils n'y résidaient jamais. Des "**tabu**" interdisaient aux gens d'habiter le pays **Lik** et même d'y dormir : l'ensemble du rivage était considéré comme un lieu de mort et d'errance des esprits. Cette côte, qui regarde vers l'Est et l'infini des horizons marins sans qu'une seule île n'en diversifie la ligne, est une "fin de monde", un "*finisterre*" comme P. GOUROU les appelle, battu constamment par une mer violente (2). Elle fut longtemps considérée comme dangereuse et inhabitable.

Pourtant des traces témoignent d'une présence humaine disparue sur la côte Est : les pierres alignées, les tombes, les vestiges, comme par exemple des pierres d'herminette, sont nombreux. La tradition orale des **kut** rapporte qu'à une époque très éloignée, cette côte fut en effet habitée par une population qui "disparut", soit qu'elle

---

(1) Cette atmosphère de suspicion à l'égar des hommes de la forêt a été bien rendue dans le roman de Pierre BENOIT "Erromango". L'auteur y a transcrit les sentiments des planteurs européens isolés dans les îles, mais ces sentiments leur étaient eux-mêmes communiqués par les populations littorales avec lesquelles ils étaient en contact.

(2) En bislama, le rivage **Lik** est également appelé "big sea", le pays de la mer violente. Les atterrages en pirogue y sont dangereux.

ait été enlevée par un choc historique, soit qu'elle fût repartie. Les montagnards actuels du pays **Apma** affirment n'avoir entretenu aucune relation avec cette population, ils étaient des ennemis au sens plein du terme et leur seul contact était celui de l'affrontement guerrier, si d'aventure ils se rencontraient. Il semble bien qu'il y ait eu ici coexistence à l'origine de deux peuples "étrangers" et ce n'est que depuis quelques années que, surmontant leurs réticences ancestrales, les **kut** sont descendus vers cette plaine littorale pour la mettre en valeur. Ce mouvement de descente fut précédé de nombreuses pratiques magiques destinées à lever les **tabu** et il n'eut lieu que de façon très progressive.

Il serait naturellement intéressant d'essayer de dater les traces du peuplement disparu de la côte Est de Pentecôte. On retrouve là en effet le dilemme des origines. Les habitants originels étaient-ils ou non des potiers ? Les peuples acxtuels de Pentecôte, tout comme ceux d'Aoba, affirment qu'ils n'ont, quant à eux, aucune tradition de poterie. Ils se procuraient celle-ci par échange avec leurs alliés de Malo et du Nord de Malakula.

En somme, le dépeuplement des finisterres du Centre de Pentecôte, mais aussi du Centre de Maewo, où on retrouve le même rejet culturel du rivage Est (P. CROWE communication personnelle), résulte-t-il du départ général de la population originelle vers les îles Fidji qui sont les archipels en vis-à-vis les plus proches ? Les relations linguistiques plaident dans ce sens : la langue du Nord de Pentecôte est en effet considérée comme la langue de l'Archipel qui est la plus proche du Fidjien, en fait c'est un proto-fidjien (D. TRYON, communication personnelle). Au surplus et comme l'a remarqué Peter CROWE(communication personnelle), il existe des similitudes assez remarquables entre les toponymes de la côte Est de Maewo et celles en vis-à-vis de l'Archipel fidjien. Si ces analogies étaient confirmées, le peuple originel des finisterres de l'Est, parti à la conquête de l'Archipel fidjien, serait apparenté avec l'actuel peuple de **Raga** au Nord de l'île avec lequel il continue de partager une proximité linguistique ; celui de langue **Apma** et à inflexion écologique purement montagnarde serait en revanche un peuple différent et peut-être plus ancien. Ce trait est confirmé d'ailleurs par la rupture linguistique, culturelle et écologique entre le Nord et le Centre de l'île.

Ce climat de rupture profonde qui semble avoir existé autrefois en certains points de l'Archipel entre groupes du rivage et groupes de l'intérieur, renvoie par conséquent à un très lointain passé, où il existait peut-être à un degré plus général et plus accusé. Mais aujourd'hui, la différence a changé de sens : elle fonde une relation complémentaire plus qu'elle ne creuse une rupture entre des peuples différents.

2) DIVERSIFIER L'ESPACE CONFINE.

Sans doute la malaria causée par la présence dense de moustiques **Anophèles** sur certaines côtes de l'Archipel joua-t-elle un rôle important dans l'abandon fréquent des rivages des grandes îles. Les rivages littoraux de Pentecôte en sont par exemple infestés et plus particulièrement ceux de la côte Est. Mais l'argument reste localisé, en d'autres lieux et en d'autres îles, les côtes à moustiques n'ont pas fait fuir. Si l'on reprend l'exemple de Pentecôte, au Sud de l'île, c'est au contraire la côte Est qui, bien qu'impaludée, est relativement bien peuplée et la côte Ouest dépeuplée. Le mouvement de colonisation est alors de direction inverse : il a lieu de l'Est vers l'Ouest.

L'inégale distribution de la population entre les diverses façades littorales et les régions de l'intérieur ne paraît donc pas ressortir d'un mode d'explication unique. Ces clivages semblent, pour certains d'entre eux, remonter à la mise en place du peuplement et celle-ci reste encore à bien des égards obscure.

Dans les grandes îles, le système de peuplement traditionnel semble s'être ainsi caractérisé par un peuplement littoral sporadique, lié à des baies et à des lieux d'atterrages de pirogue, tandis que les reliefs de plateau ou de basse et moyenne pente accueillaient souvent un peuplement relativement plus dense. Mais si la population des grandes îles tournait le dos à la ligne de rivage, celle des petites îles, et qui plus est, des ilôts, semble à l'inverse avoir systématiquement recherché sa proximité.

Dans le Nord de Malakula, l'espace littoral est par exemple colonisé pour l'essentiel par la population dense des ilôts qui bordent la ligne de rivage (Vao, Atchin, Wala, Rano, etc...). Chacun des ilôts s'est aménagé un territoire sur la grande terre voisine qui s'étend jusqu'aux premières lignes de crêtes de l'intérieur. Le versant opposé est alors laissé en "no man's land" faisant office de "frontière" avec les peuples de l'intérieur. La présence d'ilôts, d'un milieu écologique ouvert aux influences marines et propice à la navigation favorisa ici l'installation de populations littorales denses. Ces populations ne dominaient pas les hommes de la forêt intérieure, elles les méconnaissaient le plus souvent, si ce n'est pour se faire la guerre, mais aussi assez régulièrement, semble-t-il, pour pratiquer des échanges de mariage lorsque ces guerres cessaient. Le même phénomène se reproduit au Sud et à l'Est de Santo.

Ce clivage entre hommes du rivage et hommes de l'intérieur est général à toute la Mélanésie, on le retrouve aussi bien aux îles Salomon qu'en Nouvelle-Guinée. On peut même se demander s'il ne s'agit pas là d'une caractéristique générale, présente à l'état plus ou moins implicite dans tous les milieux insulaires (1). Mais l'originalité des

---

(1) La même séparation éco-culturelle existait par exemple dans le Japon ancien (F. DOUMENGE, communication personnelle).

îles mélanésiennes est d'avoir formalisé jusqu'à l'extrême cette séparation et d'avoir fondé sur elle un système géographique de différenciation. Au Vanuatu, la séparation ainsi créée s'enrichit en outre d'une ligne de peuplement intermédiaire, dite du "milieu", dont la finalité semble avoir été de favoriser la relation entre des populations spécialisées dans l'exploitation de milieux écologiques contrastés.

L'espace insulaire est traditionnellement divisé en trois lignes de peuplement : les hommes du rivage, les hommes du milieu, ceux de l'intérieur. Le peuplement originel de Malakula se partage par exemple entre les **Tau'te Navute** (1) de l'intérieur, eux-mêmes divisés en plusieurs groupes indépendants (Baternär, Tirak, Big Nambas, etc...), les **Tau'te** proprement dits, aujourd'hui pratiquement disparus, qui peuplaient le monde des pentes et des plateaux intermédiaires, enfin les **Mare hure hure**, ou hommes des ilôts et du rivage. Cette division tripartite paraît avoir existé dans toutes les grandes îles où une certaine profondeur d'espace et d'étagement montagneux la permettait. On la retrouve encore présente en Aoba, à Pentecôte ou à Tanna, lorsque le système de peuplement originel s'est maintenu.

L'existence des groupes intermédiaires, à la fois de "mer" et de "forêt", rendait possible la relation entre les groupes à écologie plus spécialisée, de telle sorte que la plupart des entités régionales, "pays" ou "pirogues" traditionnelles, se sont créées progressivement sur la base de systèmes d'échange verticaux. Le pays Ndui-Ndui ou Longana de l'île d'Aoba, le Centre ou le Nord de Pentecôte, les grandes pirogues de Tanna constituent ainsi des espaces autonomes, dont le tissu de relation interne est formé par la multiplicité de leurs courants d'échange entre rivage et montagne.

La relation constante entretenue entre les centres de population de l'intérieur des îles et la périphérie littorale explique les divisions politiques de l'espace. La différence optimale et volontairement maintenue entre les hommes du rivage et ceux de l'intérieur appelait l'échange complémentaire : pour le "man sol wora", le "manbus" était tout autant un voisin inquiétant, qu'un partenaire proche. Selon les îles et les régions, la relation entre le rivage et la montagne prenait des inflexions différentes, parfois d'hostilité permanente, parfois d'alliance, et le plus souvent alternativement l'une et l'autre. Une grande prudence et une profonde suspicion accompagnaient de part et d'autre une relation qui restait souvent dangereuse ; la rupture totale semble n'avoir que rarement existé.

Tout se passe en définitive comme si les Mélanésiens de la société traditionnelle avaient cherché à différencier au maximum leur espace en privilégiant telle ou telle de ses inflexions écologiques. Ils diversifiaient alors d'autant le jeu social, créant ainsi un fondement naturel et quasi nécessaire à l'établissement de relations d'échanges régulières. Sans doute le clivage entre le rivage des îles et leur intérieur a-t-il un fondement historique très ancien qui remonte aux dilemmes du temps des origines, mais il a été ensuite culturellement maintenu et même, semble-t-il, culturellement approfondi. En se spécialisant dans des virtualités écologiques différentes, les peuples insulaires ont encore creusé des différences peut-être originelles qui, sans cette spécialisation, auraient sans doute avec le temps tendu à se niveler.

---

(1) **Navute** signifie à la fois la pierre et la montagne.

L'étroitesse des horizons insulaires, le confinement de l'espace appelle peut-être à la différenciation optimale de l'espace. Sans cette différence culturellement recréée, les groupes insulaires auraient peut-être eu le sentiment de verser dans un mimétisme fatal : au fond, ils se différencièrent pour devenir complémentaires et par là trouver de bonnes raisons à un échange, porteur d'alliance et de paix. La différence entre groupes de rivage et groupes de l'intérieur est au fond une "différence d'harmonie" beaucoup plus qu'une différence de rupture.

Tout se passe dès lors comme si l'habitat des îles avait cherché à compenser la petitesse de son espace en le rendant le plus divers possible. Peut-être sans cela serait-il devenu fou. Mais il resta logique, en différenciant l'espace, il diversifia aussi et autant qu'il le fut possible, les sociétés qui l'habitaient. Quelle que puisse être la profondeur historique des clivages éco-culturels qui traversent l'Archipel de Vanuatu, le projet de la différenciation maximale de l'espace habité semble avoir été de la part de la société mélanésienne un choix culturel constant.

II. LES ETAGEMENTS.

1) LE SYSTEME DU RIVAGE.

Les Mélanésiens "man sol wora" sont, sauf exception, beaucoup plus des hommes de rivage que des hommes véritablement de mer. Leurs territoires s'étendent en forêt sur un arrière-pays de terre, de plaine littorale et de basse-pente où ils exercent pour l'essentiel une activité paysanne. Leur orientation dans les activités maritimes se borne à l'exploitation des récifs frangeants et à une pêche littorale qui ressortent plus de l'activité ludique que de l'activité économique proprement dite.

Les territoires littoraux prennent pour axe la ligne de rivage et étendent leur propriété à la ligne de récifs plus ou moins proche. Le platier découvert à marée basse, les passes pour pirogues à l'intérieur des récifs font partie du territoire des groupes du rivage qui contrôlent ainsi l'accès à la haute mer et aux routes maritimes.

La population dense fixée sur les petits ilôts qui essaiment sur les côtes Sud et Est de Santo ou au Nord de Malakula continue de travailler sur des terroirs de terre ferme qui prolongent en quelque sorte vers l'intérieur des îles les territoires des ilôts. Chaque matin, une noria de petites pirogues, emmène ainsi les familles sur leurs lieux de travail, puis les ramène le soir. Si la résidence, les loisirs, les activités de cueillette sont sur l'ilôt et le platier périphérique, l'activité quotidienne est sur la grande terre, en plaine ou en bas-versant. Ces "hommes de mer" sont en fait des terriens, des paysans, qui vivent dans un environnement marin. Nous sommes loin de l'utilisation maximale de l'écologie marine que font les peuples polynésiens.

Mais sur ces "lieux de lumière", de paysages ouverts et d'horizons marins, sur ces sols plus secs à ensoleillement fort, les hommes du rivage ont su tirer une spécialisation et diversifier leurs ressources.

a) Le royaume de l'igname.

Dans la plupart des îles de l'Archipel, les groupes littoraux sont considérés comme des "paysans de l'igname". L'igname en effet se prête bien à ces terroirs : la sécheresse relative et l'ensoleillement favorisent sa culture. Les sols de bas de pente, d'éboulis ou de gradins littoraux sont par ailleurs suffisamment meubles pour que les trous nécessaires à la croissance du tubercule puissent y être creusés sans trop de peine. Leur degré de fertilité est en général élevé.

Les ignames donnent sur ces sols des tubercules lourds et bien développés, pour peu que le trou au-dessus duquel on a placé la semence ait été prévu suffisamment grand. Mais cette récolte prolifique ne se conserve, une fois arrivée à maturité, que peu de temps ; les ignames déterrées et placées sur des claies, qui les protègent de l'humidité du sol dans des petites huttes proches des jardins ou des cases peuvent se conserver au maximum deux mois.

On retarde un peu le moment de la récolte en conservant les tubercules enterrés dans le sol, une fois les lianes aériennes desséchées, mais on cherche surtout, en étalant les périodes de plantation, à obtenir des récoltes plus tardives qui peuvent conduire jusqu'à octobre ou novembre. En règle générale, malgré tout, les villages n'ont plus guère d'ignames à consommer à partir de janvier, ce qui pose un problème de soudure jusqu'aux récoltes nouvelles d'avril-mai.

L'igname, plante prolifique mais saisonnière, ne couvre donc la consommation que pendant les deux tiers de l'année. Dans les temps anciens, avant que l'introduction de plantes nouvelles par les Européens n'ait diversifié le système agraire, les cultures secondaires arbustives, l'arbre à pain, mais surtout les plantations de bananes, avaient pour objet de fournir l'essentiel de la nourriture en période creuse. Il s'y ajoutait tous les produits de cueillette sur les forêts de basse pente ou de gradins, l'exploitation du récif, la pêche à la sagaie et le ramassage saisonnier des mollusques.

b) L'association cocoteraie-élevage du cochon à dents.

A l'igname, plante nourricière principale des hommes du rivage, il faut ajouter le cocotier qui, dans les altitudes basses, se trouve sur son terrain d'élection. Le cocotier a toujours fait partie du paysage humanisé mélanésien. Il apparaît partout en petits bosquets, le long du rivage et autour des maisons d'habitation. L'utilisation du cocotier, arbre de vie des Mélanésiens du rivage, est multiple.

Il fournit l'eau de boisson, indispensable dans les régions au sol perméable où l'eau d'écoulement fait défaut et où les sources peu abondantes ne sourdent qu'à la limite du platier, lorsque la marée basse les découvre. Elles ont alors bien souvent un goût saumâtre qui les rend à la limite du consommable. Dans les îles où l'eau de pluie disparaît immédiatement dans un sol poreux, comme en Aoba ou à Tongoa, le cocotier est un arbre indispensable à la survie des hommes du rivage.

La pulpe du fruit asséchée et rapée entre dans la composition des préparations alimentaires traditionnelles. Le lait de coco est systématiquement mêlé à la pâte des tubercules que l'on cuit au "four" océanien de pierres chaudes : le "lap-lap". Par ailleurs, la noix de coco sèche ou verte est souvent consommée à n'importe quel moment de la journée au hasard des haltes dans le travail ou des randonnées. On peut considérer qu'en milieu rural, chaque famille utilise au moins chaque jour une dizaine de noix pour sa consommation domestique.

Enfin, dernière utilité et non la moindre : la cocoteraie fournit aux cochons du bord de mer une part importante de leur nourriture. Chaque soir, les cochons élevés dans des enclos et laissés en semi-liberté errer autour des cases, reçoivent pour se nourrir un lot de noix de coco sèches que l'on a simplement fendues en deux.

La noix enfin n'est pas la seule à être utilisée ; on se sert des bourres pour tisser des cordes, les troncs de bois tendre aisément abattus entrent dans la construction des cases, enfin les feuillages servent à confectionner les toits des maisons.

Cet arbre rustique, poussant pratiquement n'importe où, dans les interstices des roches récifales, sur des sols squelettiques comme sur les pentes des montagnes, est par ailleurs d'une plantation aisée. Enfouie, ou même posée simplement sur le sol, la noix sèche fructifie d'elle-même et donne au bout de quelques années un arbre ; les plantations mélanésiennes sont continuellement envahies à leur mi-hauteur par des jeunes pousses spontanées. L'écologie du cocotier, très souple, s'adapte partout dans l'Archipel, quelles que soient ses nuances climatiques ; sa seule limite est l'altitude, car il ne fructifie plus au-dessus de 300 m. Le cocotier représente donc l'arbre d'élection des populations littorales.

Il est de tradition sur le littoral de planter sur chaque nouveau jardin défriché, en même temps que les premières ignames, quelques noix de coco. Celles-ci donnent sur l'ancien jardin des groupes d'arbres qui se mêleront ensuite aux plantes de jachère. Les zones de culture vivrière de gradin littoral ou de basse pente sont ainsi constamment parsemées de cocotiers dispersés au gré du cheminement des anciens jardins. La plantation du cocotier et la culture de l'igname sont les deux piliers du système des "man sol wora".

On peut considérer le cochon associé à la cocoteraie comme le troisième élément du système agraire littoral traditionnel. Les versants Ouest et Nord-Est de l'île d'Aoba, renommés pour l'abondance et la qualité de leurs cochons dans la société traditionnelle, l'étaient aussi par l'étendue de leurs cocoteraies: les uns servaient à nourrir les autres. Il en est de même dans le Nord Malakula et dans le Nord Ambrym. Partout où de denses populations littorales étaient fixées, la cocoteraie étendue et l'élevage de cochon traditionnel allaient de pair. Je reviendrai plus loin sur cet élevage ; sa finalité était d'abord rituelle. L'abondance des noix de coco permettait plus facilement qu'en montagne de nourrir des bêtes élevées en enclos.

Le système du littoral s'appuyait donc sur une trilogie qui lui donnait les conditions d'une abondance réelle, tant en termes de subsistance que de richesse traditionnelle : l'igname, le cocotier, le "cochon à dents". Le seul handicap consistait dans le caractère saisonnier de la récolte d'igname, mais en règle générale on ne souffrait guère de disette, d'autant que l'existence de relation d'échange avec les terroirs de forêt permettait en cas de besoin de se procurer des taros de montagne. Le risque provenait principalement des impondérables climatiques : sécheresse ou à l'inverse passage de cyclônes dévastateurs. Dans ce cas, les terroirs littoraux étaient les premiers touchés et les jardins d'ignames immanquablement détruits. Il s'ensuit que la disette, notion pratiquement inconnue dans un milieu naturel fertile où l'abondance allait de soi, pouvait en cas de catastrophe donner lieu à de véritables famines. La civilisation littorale était une civilisation à "risques" et la hantise de la famine se perçoit dans toute la tradition orale ancienne.

L'exploitation de la mer proprement dite restait par ailleurs partielle. On cueille sur les récifs et dans les trous d'eau, à marée basse, comme on cueille en zone de forêt lors des moments de loisirs. Rien qui ressemble ici à une organisation sociale de la pêche,genre de vie véritable de certains peuples océaniens, sauf peut-être en quelques îles du Nord de l'Archipel, comme aux Banks, où existaient des techniques de pêche collective à la nasse ou au filet (VIENNE, 1984).

c) Les hommes de la pirogue.

Les Mélanésiens littoraux sont ou étaient des "hommes de pirogue". On distinguait généralement entre les grandes pirogues à balancier simple ou double, dites de guerre, pouvant contenir entre 10 et 20 personnes, parfois 30, qui servaient aux voyages inter-insulaires et que seuls possédaient les hommes de rang, et par ailleurs les petites pirogues à deux ou trois places munies d'un petit balancier que possédait tout un chacun. Les grandes pirogues ont assez vite disparu lors du contact avec le monde européen, en même temps sans doute que s'affaiblissait le pouvoir des grandes chefferies qui pouvaient imposer et coordonner leur construction -tâche de longue haleine avec les outils traditionnels (1)-. En revanche, les petites pirogues sont aujourd'hui toujours en usage.

La pirogue, grande ou petite, élargissait considérablement l'horizon des groupes du rivage. Elle permettait des échanges et des contacts avec les peuples des îles voisines ou d'autres versants de l'île que l'on ne pouvait atteindre que malaisément par voie de terre, ou seulement par des sentiers dangereux. Grâce au contrôle des passes dans les barrières récifales et à la maîtrise des moyens de navigation, les hommes du bord de mer participaient ainsi à une civilisation aux

---

(1) La technique traditionnelle consistait à creuser une pirogue dans le tronc d'un grand arbre en en consumant l'intérieur par un feu de braises constamment entretenu et contrôlé.

horizons plus larges que ceux des hommes de forêt. Ils entraient, certains du moins, dans un vaste complexe de relations et d'échange d'île en île, par lequel circulaient rituels, modes culturels et bien matériels .

La pirogue ouvrait donc sur l'échange et la relation extérieure lointaine. Cela d'autant plus que l'association cocoteraie-élevage du "cochon à dents" donnait au système de communication l'objet même de l'échange. Que cherchaient donc à échanger les peuples littoraux des îles du Nord de l'Archipel, si ce n'était le produit le plus élevé dans la classification des biens traditionnels, c'est-à-dire le cochon à dents ? Les peuples qui avaient la maîtrise du meilleur moyen de communication -la pirogue- étaient également ceux qui pouvaient élever le plus facilement les cochons à dents, objet et centre de toutes les transactions traditionnelles.

Les peuples littoraux tiraient donc de leur environnement et en dépit de quelques risques un certain nombre d'avantages. Le prestige et la fierté qui les entouraient suscitaient en contrepartie la jalousie de leurs voisins, coupés du littoral et par là orientés vers d'autres choix. Les éléments d'une dialectique de relations étaient posés au sein de chaque île, probablement existaient-ils dès les premiers temps de la mise en place du peuplement.

2) LE SYSTEME DU "MILIEU".

La ligne de population et de terroirs intermédiaires débute sur les îles d'Aoba, de Pentecôte ou de Malakula à une centaine de mètres d'altitude et cesse au-delà de 300 ou 350 m, c'est-à-dire pratiquement là où se termine le milieu écologique de fructification du cocotier. Il s'agit donc de terroirs de pente ou de bas et moyens plateaux, mais où l'altitude reste encore mesurée et où la mer que l'on découvre à chaque échancrure de la forêt reste proche ; en fait, il s'agit d'un milieu "mixte".

a) Un système vivrier mieux diversifié.

Culturellement comme écologiquement, les groupes du "milieu" participent aux deux géosystèmes. Ils sont toujours des cultivateurs d'ignames que l'altitude point trop élevée favorise encore, des planteurs de cocotiers et des éleveurs de cochons. Seule manquent au système la maîtrise de la pirogue et l'accès direct à la mer qui fondent l'originalité des "man sol wora". L'igname pousse bien en effet sur ces terroirs de moyenne pente et les variétés cultivées sont pratiquement les mêmes que celles du bord de mer. L'igname est généralement cultivée selon les mêmes techniques culturales qu'au bord de mer. Son association avec le cocotier, pour être moins généralement répandue, reste malgré tout fréquente. L'élevage de cochons s'effectue dans des conditions identiques : cochons en errance libre pour les bêtes ordinaires et enclos pour les bêtes dont les dents ont une valeur rituelle.

La seule originalité du système du "milieu" tient dans une plus grande diversité du système vivrier. Les taros, fort rares au bord de mer, apparaissent ici beaucoup plus nombreux, dans des clairières de défrichement rejetées sur les franges d'altitude supérieure.

Avec la forêt d'altitude commence en effet le domaine d'élection du taro. Celui-ci se comptait à la différence de l'igname dans les milieux humides et ombragés, peu ou mal ensoleillés. C'est une plante de "jungle", rustique, plantée sans les travaux pénibles de préparation du sol qu'exige l'igname ; il est seulement enfoui dans un sol que l'on a juste brisé par la pénétration du bâton à fouir. En dehors de ses rendements également élevés -entre 15 et 20 tonnes à l'hectare-, le grand avantage du taro consiste dans le caractère beaucoup plus souple de son cycle végétatif : cultures et récoltes peuvent en effet se répartir tout au long de l'année. Chaque cultivateur qui peut planter autant de plants qu'il en arrache au jour le jour est ainsi assuré d'une récolte continue : le problème de la soudure ne se pose donc pas ou beaucoup moins pour les peuples de la forêt.

Ces terroirs, déjà plus élevés, sont moins sensibles aux excès possibles des années de sécheresse : la grande forêt mieux préservée qui les recouvre constitue un écosystème humide et protecteur, régulièrement arrosée par les pluies de convection qu'accrochent les reliefs. Le caractère protecteur de la forêt joue également, en cas de cyclone, où les jardins résistent mieux que les jardins d'ignames qui, au bord de mer, sont versés facilement par les coups de vents. Le taro, plante basse sans liane aérienne nécessitant des supports verticaux, est aussi moins fragile et moins facilement abattu que les superstructures des tuteurs d'ignames. En bref, les taros fournissent sur les pentes une base vivrière dont le produit régulièrement étalé dans l'année est moins exposé aux risques climatiques.

A cet autre avantage, s'ajoutent enfin ceux de la forêt proprement dite qui, au fur et à mesure que l'on s'élève en altitude, devient plus proche de sa composition floristique originelle et donc plus riche qu'elle ne l'est à proximité du bord de mer. La cueillette de fruits et plantes sauvages, la chasse aux pigeons sauvages et colombes constituent une nouvelle activité d'appoint qui remplace celle de la pêche et de la cueillette sur les récifs du rivage.

b) Un espace de transition.

Ce système du "milieu" participe ainsi aux deux mondes géographiques entre lesquels se partage la civilisation mélanésienne. Il est ouvert à l'un et à l'autre et constitue le pont par lequel communiquent les deux mondes. Souvent en effet, les gens du "milieu" communiquent avec le littoral par des routes particulières qui leur sont reconnues. Ils ont ainsi accès à des coins du rivage, à des étendues de platier où ils peuvent pêcher, recueillir de l'eau de mer, se baigner. Certains même ont acquis le droit d'usage de certaines passes et donc celui d'utiliser des pirogues et d'avoir un horizon de communication plus large.

Selon les situations, les groupes du "milieu" se tournent vers la mer, dans d'autres ils sont plus attirés par le monde de la montagne et de la forêt. La force démographique et politique des groupes littoraux joue dans cette orientation un rôle essentiel : une couronne de peuplement côtier dense attire vers elle les populations de la moyenne montagne, comme c'est le cas dans l'Ouest Aoba. L'inverse au contraire facilite l'emprise des groupes de montagne sur les lignes de peuplement intermédiaires, comme cela semble être plutôt le cas dans

le Centre de Pentecôte et sur le rivage Ouest de Malakula (BONNEMAISON, 1972 a, 1974).

Ces terroirs mixtes le sont donc tant physiquement que culturellement. Sur leurs franges inférieures se prolonge le géosystème littoral : densité des cocotiers, jardins d'ignames, prédominance de la brousse secondaire sur la forêt originelle, élevage de cochons à dents. Sur leurs franges supérieures, s'amorcent les grandes lignes du système de forêt : clairières de taros, prédominance des grands arbres et de la forêt originelle, élevage libre de cochons errants. La position de l'habitat reflète du reste les choix écologiques et politico-culturels de cette population. Situé sur les franges d'altitude inférieure, l'habitat révèle une orientation vers le littoral, situé dans les franges supérieures, près des taros et au sein de la forêt humide, il exprime à l'inverse une orientation et une relation privilégiée avec les groupes de montagne.

Le géosystème du milieu reste malgré tout à l'intérieur de la ceinture écologique de croissance du cocotier et par là au sein d'un système géographique dominé par les caractères littoraux. Ce n'est qu'au-delà de cette ceinture que débute réellement le monde de la forêt.

3) LE SYSTEME DE L'INTERIEUR : LE MONDE DE LA FORET HUMIDE.

Entre 300 et 350 mètres selon les îles, leur relief et l'exposition de leurs versants se dessine une véritable rupture écologique. Le cocotier en effet ne fructifie plus ainsi que la plupart des variétés d'ignames du littoral. La mer devient une réalité lointaine et quasi-invisible. La montagne, la forêt humide règnent et dessinent le cadre d'un monde intérieur, ou si l'on préfère "continental". Les gens de Malakula ne s'y sont d'ailleurs pas trompés en appelant les populations de la plus haute ligne de peuplement **Ta'ute navute** : les hommes de la forêt sont en même temps que des hommes de la "pierre", des hommes de la montagne.

a) "man blong taro".

Le géosystème est ici radicalement différent : le taro remplace l'igname, les cocotiers disparaissent, remplacés par la multitude des palmiers et fougères arborescentes, les cochons cérémoniels élevés en enclos deviennent plus rares, au bénéfice des cochons errants et semi-sauvages qui croissent en nombre important. Enfin, alors que la chasse tient lieu de pêche, la guerre elle-même semblait autrefois une réalité quotidienne plus répandue qu'au bord de mer ; l'arc et le "hal-nal" (casse-tête), symboles de guerre, remplaçaient ici la pirogue, symbole des échanges et des relations à longue distance.

Grâce à leurs cultures de taros qui forment la base de l'alimentation, les "manbus" ou **Ta'ute** sont pratiquement assurés d'avoir des réserves vivrières tout au long de l'année et ce, malgré les risques annuels de cyclones. On mange sur les hauteurs du taro tous les jours, grillé au feu de bois, cuit à l'étuvéeou bien en "lap-lap",

selon une pratique culinaire qui ne diffère guère d'ailleurs de celle utilisée pour l'igname (1). (Le seul problème étant de se procurer les noix de coco nécessaires).

"Cela nous rend fort et vaillant" disent les **Ta'ute** qui se déclarent "man blong taro" (hommes du taro) avec autant de fierté que ceux du bord de mer se proclament "man blong yam" (hommes de l'igname). A cette culture principale, s'associe un cortège de plantes secondaires à peu près identique à celui du bord de mer : bananiers, canne à sucre, kava, choux canaques pour les plantes qui existaient aux temps purement mélanésiens ; manioc, patates douces, maïs, choux de chine, depuis le contact avec le monde européen. L'abondance vivrière, en termes de taro du moins, est donc l'un des caractères du géosystème de forêt.

L'univers de la forêt remplace ici le monde du cocotier. Sur les clairières de taro ne repousse qu'une brousse vive au sein de laquelle continuent souvent de pousser les grands arbres épargnés par les feux de brûlis, car l'ombre n'est pas un problème pour le taro. Les cocotiers sont absents ou quasi stériles : on les plante seulement pour marquer éventuellement des limites foncières, ce qui dénote bien leur rareté naturelle. Les hommes de la montagne vivent ici dans un environnement forestier relativement préservé et floristiquement beaucoup plus riche que dans les terroirs littoraux. Là encore se trouve une richesse nouvelle qui peut faire défaut sur le littoral : les plantes rares et secrètes qui peuvent guérir et sont à la base de la magie, les bois durs dont on fait les pirogues et les armes, les fougères comestibles utiles en cas de pénurie alimentaire ou pour servir d'agrément, etc....

Sans cocotier, l'élevage des cochons cérémoniels "à dents" n'est certes pas impossible, mais il devient plus contraignant. Il faut en effet nourrir les bêtes avec les produits de son propre jardin, tubercules et feuilles de taro pour l'essentiel et les préparer au minimum pour que les bêtes dont les mâchoires sont mutilées puissent se nourrir convenablement. Elever un cochon à dents en enclos représente dans les terroirs de montagne à peu près autant de travail qu'élever un enfant et autant de nourriture que pour un adulte. En outre, privées de l'amende nourricière du coco sec, les bêtes se développent moins bien que celles du bord de mer.

Aux temps anciens, l'élevage cérémoniel des cochons à dents constituait plutôt une spécialité des groupes littoraux et l'élevage extensif des cochons ordinaires celle des groupes montagnards. Ces cochons étaient élevés en errance libre autour des villages dont ils assuraient la voierie : on les nourrissait le soir avec les déchets de cuisine ou des produits de jardins. La montagne et la forêt semblaient donc être spécialisées dans un élevage plutôt "naisseur" et extensif, tandis que le bord de mer aux espaces de forêt moins développés tendait à l'inverse à se spécialiser dans un élevage intensif et rituel, effectué en enclos. Là encore les termes d'une complémentarité et d'échanges réguliers existaient entre les deux populations.

---

(1) Le "lap-lap" est la méthode de préparation culinaire traditionnelle. Les tubercules sont réduits en pâte, imprégnés de lait de coco et cuits à l'étuvé au sein d'un four de pierres chaudes dans un emballage de feuilles odoriférantes qui leur donnent saveur et odeur.

b) La relation guerrière.

Les groupes de montagne sont riches en "espace" ; à partir de 300 mètres d'altitude, toute la forêt est à eux et personne n'éprouve le besoin de tracer, au-delà des derniers champs de taros qui peuvent s'étager aux alentours de 5 à 600 mètres, de limite véritable. Le contrôle de cette vaste réserve naturelle -au moins dans les grandes îles- représente pour les villages de montagne ce que la mer représente pour les clans littoraux, une étendue sans limite. On ne s'y risque, ou on ne s'y risquait, qu'avec précaution, car ici les dangers tiennent plus aux esprits et aux multiples forces secrètes et magiques qui siègent au sein des sommets, rochers et grands arbres qu'à des dangers proprement physiques.

La cueillette des plantes et fruits sauvages remplace la pêche; la chasse, surtout celle des cochons sauvages et des multiples oiseaux qui peuplent les frondaisons joue un rôle de complément dans les activités quotidiennes de subsistance, mais aussi d'agrément, semblable en cela à l'exploitation du récif et de la mer dans les populations côtières.

Enfin, la guerre remplace ici la pirogue. Cela ne signifie nullement que les peuples du rivage se distinguaient par leur pacifisme et les peuples de forêt par des moeurs violentes. Beaucoup plus exactement, cela signifie que pour ces peuples, les uns et les autres guerriers, les horizons différents de la forêt et de la mer inclinaient à des comportements et des valeurs spécifiques. Les sociétés littorales privilégièrent, grâce à la maîtrise des routes maritimes, le monde de la communication ; comme on dit en bislama, le "man sol wora" est un "man-busnes", c'est-à-dire un "homme d'affaires", dont les pirogues ouvrent l'espace connu jusqu'à l'horizon parfois lointain des autres îles. Dans le cas des "manbus", privés en fait d'accès naturel à la mer, même s'ils avaient des alliances avec des groupes côtiers qui leur permettaient parfois de s'y rendre et ce n'était pas toujours le cas, l'horizon était un horizon barré, limité à celui de la forêt et aux sommets des montagnes qui les dominaient. L'espace de forêt, bien que plus vaste, apparaît donc comme un espace social clos : les relations avec l'extérieur sont plus difficiles et plus rares. Pendant longtemps, les "manbus" eurent coutume de vivre dans les limites d'un monde fermé ; hors de celui-ci régnaient l'inconnu et le danger. La guerre n'était pas ici compensée par la possibilité de relations d'échanges lointaines : elle était le seul horizon des hommes de la forêt, leur environnement quotidien et en fin de compte leur mode privilégié de relation avec l'extérieur.

Le terme de guerre doit toutefois être manié avec précaution : la guerre en Mélanésie est une forme de relation et de compétition avec un groupe adverse, beaucoup plus qu'une volonté de l'asservir ou de l'exterminer.

Centrés sur eux-mêmes et pour l'essentiel auto-suffisants, les groupes de la forêt tendaient à concevoir leur relation avec le monde extérieur principalement en termes de compétition guerrière. En ce sens, l'arc, le casse-tête et les pierres de jet remplaçaient ici la pirogue. Le contact avec les hommes de la forêt a souvent paru dangereux aux hommes du rivage. Pourtant les relations entre les uns et les autres, même empreintes de méfiance, semblent avoir été constantes. Elles étaient devenues structurelles et nécessaires à la bonne marche du jeu social.

III. LE COMPLEXE DES ECHANGES VERTICAUX.

1) LA DIFFERENCE CREATRICE.

Une question préalable se pose néanmoins. Les différences écologiques dûes à l'étagement et à l'exposition des versants ne sont pas marquées au point d'induire de façon naturelle les différents géosystèmes que nous avons présentés. Les taros par exemple, s'ils se révèlent à l'aise dans les écosystèmes de forêt humide, peuvent néanmoins pousser sur les bas versants des territoires côtiers dans des conditions relativement satisfaisantes. Inversement, l'igname, ou plus exactement certaines variétés de **Dioscorea** peuvent donner des rendements intéressants jusqu'à une altitude de 4 ou 500 mètres. La spécialisation des peuples mélanésiens sur l'une ou l'autre de ces deux cultures n'apparaît donc pas dictée par des conditions écologiques impératives. En adoptant l'igname ou le taro comme plante principale, les Mélanésiens du rivage comme ceux de la forêt semblent avoir choisi les aptitudes optimales de leur milieu écologique respectif, beaucoup plus qu'ils n'ont obéi à ses contraintes. Du reste, on trouve toujours quelques taros au bord de mer et inversement des ignames en montagne -au moins jusqu'à une certaine altitude-, ce qui prouve que leur culture pourrait être étendue de façon beaucoup plus systématique. Tout se passe en somme comme s'il y avait eu au départ une volonté naturelle de se différencier au maximum à partir d'une analyse sélective des expériences écologiques.

D'un choix écologique différent et ensuite poussé jusqu'à ses extrémités logiques, les Mélanésiens ont donc fait un système d'antithèse et de séparation délibérée mais qui, en contrepartie, rend possible le développement d'un complexe d'échange diversifié, lui-même créateur d'alliance et de "paix civile".

Les groupes littoraux, dont l'économie était spécialisée dans la production des ignames cérémonielles, des cochons à dents, des produits de pêche ou de cueillette sur le récif, avaient besoin, en période de soudure ou ne serait-ce que pour diversifier leur ordinaire, des réserves vivrières plus abondantes et moins fragiles des groupes de montagne. Inversement, les "manbus" étaient demandeurs en cochons à dents, ignames de grande taille, noix de coco surtout, tortues et produits de mer, eau salée pour les préparations culinaires, etc... De bas en haut et du haut vers le bas des versants, les échanges ont donc toujours existé. Dans la Mélanésie ancienne, l'échange des femmes et par là l'établissement à terme de relations de parenté entre groupes étrangers était une condition préalable en même temps qu'un prétexte à la régularité de ces échanges. L'aire géographique formée par les relations de l'échange matrimonial constituait l'aire culturelle des relations d'échange de biens.

Ne serait-ce que pour pouvoir échanger entre eux des épouses et briser le cercle d'une endogamie trop étroite, les différents groupes locaux devaient donc établir au préalable des relations d'échange de biens : leur spécialisation dans des expériences écologiques contrastées en résulta. C'est en se situant dans la différence que les groupes devinrent en effet complémentaires : la circulation des biens favorisait la circulation des épouses et inversement.

Dans certaines îles, en particulier à Tanna, mais aussi à Pentecôte et autres îles du Nord et du Centre, la différenciation entre "manbus" et "man sol wora" jouait également sur un plan symbolique. Les groupes de parenté originaires du rivage étaient associés à l'idée de tortue, animal sacré du monde marin, dont on admire la longévité tandis que ceux de la forêt étaient associés au cochon, animal sacré de l'intérieur des terres. A Tanna, l'échange rituel des tortues contre des cochons était à la base des relations d'alliance entre groupes côtiers et groupes de l'intérieur. L'échange de ces bêtes prestigieuses puis leur consommation rituelle signifiaient en effet que le "mana" ou le pouvoir secret des groupes du rivage partait dans la montagne et qu'inversement la puissance des "manbus" redescendait vers le littoral. Ces complexes d'échange entre pouvoirs magiques semblent avoir été très anciennement répandus dans la Mélanésie, peut-être dès les premiers temps de son peuplement. Par ces animaux sacrés, les uns et les autres fondaient symboliquement leur différence et trouvaient prétexte à échange.

Lors de l'arrivée des Européens, la tortue -peut-être parce que trop chassée- était devenue déjà un animal rare (1). Au bord de mer et avec l'extension dans le Nord de l'Archipel du système de grades, le cochon était devenu l'animal d'élevage de tous. Mais la dualité cochon/tortue,associée à la dualité "manbus"/"man sol wora", reste une idée toujours actuelle dans l'univers symbolique de la société traditionnelle de Tanna.

Le complexe des échanges était donc naturellement vertical : chaque groupe avait intérêt à établir et à renforcer ses relations avec des groupes qui lui étaient complémentaires sur un plan écologique comme sur un plan symbolique et magique. Il s'ensuit qu'on ne peut parler véritablement de "civilisations" différentes : les peuples du rivage, tout comme ceux de la montagne, participaient en effet aux mêmes valeurs et partageaient la même culture. Ils étaient en contact régulier par la relation d'échange et de parenté : tout nouveau rituel, toute découverte technique, toute évolution linguistique, à peine transmise sur le littoral, filtrait comme pas osmose naturelle vers les groupes de forêt. Les régions et les principales aires culturelles qui se partagent l'Archipel se sont donc constituées à partir d'un découpage vertical, réunissant à la fois des groupes littoraux et des groupes de l'intérieur. Ce trait apparaît bien dans les cartes 13 (les régions-territoires d'Aoba) et 14 (le peuplement et les pays de Pentecôte) qui montrent l'organisation des espaces régionaux dans les îles d'Aoba et de Pentecôte.

En somme c'est la différenciation au niveau de l'utilisation des virtualités du milieu naturel qui est à la base de la création régionale ; la complémentarité relationnelle permit de dépasser le cloisonnement originel. La différence, en ce qu'elle appelle à l'échange

---

(1) C'est sans doute la raison pour laquelle les santaliers et les premiers trafiquants blancs se spécialisèrent dans son commerce : il s'aperçurent très vite que les groupes littoraux avec lesquels ils étaient en contact -notamment ceux de Tanna- étaient à cet égard de grands demandeurs. Ils en avaient en effet besoin pour assurer les bases de leur échange traditionnel avec les groupes de l'intérieur.

et enrichit le dialogue possible, crée par là même de meilleurs conditions pour les relations d'alliance de mariage et l'établissement de liens culturels et politiques. Sans différence, il n'y a plus que mimétisme et égalité redoutable. Il risque d'en résulter un désintérêt dans le jeu social ou encore une mortelle rivalité (R. GIRARD, 1972). C'est ce que semble avoir très vite compris la société mélanésienne.

Bien plus que séparés, les "manbus" et les "man sol wora" sont en réalité en compétition permanente. Cette compétition est une forme de relation sociale à faces multiples : elle allait autrefois de la guerre au "potlatch" et de l'échange des femmes à celui du "commerce" ("busnes"). On se voulait différent, mais en somme pour mieux communiquer. C'est en effet la différence qui crée le besoin d'échange ou tout au moins qui lui donne une justification matérielle et inversement c'est l'échange qui creuse la différence préalable en accentuant la spécialisation des partenaires dans ce que l'autre n'a pas ou ne sait pas produire.

L'institutionnalisation rituelle de l'échange s'est traduite au niveau spatial par l'existence de la ligne intermédiaire de peuplement. Dans le "monde du milieu" se trouvaient en effet les lieux et les itinéraires de rencontre et s'effectuait la diffusion constante des biens et des éléments culturels. Lorsqu'il existait ainsi un espace de rencontre reconnu et permanent, l'unité culturelle et les liens entre "manbus" et "man sol wora" se renforçaient ; dans le cas inverse, la séparation géographique renforçait le cloisonnement et entraînait la constitution de deux mondes évoluant dans des sens différents. La guerre l'emportait alors sur l'échange, la relation d'hostilité sur la relation de confiance ; cela semble bien avoir été le cas par exemple dans l'ensemble du Nord Malakula, lors de l'époque traditionnelle. On le voit, la différence est une dialectique à double sens : elle peut fonder l'échange si elle s'assouplit, comme elle peut aboutir à une frontière si elle se durcit.

2) LA RELATION DE COMPETITION.

Mais où et comment finissent les "man sol wora" et les "manbus" ? Ces limites sont-elles seulement fictives ou bien correspondent-elles à de véritables limites écologiques ?

De toute la somme de leurs différences et de leurs similitudes qui, nous l'avons vu, créent au bout du compte une complémentarité créatrice de relations et d'entités régionales, il faut retenir deux traits qui, objectivement, marquent la séparation entre les groupes du rivage et ceux de l'intérieur : la ligne de récif, d'une part, la ceinture de fructification du cocotier, de l'autre.

a) Limite politique et limite écologique.

Le contrôle des passes sur le récif donne aux "man sol wora" la maîtrise politique des relations avec l'extérieur et les ouvre ainsi, pour le meilleur comme pour le pire, aux influences venues des mers, à celles des autres peuples océaniens, porteurs de cultures, de langues et de rituels différents, comme plus tard à celles du "contact" avec le monde des Blancs, ses missionnaires et ses marchands.

Une certaine vocation des peuples côtiers en découla, faite d'accueil, d'osmose, de création et d'évolution culturelle permanente.

Ce contrôle de la ligne du récif est une limite essentiellement politique : l'exemple de Tongoa représente à cet égard un cas-limite révélateur. L'île de petite dimension -un "oeuf" de 10 km de diamètre- est une île montagneuse dont les gradins littoraux ne sont pas propices à l'établissement de groupes de rivage. Tongoa est, on l'a vu, un fragment éclaté de cratère volcanique : le relief tout en rupture se réduit à un morceau de plateau d'une centaine de mètres d'altitude, surmonté de cônes volcaniques et dont les rebords boisés plongent droit dans les flots. Il en résulte que tous les Tongoans sont coupés de la mer. L'uniformité du site écologique ne devrait donc pas normalement créer de différences entre hommes du rivage et hommes de la forêt, les uns et les autres ayant le même genre de vie et les mêmes cultures. Certains groupes s'affirment pourtant comme des "man sol wora" et d'autres comme des "manbus". Les groupes dits du rivage sont en fait ceux qui, par leur histoire et leur situation géographique, contrôlent les passes par lesquelles sont arrivées les pirogues qui repeuplèrent l'île lors des voyages de reconquête. Les groupes dits "manbus" sont ceux qui, pour avoir accès à la mer, doivent passer par le bon vouloir des premiers. La limite apparaît bien ici, non pas écologique ou culturelle, mais proprement politique. La différenciation s'effectue en fonction du contrôle des passes et des atterrages à partir desquels l'accès aux routes maritimes est possible. Dans les îles, petites ou moyennes, où l'espace est trop limité en masse terrestre ou en étagement d'altitude pour que se développent des nuances écologiques suffisantes, la démarcation rivage-intérieur se joue ainsi sur des critères de contrôle politique (1).

Pour sortir de leur isolement ou seulement pour avoir accès au bord de mer et à ses ressources, les "manbus" devaient donc négocier un droit "de route" avec les "man sol wora". Cela n'allait pas toujours de soi : la différence ici n'était pas toujours une relation de complémentarité, mais bien parfois une relation d'antagonisme, voire de rivalité mimétique. "Manbus" et "man sol wora" étaient écologiquement les "mêmes", ils se différenciaient seulement au niveau du contrôle des routes maritimes et des atterrages.

b) Le clivage à faces multiples.

Dans les îles hautes et dans l'ensemble des grandes terres où l'espace plus ample permet des spécialisations écologiques complémentaires et un certain étagement des géosystèmes, la limite séparant les groupes du rivage des groupes de l'intérieur redevient également écologique : elle coïncide en gros avec la ligne de fructification possible du cocotier, soit entre 300 et 350 mètres d'altitude. En-deça de celle-ci, les groupes proches du littoral se spécialisent dans un système géographique précis, au-delà les groupes plus en altitude en privilégient un autre (voir figure 8).

---

(1) Le même phénomène se reproduit dans la petite île d'Emau au Nord de Vate.

Le cocotier est à la fois un symbole et une limite géographique : les "man sol wora" sont des hommes de la cocoteraie tout autant qu'ils sont des hommes de la pirogue et du rivage. Les "manbus" qui en sont exclus vivent autrement dans un monde que les "man sol wora" considèrent comme celui de "marges" et de l'isolement. Dans certaines îles, le système de l'igname et du cocotier prime, dans d'autres le système du taro et de la forêt domine sur de vastes espaces intérieurs, faisant autrefois peser une menace permanente sur les humanités littorales qui s'accrochaient à leur périphérie.

On pense que le cocotier qui pousse à Vanuatu est peut-être bien originaire de la Mélanésie occidentale insulaire (BARRAU, 1969). Il existait sans aucun doute lorsque les premiers habitants abordèrent ces îles et c'est en symbiose avec cet arbre que se développèrent les sociétés du littoral. L'engagement dans l'écosystème de forêt, au-delà de la limite de fructification du cocotier procédait d'un autre choix. Ceux qui allèrent au-delà -qu'ils aient été au départ un autre peuple ou qu'ils soient issus des premiers- eurent à créer un genre de vie nouveau et à s'adapter à un milieu plus rude. En se rapprochant du coeur des forêts humides et des sommets centraux, ils avaient conscience d'aller vers le coeur du monde magique et du siège des esprits. Ce monde, plus sombre et inquiétant, peuplé selon les mythes de petits êtres qui vivent la nuit et peuvent se révéler redoutables, commence réellement lorsque ne fructifie plus le cocotier. Dans la civilisation mélanésienne littorale, le noyau civilisateur est lié au cocotier et à son espace naturel ; au-delà règne un espace d'ombre et d'inquiétude. En débordant vers ce monde, le peuple mélanésien tendait naturellement à se départager entre deux humanités aux vocations différentes.

Dans l'esprit des "man sol wora", le cocotier est lié à la mer et à la lumière (1), à une certaine fluidité de relations : les groupes "manbus" sont au-delà, dans une fin de monde. Ils ont la force redoutée des peuples situés en marge des échanges et des noyaux civilisateurs. Cette perception se retrouve inversée chez les "manbus" : proches du monde rude des sommets et fils de la forêt nourricière, ils sont conscients de participer en même temps à la force et à la puissance de ces milieux. L'opposition entre "man sol wora" et "manbus" n'est donc pas que politique et écologique, elle se traduit aussi dans l'ordre du magique et du culturel.

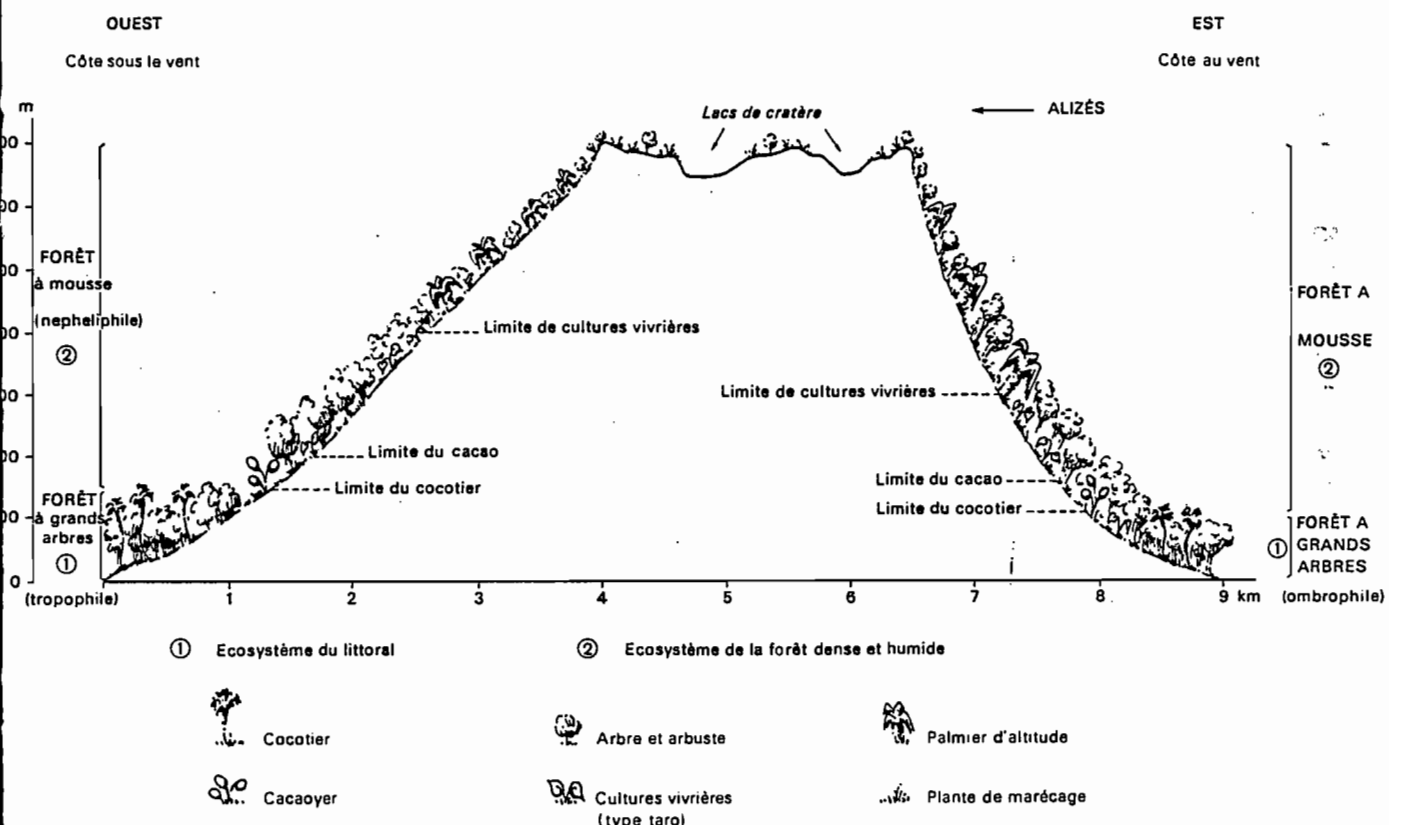
L'espace traditionnel traversé ainsi de lignes géographiques qui sont tout autant des limites culturelles que politiques ou écologiques, conduisait donc à creuser des différences, vécues en termes de relations de rivalité, d'échange et de compétition. Des cycles d'alliance, de paix puis de guerre, semblent avoir de tout temps rythmé la vie des groupes mélanésiens entre eux. On en verra plus loin des exemples précis dans l'île de Tanna. Il semble que la relation entre ces groupes ait été d'autant plus rituelle et formalisée qu'elle était de nature dangereuse. La paix et la guerre sont ici deux aspects complémentaires du rite de la communication. Se battre dans la société

---

(1) Un mythe d'origine répandu, sous de nombreuses variantes locales, dans une grande partie de l'Archipel explique la création du cocotier à partir du serpent de mer. Celui-ci, être du monde du rivage et des récifs, s'aventura sur la terre sous les traits d'un être humain. Il fut capturé par les hommes, tué et enterré. De son corps surgit le cocotier (mythe relevé à Tanna et à Futuna).

Fig. 8

L'ÉTAGEMENT DES ÉCOSYSTÈMES INSULAIRES L'EXEMPLE D'AOBA



Source : J. Bonnemaison (1974)

traditionnelle était une autre façon de poursuivre les termes de l'échange : il s'agissait moins de tuer l'adversaire que de marquer des points sur lui. Dans ce sens la relation guerrière souvent affirmée entre hommes du rivage et hommes de la forêt ne signifiait pas rupture de l'échange ou de la communication, mais plus exactement une autre forme de communication ou encore une forme de compétition poussée à son extrême limite.

La coupure entre "man sol wora" et "manbus", pour effective qu'elle fut au niveau de l'affrontement guerrier dans certaines îles, ne semble jamais avoir été jusqu'au point d'entraîner une séparation totale. C'est probablement dans le Nord Malakula ou à Santo que la séparation entre les deux "peuples" était la plus forte : toute libre circulation d'un groupe à l'autre était impossible et la "guerre" était permanente ; pourtant les "tabu" de circulation se levaient périodiquement pour des échanges rituels ou des alliances de mariage, tous types de relation dont les formes codifiées devaient être soigneusement respectées, si l'on ne voulait pas que les guerres reprennent à nouveau.

Ce clivage ambigu et à faces multiples entre le monde du rivage et le monde de la forêt, qui structure l'espace traditionnel, remonte-t-il à une très ancienne coupure politico-culturelle qui se serait mise en place lors de l'origine du peuplement ? Si tel était le cas, il continuerait très exactement l'ancienne coupure néolithique qui opposait la société littorale des potiers de l'ère lapita à celle qui, d'origine indécise, habitait alors l'intérieur des terres.

Depuis des millénaires de "contact", ces deux peuples, en supposant qu'ils aient été tels au départ, ont fusionné et n'en font qu'un, tant biologiquement que culturellement ; les potiers ont perdu leur technicité, les grands voyages se sont faits plus courts et moins fréquents, mais des "pays", des groupes élargis et des régions sont nés du contact et des relations d'échanges qui se sont institutionnalisées entre le rivage et l'intérieur des îles. Dès lors, il semble que la longue mémoire du peuple mélanésien ait conservé l'esprit d'une différence très ancienne et reproduit une coupure qui la traversait déjà à l'aube de ses origines.

Livre I.
IIIème Partie.
LA SURVIE ET L'ABONDANCE.

CHAPITRE X.

PAYSANS DU TARO ET PAYSANS DE L'IGNAME.

Le système agraire mélanésien.

I. UN SYSTEME AGRICOLE TRADITIONNEL DUALISTE.

Le système agraire mélanésien de Vanuatu entre en première approche dans la catégorie du "Mode de Production Domestique" tel que SALHINS (1976) l'a défini. La "maisonnée" correspondant à la famille restreinte, couple et enfants en bas-âge, en est le pivot : chaque ménage forme une unité de production qui est en soi autosuffisante. Elle satisfait à l'essentiel de ses besoins, qu'ils soient de subsistance ou qu'ils correspondent à des obligations sociales et rituelles. Dans ce sens, chaque unité de production est égale à celle de ses voisins et repose, quant à son équilibre interne, sur la division sexuelle du travail. L'idéal d'autarcie totale qui est celui des groupes locaux les uns par rapport aux autres se reproduit au niveau de chacune des maisonnées qui composent le groupe.

Mais en même temps cette économie ne saurait être qualifiée "d'économie de subsistance". A un premier niveau, elle assure en effet la survie en produisant, à moindre frais possible, les biens vivriers nécessaires, à un second, elle opère sur des critères absolument différents en cherchant à produire les biens rares et prestigieux, qui servent aux échanges et aux prestations sociales. Si dans le premier cas, on se trouve dans une économie de subsistance ou de "survie", si on la jauge selon les normes économiques modernes de production, dans le second, on se trouve dans une économie d'abondance et de production de "richesses" dont les finalités ne sont pas vivrières, mais proprement sociales et ne peuvent s'estimer que selon les normes culturelles de la société mélanésienne.

Les deux termes de la production économique traditionnelle : l'horticulture, d'une part, l'élevage des cochons de l'autre, s'inscrivent dès lors dans un processus qui dans les deux cas s'ordonne selon une même finalité. Il s'agit en effet d'assurer une production de survie, mais à côté de celle-ci de faire éclore les produits rares qui vont créer "l'abondance" et par là permettre la générosité sociale. Toute production est donc hiérarchisée entre un niveau de subsistance quantitatif et un niveau d'échange qualitatif, dont la relation interne varie selon les années, selon le statut et selon les ambitions et la "sociabilité" de chacun. Comme l'a écrit CLASTRES dans sa préface à l'ouvre de M. SALHINS, *"c'est le social qui règle le jeu économique (et) c'est, en dernière instance, la politique qui détermine l'économique"* (1976, p. 29).

Cette dualité du système de production, dont les finalités sont à la fois vivrières et "politiques", rejaillit au niveau des techniques de production. Les processus horticoles et l'élevage se déroulent en effet dans un cadre global extensif, l'agriculture repose pour l'essentiel sur une horticulture itinérante de type **ladang** (DELVERT, 1967) effectuée sur brûlis avec longs cycles de jachère, l'élevage des cochons (comme de la volaille d'ailleurs) est mené dans le cadre de troupeaux vagues qui errent dans le territoire et que l'on exploite selon des normes proches de celles des peuples pasteurs. Mais cette horticulture et cet élevage extensif, si éloignés des modes de production qui prévalent par exemple dans le Sud-Est asiatique décrit par P. GOUROU (1941) ou J. DELVERT (1961, 1967), révèlent en leur sein des procédés d'intensivité de la production qui en seraient dignes. Comme on le verra, si l'extensivité règne pour la production économique de survie, c'est à l'inverse une assez extraordinaire intensivité qui prévaut au niveau de la production économique qui vise à l'abondance sociale et rituelle.

L'igname et le taro sont les deux plantes qui dominent les systèmes agraires mélanésiens. Elles ne se mélangent que peu et dans un cas comme dans l'autre, elles ont donné naissance à des sytèmes horticoles qui se hiérarchisent de l'extensif à l'intensif, en passant de l'horticulture de subsistance à l'horticulture rituelle.

II. L'HORTICULTURE DE L'IGNAME.

1) LES TYPES ET LES CLASSIFICATIONS DE L'IGNAME.

Les ignames de l'Archipel appartiennent pour la plupart au groupe botanique des **Dioscorea Alata.** Chaque aire culturelle a ses propres variétés et d'autres encore qui lui viennent des aires voisines; en règle générale, les cultivateurs savent distinguer entre 60 et 80 variétés, dont ils font une classification savante. Cette classification s'opère selon deux séries de critères botaniques. Les premiers portent sur les caractères du tubercule : sa forme, sa grandeur, sa consistance, sa couleur, son aspect glabre ou poilu, etc... Les seconds portent sur les caractères des lianes aériennes : leur couleur, le dessin des feuilles, leur robustesse, l'aspect ailé ou épineux de la tige, enfin la présence ou l'absence de bulbilles aériennes. C'est en croisant ces deux séries de critères que s'établit une classification précise

et méticuleuse des ignames : en règle générale, on distingue ainsi quatre ou cinq grands groupes d'ignames au sein desquels se répartissent des variétés et des sous-variétés.

Ces variétés ne sont pas à proprement parler des variétés botaniques, mais plutôt des clones ou encore des cultivars, sorte de races agricoles hybrides obtenues au hasard de la culture, puis soigneusement sélectionnées et reproduites ensuite par les horticulteurs (BOURRET, 1976). Chacun de ces clones est considéré individuellement ; il porte un nom, on lui attribue un lieu d'origine (souvent en référence à un mythe local), une finalité sociale (vivrière ou cérémonielle) et partant un "rang" dans la hiérarchie des clones, enfin une technique de culture et une magie propre destinée à lui permettre d'obtenir des rendements optimaux. A Tanna, des pierres magiques spéciales sont attribuées à chacune des variétés d'ignames, ce qui les individualise de façon encore plus forte (BONNEMAISON, 1984).

Si les clones varient selon les îles, on retrouve, sous des noms différents quatre groupes d'ignames à peu près uniformément répartis dans les diverses aires culturelles de l'Archipel. C'est ici la taille et la forme du tubercule qui semblent avoir constitué le critère de sélection dominant.

a) Les grands groupes d'ignames.

- Les grandes ignames.

Elles sont, en raison de la pureté de leur forme longiligne et de leur dimension parfois somptueuse, un mètre de long quelquefois deux, classées en tête de la classification traditionnelle des variétés. Deux hommes sont parfois nécessaires pour les porter. La couleur et la consistance du tubercule permettent de les distinguer en variétés et sous-variétés : les plus grandes et de chair blanche sont en général celles qui sont considérées comme les plus prestigieuses. Ce sont les ignames à finalité rituelle par excellence : à Tanna, seules les ignames longues sont de véritables ignames, on les appelle **nu** ; dans le Centre-Pentecôte, les ignames de ce type sont les **kokon** et les **damrap** ; dans l'Est Aoba, les ignames **aga**. Le groupe des ignames longues se rattache à la famille botanique des **Dioscorea Alata** (1) : leur technique de culture implique la construction de buttes, le creusement de trous profonds et la confection d'architectures complexes de tuteurs.

- Les ignames rondes.

Directement après les grandes ignames viennent les ignames rondes. Elles se caractérisent par un tubercule sphérique ou ovale, de taille et de couleur variables, une consistance souvent farineuse, un goût doux ou parfois sucré, qui les fait appeler dans certaines îles "sweet yam" ou "soft yam". Elles sont généralement prolifiques et entrent dans la catégorie des ignames de subsistance.

---

(1) Les **Dioscorea Alata** se reconnaissent facilement aux petites ailes végétales qui forment des nervures autour de la tige aérienne.

La plupart de ces variétés se rattachent encore à la famille des **Dioscorea Alata** ou encore aux **Dioscorea Ésculenta**. On les appelle **nowanem** à Tanna ou encore **vosran** dans le Centre de Pentecôte. Elles jouaient autrefois à Tanna un rôle important lors des périodes de soudure, car on pouvait les récolter avant les autres, dans des cycles de culture hâtifs.

- Les ignames courtes.

A égalité avec les ignames rondes et entrant dans la catégorie des ignames de subsistance, viennent les ignames courtes ou ignames de dimension modeste et aux formes irrégulières. A Tanna, ce sont des **nowanuruk**, au Centre Pentecôte des **bukudam**. Ces ignames sont souvent prolifiques avec des tubercules aux formes longilignes ou recourbées, parfois digitées en main. Botaniquement ce sont des **Dioscorea Alata** ou encore des **Dioscorea Bulbifera**, reconnaissables à leur bulbilles aériennes dont on se sert en tant que semences (D. BOURRET, 1976).

- Les ignames dures.

A ces trois premiers grands groupes de cultivars, peuvent s'ajouter les ignames "sauvages" (waeld yam) ou ignames "dures" (strong yam), qui poussent à la périphérie des jardins ou dans les jachères. Comme leur nom bislama l'indique, ces ignames font en général beaucoup plus l'objet d'une cueillette que d'une culture proprement dite, elles sont plantées au tout venant sans procédé agricole particulier. On les appelle **nelakawung** à Tanna ou encore **dam likuiba** dans le Centre de Pentecôte, et elles ne jouissent pas d'un grand prestige, même si l'on considère qu'elles ont bon goût. Ces ignames que l'on reconnaît à la grosseur de leur tige épineuse et à leur dureté sont en revanche très appréciées dans le Nord de Malakula, où on les considère à l'inverse comme des ignames rituelles : elles sont alors cultivées comme les ignames longues, les tuteurs sur lesquels se développe la croissance des tiges aériennes étant en général faits de bambous qui viennent s'appuyer aux arbres.

Chaque île et chaque aire culturelle de Vanuatu a sa propre classification et ses propres préférences. Telle variété considérée comme de rang particulièrement prestigieux sur le versant d'une île se retrouvera dans l'autre comme classée en position défavorable. En fait, chaque région possède "ses" ignames et les considère comme issues de son sol : ce sont donc celles-ci qui sont classées au sommet de la hiérarchie locale des clones.

Un jardin d'ignames traditionnel contient dès lors un assortiment varié de cultivars, en général 10 ou 15, mais ce peut être beaucoup plus. A Imanaka sur la côte Nord-ouest de Tanna, j'ai pu par exemple dénombrer sur l'ensemble des jardins 42 clones, dont les deux tiers étaient en fait des ignames courtes ou rondes de consommation. A quelques kilomètres de là, sur les jardins "manbus" du Centre Brousse, le nombre de clones s'élevait à 21, dont 9 recoupaient ceux du bord de mer et 12 représentaient des clones nouveaux. Sur deux ensembles de jardins, géographiquement proches mais situés dans des milieux écologiques différents et faisant partie d'une même aire d'alliance, les horticulteurs utilisaient donc cette année là 54 clones, mais ils

savaient en reconnaître un nombre bien plus important. Le répertoire global des ignames que chaque cultivateur utilise ou sait reconnaître atteint en réalité un ordre de grandeur de 60 à 80 variétés, pratiquement une centaine, comme c'est le cas du Centre Pentecôte où se mêlent les cultivars venus du Sud et du Nord de l'île. Il semble qu'avec ce chiffre, on touche aux limites de ce que la mémoire humaine peut enregistrer en la matière.

Le nombre de cultivars tend d'ailleurs actuellement à considérablement augmenter à la faveur des relations multiples et des migrations qui caractérisent l'époque contemporaine. De nombreuses nouvelles variétés sont ramenées "au pays" par les migrants : on les appelle le plus souvent par un nom générique évoquant l'île ou la région dont elles proviennent, ainsi les ignames **vate**, **malakula**, **salomon** ou même **koperativ** (parce qu'achetées dans une coopérative). De tels noms d'ignames se retrouvent un peu partout dans l'Archipel, sans qu'ils recoupent nécessairement les mêmes clones.

b) L'origine des ignames.

Si le nombre des cultivars tend à augmenter par apports successifs en raison de la rupture des cloisonnements traditionnels, le nombre des clones que chaque groupe ou aire culturelle considère comme les siens est en revanche stable. Ces ignames constituent en effet le "patrimoine biomagique" de chacun des groupes : elles sont liées aux lieux du territoire et font l'objet de magies locales. Elles sont dès lors classées les unes par rapport aux autres, selon le modèle hiérarchique local, alors que les ignames introduites ne le sont pas. Elles figurent enfin obligatoirement dans les rituels d'échange et sont cultivées -au moins en principe- selon les normes de l'horticulture traditionnelle. Souvent, un mythe d'origine ou une série de petits mythes locaux justifient leur classification rituelle et attribuent à chaque clone ou groupe de clones un terroir d'élection qui est le territoire de son origine mythique.

A Tanna les mythes d'origine des ignames sont multiples, chaque variété a pratiquement le sien : ils font provenir l'arrivée des clones de pirogues mythiques liées au héros Mwatiktiki, sorte de "dieu" des nourritures, au nom d'origine polynésienne. Dans le Centre de Pentecôte, l'origine de la grande igname à finalité rituelle est liée à un cycle mythique que l'on retrouve sous des formes différentes dans les parties Sud de l'île et à Ambrym (W. PATON, 1971). Dans ce mythe, l'apparition de l'igname est liée à la création de l'horticulture vivrière ; le processus s'accomplit à partir du meurtre rituel d'un ancêtre dont on partagea le cadavre (1).

---

(1) Ce mythe représente la variante locale d'une structure mythologique fort répandue dans l'Archipel et que l'on retrouve également en Papouasie Nouvelle-Guinée et aux îles Salomon. La construction sociale et culturelle résulte toujours d'un meurtre rituel et d'un partage initial. L'origine de ce mythe semble être indonésienne (B. VIENNE, communication personnelle).

"A Linobil, dans une région du bord de mer située à proximité de la baie de Namaram (Centre-Pentecôte), vivait un vieil homme du nom de SALDAM avec ses dix petits-enfants. A l'époque, ni l'igname, ni les nourritures n'existaient ; les hommes se nourrissaient seulement de chasse et de cueillette, de racines crues, de lianes comestibles, de fruits et de baies sauvages.

Un jour SALDAM ordonna à ses petits-fils d'abattre les grands arbres au tamioc (terme bislama désignant la hache de pierre), puis de mettre le feu aux troncs et aux branchages abattus. Il leur demanda ensuite de nettoyer soigneusement le sol de façon à dégager la terre nue.

- "Pourquoi devons-nous agir ainsi ?" demandaient les frères "et que ferons-nous ensuite de ce champ, nous n'avons rien à y mettre ?"

SALDAM était alors si âgé qu'il ne pouvait marcher et demeurait couché dans le ***nakamal****. Il demanda simplement à ce qu'on lui coupe un bâton sur lequel il puisse s'appuyer pour marcher. On lui coupa d'abord un bâton en bois de burao (hibiscus), mais lorsque l'ancêtre se leva, le bâton se brisa. On fit alors de même avec d'autres bois, avec tous ceux que comptait l'île, mais chaque fois que SALDAM se levait, le bois se cassait. A la fin, on prit des roseaux. Lorsque SALDAM se leva, les roseaux se plièrent, mais il résistèrent. En s'appuyant sur ses roseaux, SALDAM accompagna ses petits-enfants sur le champ qu'il avait ordonné de défricher, puis il s'étendit au milieu et il dit à ses garçons.*

- "Tuez-moi et découpez mon corps. A tous ceux qui sont là (une grande foule s'était en effet déplacée pour voir ce qui allait se passer), vous donnerez une partie de mon corps. Chacun alors enterrera le morceau de mon cadavre dans un champ comme celui-là, il tiendra le sol nu et empêchera les herbes de repousser, puis il plantera des roseaux en cercle autour du trou. Autour du champ, vous éleverez une palissade de bois qui en fera le tour et vous en fermerez l'entrée. Ni les femmes, ni les hommes qui ont dormi auprès d'elles n'auront le droit d'y pénétrer".

Les garçons tuèrent SALDAM, puis ils partagèrent le cadavre et procédèrent à sa distribution. Ils donnèrent une cuisse et une jambe à ceux de Sagnal (Nokonwanet), puis l'autre cuisse et l'autre jambe à ceux de Lesiube, c'est-à-dire deux endroits proches du bord de mer, mais déjà situés dans le pays du "milieu".

Aux groupes du bord de mer qui vinrent du Sud, notamment à ceux du pays d'Alihak, qui commence après la rivière Melsisi, ils donnèrent la tête et les doigts de SALDAM.

Enfin aux autres, à ceux du pays de la montagne, les ***kut*** *ou "manbus" qui arrivaient des pays de Lemalda ou de Lewawa, ils jetèrent les boyaux ; à ceux du Sud de l'île (le pays de langue* ***Sa****), ils jetèrent ce qui restait, le sang de SALDAM. D'autres groupes vinrent encore, les petits-fils de SALDAM leur donnèrent les déchets du partage ou encore des "saletés" dont personne ne voulait.*

Chacun revint alors chez lui. Là ils répétèrent les gestes qu'avait énoncés SALDAM : ils défrichèrent, mirent le feu, tracèrent un champ et construisirent une barrière, puis il enterrèrent au milieu le morceau du cadavre de SALDAM et l'entourèrent d'un cercle de roseau. Quelques mois plus tard, une liane jaillit du sol, elle s'appuya sur les tuteurs de roseau puis se développa en s'enroulant sur les tiges : dans la terre les premières ignames de Pentecôte commencèrent à grossir."

Ce mythe qui fonde simultanément l'agriculture, l'apparition de la grande igname et la répartition géographique de ses variétés selon les différents grands groupes territoriaux, a des significations claires. L'igname rituelle est un homme et elle doit être travaillée et respectée en tant que telle, c'est-à-dire par les hommes ; ni les femmes en menstrues, ni les hommes ayant eu un rapport sexuel récent ne doivent pénétrer dans le jardin,de la période de floraison à celle des premières récoltes. Leur odeur, leur impureté gêneraient SALDAM. Enfin, en mangeant les grandes ignames, les hommes de Pentecôte mangent SALDAM, ils communient avec son esprit et s'imprègne de son "mana".

Ce mythe appartient aux groupes du rivage de l'Ouest, c'est-à-dire à ceux des premiers contreforts du plateau central et des basses pentes. Ce sont les **ila** ; ils reçurent les ignames **kokon**, les grandes ignames prestigieuses, dont la forme évoque les jambes et les cuisses de SALDAM.

A ceux de la ligne de peuplement intermédiaire, les **ilamesu**, c'est-à-dire ceux du milieu, on donna des ignames **taribul** ou **damrap**, qui sont encore des ignames longues, mais de moindre dimension : ce sont les bras de SALDAM. Les groupes situés plus au Sud reçurent des ignames courtes, comme l'igname **vosran**, dont la forme ressemble à une main ou encore l'igname **dahul**, qui est ronde comme la lune et qui ressemble à une tête d'homme. Ce sont les groupes de la main et de la tête de SALDAM. Enfin, les **kut** de la montagne se virent attribuer les ignames **bat male haga**, de petites ignames d'altitude au tubercule mince et veiné de rouge à l'intérieur : ce sont les boyaux de SALDAM. Elles poussent jusqu'à 400 mètres d'altitude sur des versants protégés sans jamais toutefois donner de très beaux tubercules.

Quant à ceux du Sud de l'île, les derniers arrivés au partage, ils ne purent recevoir que des ignames **lisemal**, petites ignames rouges, bonnes au goût, mais sans grand développement : c'est le sang de SALDAM.

Comme on le voit, le mythe d'origine de l'igname est également celui de la répartition des groupes de clones : les groupes du rivage et ceux du milieu s'y attribuent la meilleure part. La qualité de productivité et de prestige cérémoniel décroît au fur et à mesure que l'on s'éloigne vers le Sud ou vers l'intérieur de l'île, qui sont tous deux des pays dévolus au taro et où de toutes façons l'igname est en mauvaise situation écologique (sols durs et maigres des massifs volcano-sédimentaires anciens du Sud de l'île, climat local de montagne dans le pays **kut**).

c) Les techniques de plantation.

Le mythe mémorise également les principes de base de l'horticulture : défrichement, brûlis, désherbage soigneux, creusement d'un trou, disposition des tuteurs de roseau, clôture, etc... Mais selon qu'il s'agit d'ignames longues à finalité cérémonielle ou d'ignames rondes ou courtes à finalité vivrière, les techniques horticoles diffèrent. Les ignames de subsistance sont rangées sous la rubrique des ignames **wawari** (Pentecôte) ; on les plante en l'honneur des premières et pour qu'elles leur fassent cortège. L'horticulture savante et à caractère intensif reste l'apanage des ignames à finalité cérémonielle.

- Le complexe cérémoniel butte-trou.

Une horticulture savante et sophistiquée s'est créée autour de la culture de la grande igname. Les cultivateurs creusent pour chaque semence un trou, dont la profondeur et le calibre sont calculés en fonction de la longueur et de la grosseur du tubercule espéré. Ce trou, souvent de 50 à 60 cm, peut être plus profond et dépasser le mètre. Les cultivateurs le remplissent ensuite d'humus superficiel mélangé aux cendres obtenues par le brûlis et qui tiennent lieu d'engrais minéral. Une butte plus ou moins élevée -de 40 à 50 cm dans les îles d'Aoba et de Pentecôte, mais qui peut être parfois beaucoup plus grande et atteindre des dimensions somptueuses de plus d'un mètre à Tanna ou dans le Nord Malakula- est alors construite de terre et de cendres. L'igname de semence est placée au sommet de cette butte, puis légèrement recouverte de terre et de cendre. Les jeunes tubercules pousseront dès lors verticalement vers le bas à partir de la semence et se déploieront en profondeur dans le trou de terre humifère et cendreuse qui a été préparé.

Lorsque les lianes de l'igname commencent à pousser, les cultivateurs disposent des tuteurs de roseau pour permettre sa croissance en hauteur selon une technique qui varie selon les îles, en corbeille évoquant un panier renversé à Tongoa, Aoba et Pentecôte, bas et en longueur dans le Sud de Pentecôte, ce qui permet de donner moins de prise aux vents, ou encore en structures parallèles obliques à Tanna, où comme toujours dans cette île, la dimension esthétique est poussée jusqu'à son point ultime de perfection (figures 25 et 26). Au fur et à mesure de la croissance de l'igname, on élague ensuite les lianes trop nombreuses, de façon à ne conserver dans chaque trou qu'un ou deux tubercules qui pourront atteindre ainsi leur dimension maximale.

Le jardin traditionnel consacré aux ignames longues est ainsi constitué par un ensemble de trous profonds et de grandes buttes au sein desquels ont été recréées des conditions de fertilité idéales. Chaque butte est un micro-milieu artificiel, un compost refabriqué d'humus et de cendres qui peut former un véritable jardin à lui seul. Sur les flancs de la butte poussent en effet un assortiment de petites ignames, rondes ou courtes, de pieds de taro et parfois de légumes importés. L'horticulture mélanésienne traditionnelle tend ainsi à individualiser chaque plant cérémoniel et à faire de lui un objet d'attention unique.

La plantation des ignames implique de préférence des sols légers, profonds et bien drainés ; sur les terrasses littorales, on tend à compenser l'absence de profondeur des sols en surélevant les buttes. Mais ce sont les sols de basse pente ou de bas plateaux, notamment les éboulis et colluvions, qui conviennent le mieux si l'on cherche à obtenir des ignames de grande dimension. La recherche des conditions optimales de fertilité est telle que dans les îles du Centre ou du Sud, on creuse ailleurs des trous secondaires afin de recueillir l'horizon pédologique le plus favorable pour combler le trou de plantation.

- L'horticulture du tout venant.

A côté de cette horticulture savante et exigeante en temps de travail, la culture des ignames de consommation - les **wawari** du Centre-Pentecôte ou les **koken** de Tanna- apparaît comme beaucoup plus extensive. Alors que les premières sont en principe réservées au travail des hommes, ces dernières sont du domaine des femmes : autrefois elles étaient cultivées dans des jardins séparés, comme cela reste toujours le cas à Tanna, mais l'habitude s'en perd dans le reste de l'Archipel. Les ignames à finalité de subsistance sont dès lors plantées sans butte réelle, ni trou, ni compost, dans un sol seulement brisé au bâton à fouir, où la semence (généralement un morceau de tubercule) est enfouie directement. Généralement les tuteurs sont de simples bouts de bois fichés dans le sol ou reposant en faisceau renversé autour des quelques troncs d'arbres calcinés qui parsèment encore le champ après le passage du brûlis. Le but de cette horticulture, dont la pratique tend d'ailleurs à se répandre, est purement vivrier. Il s'agit là d'un jardin profane, cultivé sans magie préalable -du moins à l'heure actuelle- et dont on se débarrasse dans un minimum de temps. On ne cherche plus à y recueillir des ignames somptueuses, mais une masse indistincte de tubercules de petites tailles qui serviront à l'alimentation quotidienne.

2) LES JARDINS ET LA RECOLTE DES IGNAMES.

a) Les cycles de culture.

Les ignames sont cultivées en plusieurs jardins de petite taille - quatre ou cinq ares- situés dans des milieux écologiques différenciés, en général à la fois sur les gradins littoraux et sur les basses pentes ou zones d'éboulis où elles s'épanouissent le mieux. Chaque famille disposant de plusieurs jardins cultive en moyenne et selon ses besoins environ 1.000 m2, réservés aux ignames de l'année, mais autour desquelles pousse en périphérie une cohorte de plantes secondaires : kava, choux canaques, canne à sucre et aujourd'hui manioc, taros **Xanthosoma** et patates douces. L'avantage de disposer de plusieurs jardins consister à diminuer les risques en cas de sécheresse, de cyclone ou de malheur possible sur les récoltes, tout en plantant à des périodes légèrement décalées, ce qui permet d'arriver à un certain étalement des récoltes dans le temps.

Les nouveaux jardins commencent à être défrichés à la hache et au sabre d'abattis en juillet, au coeur de la "saison sèche", puis ils sont laissés à sécher en vrac un mois ou deux. On y porte ensuite le feu plusieurs fois de telle façon qu'il ne reste plus à leur surface qu'un tapis de cendres et de bois calcinés sur lesquels émergent ça et là quelques troncs noircis et qui serviront d'appui pour certains des tuteurs. Alors que le défrichement et le brûlis sont des travaux réservés aux hommes qui se groupent généralement en petites "compagnies" familiales ("kompani" en bislama) pour en venir à bout, il revient ensuite aux femmes et aux enfants de nettoyer le champ, en amassant les cendres en tas et en dégageant la terre nue. Un jardin bien préparé est en effet un jardin au sol soigneusement desherbé, où la terre affleure directement. Dès la fin du défrichement, les hommes lèvent encore la barrière qui le clôture : le jardin d'ignames fait partie de l'espace domestique : c'est donc par définition un enclos.

Les plantations qui s'échelonnent de septembre à octobre sont, en ce qui concerne les grandes ignames à finalité rituelle, un travail d'homme : l'investissement magique donne en effet à la production un caractère sacré qui par là même appelle la main de l'homme. La mixité par contre est acceptée pour les ignames de subsistance dont la production est de caractère profane. Par la suite, les travaux de sarclage reviennent aux femmes.

Une certaine égalité des temps de travaux entre les hommes et les femmes apparaît de règle dans les jardins traditionnels. Ils travaillent en ordre séparé et sur des tâches différentes : tout ce qui est magique revient aux hommes, tout ce qui est profane aux femmes. Les travaux sont donc hiérarchisés, mais ils sont complémentaires et ils se déroulent en relation harmonique ; on ne peut dans ce cas parler d'une exploitation d'un sexe par l'autre.

La composition du jardin d'ignames traditionnel s'organise selon un modèle centre-périphérie. L'horticulture savante des grandes ignames a lieu au centre, tandis qu'en périphérie apparaissent en cercles successifs d'intensivité décroissante, des ignames de valeur moindre, puis des plantes secondaires ou allogènes sans valeur culturelle et dont les procédés de culture se simplifient. Enfin, une rangée de bananiers acculée à la barrière ou l'entourant de l'extérieur forme une haie de bordure. Au Centre de Pentecôte, où les ignames **kokon** et **taribal** -les jambes et les bras de SALDAM- occupent le coeur du jardin, les ignames **vosran** -la tête, les pieds et les mains de SALDAM- sont rejetées en périphérie.

Chaque groupe traditionnel possède avec ses ignames des techniques magiques propres qui s'investissent au centre du jardin. Lorsqu'un groupe plante des grandes ignames qui ne font pas partie de son patrimoine, il peut emprunter -contre paiement- la magie appropriée au groupe qui en est le détenteur. Autrefois la répartition des clones était beaucoup plus compartimentée et les transferts magiques ne se déroulaient que dans le cadre étroit des aires d'alliance.

Le nouveau jardin du Centre-Pentecôte est appelé **lekoteraba.** Dès la récolte principale d'ignames levée, le jardin est à nouveau mis en culture pour une deuxième saison avec ce que l'on appelle des **songarindam**, c'est-à-dire des ignames impures de seconde catégorie. Ce jardin de deuxième train de culture (**libatel**) a pour fonction d'offrir une récolte précoce : planté dès la fin août, il est récolté en mai ou en juin, ce qui permet d'attendre le gros de la récolte sur les **lekoteraba** qui n'a lieu qu'en juillet-août. L'avantage des jardins de deuxième saison, en dépit de leurs rendements moindres, est d'éviter des travaux de défrichement supplémentaires, car c'est l'abattage et le brûlis qui correspondent aux temps de travaux les plus lourds.

Une fois achevés ces deux cycles de culture successifs, le vieux jardin n'est plus qu'un **batelsi**, une jachère mais où poussent encore des plantes utiles, mêlées aux herbes et aux roseaux qui l'envahissent : canne à sucre, manioc, plants de kava, bananiers, choux canaques, manioc, etc... La jachère reste donc encore une ou deux années un lieu de cueillette avant de disparaître sous la brousse. En règle générale, chaque maisonnée ouvre ainsi en début de cycle agricole deux ou trois nouveaux jardins d'ignames, replante des ignames "**songarindam** sur ses vieux jardins et continue encore à l'occasion à cueillir sur ses anciennes jachères. Il assure de cette façon un maximum de récoltes sur des jardins échelonnés dans le temps et dont le mode d'exploitation décroît constamment en qualité comme en quantité au fur et à mesure qu'ils se rapprochent de l'état de jachère.

A Tongoa, où n'existe pas la coutume du **libatel**, de petits jardins de culture d'appoint -appelés "jardins pieds de bananes"- étaient cultivés à proximité des sites d'habitat. Ils étaient surtout plantés avec des variétés d'ignames au cycle végétatif plus court -ignames dures ou à bulbes- qui, mêlées à des plantations de bananiers, jouaient un grand rôle en période de soudure. Ces variétés hâtives, plantées plus précocement, pouvaient être récoltées en effet dès janvier ou février, ce qui permettait d'attendre plus facilement les premières grandes récoltes de mai. Ces jardins "pieds de bananes" ont aujourd'hui presque partout disparu devant l'introduction des plantes nouvelles de l'époque moderne, le manioc surtout.

La jachère traditionnelle dure dans l'Archipel au moins 10 ans, parfois plus. C'est le laps de temps que l'on considère comme nécessaire pour que les sols se reconstituent en dehors de tout apport de fumure organique. Mais comme on vient de le voir, les vieux jardins restent encore utilisés quelques années et servent à des cultures secondaires ou encore à la maturation des plantes qui, comme le kava, exigent des cycles végétatifs plus longs.

b) La récolte.

Les premières récoltes qui ont lieu en fin d'avril ou en mai donnent lieu à des échanges rituels ; à cette occasion, ont lieu les fêtes des prémisses où sont payés les magiciens qui ont oeuvré sur les tubercules cérémoniels et se sont astreints, comme à Tanna, à des périodes de claustration sociale et de jeûne qui peuvent durer toute la saison agricole (BONNEMAISON, 1984).

Les tubercules commencent à être déterrés lorsque les lianes aériennes qui se déssèchent indiquent leur maturité. Les rendements sont élevés, mais fort variables selon les techniques de culture et les variétés. J'ai mesuré d'imposantes récoltes d'ignames cérémonielles dans la région du Centre-Ouest de Tanna : sur une butte géante, on récolta cinq grands tubercules de 70 cm à 1 mètre de long et dont le total pesait 65 kg, soit 13 kg par tubercule ; ailleurs les rendements s'ordonnaient autour de 50 kg en moyenne pour un nombre équivalent de tubercules. Sur une butte dont le vent avait malmené les tuteurs en les faisant verser, on ne récolta que 23 kg de tubercules, ce qui était manifestement considéré comme une récolte fort médiocre. On peut considérer que chaque complexe horticole, formé par l'association d'une butte géante et d'un trou profond,donne en moyenne 50 kg de tubercules obtenus sans fumure, ni engrais. Des chiffres plus importants peuvent du reste être obtenus, si l'on recherche la production des ignames somptueuses nécessaires à la préparation d'un rituel.

Le rendement moyen dans le cadre de l'horticulture rituelle traditionnelle reste difficile à chiffrer en raison de l'hétérogénéité des procédés de culture appliqués dans chacune des buttes. On peut l'estimer à un ordre de grandeur de 25 tonnes à l'hectare, compte tenu qu'une butte et ses tuteurs requièrent environ 20 m2 pour leur développement et que par conséquent 500 buttes sont possibles sur un hectare. Mais ce chiffre peut vraisemblablement être amélioré lorsque les procédés d'intensivité croissent (buttes et trous plus grands, amélioration des composts, etc....).

Ces chiffres sont moins élevés dans le cadre de l'horticulture de subsistance. Les tubercules, ronds ou courts, pèsent en moyenne de 1 à 4 kg chacun, mais leur plus grand nombre compense en partie leur taille plus réduite. Pour chaque pied planté, il est attendu une récolte d'environ 5 kg de tubercules. L'espacement moyen des plants sur un jardin étant d'un pied pour 3 m2, la densité est de 3.300 pieds par hectare, soit une récolte possible d'environ 17 tonnes à l'hectare.

Il ne s'agit là que d'ordres de grandeur. Les récoltes varient beaucoup selon les techniques de culture, les années, les variétés plantées, etc... Des rendements plus élevés doivent pouvoir être atteints dans certaines conditions. Ils donnent toutefois une idée du caractère efficient de cette horticulture à la fois itinérante et savante, effectuée sans fumure organique, dans le cadre général de l'horticulture sur brûlis à fondement extensif des peuples de forêt. Ces rendements ne peuvent toutefois être obtenus qu'à la condition de disposer d'un certain espace : si la superficie plantée chaque année est en effet relativement faible -de l'ordre de 1.000 à 1.500 m2 par maisonnée-, elle doit être multipliée par 10 et parfois 15 pour que les cycles agricoles puissent se dérouler sans entraîner d'inconvénients graves pour la fertilité des sols.

III. L'HORTICULTURE DU TARO.

Le taro, quasi-absent du bord de mer, règne sans conteste dans les territoires d'altitude et les îles montagneuses où prévaut le contexte écologique de la forêt humide.

1) LES TYPES DE TAROS.

Les "manbus" d'Aoba, les **Ta'ute** (1), ou ceux du Centre-Pentecôte, les **Kut**, distinguent près de 80 variétés ou cultivars de taros. On retrouve ici un système de classification identique à celui de l'igname. C'est en effet le tubercule qui compte d'abord, taille, couleur, consistance, goût ; des subdivisions secondaires apparaissent ensuite en fonction des caractères apparents des feuilles et des tiges aériennes, en particulier leurs différentes nuances de couleur. Les variétés, dont le tubercule est le plus grand, sont classées dans un rang supérieur et on leur donne une finalité cérémonielle : les autres sont considérés comme des variétés de subsistance.

Les vrais taros de l'Archipel sont les **Colocasia Esculenta**, qui donnent des tubercules de 15 à 20 cm de long après un cycle de culture qui varie entre 6 et 10 mois. Les tubercules les plus longs, de consistance ferme et de couleur blanche, sont placés en tête de la classification, ainsi les **tarivaga** et les **tuvovo** d'Aoba (BONNEMAISON, 1974) ou encore les **tsinon** du Centre-Pentecôte. Certains taros placés en tête dans certaines régions sont en queue de liste dans d'autres : encore plus que pour l'igname, la classification est en effet d'ordre culturel et se ramène difficilement à des critères objectifs et généraux. Chaque groupe possède avec son patrimoine de clones les magies de fécondité spécialisées qui leur sont attachées : il plante en priorité et accorde le maximum d'attentions aux clones de son propre territoire.

Il existe aussi des variétés géantes de taro ou **Alocasia** : les **vie**, tels qu'on les appelle à Pentecôte ou en Aoba. Ils peuvent donner des tubercules longs jusqu'à 2,50 m ou même 3 mètres, si on les conserve dans le sol plusieurs années. Aujourd'hui pratiquement abandonnés, les **vie** étaient cultivés autrefois à part, dans des endroits spéciaux, hors des jardins et les planter exigeait au préalable de creuser un vaste trou, un peu à l'instar des ignames longues. Dans l'île d'Aoba ou dans le Nord de Pentecôte, les **Alocasia** sont considérés comme des taros cérémoniels que l'on déterre et consomme lors des rituels. Par contre, plus au Sud, à Tongoa, Tanna et même dans le Centre-Pentecôte, ces taros, qui poussent surtout à l'état sauvage, sont considérés comme des plantes de cueillette sans grande valeur et n'étaient consommés qu'en cas de famine.

---

(1) Le même mot se retrouve pour désigner les peuples de l'intérieur dans les îles d'Aoba et du Nord Malakula en dépit de langues qui sont fort différentes.

Si les variétés de taros sont encore plus nombreuses que celles de l'igname et renvoient là aussi à des lieux et à des territoires d'origine, elles ne sont que rarement justifiées par un cycle mythologique global comme celui de l'igname. Les peuples de l'intérieur des îles considèrent les taros comme s'ils avaient toujours été là et tout se passe comme s'ils n'avaient pas éprouvé le besoin d'expliquer leur origine.

Enfin, une dernière catégorie de taros doit être signalée, il s'agit des taros **Xanthosoma**, d'origine américaine, qui furent introduits au début du siècle. Ils ne font pas partie des tubercules de la société traditionnelle et à ce titre n'entrent pas dans la classification à finalité rituelle. Ils sont néanmoins appréciés, en raison de leur forte production et du peu de travail qu'implique leur culture. Ces taros, appelés "taros fiji" dans l'Archipel, sont appelés "taros Niu Hebridis" à Fidji ou encore "taros des Hébrides" en Nouvelle-Calédonie. On les trouve surtout développés dans les terroirs littoraux où il s'adaptent bien en raison de leur grande souplesse écologique, ce qui est moins le cas du taro **Colocasia Esculenta.** Leur avantage est de se regénérer pratiquement d'eux-mêmes et d'évoluer ainsi en véritable plantation permanente que l'on peut récolter au gré des besoins. Les Mélanésiens de Vanuatu les perçoivent pour cette raison comme une plante de cueillette plus que de culture. Ils les introduisent sur les marges de leurs jardins vivriers traditionnels ou carrément à part. Les rendements obtenus sont élevés et supérieurs à ceux du taro des îles.

Malgré ces avantages : souplesse écologique, faiblesse du travail exigé, évolution en plantation pérenne, prolificité, auxquels il faut ajouter une plus grande résistance aux parasites locaux, tels les **papuana armicollis** qui foisonnent sur les lignes de rivage, les taros "fiji" ne sont pas pour autant considérés comme une véritable culture. Les groupes du rivage qui les appellent "taros anti-cyclones", c'est-à-dire ceux qui restent après le passage dévastateur des coups de vent dans les jardins, en sont les principaux utilisateurs. Pour l'essentiel, les "manbus" de la société traditionnelle restent fidèles à leurs propres variétés et ne considèrent les **Xanthosoma** qu'en tant que plante d'appoint ou de cueillette, dont le goût est à leurs yeux trop fade. A Tanna, les **Ite**, "manbus" du Centre-Brousse, voient surtout en eux une source d'alimentation pour les cochons, impropre à la nourriture des hommes.

2) LA CULTURE DU TARO PLUVIAL.

Le jardin de taro traditionnel est une clairière de forêt souvent située sur des pentes abruptes et que l'on aménage parfois en disposant des rondins de bois surmontés de pierres et de terre au travers de la pente, afin de créer des sortes de banquettes de culture qui limitent le processus érosif.

Les grandes périodes de plantation sont concomitantes de celles de l'igname. Elles débutent avec les débroussages de saison sèche d'août et se poursuivent jusqu'en janvier. Passé ce mois, les plantations de saison humide sont moins fécondes, en particulier dans les îles du Sud. Elles reprennent par contre dès le mois de mars ou d'avril.

Les taros sont plantés à partir des rejets naturels que l'on prélève dans les vieilles tarodières, puis que l'on introduit dans de petits trous d'une dizaine de centimètres de profondeur que l'on creusait autrefois au bâton à fouir. Parfois, simplement la tête d'un taro récolté sert de semence. Au bout de 2 ou 3 mois, lorsque repoussent les premières feuilles, le trou, souvent rempli par les eaux de pluies, est alors comblé d'humus superficiel provenant de trous périphériques creusés à cet effet. Ce geste, que l'on appelle "nourrir le taro", est réédité une deuxième fois lorsque la plante se développe.

Les taros pluviaux qui ne peuvent se conserver que quelques jours, une fois arrivés à maturité, sont récoltés au jour le jour : souvent on plante dans une parcelle au fur et à mesure que l'on récolte dans la précédente. Lorsque les sols sont bons, comme ceux du Centre-Brousse à Tanna, la même clairière de défrichement peut supporter trois plantations successives, mais dans le reste de l'Archipel, le champ de pente est en général abandonné dès la première récolte et laissé ensuite en jachère.

Dans le Centre-Pentecôte, les champs de pente, **bwetnanrep**, consacrés au taro, sont pour l'essentiel réservés à l'alimentation quotidienne. La façon traditionnelle de planter consiste à planter sur chaque nouvelle parcelle les rejets qui seront ensuite "repiqués" dans la suivante.

Lorsque les cultivateurs ouvrent un nouveau champ, ils plantent des taros déjà "grandis" et vieux d'environ 3 mois, qu'ils appellent **mulunbwet**, ce qui signifie le "coeur du taro". D'assez grands intervalles d'environ un mètre sont laissés entre chacun des plants. Ils prélèvent alors sur de plus vieux jardins de petits rejets naturels de taro - les **bwetwaswas**- qu'ils plantent dans ces intervalles. Au bout de trois mois, lorsque l'ensemble des taros a grandi, on profite du premier sarclage sur le jardin pour prélever les rejets qui ont poussé et les planter dans un nouveau jardin : les "coeurs de taros" sont alors laissés seuls sur l'ancienne parcelle et peuvent se développer sans entraves. Les anciens **bwetwaswas** deviennent alors les nouveaux **mulunbwet** et la même opération se reproduit successivement de parcelle en parcelle et de 3 mois en 3 mois. De cette façon, chaque champ de taro sert de "pépinière" au suivant : ses propres rejets servent à ensemencer le champ qui suit. La culture du taro se régénère donc d'elle-même et on est assuré d'avoir tout au long de l'année les semences nécessaires à une plantation et à des récoltes échelonnées.

Les rendements de taro en culture pluviale sont inférieurs à ceux de l'igname. On trouve en moyenne en culture traditionnelle un taro par m2 (dans certains cas un taro pour 0,8 m2). Le poids de chaque tubercule est fort variable, entre 0,5 kg pour les plus petits et 2 kg pour les plus gros. En se fondant sur un chiffre moyen de un kg par tubercule, les rendements obtenus dans le cadre de l'horticulture traditionnelle atteignent entre 8 et 12 tonnes à l'hectare (1). Ils

---

(1) SPRIGGS a, de son côté, calculé un rendement de 13,7 tonnes de taros à l'hectare sur les champs de pente d'Anatom (1981).

sont certainement plus élevés à Tanna où les tubercules obtenus dans le Centre Brousse sont plus lourds, supérieurs à 1 kg, mais ils sont sans doute inférieurs ailleurs, notamment sur les sols de pente d'Aoba ou de Pentecôte (entre 0,5 et 0,8 kg).

Les rendements plus faibles obtenus sur les tarodières pluviales impliquent dès lors une plus grande extension des superficies cultivées. Certaines familles d'Aoba cultivent entre 3 et 5.000 m2 de taros en culture sèche, ce qui est un chiffre deux fois plus élevé que les cultivateurs d'ignames de la société littorale.

Mais la culture "extensive" du taro pluvial, pour l'essentiel effectuée dans un but de consommation, admet comme pour l'igname des formes ponctuelles d'intensivité plus sophistiquées. La culture du taro irrigué et la culture par drainage en bas-fonds humides en constituent les formes les plus élaborées.

3) LA CULTURE DU TARO IRRIGUE.

A ces champs de taros pluviaux, s'ajoutent souvent des îlôts de plantations de taros effectuées au fil de l'eau ou situées aux zones d'émergence des sources souterraines. Mais il ne s'agit là que de faibles superficies. Beaucoup plus importants sont les complexes de tarodières irriguées élevées dans quelques unes des grandes îles de l'Archipel : Santo, Maewo, Pentecôte, la côte Ouest de Vanua Lava, et autrefois Anatom. Ces tarodières irriguées étaient autrefois beaucoup plus importantes qu'elles ne le sont aujourd'hui et elles allaient jusqu'à s'étendre sur les territoires littoraux, à l'embouchure des rivières et dans les zones de marécages.

La culture du taro irrigué semble s'être surtout développée dans les milieux où la présence de grandes rivières à écoulement permanent, la multiplicité des sources et endroits marécageux la rendaient possible. Toutefois l'argument écologique n'est pas un facteur en soi suffisant puisque les mêmes conditions hydrologiques existent dans d'autres îles -comme à Malakula- sans que l'irrigation ait été développée.

On peut distinguer deux grands types de tarodières irriguées : les tarodières de montagne ou de versant et les tarodières de plaines ou de marécages. Les premières exigent un important travail d'aménagement préalable : les pentes souvent escarpées sont dénivelées en terrasses construites au moyen de murettes de pierres et de boue surmontées de bois de bambou, qui servent à aménager de petites parcelles à la surface soigneusement nivelée (voir figure 9). Ces parcelles et les murettes qui les accompagnent sont appelées, à Maewo, **mata** : elles ne sont jamais très grandes et leur superficie est d'autant plus étroite que les pentes sont abruptes. La superficie moyenne des **mata** évolue souvent entre 60 et 100 m2 (BONNEMAISON, 1974).

L'eau est amenée au moyen de canaux de dérivation consolidés par des murs et parfois par un pavement de pierres. Ces canaux vont parfois chercher l'eau de rivière ou de source à une longue distance, dans certains cas à plus d'un kilomètre. On les construit au cours d'un travail en commun qui réunit tous les hommes associés à la confection des tarodières. Par contre l'édification des **mata** est individuelle.

Les taros sont plantés directement dans la boue des **mata**, un peu avant que ne débute l'irrigation. En règle générale, la culture dure deux années consécutives, puis les **mata**, asséchées lors de la récolte, retournent à la jachère tandis que de nouvelles parcelles sont construites dans le prolongement des canaux d'amenée des eaux et que des anciennes sont remises en état. Souvent, autour des tarodières d'eau, sont plantées des cultures secondaires : kava, taros secs, sur les murettes et quelques ignames dures, tandis que des rideaux de "nangarie" (**Cordyline**) servent à délimiter les zones de culture de chacun.

En plaine, les parcelles de taro sont souvent plus vastes, elles peuvent former des complexes recouvrant plusieurs hectares, comme c'est le cas à Nasawa (Maewo) et autrefois à Anatom. Les murettes de séparation sont faites de rangées de pierres surmontées de troncs d'arbres autour desquelles poussent des plantes de **Cordyline** aux coloris variés. Tous les deux ans, une partie de la tarodière est abandonnée et une autre est mise en culture à partir de rejets repiqués de la précédente. La culture tourne ainsi d'un groupe de parcelles à l'autre, les cultivateurs décidant chaque fois de l'ampleur des superficies qu'ils vont aménager. L'eau qui circule sans arrêt dans les tarodières au moyen de petits canaux de terre provient des grands canaux d'irrigation empierrés qui se relient eux-mêmes à des barrages de blocs de pierres roulées. L'impression évoque ici les rizières irriguées de Madagascar ou du Sud-Est asiatique, en tout cas les procédés d'irrigation sont pratiquement les mêmes. Toute une faune aquatique se développe dans les tarodières : poissons, chevrettes, crabes, etc... qui font l'objet d'une cueillette générale lorsque l'on assèche les parcelles au moment de leur récolte.

Les travaux de SPRIGGS (1981) ont révélé à Anatom l'étendue ancienne de vastes complexes de tarodières irriguées recouvrant parfois plusieurs dizaines d'hectares. La plupart des terrasses ou **incauwaï** dans la langue locale ont été édifiées à partir d'infrastructures de pierres qui ont garanti leur survie jusqu'à nos jours en dépit de leur recouvrement par la brousse (1). Un complexe d'irrigation remis à jour par SPRIGGS entre les rivières Aname et Anela s'étendait sur 69 hectares: il était alimenté par 11 canaux d'irrigation empierrés, certains s'étendant sur plusieurs kilomètres. Comme le pense cet auteur, les aménagements hydrauliques réalisés à Anatom apparaissent comme les plus intensifs et les plus productifs de l'ensemble de la région océanienne. Cette culture irriguée est dans une certaine mesure "locale" : elle s'est développée chez un peuple qui sans nul doute en connaissait au départ les principes et les techniques, mais qui en améliora l'application en l'élevant à son point de perfection optimal.

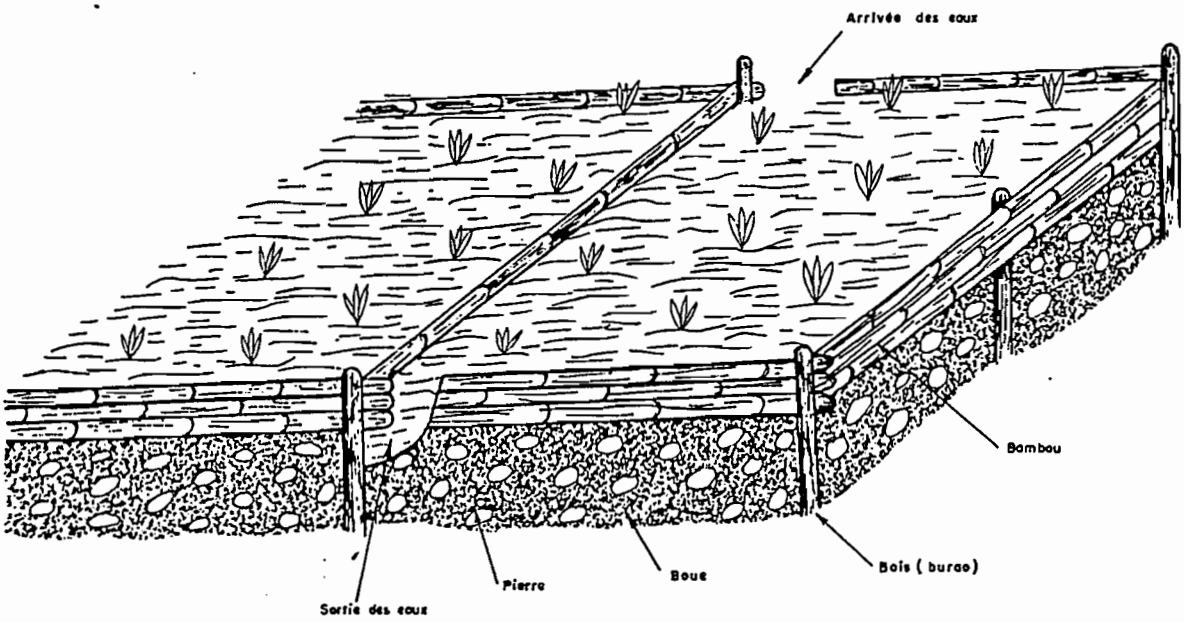
Les avantages de la culture irriguée sur la culture pluviale sont multiples. L'utilisation du sol est beaucoup plus intensive : la culture peut continuer pendant 8 ou 10 ans sur les parcelles irriguées et des jachères de 3 ou 4 ans suffisent pour en régénerer les sols. Les rendements sont supérieurs, les tubercules obtenus sont à la fois

---

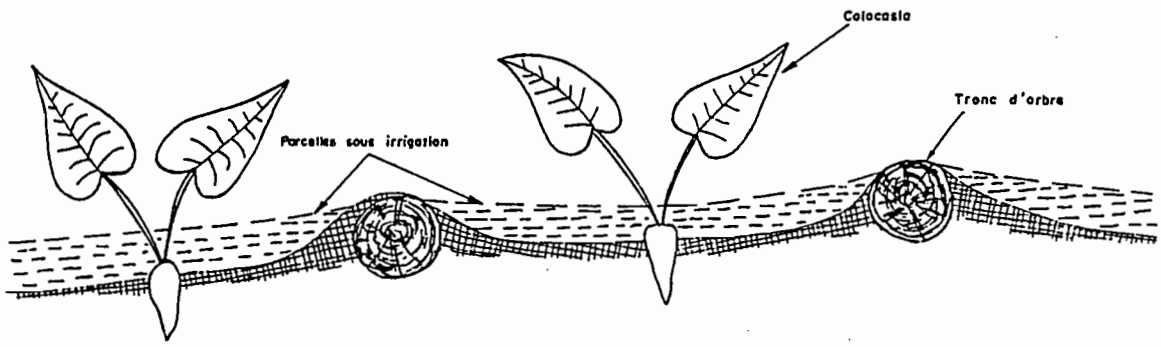
(1) Pour la plupart, les **incauwaï** ont été abandonnés lors de la christianisation et des vastes chutes de la population au milieu du siècle dernier.

TYPES DE TARODIÈRES IRRIGUÉES TRADITIONNELLES

(TARODIÈRES DE VERSANT : COTE OUEST DE MAEWO)



CE TYPE DE MURETTES EST SURTOUT FRÉQUENT DANS LES TARODIÈRES DE PENTE DÉNIVELLÉES EN TERRASSES



TARODIÈRE DE PLAINES OU DE MARAIS

(COTE OUEST DE MAEWO)

plus gros et plus lourds, de 1,5 kg à plus de 2 kg en moyenne. BARRAU (1955) en a évalué les rendements à 15 ou 20 tonnes à l'hectare, mais pour SPRIGGS (1981) ils sont encore plus élevés. Sur des parcelles d'**incauwaï** remises en culture, les récoltes ont en effet atteint entre 26 et 29 tonnes à l'hectare, soit un chiffre trois fois plus élevé que dans les champs de taros pluviaux. Les possibilités de conservation de taros d'eau sont enfin plus longues, puisque les tubercules peuvent être conservés dans la terre humide plusieurs mois après leur maturation, alors qu'ils pourrissent au bout de quelques jours dans la terre sèche des champs de pente. En somme, les nombreux avantages à planter des taros d'eau compensent largement la somme des travaux préalables rendus nécessaires par l'aménagement des parcelles et la construction des canaux d'irrigation.

On peut donc se demander légitimement pourquoi ce type de culture ne s'est pas plus largement répandu et n'est resté cantonné que dans quelques îles ? La culture irriguée recouvrait toutefois dans les temps traditionnels de bien plus larges espaces qu'elle n'en utilise aujourd'hui. Sur les plaines littorales, l'extension de la cocoteraie a par exemple tué les complexes de tarodières qui s'y développaient largement, comme à Pentecôte et Maewo, tandis que le dépeuplement de nombreuses régions intérieures est responsable en montagne de la désaffectation des aménagements en terrasses irriguées.

4) LA CULTURE PAR DRAINAGE EN BAS-FOND MARECAGEUX.

Une autre forme de plus grande intensivité apportée à la culture du taro se retrouve dans les formes d'aménagement des bas-fonds humides des vallées mal drainées, comme par exemple dans le Centre de Pentecôte. Dans les vallées fermées et sans écoulement permanent qui entaillent le plateau central de Pentecôte, dont la morphologie d'ensemble est celle d'un jeune karst, les dépressions ou **tavahel** sont aménagées par un dispositif de drainage qui vise à reproduire les conditions d'une horticulture qui redevient savante.

Un lacis de canaux permet d'écouler l'eau stagnante, tandis que les parcelles asséchées, surélevées à environ un mètre au-dessus des canaux forment des sortes de banquettes aux formes allongées et à la topographie plane. Là encore les divisions du damier agricole sont révélées par des rangées de plantes de couleur où domine la **Cordyline.**

La culture dans les **tavahel** est quasi-permanente et fait l'objet de soins agricoles à caractère "intensif" que l'on ne retrouve guère sur les champs de pente ou de plateau. On y remarque notamment des formes de compost, lorsqu'en bordure de la parcelle, une double rangée de bois dressés (**kawo**) engrange en vrac les produits végétaux des sarclages, brûlis et défrichements. Ces herbes, appelées **wavili** sont laissées sur place afin de produire un humus, un compost qui fertilise les bordures de la parcelle. Sur celles-ci sont alors plantés les taros que l'on considère comme les meilleurs -les clones de **tsinon-** alors qu'au centre sont rejetés les taros ordinaires de consommation - les **bwetsak-**. Cette pratique, que l'on associe également au dépôt d'herbes sèches sur le sol (paillage), permet aussi de garantir un minimum d'ombrage et un degré d'hygrométrie suffisant lors des débuts

de croissance des taros de bordure. On évite ainsi l'ensoleillement maximum et la sécheresse relative qui règnent au centre de la parcelle.

Les sarclages dans les **tavahel** ont lieu également à des intervalles réguliers : le premier (**butsuka'in bolbol**) a lieu trois mois après le débroussage, le second (**tankin bolbol**) intervient au milieu du cycle végétatif, le dernier (**numki**) a lieu trois mois avant la récolte. Ces trois phases du travail agricole correspondent en réalité à trois unités de parcelles ou de séparation à l'intérieur d'un même champ. Chaque cultivateur fait en sorte de garder constamment en cours d'utilisation chacun de ces types de parcelles, de telle sorte que sa production puisse s'échelonner de façon régulière. Comme dans les champs de pente, les rejets naturels de chacune de ces parcelles sont ensuite repiqués dans les suivantes.

Souvent une deuxième saison de culture a lieu une fois la récolte effectuée. Les taros de subsistance qui y sont alors plantés ont surtout pour but d'accompagner les kavas et parfois les bananiers qui continuent à pousser sur la parcelle après la récolte principale. La jachère ensuite est relativement courte ; la culture reprend entre 3 et 5 années après la disparition des derniers kavas.

La finalité de la culture des **tavahel** est d'abord cérémonielle : elle vise à produire des **tsinon**. Chaque micro-parcelle de plantation homogène, c'est-à-dire correspondant à l'un des trois cycles de sarclage, contient une centaine de taros **Colocasia**, soit ce qu'on appelle un **lele**, une unité de production précise qui représente une valeur fixe dans les systèmes d'échange et de prestations de la société traditionnelle. Un **lele** vaut un petit cochon et une grande natte.

Certains bas-fonds cultivés grâce au drainage sont parfois tellement humides que l'on peut se demander s'il n'aurait pas été plus facile de les cultiver sous irrigation, pratique connue des habitants, puisqu'elle existe par ailleurs dans tout le Centre et le Sud de Pentecôte. En fait, il semble bien que les habitants aient opté pour ce type de culture à la suite d'un choix culturel et non pas à la suite d'une nécessité d'ordre économique. L'irrigation était en effet également possible dans ce milieu écologique, mais les paysans du pays **Apma** ont voulu profiter des bons sols d'alluvions se trouvant dans ces dépressions pour y récolter des taros **tsinon**, c'est-à-dire des taros secs qui poussent mal sous irrigation. Ces taros sont en effet placés en tête de la classification rituelle des clones de taros et on les considère comme supérieurs aux taros d'eau qui, bien que plus gros, ont souvent un goût plus fade. Le fait que les **tsinon** soient des taros secs qui réussissent fort bien dans les dépressions a déterminé le choix pour un type de culture par drainage des bas-fonds humides. Les **Kut** ont ainsi manifesté leur volonté de spécialisation dans une variété de taro prestigieuse, ce qui les valorise dans leurs relations d'échange avec les autres groupes.

IV. PLANTES SECONDAIRES ET PLANTES DE JACHERE.

1) LES PLANTES SECONDAIRES.

Avant l'espèce de révolution agricole que constitua l'introduction du manioc et des patates douces sur les jardins vivriers du bord de mer d'abord, puis progressivement vers ceux de montagne, l'horticulture mélanésienne était équilibrée par un assortiment de plantes secondaires, destinées à diversifier l'alimentation quotidienne et à assurer les périodes maigres qui pouvaient survenir lors des temps de soudure, notamment dans les terroirs littoraux dévolus à l'igname.

- Le bananier.

La plus importante de celles-ci est le bananier (**Musa sp.**) (1) et son rôle était autrefois considérable. Le bananier est en fait la troisième grande culture et lors des périodes de soudure elle devenait la plante vivrière essentielle. Les Mélanésiens considèrent d'ailleurs la banane comme un tubercule. Elle est consommée de préférence cuite, rôtie ou en "lap-lap", selon les mêmes procédés culinaires que l'igname ou le taro et s'inscrit parallèlement dans un système de classification hiérarchisé. Les Mélanésiens distinguent une dizaine de variétés, dont quelques unes ont une finalité rituelle. Selon J. BARRAU (1955), c'est par l'intermédiaire de l'Archipel de Vanuatu que l'espèce se serait ensuite répandue en Nouvelle-Calédonie.

Les bananiers ne sont que rarement plantés dans une parcelle propre, le plus souvent on les trouve plantés à la périphérie des jardins d'ignames ou de taros, où ils forment des sortes de haies naturelles. C'est la plante "périphérique" par excellence, complémentaire des deux premières. Lorsque le jardin est abandonné, les plantations de bananiers sont alors étendues à l'ensemble de la jachère, où elles font une ou deux années encore l'objet de cueillette régulière. En cas de cyclône, cet arbre qui est fragile ne résiste guère et sa destruction pouvait autrefois provoquer de véritables famines.

- La canne à sucre.

Une autre des grandes plantes mélanésiennes traditionnelles est la canne à sucre (**Saccharum officinarum**), qui semble ici avoir toujours existé. Les cultivateurs la plantent par bouture et elle est présente dans la plupart des jardins dès la première année de mise en culture, pour peu du moins qu'ils soient à une certaine altitude et se situent dans un contexte relativement humide.

---

(1) Les bananiers poussant naturellement au Vanuatu sont les **Musa paradisiaca** et les **Musa troglodytarum**. De la période du travail en Australie, les Mélanésiens ont ramené les **Musa ñana** (J. BARRAU, 1956, p. 203).

La canne à sucre, plantée par bouture, entre les buttes d'igname ou à la marge des jardins de taros, sert de plante de boisson. On la classe en une dizaine de variétés dont certaines sont présentes dans les rituels, échanges et prestations. Les Mélanésiens la cueillent au hasard de leurs passages dans les jardins pour se désaltérer, en marchant, ou dans les moments de repos. Il est rare qu'un visiteur sur un jardin ne se voit pas offrir un morceau de canne à sucre par le propriétaire : on la mâche alors en recrachant les fibres tout en causant.

- Les choux canaques.

Certains types de choux, dits "canaques" (**Brassica oleracea**) font également partie du patrimoine végétal de la Mélanésie ancienne : on les cultive autour des jardins, entre les buttes ou près des cases. Leur rôle est important dans les préparations culinaires, celles du "lap-lap" en particulier, où ils jouent le rôle de feuilles aromatiques, en compagnie d'autres herbes ou encore de lianes qui assaisonnent la cuisson des tubercules.

Ces trois plantes sont les seules qui autrefois jouaient un rôle complémentaire essentiel dans la "survie" mélanésienne. Elles pouvaient également entrer dans les rituels d'échange, notamment lors des **niel** de Tanna, qui sont des fêtes d'échange dévolues aux nourritures, mais ce rôle restait toutefois effacé devant celui des deux grands tubercules traditionnels autour desquels s'organise le système agraire.

2) LA CUEILLETTE.

A côté des plantes secondaires, la cueillette sauvage ou subagricole joue également un rôle essentiel. Les Mélanésiens, connaisseurs de leur forêt, savaient en effet tirer de celle-ci toutes les ressources possibles. On trouvera une liste d'une partie de ces plantes dans BARRAU (1956, p. 195-204). Citons simplement parmi celles-ci l'importance des "noyers" océaniens (**Inocarpus edulis, Canarium** et **Barringtonia**) et le rôle particulier joué par l'arbre à pain (**Artocarpus altilis**). Celui-ci est en effet largement répandu dans les terroirs littoraux et de basse pente, mais il ne rentre pas dans les jardins. On le trouve près des groupes de maisonnées ou en bordure des sentiers. L'arbre fructifie deux fois dans l'année, en janvier et en août : son fruit fait l'objet d'une technique spéciale de conservation dans les îles du Sud et du Centre, favorisant sa fermentation ; cette technique est analogue à la préparation du **popoī** polynésien.

3) LE KAVA.

Une place spéciale, mais non la moindre, doit être accordée au kava (**Peper methysticum**). Cette plante est essentiellement rituelle et appréciée pour le breuvage à effets narcotiques qui peut en être tiré.

Le kava n'est pas partout répandu. On ne le trouve guère en effet sur les îles d'Ambrym (où il pousse mal) ou dans le Sud de Malakula, où il pourrait pourtant pousser. Il ne fait pas non plus à proprement parler partie du complexe horticole originel de Santo et, semble-t-il, de certaines des îles Banks où son usage est d'extension récente. Par

contre dans l'ensemble des îles du Sud et du Centre, ainsi que dans celles du Nord-Est (Aoba, Pentecôte, Maewo), le kava joue un rôle social et culturel essentiel.

Les racines de cet arbre sont mâchées (dans le Sud, dans le Centre et au Nord Malakula) ou bien écrasées par des pierres de corail (Pentecôte, Aoba, Maewo). Elles fournissent alors une espèce de suc qui, passé à l'eau, donne un breuvage au goût âcre (1). Quelques instants après sa consommation, le buveur entre dans un état qui lui laisse sa lucidité, mais l'anesthésie au niveau de la bouche, ankylose ses membres et le plonge dans une sorte d'euphorie silencieuse et béate que les hommes de la Coutume apprécient avec un goût très sûr. L'élocution devient alors difficile, les jambes flageollent, on crâche abondamment et le tabac brun prend dans la pipe un goût âpre et voluptueux. Dans toutes les îles où le kava fait partie intégrante de la culture locale, il accompagne obligatoirement les réunions en fin de journée dans les **nakamal** ; lors des rituels, il est bu en quantité massive.

Le kava pousse à peu près partout, mais il est reconnu que les sols secs et ensoleillés donnent un kava aux effets plus forts que les sols humides. L'arbuste demande à peu près trois années avant que ses racines aient un bon développement et obtiennent les qualités narcotiques voulues. On le plante également en périphérie des jardins de taros ou entre les buttes d'ignames, parfois même sur les flancs de celles-ci. Autrefois, dans les îles de Tanna et de Pentecôte, on le plantait dans des champs particuliers entièrement dévolus à sa culture.

Les Mélanésiens en distinguent quatre ou cinq variétés qu'ils classent subtilement selon les coloris des tiges, les nervures des feuilles et le degré de leurs effets narcotiques. Certains kavas sont considérés comme plus forts que d'autres. Il existait à Tanna certains crus que l'on ne buvait qu'aux temps forts des veilles de rencontres guerrières. En règle générale, les kavas les plus vieux sont considérés comme les plus forts, mais le buveur est souvent malade le lendemain et même les jours suivants. Certaines variétés sont considérées comme plus prestigieuses que d'autres et réservées seulement aux hommes de rang. A Tanna, les variétés rituelles font l'objet de types de plantation particuliers qui visent à en allonger la tige (**kava tabunga**).

Dans la civilisation mélanésienne traditionnelle, le kava est associé au culte des morts. On le plante à Malakula sur les tombes et l'effet qu'il produit, en peuplant la nuit du buveur de songes et de visions, est considéré comme le langage que les ancêtres tiennent aux vivants.

o

o o

---

(1) Il s'agit d'un narcotique, mais qui n'aurait pas d'effet d'accoutumance.

Le complexe végétal alimentaire traditionnel est donc relativement simple : les jardins consacrés à l'un des deux tubercules principaux s'ornent sur leur périphérie de bananiers et admettent un cortège de plantes secondaires : choux, canne à sucre, kavas qui prennent place entre les buttes d'ignames ou plants de taros et continuent de faire l'objet de récolte, une fois le tubercule principal arraché de terre. Ces plantes secondaires continuent dès lors à peupler les jachères pendant une ou deux années, parfois plus, avant de disparaître dans la reprise des hautes herbes et des roseaux. Dans ce sens, les plantes secondaires peuvent être considérées comme des plantes de jachère.

V. ELEVAGE CEREMONIEL ET ELEVAGE ERRANT.

L'élevage dans la société traditionnelle tient à une bête unique : le cochon, dont on sélectionne soigneusement quelques individus en vue de la production d'animaux présentant une valeur rituelle.

1) LA FINALITE SOCIALE ET CULTURELLE DU COCHON.

Les cochons de Vanuatu sont des **Sus Papuensis**. Leur implantation est, semble-t-il, relativement ancienne dans l'Archipel, mais elle est peut-être intervenue à des époques différentes. Plus précoce, semble-t-il, dans les îles du Nord, où de nombreux mythes voient le cochon consubstantiel à l'homme et engendré par lui, à moins que cela ne soit l'inverse. Il est peut-être plus tardif dans les îles du Sud, où les traditions accordent aux cochons une origine ultra-marine point trop ancienne. Leur arrivée est racontée dans de nouveaux mythes par la dérivation de pirogues contenant les pierres magiques à partir desquelles ils surgirent (Tanna, Futuna). Signalons du reste l'absence remarquable des cochons, plus au Sud, dans les îles Loyauté et en Nouvelle-Calédonie, au moment de leur découverte par COOK. Les cochons de l'Archipel, qui appartiennent aux mêmes races que celles de Papouasie-Nouvelle-Guinée et des Salomon, semblent s'être introduits dans l'Archipel à partir du Nord et n'avoir atteint les îles du Sud que plus tardivement, par un détour par la Polynésie orientale. Pourtant le cochon est dans toutes les îles inscrit au coeur des systèmes sociaux et de la vision culturelle mélanésienne.

Au Nord de l'Archipel, le but de l'élevage ne consiste pas tant à produire des cochons en quantité en vue d'un objectif de consommation, qu' à élever des "cochons à dents". Après l'extraction des canines supérieures, les dents ou défenses inférieures croissent en effet recourbées en spirale et développent un cercle qui atteindra selon les normes coutumières un état de perfection plus ou moins prononcé. Ce principe prévaut dans l'ensemble des îles du Nord de l'Archipel, où toutes les bêtes seront classées en fonction de ce critère unique. Il s'ensuit que la finalité de cet élevage n'est pas alimentaire, mais culturelle et sociale : ce n'est pas la viande du cochon qui intéresse l'éleveur mélanésien, mais sa dent.

Dans les îles du Nord : Banks, Aoba, Maewo, Pentecôte, Ambrym, c'est le degré de croissance des dents et la perfection de leur cercle qui fixent la valeur rituelle des cochons, mais à Malakula et dans le

Nord Santo (Sakau), les cochons atteignent un degré de valeur encore supérieur s'il s'agit de bêtes hermaphrodites : leurs cercles de dent plus petits, mais à spirale parfaite, sont considérés en la matière comme la valeur suprême. Aux errements de la nature et à ses aspects exceptionnels, les Mélanésiens attribuent dès lors un prix d'autant plus élevé que les cas en sont rares.

Cette science classificatoire du cochon qui s'est établie en fonction de la courbure de ses dents est toute entière liée au système politique de la "chefferie" des grades que l'on a vu développé dans toutes les îles du Nord de l'Archipel. Dans les îles du Centre, où règne un autre système politique (chefferies à titre), l'élevage du cochon à dent est beaucoup moins développé. Ce type d'élevage disparaît même complètement dans les îles au Sud de Vate, où la valeur rituelle des animaux est constituée selon d'autres critères. Les bêtes les plus prisées sont en effet celles qui atteignent un poids et une taille élevés -critères se rapprochant mieux des nôtres- tout en étant par ailleurs démunies de poils -critère pour nous plus étonnant-. Le fin du fin est alors d'obtenir un énorme cochon glabre. Ces bêtes, appelées **kapia** à Tanna (langue du Nord-Ouest), sont classées en tête de la hiérarchie des biens traditionnels où elles atteignent une valeur élevée. Elles portent des noms propres et sont identifiées à l'aristocratie locale qui a le droit de les sacrifier.

Les gens de Tanna sont ironiques à l'égard de leurs compatriotes du Nord. *"Pourquoi élever des cochons avec de belles dents, mais qui ne peuvent pas manger et qui sont maigres. Les nôtres sont au contraire beaux et gras"*. Mais on retrouve chez eux la même recherche du caractère exceptionnel dans la sélection des races glabres au poil court ou carrément absent. Ces cochons jouent dans les échanges un rôle identique à celui des cochons aux dents recourbées des îles du Nord et il n'est pas de rituel d'importance sans lequel ils n'apparaissent pour être sacrifiés. Toujours à Tanna, l'esprit du **kapia**, animal de montagne, correspond à celui de la tortue, animal de mer : l'un et l'autre font l'objet d'échanges entre peuple du bord de mer et peuple de montagne. Un beau **kapia** équivaut à une belle tortue.

L'élevage des cochons obéit donc à des critères de sélection et de hiérarchisation culturelle qui équivalent aux critères régissant l'horticulture des ignames ou des taros. La finalité de cet élevage ne semble que secondairement alimentaire. Le but là encore consiste à obtenir une production finalisée dans l'obtention de biens rares et prestigieux. Les hommes de la société traditionnelle passent beaucoup plus de temps à obtenir ce type de biens qu'à réunir la production nécessaire, stricto sensu, à leur subsistance. Aux temps anciens, les cochons, comme le tubercules cérémoniels, n'étaient consommés que lors des rituels, c'est-à-dire pour l'essentiel pendant les temps de la saison sèche, après les premières récoltes sur les jardins. La consommation de viande restait donc relativement exceptionnelle, mais elle avait lieu alors en quantité impressionnante. A chaque rituel, les hommes de la Coutume se gorgent de la viande que leur offrent leurs alliés : c'est à la qualité de cette ripaille en viande de cochon que l'on reconnaît les bonnes alliances et la réussite d'un cycle cérémoniel.

2) L'ELEVAGE DU COCHON A DENT.

Elever un cochon à dent est une longue et délicate entreprise qui comporte un pourcentage de pertes élevé. L'opération débute avec des mâles castrés d'environ deux ans, auxquels on arrache d'abord les canines supérieures contre lesquelles viennent buter les défenses. Celles-ci tendent alors lentement à croître en forme de cercle et, en se recourbant, reviennent sur la joue supérieure de l'animal qu'elles percent de part en part, puis évoluent en spirale descendante vers la mâchoire inférieure. Ce stade est alors décisif pour la suite : la dent a toutes les chances en effet de se heurter, après avoir développé un premier cercle, sur la mâchoire inférieure et de s'y enfoncer à nouveau, déchaussant les autres dents, ce qui à terme ne peut que provoquer la mort de l'animal. Si tout se passe bien, au contraire, la dent ne fera que glisser sur la mâchoire et débutera un deuxième cercle interne, parallèle au premier. Le cochon est alors un grand cochon, il reçoit souvent un nom et son aventure réussie est connue dans toute la région à la grande fierté de son éleveur qui, par sa technique et ses magies, a réussi l'opération.

Dans cette quête de l'impossible, la prouesse maximale absolue était le développement achevé ou non d'un troisième cercle de dent à l'intérieur des deux premières spirales. La bête atteignait alors à ce moment un âge canonique d'une trentaine d'années au moins et elle était vénérée comme un ancêtre vivant. Il ne semble pas que des cas aussi "chanceux" aient été souvent réalisés. Une telle dent de deux tours et demi fut offerte à la Reine d'Angleterre, lors de sa dernière visite au Condominium franco-britannique avant que l'Archipel ne devienne indépendant.

Inutile sans doute de préciser que ce type d'élevage est un supplice raffiné pour l'animal qui ne peut plus se nourrir lui-même. Les femmes sont alors obligées de préparer les aliments en bouillie et parfois de la mâcher au préalable avant de les glisser dans la bouche du cochon pour qu'il puisse les ingurgiter.

Chaque terme de croissance de la dente est donommé et le "rang" de la bête dépend de ce terme (BONNEMAISON, 1972, b, c.). Au sommet de la hiérarchie, se trouvent les cochons dont la dent qui a dépassé son premier cercle est sur le point d'en achever un second. Ces bêtes sont alors âgées, car il faut presque 10 ans pour que les cercles puissent atteindre un tour complet. Dans le cas -fort rare aujourd'hui- des cochons dont les deux dents ont réalisé un double cercle, la bête est considérée comme un bien trop précieux pour être tuée. Elle mourra alors de vieillesse entourée de respect et de l'affection générale. Le destin des autres bêtes est par contre d'être sacrifié assez vite à l'occasion des rituels et des prises de grade.

Il existe entre cinq et dix termes, parfois vingt, selon les différentes aires culturelles et linguistiques, pour désigner les stades de croissance de la dent et par là la valeur du cochon lui-même (voir figure 10). Chacun de ces stades correspond à un "rang", on dit parfois un "grade", à qui l'on attribue une valeur d'échange en terme de nattes cérémonielles, en grandes ignames et lele de taros rituels. Aux îles Banks, cette valeur se calcule en monnaie de coquillages. Aujourd'hui on leur a ajouté une quotation en termes de monnaie euro-

Fig. 10

UNE DENT CÉRÉMONIELLE DE COCHON ET SES GRADES SUCCESSIFS (N.E. AOBA)

1 Tawasiri :
début de la croissance en courbe des défenses du cochon

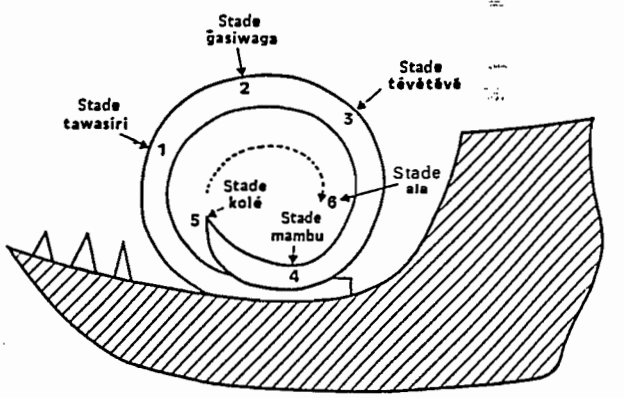
2 Gasiwaga .
les dents commencent à percer les joues

3 Tévétévé :
les dents à l'intérieur de la bouche se rapprochent de la mâchoire inférieure

4 Mambu :
les dents glissent sur la mâchoire inférieure

5 Kolé :
les dents entament une deuxième spirale à l'intérieur de la première

6 Ala :
les dents achèvent ou tendent à achever leur deuxième spirale



péenne, dollars australiens, puis "vatu" (1).

Tous ces cochons à dent sont particulièrement maigres. Il semble que toute leur énergie vitale soit passée dans les spirales des dents qui les meurtrissent. Pour l'éleveur, la maigreur de la bête n'est pas un inconvénient. Ce qui compte réside en effet dans sa mâchoire et non dans sa chair.

Cet élevage ne va pas sans pertes : l'un des moments les plus délicats de la croissance des dents survient lorsque les défenses percent les joues de la bête : il arrive alors que les plaies s'infectent malgré les pansements de feuilles qu'on leur prodigue et qu'elles succombent. Un autre risque se produit lorsque la spirale descendante de la dent vient buter sur la mâchoire inférieure et bien souvent s'y enfonce. Lorsqu'un cochon paraît condamné, on se dépêche de le sacrifier à la première occasion de rituel possible, mais il arrive souvent qu'il meure sans aucun profit pour son éleveur. Il faut donc beaucoup de cochons ordinaires pour réussir un vrai cochon à dent, beaucoup de technique liée aussi à des magies pour assurer la survie des bêtes. Certains éleveurs, certaines lignées qui s'en transmettent les secrets, jouissent dans ce domaine spécialisé d'une grande réputation. On se déplace pour aller les voir et on s'en dispute les produits futurs, souvent même avant que l'élevage n'ait commencé.

Cet élevage patient et long, exigeant en soins assidus et quotidiens, représente un investissement à long terme. On ne les achète que fort cher et la demande est bien supérieure à l'offre. Un cochon **ala** d'Aoba ou un cochon **lipsal** dans le Centre Pentecôte, dont les dents atteignent un tour et demi, était en 1972 côté dans le Nord-Est d'Aoba de 160 à 200 dollars australiens, soit quatre fois le prix d'un jeune boeuf.

A côté du destin de souffrance réservé aux cochons à dents des îles du Nord, celui des cochons des îles du Sud apparaît privilégié. Nourris dans des parcs individuels, les cochons d'élevage qui ont la chance d'être de type glabre jouissent d'une vie paisible : on les engraisse au jour le jour en attendant leur sacrifice. Dans les deux types d'élevage, les caractères essentiels sont l'aspect sélectif et la quantité des soins quotidiens que l'on apporte à une bête unique à qui l'on va essayer de faire franchir les échelles de la performance ; cela dure des années entières.

Au fil du temps, les éleveurs mélanésiens ont habilement sélectionné dans leurs troupeaux les géniteurs qui semblaient les plus aptes à engendrer des bêtes de qualité, qu'il s'agisse de cochons dont les dents vont se développer en spirales parfaites ou encore d'animaux hermaphrodites ou glabres. En croisant systématiquement ces bêtes les unes avec les autres, les éleveurs sont arrivés à produire des races spéciales appropriées à l'usage rituel auquel on les destinait. Eleveur habile à la sélection, comme l'avait remarqué QUIROS, le Mélanésien manifeste dans ce domaine des qualités identiques à celles qu'il déploie dans l'horticulture, lorsqu'il sélectionne les meilleurs clones d'ignames ou de taros, dans le but d'obtenir des tubercules "de rang".

---

(1) Le "vatu" est la monnaie nationale de la République du Vanuatu depuis 1980.

Aujourd'hui, élevés dans de petits enclos de pierres ou de bois, les cochons cérémoniels vivaient autrefois dans la familiarité des hommes : les plus précieux dormaient même dans le **nakamal** avec les hommes, dont ils partageaient à la fois les menus alimentaires et l'espace domestique. Il en va autrement du cochon ordinaire.

3) LES ELEVAGES ORDINAIRES.

Dans chaque rituel sont présentés, avec les cochons cérémoniels, une cohorte de cochons ordinaires, souvent de petite taille qui n'ont d'autres particularités que d'être des cochons rituels potentiels. Pour un cochon rituel, chaque éleveur a donc en charge un nombre beaucoup plus important de cochons "normaux" qu'il sacrifie au fur et à mesure des cérémonies et qui n'atteignent jamais un âge très avancé, à moins qu'ils ne soient sélectionnés pour devenir des reproducteurs ou des animaux cérémoniels.

Ces cochons sont élevés pratiquement en liberté et nourris au tout-venant. Autant l'élevage des cochons rituels est délicat et attentif, autant celui-ci est extensif et distrait. Dans certains cas, les bêtes, comme on l'a vu, sont parquées dans de grands enclos de parcours pouvant couvrir des dizaines d'hectares. Chaque propriétaire marque alors ses propres bêtes par des coupures sur l'oreille, afin de les reconnaître et leur apporte le soir, toujours au même endroit, des déchets de cuisine, noix de coco ou tubercules, auprès desquels ils se rassemblent. Dans certains endroits, toute une partie du terroir est ainsi livrée à l'errance des bêtes qui croissent librement en troupeaux semi-sauvages (voir figure 7).

Cet élevage extensif conduit sur d'assez vastes espaces est en somme un élevage errant et semi-sauvage. On peut dans ce cadre parler en effet de troupeaux de cochons et la relation que l'homme entretient avec ses bêtes est assez proche de celle des peuples pasteurs.

Aujourd'hui l'élevage des cochons s'est considérablement réduit dans les territoires littoraux, tant pour des raisons d'espace disponible que pour des raisons culturelles. Il reste toutefois l'apanage de nombreux groupes de montagne, dans sa variante cérémonielle comme dans sa dimension d'élevage errant et de masse.

Dans un chapitre consacré à l'élevage, il est difficile de ne pas consacrer quelques lignes aux volailles. Ce ne sont pas des animaux sacrés à l'instar des cochons, ce qui leur permet de croître à peu près librement autour des cases, nourris au tout venant des déchets de cuisine. Poules et coqs consommés bouillis ou rôtis au feu, entrent dans les prestations sociales. Il est de coutume à Tanna, où les volailles sont nombreuses, d'en offrir à chaque visiteur étranger entrant dans un **nakamal** pour la première fois. Les volailles jouent un rôle important dans l'alimentation où elles figurent souvent comme les sources de protéines les plus immédiatement accessibles, le cochon n'étant consommé qu'en période cérémonielle. Toutefois cet élevage extensif, laissé à l'abandon et sans soin, est peu productif. Les enfants qui jouent avec les oeufs, empêchent souvent la reproduction de s'effectuer et les bêtes n'ont guère de valeur en termes traditionnels.

Les Mélanésiens de la Coutume ne semblent guère avoir choisi de tirer de leurs volailles tout le parti qu'ils auraient pu ; visiblement les choix culturels se sont portés ailleurs. Ce trait est particulièrement évident dans les îles du Nord, où les volailles sont rares et chassées plus qu'elles ne sont élevées.

Il semble pourtant que les poules et les coqs mélanésiens soient d'une présence très ancienne. Le fait qu'il n'existe à leur égard aucun mythe d'origine incline à penser qu'ils ont toujours figuré dans le paysage humain de l'Archipel, au même titre que les taros. Il n'en est pas de même du cochon ou de l'igname, dont l'introduction est, on l'a vu, "mémoirisée" ou tout au moins formalisée dans des mythes d'origine qui leur accordent un rôle culturel essentiel, mais une origine plus tardive.

VI. PEUPLES DU TARO ET PEUPLES DE L'IGNAME.

1) UN CHOIX ECO-CULTUREL.

La dualité entre des systèmes agraires dominés par l'igname ou par le taro, tout comme leur répartition géographique, posent question. Le clivage ne peut en effet s'expliquer par le seul déterminisme du milieu. Tout se passe comme si *deux peuples* s'étaient volontairement constitués dans cette différence. Sans doute les inflexions du milieu écologique expliquent-elles en partie ces choix, notamment la qualité des sols, l'humidité ou l'altitude, mais on ne peut pour autant affirmer qu'ils aient été absolument nécessaires. Les contraintes des milieux insulaires ne sont pas telles en effet que la répartition des systèmes agraires puisse en découler comme une conséquence logique. Il n'existe que des différences de degré et non pas de nature entre le milieu naturel du rivage et celui des pentes ou des plateaux ; en outre la souplesse écologique de l'igname ou du taro permettait, sauf cas-limite, une culture synchrone. Ce sont donc l'histoire et des facteurs culturels qui, tout autant que les inflexions purement écologiques, expliquent la répartition des systèmes agricoles, et plus vraisemblablement encore le jeu simultané des données écologiques et des traits historico-culturels.

Les paysans du taro, tout comme les paysans de l'igname, se sont choisis tels, en partie parce qu'ils trouvaient dans leur milieu naturel respectif des aptitudes écologiques qui les orientaient en faveur d'un tel choix, mais plus profondément encore parce qu'ils se voulaient ainsi et qu'ils l'étaient déjà peut-être au point de départ de leur histoire. La coupure dans les systèmes agricoles répondrait dans ce cas à un très ancien clivage historico-culturel.

Cette rupture ne signifie pas du reste que ces deux tubercules s'excluent absolument, que l'igname soit inconnue dans un pays de taro et inversement ; elle signifie seulement que l'un ou l'autre domine tant sur le plan agricole que sur le plan culturel. La "plante majeure" représente à la fois la culture vivrière principale et la culture cérémonielle essentielle. Elle est à la source d'un patrimoine de connais-

sances savantes et l'objet essentiel où s'investissent la technicité, les magies et les formes "d'intensivité agricoles". La plante "mineure" est à l'inverse une plante "admise", sa richesse en clones est moindre, ses magies peu développées et la culture reste dans le cadre de l'horticulture extensive périphérique dont les finalités sont purement de subsistance. Au clivage plus général rivage/montagne, s'ajoute un second clivage régional entre "pays à taros" et "pays à ignames" : Malakula, les îles du Centre, le Nord-Pentecôte, Tanna sont par exemple des pays où l'igname domine (sauf dans les cas-limites d'altitude); Anatom, le Centre-Santo, le plateau du Centre de Pentecôte et toute la région du Sud-Est sont des pays où, à l'inverse, le taro constitue la plante maîtresse. Dans ces régions, les systèmes d'intensification par l'irrigation ou le drainage ont atteint leur point ultime de perfection. Les inflexions écologiques ont joué également dans ces choix et sans doute est-ce, en définitive, un "choix éco-culturel" très ancien qui explique le clivage fondamental qui existe au sein du système agraire traditionnel.

2) LE PEUPLE DU TARO DU PAYS APMA.

Ce clivage renvoie somme toute au délicat dilemme des origines et peut-être même ne peut-il véritablement s'expliquer que par lui. Le pays **Apma**, par sa situation de contact culturel, entre deux grandes aires culturelles, fournit là encore les données de la réflexion.

Si l'on tient compte de ses traditions et si l'on considère son mode de production, la montagne du Centre-Pentecôte semble dès l'origine s'être constituée en "pays du taro". Une horticulture diversifiée bien adaptée aux données écologiques s'est développée toute fondée sur le tubercule de forêt : cultures de pente (**bwetnanrep**), cultures de bas-fond par drainage (**bwet tavahel**), culture irriguée de plaine et de versant (**bul**). Le littoral autrefois était lui-même gagné aux taros, grâce aux techniques d'irrigation, comme c'est toujours le cas à Maewo, au Sud de Pentecôte et autrefois sur Anatom.

Lorsqu'en effet le taro domine, il ne se cantonne pas dans l'écologie de montagne, il colonise également les plaines littorales. Ce qui constitue bien la preuve définitive de la faiblesse d'une argumentation purement écologique dans l'explication du clivage entre les deux systèmes agricoles.

Selon les mythes, le taro aurait toujours fait partie du paysage humanisé du pays **Apma** ; on ne lui connaît aucun mythe d'origine global. Le taro aurait donc joué le rôle de "culture peuplante", accompagnant les premiers groupes arrivés ; l'igname, qu'elle ait été présente ou pas, ne jouait alors qu'un rôle d'appoint dans le système agraire. C'est sur le taro que se construisirent l'investissement et l'environnement culturel : le peuple **Apma** qui connaissait les techniques de contrôle des eaux les adapta à son nouveau milieu.

La culture de l'igname ne serait arrivée que plus tardivement à une époque historique "mémorisée" par le mythe de SALDAM qui, comme on l'a vu, n'est pas de nature locale et plonge ses racines dans le passé austronésien des îles de la Sonde. On apprend par ce mythe que

l'igname "surgit" dans les territoires **Ila** sur le rivage de la baie de Namaram, c'est-à-dire sur la frange Nord du pays **Apma** en contact avec le pays **Raga**, où l'igname constitue la culture dominante.

Les grandes ignames devinrent alors l'apanage des hommes du rivage **Apma** -les **Ila**-, en fait ceux des groupes de la ligne de peuplement fixé sur le rebord ouest du plateau. Aux **Kut** de la montagne, tout comme aux gens du Sud, il ne fut laissé que des ignames-sang et des ignames-rebut. Les gens de la montagne conservèrent alors le taro comme plante majeure, tandis que ceux du "rivage" devinrent des "terroirs mixtes", à la fois de taro d'eau (**bul**) et d'ignames de basse-pente.

L'horticulture de l'igname du pays **Apma** reste malgré tout moins centrale et beaucoup moins élaborée que celle que l'on peut observer dans de vraies "îles à ignames", comme Malakula ou Tanna, ou même le pays **Raga**. On n'y trouve guère en effet les complexes trous-buttes avec tuteurs, complexes qui font la fierté des cultivateurs des îles à ignames et permettent d'obtenir des tubercules géants. Le Centre de Pentecôte, marqué par son origine comme par son écologie montagneuse, est donc resté à dominante un "pays de taros" ; l'igname reste à une place marginale, à la fois aux franges de son système de peuplement qui, pendant longtemps, a tourné le dos au rivage, comme à celles de son système culturel de prestation et d'échange.

Un autre mythe d'origine, celui de SALKA, dont le lieu d'origine se situe sur le rivage de la baie de Batnavni, explique parallèlement l'apparition du cochon. Celui-ci se serait introduit en pays **Apma**, au moment de la diffusion du système de la hiérarchie des grades. Auparavant les hommes sacrifiaient des crabes, des pigeons, des rats (1), des lézards, des cancrelats, bref tout ce que l'île pouvait alors compter de vivant. Un crabe de terre blanc (**kapsipsip**) tenait alors le rôle du cochon cérémoniel d'aujourd'hui ; à cause de sa rareté, il occupait la place la plus haute dans les systèmes d'échange.

Peut-on en conclure que le premier peuple qui investit le Centre de Pentecôte venait du Sud, qu'il cultivait le taro, privilégiait l'intérieur de l'île par rapport au pourtour littoral, ne connaissait pas le cochon et n'avait pas de tradition de poterie ? C'est du moins la conclusion que l'on peut tirer des traditions orales et des cycles mythologiques.

En toute hypothèse, il semble bien qu'il existait au Centre Pentecôte un pays et un système du taro dont les traits restent encore actuels dans le pays **kut** de la montagne. Le peuple **Kut** était en contact avec le pays **Raga** plus au Nord, mais par sa langue et ses traits culturels dominants, il se rapprochait plus du peuple du Sud Pentecôte de Langue **Sa**. Les **Raga** du Nord sont d'ailleurs considérés par ceux du Sud et du Centre de l'île comme formant un "autre" peuple arrivé d'Aoba et de Maewo à une date plus tardive.

---

(1) Selon certaines traditions, on arrachait les dents supérieures des rats, comme on le fait aujourd'hui avec les cochons.

Sans doute l'exemple du Centre-Pentecôte ne peut-il être étendu tel quel à l'ensemble de l'Archipel et d'autres recherches localisées sont nécessaires pour confirmer ou contredire l'hypothèse. Mais l'idée d'un peuple du taro originel et à vocation montagnarde ayant précédé de peu ou de beaucoup un peuple de l'igname à vocation littorale apparaît comme une hypothèse confirmée par les traditions orales. Par là s'expliqueraient le dualisme du système agricole originel et l'existence de certaines des coupures éco-culturelles de l'espace insulaire.

Que ce peuple de la montagne ait par ailleurs connu l'irrigation et ait manifesté très vite la maîtrise des aménagements hydrauliques concorde avec le fait qu'il provenait de régions mélanésiennes où ces techniques étaient connues depuis longtemps (les Hautes-Terres de Nouvelle Guinée et les îles Salomon). Le peuple du taro développa cette culture sur place, en l'améliorant par les techniques de l'irrigation ou du drainage, comme c'est le cas au Centre et au Sud de Pentecôte, à Maewo, Anatom, Vanua Lava (1). A l'inverse, les peuples de l'igname, dans d'autres îles et en particulier sur les rivages, évoluaient dans d'autres formes locales d'intensification agricole. Sans doute aussi, les nombreux contacts et formes variées d'évolution locale ont-ils mélangé les systèmes et brouillé les anciennes cartes de répartion, mais dans certains cas des môles résiduels se sont constitués qui jouent le rôle d'espaces-témoins d'un très lointain passé.

Si ces peuples originels cultivateurs de taros n'étaient pas des potiers, peut-être les peuples du rivage qui ont privilégié l'igname au contraire l'étaient-ils ? L'origine de l'igname serait alors liée au peuplement de l'ère Lapita, que l'on sait être un peuplement de rivage, rivé à une écologie marine et tourné vers les échanges inter-insulaires. Seules des recherches archéologiques du type de celles menées par SPRIGGS (1981) pourront sur ce point apporter les lumières nécessaires. La recherche géographique ne peut en ce domaine que révéler des clivages spatiaux sur lesquels on ne s'est pas assez questionné jusqu'à présent.

---

(1) Et à plus forte raison en Nouvelle-Calédonie.

Livre I.
IIIème Partie.
LA SURVIE ET L'ABONDANCE.

CHAPITRE XI.

LA RELATION DE DETTE.

"Au coeur de la relation de pouvoir se tient la relation de dettes".

Pierre CLASTRES
Introduction au livre de M. SALHINS
"Age de pierre, âge d'abondance".
(1972, p. 25).

I. L'ECONOMIE DE SURVIE ET L'ECONOMIE D'APPARAT.

Le système agricole et l'activité d'élevage dans la société traditionnelle s'ordonnent selon la même logique sociale ; dans les deux cas il s'agit en effet de produire bien au-delà de la survie, non pas en accumulant des quantités de biens qui sont périssables et ne peuvent être stockés longtemps, mais en se spécialisant dans la production qualitative de biens rares et prestigieux destinés à s'intégrer dans les systèmes de relation d'échange et de la compétition économique. Le système de production global a donc pour but de fournir -à moindres frais- les biens nécessaires à la subistance, tout en admettant au-delà et dans quelques domaines spécialisés des formes intensives de production dont l'usage est d'abord social : le cochon à dent, le cochon glabre, le cochon hermaphrodite, le tubercule géant, les "monnaies" de nattes ou de coquillages, etc... Le système de production fonctionne dès lors à deux "vitesses" : il est"extensif"et "relâché" au niveau de la production de survie, il est"intensif"et "surtendu" à celui de la production à finalité sociale.

L'horticulture de l'igname de consommation ou encore celle du taro pluvial sont en effet réalisées dans le cadre de pratiques agricoles itinérantes et peu contraignantes, réalisées sans procédés fertilisants, ni grand effort ou aménagement préalable. Elles n'offrent du reste que des rendements médiocres eu égard aux possibilités du milieu naturel et sont plus exigeantes en espace, si l'on tient compte de la longueur traditionnelle des cycles de jachère, dix ans, parfois quinze.

La production de survie qui est assurée dans le cadre de cette horticulture banale de forêt l'est à un moindre coût : visiblement la paysannerie ne cherche pas ici à produire des surplus importants. Comme l'a écrit Gilles SAUTTER dans un article de réflexion sur le temps agricole : les sociétés de la zone tropicale donnent *"une prime aux techniques agricoles extensives, moins consommatrices de temps, mais dévoreuses d'espace"* (1983, p. 27). Et cela semble bien être le cas ici. De même, l'élevage des cochons ordinaires ou de la basse-cour est-il un élevage errant dont on ne se préoccupe que peu. On peut donc parler à ce niveau de l'économie de subsistance, d'un système "peu productif" et "extensif", laissant de vastes espaces de temps libre à ceux qui s'y adonnent. Ce système était possible en raison de densités de population relativement faibles et d'un milieu naturel fertile, auquel s'ajoutaient les ressources complémentaires apportées par la chasse, la pêche et la cueillette.

Il semble que la société mélanésienne traditionnelle ait été peu soucieuse d'augmenter ou d'intensifier sa production économique, une fois couverts les besoins alimentaires de tout un chacun. Dans une certaine mesure, ce processus illustre bien les idées soutenues par M. SALHINS dans son étude sur l'économie primitive (1976) : l'économie est ici limitée volontairement dans son ampleur et dans ses rendements par les producteurs eux-mêmes, non pas parce qu'ils seraient incapables de fonctionner autrement, mais parce qu'ils le désirent ainsi. L'économie traditionnelle ainsi réduite aux horizons de la subsistance stricte laisse alors aux "producteurs" l'espace de temps nécessaire pour faire "autre chose".

Cet "autre chose", la société traditionnelle le consacre, non pas à des "loisirs", mais à une production sociale spécialisée. L'économie ici change d'échelle : elle ne se restreint plus au cercle de la consommation domestique, mais elle s'élargit à celui des échanges rituels dans le cadre des alliances personnelles et inter-groupes. C'est en effet pour échanger, ou même tout simplement pour "donner" ou répondre à un autre don que, les hommes de la société traditionnelle se lancent périodiquement dans cette véritable "croisière de l'absolu" qu'est la production des tubercules géants ou des cochons cérémoniels. Autant le temps est compté dans l'économie de subsistance, autant ici il ne compte plus : l'investissement de l'homme -et de la femme- est incommensurable, leur énergie est entièrement mobilisée, leur psychisme totalement accaparé, le recours aux magiciens est constant et il coûte fort cher.

Sur de très faibles surfaces, par le complexe de la butte et du trou profond, dont le sol artificiellement recréé au moyen de cendres, d'humus et de débris végétaux est un véritable compost, les horticulteurs obtiennent les ignames somptueuses qu'ils recherchent. Les rendements doublent. De même, la culture du taro irrigué ou du taro en bas-fonds humides drainés du type de celui qui a été décrit pour le Centre-Pentecôte, représente des formes d'intensification efficaces. Dans le cas précis du taro, où la différence de taille entre les tubercules rituels et les tubercules de subsistance n'est pas aussi grande qu'elle ne l'est pour l'igname, il semble que l'aspect quantitatif des échanges ait primé sur celui de leur qualité. Puisqu'on ne pouvait offrir des taros aussi somptueux que les longues ignames, on tendit à offrir beaucoups de taros, leur nombre compensant la qualité. La

culture irriguée est ce qui permet le saut dans l'intensif et la production de masse,lorsque le système social des échange le réclame.

Dans l'île d'Anatom, on étendit les dispositifs d'irrigation pour permettre la production de quantité des taros d'eau, qui allait pouvoir étendre et exalter les réseaux d'échange. Mais dans le Centre-Pentecôte, on procéda à un choix inverse : le développement du drainage et de la culture intensive des bas-fonds accorda la priorité à la culture qualitative des taros secs **tsinon**, jugés localement supérieurs aux taros d'eau.

L'élevage des cochons représente un processus du même ordre. Les bêtes, laissées à l'état de troupeau errant, font l'objet, dès qu'il s'agit de produire un cochon à dent, d'une qualité d'attention et de soins fantastiques, peut-être unique au monde. Quels sont en effet les peuples qui chérissent leurs bêtes les plus précieuses au point de demander aux femmes de mâcher au préalable leurs aliments, voire même, comme la tradition le rapporte, de les nourrir au sein, lorsqu'elles sont trop vieilles et ne peuvent plus s'alimenter ?

Cette attention extraordinaire portée aux cochons cérémoniels vers lesquels convergeait, surtout au Nord de l'Archipel, toute la finalité du système de production et du travail paysan, choqua fortement les missionnaires qui y virent une idolâtrie et une aberration. Pour les pasteurs presbytériens, d'origine écossaise et fidèles à la doctrine selon laquelle "*a penny saved is a penny gained*" (un penny épargné est un penny gagné), il s'agissait en effet d'un gaspillage de temps et d'énergie qui détournait les gens d'une amélioration de leur condition en les empêchant de devenir "industrieux". L'un d'eux écrivait ainsi dans son journal de bord qu'il attendait le jour où enfin *"ces pauvres gens auraient appris une façon plus profitable de passer le temps"* (NISBET, cité par R. ADAMS, 1984, p. 9, ma traduction). INGLIS, l'évangélisateur d'Anatom, écrivait de son côté que les fêtes traditionnelles *"sont extrêmement défavorables à l'économie et à l'industrie"* (cité par R. ADAMS, 1984, p. 9). Bref, les missionnaires, incapables de comprendre la finalité de l'économie traditionnelle, la dénonçaient. La société chrétienne se bâtit dès lors dans une opposition fondamentale à celle qui plaçait le cochon à dent au-dessus des finalités productives et dans une certaine mesure cette opposition dure toujours.

L'économie traditionnelle,dans la mesure où elle se finalise par rapport à une production sociale dont le but est de maintenir et de réactiver les relations d'alliance entre groupes et entre individus, ne vise pas tant en effet à produire des "surplus", mais à créer des produits rares qui serviront à "paraître" lors des rituels d'échange. Cette économie "d'apparat" n'a d'autre raison que le rite ou le "busnes" de prestige et rien ne lui est plus étranger que l'esprit d'épargne ; l'esprit de générosité au contraire la sous-tend. Comme l'écrit encore G. SAUTTER : il s'agit "*d'un travail faussement productif, générateur de biens dont la valeur, toute symbolique, n'alimente guère que les mécanismes sociaux, par le truchement d'échanges ou d'une accumulation suivie de destruction*" (1983, p. 33). Il faut bien ainsi se rendre à l'évidence : l'économie traditionnelle n'obéit pas à la règle de la productivité et encore moins à celle de l'épargne, elle est même dans une certaine mesure, ce que P. CLASTRES appelle une *"anti-économie"*, au sens où nous l'entendons dans nos propres sociétés.

La dualité des types de production traditionnels révèle ainsi la subordination de l'activité économique à des valeurs sociales et culturelles, voire religieuses, et non pas l'inverse. C'est volontairement que la production de subsistance domestique est faiblement productive et peu contraignante : elle laisse ainsi le champ libre et le temps nécessaire à une production d'abondance de type rituel, superbement intensive, exigeante en temps de travail et hautement productive, mais qui n'a d'autres buts qu'esthétiques et culturels. Sur ses jardins de cendre ou de corail, ou ses enclos d'élevage, le Mélanésien de la société traditionnelle travaille non pas pour un "avoir", mais pour un supplément "d'être".

II. LES DEUX RYTHMES DU TEMPS : TEMPS SOCIAL ET TEMPS DOMESTIQUE.

1) UNE AUTO-SUFFISANCE RELATIVE.

La présentation des cadres généraux de la vie agraire traditionnelle a révélé que la fertilité du milieu naturel est telle qu'il n'existe pas à proprement parler de problème de pénurie. A cela toutefois s'imposent deux limites importantes : l'abondance des années normales pouvait être irrémédiablement compromise en cas d'accident dévastateur : cyclone, mais aussi raid guerrier ennemi sur les jardins. Dans les deux cas, la famine guettait les villages et cette obsession apparaît clairement dans tous les récits et les mythes de la tradition orale. En outre, l'abondance vivrière ne régnait pas toute l'année, elle suivait les récoltes d'avril-mai et durait grosso-modo pendant toute la période de saison "sèche" qui, pour cette raison, était consacrée aux rituels et cérémonies d'échange. A partir de décembre ou janvier, les dernières ignames ayant été consommées et les jardins de taros de montagne étant eux-mêmes moins productifs, une certaine gêne alimentaire pouvait régner, au moins jusqu'en mars. D'où l'importance pendant cette période des activités de chasse, de pêche et surtout de cueillette et le rôle essentiel joué par les espaces de forêt.

Les relations économiques d'échange et de troc entre groupes différents et îles voisines représentent une constante de la vie traditionnelle. Si normalement l'autarcie économique de chaque maisonnée et au-delà du groupe local entier était assurée par la production courante, les hasards du climat ou d'autres intempéries rendaient impérieuse, au simple plan de la survie, l'existence de relations avec l'extérieur. De tout temps, les échanges ont ainsi existé entre les groupes littoraux et les groupes de montagne et entre les versants des îles qui se faisaient face. Ces relations se matérialisaient à l'occasion des rituels d'alliance par des échanges de mariage qui impliquaient, au-delà, la promesse d'aide en cas de besoin. Les cyclones qui frappaient une région ou l'autre chaque année en laissaient en effet d'autres intactes qui pouvaient subvenir aux besoins des premières. De même pour les guerres, les zones non touchées pouvaient fournir un refuge provisoire aux groupes vaincus. Quant aux sécheresses surtout redoutées par les clans littoraux situés sur les versants sous le vent, elles affectaient beaucoup moins les terroirs de montagne ou des rivages humides. Les échanges, en dehors de leurs aspects sociaux et culturels, obéissaient donc également à des exigences économiques dictées par des nécessités de survie dès qu'un évènement anormal survenait.

L'alternative des temps anciens était simple : ou l'année était normale et l'abondance régnait ou elle ne l'était pas et c'était la disette. Il s'ensuit que l'on était toujours largement au-delà de la subsistance ou largement en-deçà. L'impossibilité générale qu'il y avait de conserver au-delà d'une courte période les denrées récoltées conduisait à une débauche de nourriture, certains mois, certaines années, et à un manque qui pouvait devenir tragique dans d'autres périodes. A cette situation, les Mélanésiens ajustaient avec un certain fatalisme les traits généraux de leur système agricole.

2) DE LA SUBSISTANCE A L'EXUBERANCE.

Cette dualité des rythmes du temps qui est la marque de la société traditionnelle se retrouve dans les articulations de son système économique. Deux types économiques se superposent comme on l'a vu, dans le mode de production et lui imposent des rythmes différents. L'économie rituelle à finalité pléthorique l'emporte de loin sur l'économie de subsistance à finalité vivrière, si l'on fait le compte des temps de travaux et des soins multiples qu'elle exige. L'homme de la "Coutume" travaille en effet beaucoup plus pour "paraître" avec prestige dans les cycles de l'échange social qu'il ne travaille réellement pour subsister.

Selon les années et l'importance des exigences sociales, l'économie d'apparat est plus ou moins développée. Elle produit en effet un "luxe", destiné à être échangé en abondance avec des groupes alliés dans le cadre des rituels de mariage, de naissance ou de circoncision traditionnelle, de fêtes funéraires, de prises de grade dans les îles du Nord ou encore dans les vastes complexes d'échange des îles du Sud, comme le **niel** ou le **toka**. Lorsque de tels rituels sont prévus, la superficie des jardins vivriers s'étend, les enclos individuels où sont élevés les cochons cérémoniels se multiplient : de nouveaux champs vivriers sont ouverts et travaillés en équipes par les hommes du groupe concerné pour produire les tubercules géants nécessaires aux prestations. Bref, l'économie change d'échelle ; de subsistance, elle devient d'exubérance : la préparation des très grandes fêtes dure plusieurs années. Il faut en effet réunir et élever les cochons rituels, planter trois années à l'avance les kavæ nécessaires, cultiver pour obtenir, en première année, les semences qui seront nécessaires l'année suivante pour les récoltes précédant la cérémonie. Une aide est également demandée aux groupes alliés pour fournir, le jour indiqué, un supplément vivrier et des prêts en cochons.

L'année ou les années qui précèdent un grand rituel sont donc des années lourdes, intenses et tendues. Par contre, lorsque la "fête est finie", l'effort sur les jardins se relâche. La plupart des cochons ont été mangés, l'horticulture se recentre sur la simple production vivrière, les tubercules géants ne sont plus cultivés qu'à l'état d'échantillons. L'effort se distend et l'économie dont les rythmes se calment se réduit dès lors à sa plus simple expression. La vie passe ainsi, à l'échelle de l'année comme à l'image de la journée, par des moments de durs travaux, puis de relâche totale. L'abondance ces années-là signifie loisir et repos, alors qu'elle signifiait les années précédentes durcissement et travail pour une production cérémonielle. Les Mélanésiens m'ont souvent affirmé que leur civilisation différait sur ce point profondément de la nôtre : *"Pour vous, les Blancs, la fête*

c'est ne rien faire, mais pour nous c'est travailler doublement". La "Coutume", c'est en effet le travail et l'organisation d'un travail communautaire contraignant pour répondre aux exigences liées à l'honneur du groupe et de ses "Grands Hommes". Après chaque grand rituel, les Mélanésiens estiment qu'il est temps de "se mettre au vert". L'économie de subsistance est synonyme pour eux d'économie de loisir et de temps libre *"nao, mifala i spel nomo"* (maintenant nous nous reposons).

L'économie de subsistance et l'économie d'abondance ne sont donc pas en équilibre, elles se succèdent selon des cycles et s'articulent différemment dans le temps. Plus un chef ou un Grand Homme est important et plus il impose aux siens des rythmes de travail parfois presque ininterrompus. Par contre, dans la situation inverse, l'individualisme, une certaine relâche dans le temps de travail et au sein du groupe social une certaine indépendance et autarcie de chacune des maisonnées en découlent.

III. LE SENS DES AFFAIRES.

1) LA DETTE NECESSAIRE.

La finalité de l'économie rituelle est l'échange entre individus à l'intérieur du groupe local pour les petites cérémonies et à l'extérieur de celui-ci pour les plus grandes. Il est en effet bien rare et mal considéré par l'éthique sociale que le producteur consomme ses propres tubercules géants, ni même à plus forte raison que l'éleveur consomme ses propres cochons. Là se tient une grande différence entre les deux types d'économies: l'économie domestique vise à l'auto-suffisance et ne déborde pas d'un cercle étroitement local, l'économie rituelle est par contre toute entière dirigée vers l'extérieur : sa finalité tient dans le *don*.

L'échange, tant au Nord qu'au Sud de l'Archipel, accompagne tous les gestes de la vie sociale. Au travers des réseaux d'échange émergent les leaders. Ces échanges sont tout autant des dons que des compétitions sociales ; dans la mesure où ils impliquent la réciprocité, ils donnent naissance à la dette qui lie de façon inextricable les différents éléments du corps social en une seule et même entité organique.

Dans le cadre des sociétés à grades, il serait par exemple impossible pour un candidat à un rang élevé de pourvoir à lui seul à l'ensemble des obligations exigées par le rituel. L'aide de tous lui est nécessaire. Les denrées mélanésiennes ne se conservant pas d'une année sur l'autre, il faut que, l'année choisie, le plus grand nombre possible de cultivateurs joignent leurs efforts pour mettre en culture au même moment un grand nombre de jardins vivriers. Ce n'est qu'ainsi qu'on pourra disposer des quantités de tubercules nécessaires au rituel et à la nourriture des participants et curieux. De même, il faut pouvoir profiter des efforts d'éleveurs nombreux pour que les cochons à dent puissent figurer ou être sacrifiés en nombre suffisant. Un passage de grade se prépare donc avec ses alliés : le seul moyen d'obtenir cochons, tubercules, kavas et nattes en quantités suffisantes le jour J consiste à avoir fait des dons dans d'autres circonstances, de telle façon qu'ils reviennent vers soi le jour voulu. Autrement dit, on n'accumule pas

en vue d'un rituel, mais on prête les années précédentes aux siens, à ses alliés et à tous ses partenaires sociaux dans l'assurance que le prêt sera retourné lorsque le besoin s'en fera sentir.

Le mode de relation économique sous-jacent à la hiérarchie des grades est donc la dette. Toute une comptabilité économique des biens traditionnels intervient alors entre les groupes et les différents individus. Celui qui est le plus généreux au départ, c'est-à-dire celui qui a prêté largement est potentiellement le plus riche, puisque le jour de son passage de grade, tous les dons qu'il a fait préalablement devront lui revenir, souvent avec une marge bénéficiaire. Il n'y a donc ni richesse accumulée, ni richesse ostentatoire, ni contrôle des moyens de production dans la relation de dette. Chacun vit au jour le jour comme tout un chacun, dans une stricte égalité économique, tandis que la production spécialisée gagnée au fil du travail des jardins ou de l'élevage s'investit systématiquement dans les réseaux d'échange qui scellent tous les actes de la vie sociale. Toute cette richesse éparpillée au gré des dons, parmi les siens et dans les territoires alliés, est destinée à revenir pour être consommée et à nouveau redistribuée à d'autres partenaires. Il en résulte que les biens rituels ne cessent de circuler à l'intérieur du corps social. Ils ne servent pas à "s'enrichir", puisque personne ne thésaurise, mais à tisser des liens sociaux et personnels qui, à terme, permettent ensuite la réunion des quantités de biens nécessaires au déroulement de rituels de plus en plus élevés. Dans les prises de grades supérieurs, où ces quantités atteignent en termes coutumiers des valeurs fabuleuses, le candidat reçoit encore plus qu'il n'a prêté, ce qui est la preuve que ses partenaires l'estiment et lui reconnaissent le droit de passage. Mais il est dès lors étroitement endetté à son tour et il devra soutenir en retour les efforts de ceux qui l'ont aidé, lorsqu'eux-mêmes passeront des grades ou participeront à d'autres rituels sociaux.

Dans un tel type de relation et d'économie, le gagnant n'est donc pas tant celui qui produit, mais celui qui "circule" (BONNEMAISON, 1979), c'est-à-dire celui qui a tissé autour de son groupe suffisamment de bonnes relations pour que son entreprise soit soutenue par tous et bénéficie d'un véritable consensus. C'est là une entreprise de longue haleine que d'être en effet connu et apprécié loin de son pays natal et de jouir de la réputation de droiture et d'honnêteté nécessaire .

2)"LE MEDIATEUR PERSONNALISE".

Le Grand Homme de la société des grades réussit son entreprise non seulement en paysant ses propres dettes, mais encore en réussissant à endetter les autres envers lui. Il faut pour cela avoir une connaissance sûre de toutes les transactions rituelles, de toutes les cérémonies intervenant dans la région et y participer, c'est-à-dire se placer au centre de tous les réseaux d'échange en les faisant fonctionner à son profit. Cela exige une grande habileté, puisque chaque maisonnée est potentiellement égale et produit à peu près en des termes identiques. Ainsi pour endetter quelqu'un à son égard, faut-il ne pas hésiter à s'endetter soi-même envers des tiers.

Je fus témoin d'une telle transaction dans le Centre-Pentecôte : un haut-gradé était invité à la prise de grade de l'un de ses compagnons dans un village distant de plusieurs kilomètres. Il n'avait chez lui pas ou pas assez de cochons pour participer à cette cérémonie de façon généreuse, comme son rang l'exigeait. Il emprunta donc la veille des cochons à dents et des kavas à ceux de son propre groupe, ainsi qu'à ses parents et alliés qui lui étaient de grades inférieurs. Il alla ensuite offrir ces "dons" en son nom personnel à l'homme de rang qui l'avait invité. Il s'était endetté ce jour-là de plusieurs animaux de prix, mais en contrepartie, il avait endetté le haut-gradé du groupe voisin à son égard. Le jour où les siens auraient besoin des mêmes biens pour s'élever eux-mêmes ou offrir les prestations nécessaires en cas de mariage, le haut-gradé réglera alors sa dette en allant chercher des bêtes à celui à qui il les avait données le jour de ce passage de grade ou bien encore dans d'autres villages.

Ainsi, sans produire plus qu'un autre, le haut-gradé fait-il circuler les biens, il est une sorte d'intermédiaire par lequel passent les échanges régionaux ou inter-régionaux ou encore ce que G. ALTHABE définit comme un "médiateur personnalisé", c'est-à-dire *"ce personnage singulier liant ceux avec lesquels il est en rapport"* G. SAUTTER, 1983, p. 32). Chaque haut-gradé a ses secrets et tient en tête une comptabilité complexe : il connaît en détail tous les cochons à dent qui s'élèvent dans la région. C'est cette mémoire et cette connaissance des dettes des uns et des autres, parfois échelonnées sur plusieurs générations, ainsi que des lieux où sont élevées les bêtes de valeur qui sont la source cachée de son pouvoir. Il détient là des secrets qu'il ne divulgue pas et qu'il partage avec ses seuls confrères de rang équivalent. Les hommes du commun, pour satisfaire aux exigences de la vie sociale et à ses prestations diverses, sont dès lors obligés de passer par eux.

La dette est donc le mécanisme fondamental de l'économie traditionnelle : on produit pour prêter et on emprunte pour payer ses propres dettes, celles de ses ancêtres et de ses alliés, ou encore pour "s'enrichir" en "tenant" d'autres débiteurs. Celui qui réussit est celui qui, par les services rendus, tisse autour de lui toute une série de liens, fait de dons et de prêts multiples, qui rayonnent autour de lui comme une toile d'araignée invisible.

Rien de"capitaliste"donc dans ce système : il y a indifférence totale à l'égard de l'épargne et du contrôle des moyens de production qui sont les mêmes pour tous ; l'attention centrale porte sur les liens personnels. Curieux mercantilisme aussi que celui-là qui consiste au fond à donner ce qu'on ne possède pas et à ne posséder vraiment que ce que l'on a déjà donné. La société mélanésienne y déploie tout un génie, fait d'astuces, de silences et de secrets non dévoilés. Le résultat est de lier chacune des maisonnées domestiques, plus ou moins autarciques et égales dans leur principe, dans un tissu social organique, fait de liens d'interdépendances réciproques et d'allégeances multiples, au sein duquel émergent les leaders politiques.

Bien que l'organisation sociale ne se fonde pas sur la hiérarchie des grades, ce même mécanisme existe dans les îles du Centre et du Sud. Les compétitions d'échange, comme celles du **toka** à Tanna, ne vont pas sans évoquer les potlatch américains : elles réunissent en effet des lignées et des groupes qui s'endettent successivement les uns envers les autres par l'intermédiaire de leurs chefs respectifs. Les Grands Hommes du Centre et du Sud rentrent en effet dans des compétitions mimétiques d'échange de dons et de contre-dons, de danses d'invites et de danses de réponses. Dans ces fêtes, où des quantités considérables de biens circulent d'un groupe à l'autre, il s'agit d'abord de paraître avec éclat : le prestige de tous s'incarne dans le Grand Homme, mais la gloire du Grand Homme rejaillit sur chacun de ceux qui le suivent. Le "chef" ou plus exactement celui qui est le plus élevé dans la hiérarchie sociale des titres assume alors la dette de son propre groupe face à l'extérieur et la répartit entre les siens. La dette qui se ramifie à l'intérieur du groupe l'affirme comme une seule et même entité face à l'extérieur.

Même établie sur des principes sociaux et politiques différents, la relation économique ne change pas quant au fond : pour pouvoir "donner" à un autre groupe, les hommes s'endettent les uns envers les autres à l'intérieur de leur groupe et auprès d'autres groupes alliés et c'est cette série de dettes tissées à l'intérieur comme à l'extérieur qui forme le lien social des groupes territoriaux, tout autant que le fondement des chefferies aristocratiques qui en ont le contrôle. Ce principe conduit à un autre fondement de la vie économique et sociale : la structure collective de groupe ou le travail "en compagnie".

IV. "FAIRE COMPAGNIE".

Dans cette économie à finalité rituelle plus que vivrière et dont le destin est de s'intégrer dans les réseaux vastes et complexes de l'échange généreux, la connaissance des réseaux -et donc leur manipulation possible- n'est réservée qu'aux seuls initiés. La hiérarchie politique se crée et s'exprime au travers de cette relation, mais au niveau de la production proprement dite de la propriété et de la vie quotidienne, tous sont pratiquement égaux et vivent de la même façon.

Hormis les très Grands Hommes, qui possèdent plusieurs femmes, c'est-à-dire une force de travail surmultipliée, mais qu'ils partagent souvent, chaque ménage domestique "normal" est identique aux autres, cultive les mêmes superficies et récolte des quantités identiques. Il n'y a pas dans la société traditionnelle de réel "maître" et souvent les chefs ne sont guère apparents à première vue. COOK et ses compagnons passèrent, comme on l'a vu, une partie de leur temps à Tanna, à se demander où étaient *"les rois"* et quand on leur en montra un, ils ne virent à leur surprise qu'un vieillard hilare, qui ne différait en rien des autres. Les "chefs" ou les hauts-gradés, tout comme les dettes, ne se révèlent guère aux yeux étrangers. Chaque homme est maître de son propre travail, le seul seigneur en son domaine, c'est-à-dire le maître de sa maison, de ses jardins et de ses propres cochons. Il pourrait en principe vivre en complète autarcie, tout comme le groupe auquel il appartient, mais il ne le fait que rarement. La vie sociale et surtout les dettes qu'il contracte obligatoirement sont là pour l'en empêcher. C'est encore là un autre des paradoxes de la vie mélanésienne

traditionnelle que de voir fonctionner dans une société où les fondements égalitaires autarciques et individualistes sont aussi prononcés, des structures de regroupement et de travail communautaire aussi fortes. En fait la contradiction n'est qu'apparente : elle renvoie aux deux termes de l'économie qui ont été décrits.

Dans l'économie de subsistance assurant les besoins alimentaires quotidiens, le Mélanésien produit dans un cadre restreint et familial. L'entraide existe dans les jardins, notamment au moment du défrichage et de l'édification des barrières, mais elle ne regarde que le cercle des hommes étroitement apparentés qui voisinent dans le même hameau ou groupe de hameaux. La production des jardins vivriers reste par ailleurs une affaire domestique qui regarde d'abord l'homme, sa femme et ses jeunes enfants. A ce terme correspondent bien une économie et un travail individualisés, mais nous savons maintenant que l'essentiel ne se situe pas là. Dans le cadre de l'économie rituelle, les hommes tendent en effet à se regrouper dans ce qu'on appelle en bislamar la "kompani". "Faire compagnie", c'est regrouper les efforts de tous les membres d'un groupe de taille variable pour aboutir à une production importante de biens de prestige : cochons à dent, tubercules géants, kavas, nattes, etc... Outre le fait que l'union fait la force, il existe une raison fort simple à l'existence de telles compagnies : les hommes d'un clan sont solidaires des dettes qui ont été contractées. Si l'un disparaît, alors que les comptes n'ont pas été réglés, c'est à ses frères ou à ses fils qu'il reviendra de les prendre en charge. Cette solidarité dans la dette à rendre ou à faire revenir est le meilleur des "liens" sociaux. L'individu est moins concerné que le segment lignager auquel il appartient. Dès lors que la décision de prendre date pour une cérémonie ou un rituel est prise en commun et que tous sont liés par des obligations extérieures ou internes au groupe qui se constitue, la décision de travailler en commun coule de source. Les champs supplémentaires consacrés aux kavas et aux tubercules géants sont dès lors travaillés "en compagnie" et les cochons rituels des uns et des autres mis en commun.

La taille de chaque compagnie est fort variable ; si l'on prépare un rituel simple, une prise de grade de rang inférieur ou moyen, le mariage ou la fête funéraire d'un homme du commun, point n'est besoin d'une grande compagnie : les membres de la famille étendue suffisent. Par contre, pour un rituel complexe, il faut élargir la taille du regroupement, associer en une seule "compagnie" les membres de plusieurs lignées, voire de plusieurs groupes territoriaux. A ce niveau le degré de rayonnement des Grands Hommes est essentiel. C'est grâce à leur influence que de tels regroupements politiques et économiques peuvent se constituer. Et la réciproque est vraie, il ne peut y avoir de Grand Homme que si ces regroupements sont larges et dépassent le cadre de la famille étendue. La compagnie crée donc le leader et, inversement, pour devenir leader, celui-ci doit être capable de créer une compagnie. Tant au niveau politique qu'économique, la structure du groupe, ou si l'on préfère l'économie communautaire, est essentielle au fonctionnement de la société traditionnelle. Plus un homme est élevé et plus il est capable de regrouper derrière lui des compagnies nombreuses ; inversement, il n'existe pas de compagnie ou de travail communautaire sans un Grand Homme qui n'en prenne l'initiative et n'en tire profit pour sa propre ascension sociale. On retrouve là le sens profond de la dette, car endetter les autres à son égard, c'est d'une certaine façon les

tenir et les faire travailler pour soi. Dans les cas limites, le travail communautaire sert uniquement à l'ascension des Grands Hommes : *"être chef, c'est faire travailler les autres pour soi"*. Cette formule revient, non sans un certain ton de résignation, dans la bouche de beaucoup d'hommes du commun.

Le cercle se boucle ici, puisque c'est la dette créée par les leaders qui lie les membres du corps social et rend possible la "compagnie" de travail ; en retour, ce sont ces mêmes structures qui permettent l'émergence des leaders. Toutefois la structure de groupe n'implique pas nécessairement l'exploitation des autres : le leader est celui qui catalyse l'association, il n'en est pas toujours le profiteur. Des mécanismes de rejet ne tarderaient pas à apparaître si tous les bénéfices de l'opération ne concernaient qu'un seul. Un chef ou un haut-gradé, s'il est abandonné par sa "compagnie", devient sans pouvoir et la seule façon de maintenir autour de lui la structure de groupe qui lui est nécessaire est de se montrer généreux : en endettant chacun des membres du groupe par rapport à lui, comme il s'endette lui-même par rapport à ses partenaires extérieurs. Le travail "en compagnie" et les leaders qui en émergent apparaissent donc comme des constantes au sein de la société traditionnelle, mais les groupes comme les leaders se font et se défont et se tiennent dans un équilibre en permanence instable. En bref, le travail "en compagnie" oscille entre l'exploitation et le communalisme : la vie politique locale trouve des réponses qui peuvent être variées selon les personnalités en cause, les cultures et les situations.

Ces termes de l'économie traditionnelle et de ses structures d'organisation peuvent être résumés dans le tableau 9 ci-après.

1) ETRE GENEREUX.

Les relations d'échange de la société traditionnelle permettent de se montrer généreux. En étant généreux, on dépasse sa conditon première et, si l'on réussit, le partenaire devient un débiteur placé en quelque sorte dans une situation d'infériorité personnelle. Tant que la dette ainsi contractée ne sera pas réglée, il y a comme une relation de dépendance et dans un certain sens de gêne sociale. Toute la subtilité des Grands Hommes est de savoir où et quand s'endetter pour mieux endetter les partenaires qui comptent, mais aussi parfois de savoir s'arrêter. On est donc loin, dans ce type de relation, du troc ou d'un mécanisme de profit indirect. Les systèmes d'échange apparaissent comme une forme de relation sociale par laquelle s'établit, s'exprime et se vérifie une relation politique savamment dosée. Les hommes de la société traditionnelle de Tanna ne s'y trompent pas quand ils affirment, paraphrasant CLAUSEWITZ,que l'échange est dans la Coutume une *"façon de continuer la guerre par d'autres moyens"*. Ils entendent par là que l'échange est d'abord une forme de la compétition politique et que, comme dans la guerre, il faut savoir parfois doser sa frappe.

En raccourci, l'évolution de la société mélanésienne du Nord pourrait tenir dans un modèle simple. La société mélanésienne, clivée dès l'origine entre un certain nombre de groupes indépendants vivant dans un état de guerre plus ou moins endémique, s'est muée en une société plus raffinée, au fur et à mesure que la relation de compétition guerrière laissait place à une relation de compétition économique.

TABLEAU 9 : Les deux types d'économies et leurs formes d'organisation.

Economie domestique	Economie d'apparat
1) Production vivrière de survie, quantitative et à but de consommation	1) Production rituelle spécialisée et finalisée vers l'échange généreux.
2) Travail en famille restreinte	2) Travail "en compagnie".
3) Economie de temps mais large consommation d'espace : type d'exploitation extensif.	3) Consommation de l'espace faible mais exigences démesurées en temps de travail : types d'exploitation à formes intensives.
4) Dons et trocs.	4) Dettes et bénéfices : réciprocité des échanges.
5) Egalité économique.	5) Inégalité et compétition de type économique : lieu d'émergence des Grands Hommes.
6) Auto-suffisance vivrière	6) Relations d'échange et complémentarité.
7) Pas de production de surplus	7) Production d'un plus qualitatif, non nécessaire économiquement, mais socialement indispensable.

Celle-ci s'est, dans les îles du Nord, confondue avec un système fondé sur la hiérarchie des grades, source d'un pouvoir politique offert non plus au guerrier, mais au "big man" qui est un type particulier de Grand Homme.

Celui-ci n'est pas encore un marchand ou un prince, mais une sorte de "lien central", un "médiateur personnalisé" et nécessaire par lequel passent toutes les relations économiques existant dans un certain espace géographique. Plus le "big man" est élevé et plus géographiquement étendu sera l'espace de relation qu'il domine. Il joue dans cet espace un rôle de "témoin-comptable", organisant une pyramide de relations de dettes et de contre-dettes dont il est l'intermédiaire et le garant le plus élevé. Certains hommes de rang peuvent, s'ils réussissent, déborder de loin le cadre strict de leur groupe originel, étendre leur influence à toute une région insulaire et parfois créer des réseaux d'allégeance trans-insulaires. Le passage successif des grades les plus élevés qu'ils étaient les seuls à pouvoir s'octroyer sanctionnait ainsi l'élévation progressive des Grands Hommes. A un certain niveau de la hiérarchie politique, les hauts-gradés formaient au-dessus des groupes cloisonnés une société d'entraide et de confortation mutuelle.

La société mélanésienne n'apparaît plus dès lors comme une société simple ou encore comme une société non stratifiée, ainsi que la première impression avait pu le laisser croire à ses premiers découvreurs européens, mais une société dont le pouvoir se tient dans le contrôle de la relation et du lien social.

2) LA "MONNAIE" TRADITIONNELLE.

La sophistication progressive des relations d'échange conduisit à l'invention d'une sorte de monnaie symbolique, variable selon les îles. Cette monnaie traditionnelle sert à codifier la valeur économique des différents biens rituels échangés dans les cérémonies et transactions de la société traditionnelle. Cette "monnaie" n'intervient pas à tous les niveaux de la relation économique, elle joue essentiellement au niveau des produits rituels qui s'investissent dans les cérémonies traditionnelles : mariages, naissances, fêtes funéraires, prises de grade, etc....

Les symboles de cette monnaie sont variables : monnaie de coquillages aux îles Banks (qui doivent au moins dans ce sens être considérées comme un prolongement culturel des îles Salomon), nattes aux îles d'Aoba, de Maewo, de Pentecôte et dans l'ensemble des îles du Centre. Dans la région de Big Bay et des Sakau à Santo, il existait une monnaie aujourd'hui pratiquement abandonnée, faite de grandes pierres polies, en forme de cercles d'environ 20 à 25 cm de diamètre et trouées en leur milieu. On retrouve l'usage de cette monnaie de pierre, assez encombrante, dans l'île d'Erromango (H. GORON, communication personnelle), mais elle était inconnue à Tanna, où les paiements se font sous forme de cochons et de kavas.

En évoluant dans le sens d'une sophistication de plus en plus grande, les systèmes d'échange tendirent à se formaliser et à renforcer l'assise du pouvoir politique. Le mécanisme de cette évolution s'explique en définitive par le rôle croissant que joue la dette au sein de la société traditionnelle. C'est la valeur symbolique octroyée à la *monnaie* qui permit d'étendre la fluidité du système et le nombre de ses combinaisons possibles.

Tous les systèmes de monnaie de la société traditionnelle se réfèrent à la valeur sacrée qui se tient au coeur de la civilisation mélanésienne : le cochon. Dans le Centre de Pentecôte ou en Aoba, les nattes funéraires **sese** servent de valeur de référence : contre un certain nombre de nattes, on peut en effet "acheter" un cochon dont les dents ont atteint un certain degré de croissance ou bien encore un stock sur pied d'ignames ou de taros. La monnaie symbolique permet ainsi l'accroissement de la circulation des biens entrant dans le cycle des échanges rituels et des dettes.

La natte funéraire **sese** sert dans tout Pentecôte à l'ensevelissement des morts. Plus un homme est "grand" et plus son corps doit disparaître sous des amoncellements de nattes. C'est également par un paquet de nattes que se paie le "prix des femmes" lors des échanges matrimoniaux. La natte est fabriquée par les femmes : elles en tirent non seulement du prestige, mais aussi un certain pouvoir sur les hommes.

Au sein du peuple **Kut** du Centre-Pentecôte, où ne poussent vraiment bien que les taros, une équivalence est établie entre le jardin de taros **lele** comprenant 100 tubercules cérémoniels **tsinon** et la grande natte rouge **sese**. A cette natte rouge correspond également un cochon **taba**, c'est-à-dire une bête encore jeune et non castrée. Le nombre des nattes et des **lele** nécessaire croît ensuite avec la valeur des cochons : 2 **sese** ou 2 **lele** équivalent à un **tenok** (bête déjà plus âgée, dont les dents inférieures n'ont pas encore commencé à pousser), 3 **sese** ou 3 **lele** valent un **boluvantenok** (les canines supérieures ayant été arrachées, la dent inférieure commence sa croissance) etc... En fin de course, un **lipsal**, c'est-à-dire un cochon dont les deux défenses inférieures décrivent un cercle complet, atteint la valeur de 20 **sese** ou de 2.000 taros géants, soit aujourd'hui plus de 200 dollars australiens (au moins 1.200 FF, en 1980).

Dans le pays **Raga** du Nord Pentecôte, où les ignames géantes remplacent le taro long, la comptabilité se fait à partir des buttes d'ignames cérémonielles. L'unité de base appelée **hurubara** correspond à 5 buttes (soit 20 ignames géantes) dont la somme équivaut à une longue natte mortuaire appelée **bwana**. Une **bwana** a la valeur d'un jeune cochon du type **taba** du Nord-Pentecôte. La classification s'élève ensuite en spirale parallèlement à la croissance des dents de cochon... Lorsque des taros font face à des ignames, il faut compter en règle générale 5 longs taros pour une grande igname.

La *monétarisation* des biens rituels en vue de leur intégration dans les échanges et le "busnes" traditionnels ne doit pas toutefois être considérée comme inamovible. Les valeurs varient dans le temps et dans l'espace et peuvent toujours faire l'objet de négociations. Il s'agit en fait d'une valeur minimale, car il y va du prestige de chacun de ne pas discuter et de donner plus que ce qui est fixé.

Dans le Nord de Malakula, l'intermédiaire en monnaie de nattes disparaît. La valeur des cochons est côtée directement par rapport aux grandes ignames, ce qui revient à leur faire jouer le rôle d'une monnaie de référence. Chaque partie du corps de la bête est ainsi divisée en lots d'ignames rituelles : 10 pour la tête, 6 pour le dos, 10 encore pour le train arrière et 5 pour chacune des pattes, sans compter la cohorte d'ignames de tout venant qu'il est toujours bon d'ajouter au lot initial. La valeur des ignames rituelles varie en outre selon la valeur du cochon. Pour un cochon de valeur élevée dont les dents forment un cercle complet, il ne peut entrer en ligne de compte que des tubercules géants longs de plus d'un mètre, comme le sont par exemple les **rhindinial**, ignames cérémonielles placées en tête de la hiérarchie des ignames et que cultive traditionnellement le groupe Baternär du Nord de l'île.

Aux îles Banks, la monnaie de coquillages est fabriquée par les femmes à partir *"d'une variété de cônes très abondante sur les récifs -**conus crylanensis**-. Le procédé de fabrication permet d'obtenir de petits disques perforés de 1 à 2 mm de diamètre que l'on enfile sur des fibres d'écorce d'hibiscus pour constituer des unités de compte. C'est la longueur de la cordelette de monnaie qui détermine sa valeur"* (VIENNE, 1984). Il faut compter trente brasses de monnaie pour obtenir un petit cochon et 40 à 50 pour une bête dont la dent commence à pousser.

Les échanges coutumiers tarifés par leur référence à la *valeur-cochon* impliquent donc un peu partout l'existence d'une monnaie de nature diverse, tenue et fabriquée par les femmes dans les îles à filiation matrilinéaire et qui permet de normaliser l'ampleur de la dette en établissant des unités de compte. Ces monnaies de nattes ou de coquillages sont la *"richesse des femmes"* (WEINER, 1982) ; elles leur permettent de jouer un rôle autonome dans une société apparemment faite par et pour les hommes.

Le fait que la monnaie symbolique de nattes ou de coquillages n'existe que dans les sociétés matrilinéaires de Pentecôte, Aoba ou des Banks et soit absente dans les îles "patrilinéaires" de Malakula et du groupe du Sud ou du Centre n'est sans doute pas fortuit. Les femmes se délimitent dans la société matrilinéaire une sphère d'autonomie plus large ; ce rôle leur permet notamment de passer des grades. Elles tissent en effet les nattes, fabriquent les monnaies de coquillages et ont à charge la nourriture des cochons cérémoniels, c'est donc peu de dire qu'elles partagent avec les hommes le poids de l'économie rituelle, en fait elles en supportent la charge essentielle. Il en résulte que plus un "chef" ou un Grand Homme a de femmes et plus il est capable de produire les richesses qu'il pourra ensuite redistribuer. Ce trait explique en partie pourquoi, dans les sociétés à grades, les femmes "s'achètent" à un *prix* si élevé ; mais en contrepartie, cette valeur accordée aux femmes leur concède un certain prestige et un pouvoir occulte sur les hommes.

3) LA COMPETITION GENEREUSE.

Ces échanges qui endettent et qui embrassent toute la vie de la société traditionnelle ressemblent dans une certaine mesure à un commerce. Les Mélanésiens ne s'y trompent pas qui qualifient l'ensemble du système politique de la hiérarchie des grades de *"busnes blong pigs"* (les affaires de cochons). Le mot est encore plus évocateur dans les langues vernaculaires. Les Baternär du Nord Malakula appellent **mpapmaren** une transaction économique, ce qui signifie *"une promesse"*, indiquant par là que tout don appelle la promesse de son retour. Le délai n'est jamais précisé mais il devra survenir immanquablement, sous peine de manquement grave au code de l'honneur.

Le retour de la dette bien compris implique toujours un bénéfice d'autant plus élevé que l'on règle une affaire avec un homme important. Ce bénéfice est variable. Aux Banks, VIENNE (1984) nous apprend qu'il est de 100 %. A Pentecôte, où il n'est pas si élevé, mais quand même substantiel, un homme qui rend une bête cérémonielle devra toujours la rendre dans une valeur supérieure à celle qu'elle avait le jour où il l'a reçue. La différence de valeur entre le cochon prêté et le cochon rendu est appelée *le prix de la corde* (par laquelle le cochon était attaché le jour du prêt). Ce prix de la corde varie selon les partenaires. Si quelqu'un rend trop haut, les enchères peuvent encore monter, car celui qui reçoit se sent moralement tenu de "rendre" à nouveau. Dès lors le circuit est continuel et la spirale en principe sans fin. A Malakula, on désigne le *prix de la corde* par une autre appellation *"rendre l'oeil du cochon"*, mais le principe est le même. On le voit, le principe de base en affaires est d'être généreux en toute transaction et cela d'autant plus que l'on est de rang élevé.

Le bénéfice social et moral acquis par une transaction généreuse tend à faire de chaque relation sociale un calcul politique savant. Les hauts-gradés des îles du Nord ne cherchent pas le pouvoir par le profit, mais par le don : moins ils réalisent de profit immédiat et plus ils sont en mesure d'élever à terme leur statut. Le profit n'est donc pas un concept mélanésien traditionnel. Bien au contraire, l'homme de rang ne cesse de courir pour offrir des cochons aux autres et de s'endetter lui-même pour mieux endetter les autres. C'est là le fond de l'économie rituelle : celui qui émerge est celui qui réussit à s'imposer dans la compétition de la générosité calculée.

Un autre des grands principes de ces transactions vient de ce qu'il n'existe pas de dons gratuits. Tout se paie et tout don doit être rendu avec surplus. Ce n'est que lorsque toutes les choses sont bien payées que la paix devient possible. Cela ne signifie aucunement que les Mélanésiens soient incapables de générosité. Il suffit d'avoir bénéficié de l'accueil et de l'hospitalité généreuse des villages traditionnels pour le savoir. Mais le don libre et gratuit n'a cours que dans l'espace clos de la vie quotidienne et domestique ; au niveau des rituels, de l'économie d'apparat et des biens de prestige, *tout est affaires*. En changeant d'univers économique, on change de principe : le premier se meut dans un principe d'égalité et de don, le second dans un principe de hiérarchie et de compétition par la dette.

Si donc l'économie domestique crée les bases d'une égalité réelle entre les membres du groupe local, le principe de l'économie d'apparat est à finalité inverse. Il introduit à un niveau supérieur un processus de différenciation sociale et d'inégalité politique, au sein duquel se conforte le pouvoir des "chefs" et émerge celui des Grands Hommes. La dette est ainsi la faille introduite consciemment dans le système économique à fondement égalitaire pour créer une certaine mobilité sociale et une dynamique créatrice de pouvoir. Cette faille avait pour conséquence de faire naître parfois, au gré des mésententes dans les relations d'échange, des animosités profondes, causes fréquentes de guerre. Le "busnes" ou *les affaires* ne supprimaient donc pas nécessairement la guerre, mais ils fondaient la puissance politique et aristocratique hors de la relation guerrière. Par là même ils rendaient possibles l'existence et l'autonomie du champ proprement politique.

o
o o

Pour calculée qu'elle puisse être, la générosité du Grand Homme n'est pas un vain mot. Celui-ci ne peut étayer son pouvoir politique que grâce aux liens qu'il tisse autour de lui : ce faisant, il crée le noeud social qui agrège les hommes, il institue non seulement un pouvoir politique, mais il réunit un groupe et bâtit des relations lointaines. Se révéler généreux n'est pas le seul chemin du pouvoir -ils sont multiples-, mais c'est le dénominateur commun de tous les autres. La société mélanésienne affirme de cette façon que le pouvoir traditionnel repose non pas sur la *coercition*, mais sur le *consensus*. C'est pour gagner la faveur et la considération des autres que "court" le Grand Homme : le politique en tant que valeur prime l'économique.

IVème PARTIE.

LE CONTACT BLANC.

Les moments décisifs du contact de la société mélanésienne avec le monde européen.

Maren Mate Modok

"Je souffre du passé".

(Devise imprimée sur un tee-shirt, dans la région de Batnavni, Centre-Pentecôte, langue **Apma**, 1980).

Livre I.
IVème Partie.
LE CONTACT BLANC.

CHAPITRE XII.

LE CONTACT SAUVAGE.

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

(Robert James FLETCHER, "Iles-paradis, Iles d'illusion", réédition, Paris, 1979, p. 115).

Alors que la Polynésie ne cessa de susciter engouement et curiosités -les premiers missionnaires britanniques de la London Missionnary Society débarquent par exemple dès 1797 à Tahiti, aux Marquises et à Tonga-, les "îles noires" de Mélanésie restèrent longtemps à l'écart des préoccupations évangéliques et de l'essor colonial du monde européen ou nord-américain. Elles le restèrent jusqu'à la découverte de peuplements de bois de santal en 1825. Les baleiniers furent pendant le demi-siècle qui s'étend des découvertes de COOK au retour des bateaux européens sur ces îles, les seuls à sillonner -prudemment- les mers de l'Archipel. Ils y évitaient autant que possible les escales en raison de la réputation de "férocité" et de cannibalisme de leurs habitants.

I. LA RUEE SUR LE SANTAL.

Au début du XIXème siècle, les îles du Pacifique commencèrent à présenter un intérêt commercial, lorsqu'on y découvrit deux produits qui pouvaient être vendus à la Chine : la bêche de mer et le bois de santal. La bêche de mer, dont le nom dérive du mot portugais "bicho del mar", est une holoturie qui se développe bien sur les fonds sablonneux des atolls ou en retrait des récifs frangeants. Les Chinois, friands dans leur cuisine de cet mets dont ils apprécient les vertus aphrodisiaques, achetaient depuis trois siècles à des intermédiaires malais, philippins ou portugais les holoturies importées du monde indo-pacifique. Les colons d'Australie ne tardèrent pas à s'intéresser, dès le début du XIXème siècle à cette forme particulière de commerce. L'exploitation de la bêche de mer se développa surtout dans l'Archipel de Fidji où, entre 1820 et 1850, plus de 30 navires participèrent à ce commerce (WARD, 1972).

A la même époque, l'exploitation du bois de santal donnait lieu, dans l'Archipel des Nouvelles-Hébrides, à un commerce d'une autre ampleur. Là encore il s'agissait de rééquilibrer les échanges avec la Chine. Les Chinois étaient en effet demandeurs d'un autre produit qu'ils consommaient en quantité illimitée : le bois de santal qui servait à leur culte des morts.

Pour les colonies australiennes, grandes consommatrices d'un thé qu'elles achetaient alors presqu'exclusivement à la Chine, le commerce de la bêche de mer et surtout du santal devint un moyen d'atténuer leur déficit chronique. En outre, le cours du santal, quoique instables, pouvaient procurer des bénéfices substantiels. La recherche du santal dans les îles du Pacifique fut donc l'un des motifs d'une relance de l'exploration de cette partie du monde.

Peter DILLON (1), lors d'une escale en 1825 à Port-Résolution (Tanna), apprit que du bois de santal existait en grande quantité dans l'île voisine d'Erromango (2). DILLON vérifia la nouvelle et ne tarda pas à découvrir les plus remarquables réserves de bois de santal que l'on puisse trouver dans les îles océaniennes. Son enthousiasme fut par contre tempéré par la nature de ses contacts avec les habitants

---

(1) Peter DILLON est l'un des marins aventuriers les plus célèbres de cette époque et probablement l'un de ceux dont la connaissance des mers du Sud était la plus complète. On lui doit la découverte à Vanikoro des vestiges du naufrage de LA PEROUSE, disparu en mer au cours d'un voyage d'exploration à la fin du XVIIIème siècle (DAVIDSON, 1975).

(2) DILLON n'était pas, comme il se l'imaginait, le premier blanc à visiter la baie après COOK. Les gens de Port-Résolution avaient reçu depuis la visite d'autres navires, baleiniers sans doute, et surtout celle d'un explorateur russe nommé GOLOVONIN en 1807 (DAVIDSON, 1975, p. 89). Le récit de son voyage n'a malheureusement pas été traduit du russe et se trouve toujours en Union Soviétique (Kirk HUFFMAN, communication personnelle).

de l'île : *"Les relations amicales établies avec la tribu de la rive gauche de la rivière lui valurent l'hostilité des gens de la rive droite et des attaques contre lui et ses hommes"* (SHINEBERG, 1973) (1). En outre, il découvrit avec surprise une population qui n'accordait pas la moindre valeur à ses marchandises et paraissait peu susceptible de couper du bois de santal contre rétribution. Cette double impression rendit DILLON pessimiste quant à la possibilité d'une coopération avec des insulaires peu motivés par l'économie marchande. Il quitta donc les Nouvelles-Hébrides après quelques jours et pour autant qu'on sache n'y revint jamais.

La nouvelle de sa découverte ne tarda pas à se répandre et à trouver des oreilles plus intéressées et sans doute moins sensibles à l'environnement humain que celles de DILLON. Le trafic du santal dans l'Archipel commença dès l'année suivante, comparable à certains égards à ce qui se produisait à la même époque dans les nouveaux mondes avec les "ruées vers l'or".

1) LES GUERRES DU SANTAL.

Dans les quelques années qui suivirent la découverte de DILLON, plusieurs expéditions santalières furent menées dans le Sud des Nouvelles-Hébrides. L'idée que l'on ne pouvait compter sur les bonnes dispositions des habitants conduisit les chefs de ces expéditions à les mener comme de véritables expéditions de conquête militaires. Il s'agissait en fait de prendre le santal par la force et de faire effectuer les travaux d'abattage et de transport par une main-d'oeuvre océannienne importée sur place et constituée de Polynésiens.

La première expédition "en force" sur laquelle on a quelques détails fut menée en 1829 par P. HENRY, un trafiquant santalier anglo-saxon basé à Hawaï. HENRY avait décidé de conquérir Erromango militairement et de transformer l'île en colonie pour mieux exploiter son santal. Un gouverneur, BOKI, avait été désigné et deux navires portant 500 hommes armés quittèrent Honolulu à cet effet. D'autres navires anglais et tahitiens, qui avaient recruté aux Cook et aux Tonga plusieurs équipes de travailleurs polynésiens armés, arrivèrent pratiquement au même moment. Le "Sophia" qui arriva le dernier sur les lieux avait ainsi à son bord 200 hommes originaires de Rotumah (îles Cook), volontaires pour le travail du santal et éventuellement pour la guerre qui allait en découler avec les hommes des "îles noires". Le hasard voulut que tous ces navires arrivèrent pratiquement ensemble au même mouillage sur la baie du Sud-Ouest de l'île (Dillon's Bay).

---

(1) Les éléments principaux du développement historique sur l'époque santalière sont pour l'essentiel tirés de l'ouvrage de D. SHINEBERG et sa traduction en français par "La Société des Etudes Historiques de Nouvelle-Calédonie" (Nouméa, 1973).

D'après le récit des capitaines, l'arrivée des navires hawaïens qui entendaient prendre possession de l'île et se livrer à une expédition militaire en règle déclencha une guerre totale avec les habitants d'Erromango. Il y avait à ce moment quatre navires mouillés dans la Baie de Dillon et une force armée de près de 500 travailleurs polynésiens qui attendaient à bord. Il s'ensuivit un désastre : les Polynésiens d'Hawaï furent décimés par les fièvres et une vingtaine seulement revit son pays, la plupart des malades ayant succombé pendant le voyage de retour.

Humainement catastrophiques, ces premières expéditions se révélèrent également désastreuses pour leurs armateurs. Ce deuxième contact entre la société mélanésienne et les navires étrangers avait révélé leur face dangereuse et de surcroît l'existence d'armes à feu qui, en terrain découvert et à une certaine distance, ne laissaient que peu de chances dans les combats.

La réputation de sauvagerie et d'insalubrité des "îles noires" fut encore aggravée par les récits des marins qui prirent part à ces expéditions. Pourtant, le besoin de santal et les bénéfices financiers que l'on espérait en tirer étaient tels que le trafic continua.

Dans les années qui suivirent les expéditions désastreuses de 1829-1830, les santaliers cherchèrent à éviter les îles Sud des Nouvelles-Hébrides, considérées comme dangereuses et malsaines, et portèrent davantage leurs efforts vers la Nouvelle-Calédonie et les îles Loyauté. En 1842 pourtant, une nouvelle expédition fut organisée sur Erromango et Vate. Après une escale infructueuse à Erromango, qui fut marquée par de nouveaux affrontements, les navires santaliers se rendirent dans le Nord-Ouest de l'île de Vate. Les Blancs curieusement restèrent à bord, pendant qu'une centaine de travailleurs tongiens armés débarquaient sur l'île. Le choc était inévitable et il semble que ni les Tongiens, ni les habitants de Vate ne cherchèrent à négocier. Des scènes d'une rare violence se déroulèrent et les récits font état de 68 morts parmi les Mélanésiens, les derniers d'entre eux, réfugiés dans des grottes, furent enfumés puis massacrés.

Cet évènement, qui fut l'un des plus sinistres de l'époque santalière, se situe dans la droite ligne des premières expéditions de 1829-1830. Il n'y eut plus par la suite de semblables et peu discrètes expéditions militaires. Mais jusqu'à la fin, le trafic du santal devait être marqué du signe de l'insécurité et de l'absence d'une loi autre que celle de l'intérêt commercial liant les deux parties en présence : en dehors de cet intérêt, tout était permis.

2) LES MARCHANDS-AVENTURIERS.

A partir de 1842, l'épuisement des sites santaliers des Iles Loyauté et de l'île des Pins relança le trafic vers les Nouvelles-Hébrides, en particulier sur Erromango- où se trouvait le bois de meilleure qualité et dans une relative abondance -ainsi que sur Anatom, Vate et Aniwa. Les expéditions militaires avec troupes armées de "supplétifs" polynésiens furent abandonnées, laissant place à l'organisation beaucoup plus souple et efficace, bien que plus risquée,

de ce que D. SHINEBERG a appelé les "marchands-aventuriers". Ceux-ci pratiquaient une forme de "voyages spéculatifs" qui consistaient à tourner d'île en île jusqu'à ce que les cales soient pleines. Les incidents ne diminuèrent pas ni même les risques personnels, mais les affrontements eurent moins d'ampleur et ne prirent pas la forme de guerre totale qu'ils avaient revêtue lors des premières expéditions : le trafic redevint pour les Blancs une aventure individuelle dans laquelle les Mélanésiens, ainsi que l'a montré SHINEBERG, ne se trouvaient pas cette fois au plan de la force guerrière tout au moins, en position totale d'infériorité.

L'apogée de ce trafic culmina dans les années 1846 et 1847. Des personnalités comme Robert TOWNS et James PADDON en émergèrent, contribuant à donner une meilleure organisation au trafic, notamment par la création de stations à terre. Le pidgin anglais - appelé bislama (1), nom dérivé du mot portugais bicho del mar désignant l'holoturie- se répandit alors en tant que "**lingua franca**" sur toute l'aire géographique sillonnée par les navires santaliers. Anatom (la baie d'Anelgohat), Erromango (Dillon's Bay) et Tanna (Port-Résolution) devinrent les points centraux de ce trafic et les escales les plus visitées. D'août 1841 à août 1851, près de 150 expéditions santalières, chacune marquée d'escales et de reconnaissances diverses dans des îles encore inconnues des Blancs, eurent lieu. A l'apogée du trafic, la baie d'Anatom accueillait 40 navires par an (D. SHINEBERG, 1973). Le contact avec les Blancs et surtout avec leur civilisation matérielle devint donc une réalité qui entrait dans les habitudes des habitants de ces rivages.

L'indifférence pour les marchandises européennes ne tarda pas à disparaître, lorsque les Mélanésiens s'aperçurent des avantages qu'ils pouvaient en tirer. Au début, ce furent surtout les outils de fer : ciseaux, couteaux, haches, scies, hameçons qui eurent leur faveur, mais une fois ce besoin comblé, les demandes se portèrent sur les étoffes et tissus ou couvertures de couleurs vives, c'est-à-dire des objets de parure liés à un souci esthétique. L'usage du tabac se répandit ensuite. Dès 1848, il apparaissait sur tous les livres de bord comme l'article de traite principal. Pour en obtenir, les Mélanésiens acceptèrent bien volontiers de couper eux-mêmes le santal et de l'apporter aux navires. Cette passion ne pouvait que satisfaire les trafiquants puisque ce produit de consommation, pas très cher et facile à transporter, se volatilisait et devait donc être constamment renouvelé. Ainsi, *les trafiquants vendaient du tabac que les insulaires du Pacifique fumaient afin que les Chinois puissent brûler du santal et les Australiens boire du thé*" (SHINEBERG). Bref ce cercle idéal du commerce était de la sorte bouclé à la satisfaction des armateurs et hommes d'affaires qui finançaient le trafic.

---

(1) Pour CHARPENTIER (1979), le pidgin bislama est l'extension, sous une forme nouvelle, d'un parler véhiculaire employé pendant des siècles en Insulinde par des navires marchands où les Portugais jouaient un grand rôle.

Les Mélanésiens se familiarisèrent vite avec les marchandises que les Européens leur livraient et ils devinrent dans ce commerce des partenaires avisés et malicieux faisant l'admiration de leurs interlocuteurs. *"Ils sont sans exception les plus habiles adeptes au marchandage que j'aie jamais rencontrés"* écrivait un missionnaire, opinion à laquelle souscrivait, en termes plus commerciaux, un santalier : *"leur seul objet est leur intérêt personnel et l'intérêt personnel a ici presque autant d'importance que dans les pays les plus civilisés"* (propos rapportés par D. SHINEBERG). En fait entre ces marins dont beaucoup étaient des Ecossais, durs en affaires, et les hommes de Mélanésie, il semble qu'on se soit assez vite compris quant aux impératifs commerciaux du moins. Le profit mutuel était pour les deux parties un terrain d'entente et ce qui est étonnant n'est pas tellement la fascination avec laquelle les Mélanésiens regardaient les cargaisons de santaliers, mais le peu de temps avec lequel ils surent tirer partie de ces marchandises et les classer en valeur croissante selon leurs propres échelles des valeurs.

3) LE SYSTEME DES STATIONS.

Au fur et à mesure que les Mélanésiens s'habituaient ainsi au marchandage avec leurs visiteurs, le trafic santalier, en devenant plus policé, changea progressivement de sens. Les aventuriers qui s'y risquaient cédèrent le pas devant des réseaux commerciaux mieux structurés et gérés selon une optique entrant dans les canons d'un capitalisme bien conçu.

Ces réseaux commerciaux s'appuyaient sur un système de stations à terre. Les premières à être introduites le furent dès 1844 par PADDON sur Anatom : la station d'exploitation de santal servait en même temps de port de relâche pour les navires baleiniers. Ces stations fonctionnaient à la part et négociaient des contrats avec les Mélanésiens qui leur apportaient du santal que l'on entreposait jusqu'au prochain passage de bateau. Le Capitaine EDWARDS créa par la suite une station en 1847 à Port-Résolution (Tanna) pour le compte d'un homme d'affaires de Sydney. D'autres stations furent par la suite créées à Anatom et Erromango.

Cette pratique reprenait l'habitude prise par les marchands-aventuriers d'utiliser à terre les services de ceux qu'on appelait alors les "beach-combers" ou "écumeurs de plage". Pour ces bateaux itinérants, il était en effet fort utile d'avoir des "correspondants" dans les îles pouvant servir d'intermédiaires avec les habitants et préparer ainsi des stocks de santal prêts à être livrés. Les écumeurs de plage ont laissé peu de place dans la littérature : convicts évadés ou libérés, marins déserteurs ou naufragés arrivés dans le sillage des navires santaliers ou même parfois les ayant précédés, ces "petits blancs" avant la lettre tâchaient de survivre sur ces plages en commerçant avec les Mélanésiens. Ces derniers, lorsqu'ils ne les tuèrent pas,

virent en eux un avantage commercial (1).

Le système des stations élargit le système des beach-combers, mais avec le soutien d'une organisation commerciale complexe dont les fils étaient tirés à Sydney. Dès 1850, ces stations fournissaient l'essentiel des cargaisons de santal. A certains endroits de l'Archipel, des contacts permanents et prolongés s'établirent donc entre les santaliers et les Mélanésiens. En outre, un nombre important d'entre eux travaillait dans les stations contre des salaires payés en marchandises de traite.

De 1850 à 1860, le trafic du santal était devenu une organisation complexe, possédant ses troupes d'ouvriers à terre -pour la plupart locaux- et un réseau interne de bateaux qui reliaient les stations les unes aux autres. En 1853, la découverte du santal à Santo, île qui n'avait pas encore reçu de visite de Blancs depuis QUIROS en 1606, apporta un second souffle au trafic santalier.

Santo devint avec Erromango le centre des opérations santalières. D. SHINEBERG écrit qu'en 1857, 17 navires opéraient ensemble sur cette même île et qu'il arriva une fois à six navires de se trouver ensemble au même mouillage. Pour cette île jusque-là isolée du reste du monde, la rencontre avec les commerçants blancs était donc aussi brutale que soudaine.

On pense qu'au début de 1864, il devait y avoir environ 350 travailleurs mélanésiens originaires d'autres îles qui travaillaient à l'abattement et au transport du bois de santal à Erromango. Dans sa phase ultime, le trafic santalier était donc devenu une parfaite opération capitaliste utilisant la force de travail locale, tant pour le travail à terre qu'à bord des bateaux où les Mélanésiens s'engageaient volontiers par goût des voyages et "pour voir le monde". Certains, devenus matelots, allèrent ainsi à Sydney, certains à Hong-Kong. Sans nul doute cette participation des Mélanésiens à un travail salarié au contact des Blancs changea très vite leur conception ; l'espace qu'ils connaissaient s'élargit considérablement. S'ils avaient pris des Européens une certaine mesure et s'ils continuaient à désirer cette fabuleuse richesse matérielle que les Blancs détenaient, il ne semble pas non plus qu'ils aient nourri à leur égard un quelconque sentiment d'infériorité.

4) LES MELANESIENS FACE AUX SANTALIERS.

Le trafic cessa à partir de 1865, du moins à l'échelle des sociétés commerciales, par épuisement des sites et parce que des guerres intérieures farouches rendaient de plus en plus difficile le travail à l'intérieur d'Erromango. Cette dernière île dont les réserves de santal

---

(1) Les récits de P. DILLON sont riches d'enseignements sur ces beach-combers. Forçats évadés par baleinières de la colonie pénitenciaire de New South Wales ou plus souvent marins déserteurs, DILLON ne s'étonna pas d'en découvrir au hasard de ses passages dans des îles très isolées, notamment à Vanikoro et Tikopia, discrets quant à leur nom et leur passé. Ce furent deux d'entre eux -d'origine allemande- qui le mirent sur la piste de Vanikoro comme lieu du naufrage des deux vaisseaux de LA PEROUSE (DAVIDSON, 1973).

semblent inépuisables continue d'ailleurs à l'heure actuelle à fournir encore du santal. Au cours de cette période de contact intense, au moins pour certaines îles et pour certains groupes de population vivant sur le rivage, les apports socio-culturels introduits avaient été multiples.

Ce qui intéressait les gens de Santo dans la phase de contact qu'ils eurent avec les santaliers, c'était les outils de fer et les cochons. Une espèce de commerce triangulaire original se développa pour satisfaire leurs demandes. Les santaliers vendaient des fusils, de la poudre, du tabac et des haches d'acier de bonne qualité aux gens de Tanna déjà bien avisés des subtilités de la traite, contre des cochons qu'ils allaient ensuite revendre aux gens de Santo pour obtenir du santal. Ce genre de troc triangulaire allait même parfois plus loin, puisque pour satisfaire les demandes, de plus en plus précises et exigeantes des gens de Tanna, les santaliers allaient parfois chercher des tortues aux Salomon où elles étaient abondantes pour les échanger contre des cochons. En étudiant les livres de comptes des santaliers, SHINEBERG a pu ainsi établir que plusieurs milliers de cochons furent ainsi, au cours de cette période, achetés à Tanna pour être revendus à Santo. Au fur et à mesure de leur implantation dans les îles, les santaliers étaient ainsi devenus de bons connaisseurs des habitudes locales en matière de commerce insulaire. Ce n'étaient pas tant les gens de Tanna qui s'étaient pliés au goût des Blancs et à leurs moeurs, mais ces derniers qui avaient adapté leur commerce aux cheminements et aux exigences de la société mélanésienne.

Au cours des dernières phases du trafic, celui-ci s'était en quelque sorte régularisé et des relations commerciales ou de travail salarié s'étaient peu à peu substituées aux premières aventures et sinistres massacres des premiers contacts. Il n'y eut qu'à Erromango où ces relations pacifiées ne purent jamais se développer complètement : cette île, dévorée par des combats intérieurs constants, fut toujours considérée comme l'île la plus dangereuse. Ailleurs, on semble par contre être arrivé assez vite à un certain consensus et à des formules d'échanges qui satisfaisaient les deux parties.

L'étude de SHINEBERG a rétabli les faits en ce qui concerne l'histoire de ce trafic. John PATON, missionnaire presbytérien, qui écrivait *"c'est un trafic imprégné de sang humain et d'un vice indescriptible"* (cité par SHINEBERG) n'avait sans doute pas tort s'il évoquait les premières expéditions de santal, mais il sortait de la réalité en ce qui concerne les phases suivantes du trafic.

Les Européens ne se trouvaient pas en outre en position de force dans les îles pour qu'ils puissent dicter leur volonté à des centaines ou des milliers de Mélanésiens chez eux, armés et habiles aux jeux de la guerre. En cas d'affrontement, la seule supériorité

des Blancs consistait dans leurs canons de bord ; à terre, à mi-distance ou au corps à corps, ils étaient vite submergés (1).

Les Blancs qui mettaient pied à terre étaient en fait au pouvoir des Mélanésiens et en étaient conscients. Leur seule chance de réussite consistait à arriver par le commerce à s'attacher la bonne volonté des insulaires. PADDON y réussit particulièrement bien. L'évêque anglican SELWYN, peu suspect de sympathie envers les marchands-aventuriers, rapporte ainsi ce que lui dit PADDON en 1841, quand il le rencontra au cours d'une de ses premières tournées dans les îles : *"J'ai commercé avec ces gens pendant des années, en me conduisant correctement et en leur faisant preuve de mon amitié. Ils ont coupé des milliers de pieds de santal pour moi et les ont apportés à bord de mon navire. Je ne les ai jamais trompés, pas plus que je ne les ai maltraités. Eux et moi, nous nous comprenons parfaitement"* (Lettre de l'évêque SELWYN, citée par ARMSTRONG, 1900, ma traduction).

Des incidents sanglants éclatèrent pourtant. Au cours des trente cinq années que dura le trafic du santal (1830-1865), SHINEBERG en a compté quarante qui se traduisirent par mort d'hommes, qu'ils soient Européens ou Mélanésiens, soit un peu plus d'un affrontement sanglant par an. Ils tendirent toutefois à se raréfier dans les dernières années. Les Blancs qui débarquaient dans ces îles n'étaient pas des anges et l'appât du gain constituait leur seul motif, mais si les Mélanésiens acceptèrent de collaborer avec eux, alors qu'ils avaient les moyens, dans la plupart des cas, de les anéantir ou de les empêcher de circuler, c'est que de leur côté, ils trouvaient avantage à ce trafic. Par ailleurs, dans certains cas, rien n'interdit de penser que les relations qu'ils nouaient avec eux n'étaient pas amicales : le cas de PADDON, qui vécut toute sa vie avec une femme de Tanna dont il eut quatre enfants, paraît à cet égard comme un exemple significatif.

Les relations que les santaliers nouèrent avec les Mélanésiens ne se lisent donc pas nécessairement de façon manichéenne ; les plus maladroits payèrent de leur vie ou de l'échec financier les erreurs commises dans leurs relations avec les habitants des îles. Ceux qui réussirent furent ceux qui surent se faire accepter non par la force, mais par la confiance qu'ils inspirèrent à leurs interlocuteurs.

La conséquence la plus importante de ce commerce pour la société mélanésienne fut qu'en quelques années, celle-ci passa sans transition du néolithique à l'âge de fer. L'introduction des outils de fer bouleversa complètement les pratiques agraires : on considère que les temps de travaux de clôturage et de débroussage, tâches qui autrefois reposaient essentiellement sur les hommes, furent ainsi réduits de quatre à un. Il en était de même pour la construction des habitations et la confection des pirogues.

---

(1) Jusqu'en 1870, date à laquelle les fusils semi-automatiques et le révolver colt à six coups furent introduits, les Européens n'étaient pas mieux armés que les soldats des guerres napoléoniennes : ils disposaient en cas d'affrontement d'un maximum de deux coups à tirer et encore, lorsque l'humidité n'avait pas mouillé la poudre de leur fusil. Tout affrontement rapproché tournait donc immanquablement à leur désavantage.

Les premiers observateurs, comme CODRINGTON (1891), furent frappés par la rapidité avec laquelle les outils de fer se répandirent, devenant vite des outils quotidiens qu'il était naturel de posséder. Les groupes littoraux qui étaient en contact direct avec les santaliers tirèrent de grands avantages de ce nouveau commerce, en assurant la transmission des marchandises européennes vers les groupes plus éloignés de l'intérieur des îles. Les milliers de haches et de couteaux, les centaines de fusils que vendirent les santaliers à Tanna se répandirent ainsi vers l'intérieur de l'île et vers d'autres îles qui n'étaient pas touchées par le trafic santalier. Les Mélanésiens apparurent comme des experts en marchandage et en troc. Ils le prouvaient tous les jours face à des commerçants européens, mais en le prolongeant ensuite entre eux selon leurs propres normes. La position politique des groupes du rivage au contact des Blancs en fut renforcée : on comprend ainsi tout l'intérêt que ceux-ci portaient à la présence d'un Européen sur leur plage, en tant que source d'approvisionnement régulier.

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

Dans leurs rapports avec les Européens, les Mélanésiens se révélaient prudents : ils prirent bien soin de limiter l'espace de relations qu'ils souhaitaient entretenir avec les Blancs et marquèrent les cercles à ne pas dépasser. Souhaités pour les marchandises qu'ils apportaient, les Européens étaient tolérés jusqu'à une certaine limite. Leurs déplacements étaient contrôlés dans l'espace, tout comme le rayonnement de leurs activités. La vie politique et sociale mélanésienne restait à l'écart d'une interférence trop grande avec le monde blanc. La volonté des Mélanésiens était claire : ils souhaitaient se servir de la richesse matérielle des Blancs pour la réalisation des objectifs traditionnels internes de leur société, mais ils n'entendaient pas incorporer les Blancs à leur propre vie sociale.

Le "cargo", c'est-à-dire les marchandises, créa malgré tout progressivement un horizon de dépendance absolue, à la fois intellectuel et matériel, entre ceux qui le consommaient et ceux qui le distribuaient. Les marchandises des Blancs, en devenant une nécessité et non plus seulement des objets de luxe, tissèrent peu à peu des liens d'une aliénation fondamentale dont les cultes du cargo seront plus tard, et au moins en partie, une forme d'expression.

II. LA TRAITE DES "OISEAUX NOIRS" (BLACKBIRDING).

Lorsque les sources du trafic du santal s'épuisèrent, la plupart des stations cherchèrent à se reconvertir. Elles essayèrent de développer de nouvelles activités commerciales : collecte et préparation de la bêche de mer et déjà, bien qu'en quantités limitées, fabrication du coprah ou ravitaillement des navires baleiniers (Anatom et Santo). Mais une autre forme d'exploitation, beaucoup plus radicale, ne tarda pas à survenir. Il suffisait de s'appuyer sur les structures mises en

place par les santaliers et à utiliser les mêmes hommes et les mêmes filières pour qu'elle se déploie efficacement. On l'appela "*blavk-birding*" ou "traite des oiseaux noirs". Il s'ensuivit un choc beaucoup plus violent et profond que le premier : ce n'était plus en effet le bois de santal que l'on transportait vers l'Australie, mais les hommes eux-mêmes. Au gisement de santal épuisé, se substituait la spéculation sur les "gisements de main-d'oeuvre".

1) L'EXPLOITATION DES "GISEMENTS DE MAIN-D'OEUVRE"

Robert TOWNS, capitaliste avisé et probablement le seul homme d'affaires à avoir réellement fait fortune à travers les embûches du trafic santalier, fut le premier à organiser un transport de main-d'oeuvre mélanésienne pour la mise en valeur par la culture du coton de la propriété de Townsville qu'il venait d'acquérir sur les bords de la rivière Logan au Nord du Queensland. La guerre civile américaine battait alors son plein et les Etats Confédérés se trouvaient dans l'impossibilité de vendre leur coton. TOWNS essayait de prendre avantage de la situation.

Le premier transport de main-d'oeuvre toucha le port de Brisbane le 18 août 1863, ramenant 67 hommes, la plupart originaires de Tanna, d'Anatom et des îles Loyauté (1). Le capitaine recruteur du nom d'Henri ROSS LEWIN, était un ancien santalier qui avait autrefois travaillé pour le compte de TOWNS et qui ne tarda pas à acquérir, dans ce nouveau domaine, une certaine renommée.

Ce premier transport suscita très vite un débat en Australie, auquel la presse locale fit largement écho. Pour des raisons humanitaires, mais aussi de préservation ethnique, de nombreuses voix s'élevèrent contre ce qu'on appelait "the slave trafic". Le trafic de main-d'oeuvre se développa malgré tout et devint assez rapidement une fructueuse entreprise. La chute des cours du coton après 1870 ne diminua pas la demande, car son remplacement par la canne à sucre comme spéculation dominante exigeait encore davantage de main-d'oeuvre, pour un travail où les Blancs ne se disputaient pas. En outre la politique existait un peu partout dans le monde colonial, notamment aux Indes britanniques, de diriger des convois de main-d'oeuvre indigène vers les lieux où s'investissait le capital européen : mines et plantations. La pratique n'était donc pas nouvelle, mais elle se déroulait dans un environnement international complexe ; les îles du Pacifique dont on importait les travailleurs ne faisaient pas partie du domaine de la Couronne britannique.

---

(1) Il y avait bien eu en 1847 une première importation de main-d'oeuvre en Australie organisée par Benjamin BOYD, mais elle fut sans lendemain. La plupart des transportés originaires des îles Loyauté quittèrent d'eux-mêmes les stations de moutons sur lesquelles on les avait installés, gagnèrent Sydney à pied au grand émoi de la population et de la presse locales, puis demandèrent à un bateau français "l'Arche de l'Alliance", présent dans le port, de les rapatrier, ce qui fut fait malgré les protestations de BOYD (HOLTHOUSE, 1969).

Dans le cadre de la philosophie libérale de l'époque et de l'essor du capitalisme colonial, les autorités étaient disposées à laisser les initiatives privées se développer, malgré les fortes pressions en sens contraire d'une partie de l'opinion publique. Entre 1863 et 1904, année où le trafic fut aboli, on considère que le Queensland importa de cette façon 60.819 "**kanaka**" (1) pour la plupart Mélanésiens et dont une bonne moitié était originaire des îles Salomon et des Nouvelles-Hébrides. Les planteurs britanniques installés aux îles Fidji entre 1864 et 1911 en importèrent pour leur part près de 20.000. Les Français de Nouvelle-Calédonie, pour leurs mines, et dans une moindre mesure les Allemands installés aux Samoa se joignirent également au recrutement de main-d'oeuvre. Si bien que le total des personnes transportées atteignit le chiffre approximatif de 100.000 (PARNABY, 1972).

L'apogée du trafic de main-d'oeuvre se situa dans les années 1880. A cette époque, vingt huit navires australiens recruteurs étaient engagés en permanence dans le recrutement, treize de Fidji et encore une douzaine en provenance de Nouvelle-Calédonie ou des Samoa allemandes. L'aire de recrutement embrassait la Mélanésie toute entière, mais principalement les Archipels des Nouvelles-Hébrides et des Salomon qui étaient considérés comme les meilleures sources de main-d'oeuvre et dont la population déjà habituée à travailler avec des entrepreneurs blancs apparaissait biologiquement plus résistante et mieux préparée psychologiquement. Pour la seule année de 1867, dix-huit vaisseaux recruteurs se succédèrent par exemple dans l'île de Vate "enlevant" 250 hommes, pour la plupart jeunes, sur le total d'une population qui ne devait pas alors dépasser 3 à 4.000 habitants. Il s'ensuit que le *blackbirding* atteignit très vite des proportions élevées et qu'ils provoqua un impact dans la vie insulaire que le trafic du santal avait été loin de réaliser.

Les autorités, à défaut d'interdire le trafic, tâchèrent de le "moraliser" en l'encadrant autant qu'il était possible par une juridiction précise. En 1868, par la promulgation du "**Polynesian Labourers Acts**", des restrictions furent apportées à la liberté de manoeuvre dont jouissaient les recruteurs. Ces mesures furent complétées en 1872 par le Gouvernement britannique qui imposa le "**Pacific Islander Protection Acts**" : Les bateaux étaient inspectés au départ et au retour et des agents du Gouvernement étaient appointés à bord pour veiller au respect de la réglementation des conditions dans lesquelles les engagements avaient lieu.

Le trafic continua à peine entravé par ces nouvelles lois. Le Capitaine PALMER du navire de guerre britannique "Rosario" qui saisit en 1869 le bateau recruteur "Daphné" parce qu'il n'était pas en règle avec le "**Polynesian Labourers Act**" fut désavoué par un tribunal australien : il dut payer des compensations à l'armateur et sa carrière en

---

(1) Le terme **kanak** ou **kanaka** signifie "homme" en Polynésien. Il est aujourd'hui revendiqué par les Mélanésiens comme un terme d'identité, ce qui n'était pas le cas au début du siècle, où le terme était plutôt péjoratif.

fut gravement atteinte (PALMER, 1871). On peut avoir quelques doutes sur l'efficacité des mesures prises : tout dépendait en fait de la personnalité des acteurs et de leur bonne volonté. Ce qui se passait dans les îles n'avait pas de témoins et il était toujours possible de s'arranger au retour.

En 1885, 10 à 11.000 travailleurs mélanésiens travaillaient en permanence au Queensland et 5 à 6.000 aux îles Fidji. Le contrat habituel était de 3 ans au bout desquels le travailleur recevait son dû et était rapatrié. D'après les chiffres donnés par PARNABY (1972), on peut considérer que 7.000 Mélanésiens des Nouvelles-Hébrides furent à la fin du XIXème siècle employés en permanence dans les plantations européennes extérieures à l'Archipel, soit approximativement 7 % de la population totale, prélevés presqu'uniquement parmi les classes d'âge les plus actives.

Les troubles et exactions diverses continuant malgré les nouvelles réglementations, de nouvelles clauses furent ajoutées en 1884, portant interdiction de vendre ou de donner des armes à feu aux insulaires que l'on voulait recruter. Cette nouvelle réglementation causa de nouveaux soucis aux capitaines britanniques,les mettant en grand désavantage par rapport à leurs rivaux allemands ou français.

Au Queensland, le recrutement cessa presque complètement une première fois en 1890 sous l'influence du Gouverneur GRIFFITH, mais l'échec de la politique qui consistait à remplacer la main-d'oeuvre importée par des petites exploitations européennes employant leur propre force de travail obligea à réouvrir le trafic en 1892. En fin de compte, le *blackbirding*, plus ou moins contrôlé, continua jusqu'en 1904, date à laquelle il fut interdit définitivement par le Gouvernement australien. La mécanisation de la culture de la canne à sucre rendait en effet cette main-d'oeuvre moins nécessaire. Le trafic continua encore jusqu'en 1911 aux Fidji, jusqu'en 1913 aux Samoa et continua bien qu'à une échelle plus réduite en Nouvelle-Calédonie -une centaine de recrutés par an-, en partie du reste animé par des recruteurs australiens qui changèrent de pavillon.

Les derniers **kanaka** furent donc rapatriés à partir de 1906, mais on laissa la possibilité de rester au Queensland à tous ceux qui s'y trouvaient depuis 20 ans : 1.700 firent ce choix (MAC CLANCY, 1981), ce qui représente 15 à 20 % de la population employée sur les champs de canne à sucre et donc un chiffre non négligeable. Ces Mélanésiens formèrent des petites communautés dans le Maryborough, conservant la mémoire de leurs liens et lieux d'origine (1).

2) LES METHODES DU *BLACKBIRDING*.

Le Capitaine PALMER qui commandait le "Rosario" en 1869, les missionnaires anglo-saxons déjà engagés sur le terrain, les milieux d'influence humaniste tentèrent à plusieurs reprises de faire interdire le *blackbirding*. S'ils échouèrent, ils arrivèrent

---

(1) Ces dernières années, certains sont revenus au Vanuatu chercher la trace de leur village et de leur famille. Lire à ce sujet "Wacvie" par Faith BANDLER (1977). Ce livre, écrit par une descendante de **kanaka** devenue australienne, raconte l'histoire de son propre père kidnappé à Ambrym.

toutefois à le faire encadrer par un système de réglementation juridique qui tâchait, avec une efficacité variable, d'en limiter les aspects exécrables. La période du recrutement est ressentie par beaucoup d'Australiens comme une période cruelle et immorale, ayant donné lieu à de multiples et sanglantes exactions.

Quant aux Mélanésiens, leur attitude fut ambivalente. Si les méthodes du recrutement étaient douteuses et les conditions du voyage inhumaines, la vie sur les plantations du Queensland apportait un dépaysement total qui plut à beaucoup. De retour dans les îles, beaucoup d'entre eux se portèrent volontaires pour un nouveau départ et ce geste décida de nombreux jeunes gens à suivre leur exemple (MORREL, 1960, SCARR, 1967).

Ce désir de voir le monde extérieur, de participer à un grand voyage et à une aventure était un motif puissant d'incitation au départ. Il s'y ajoutait le désir constamment réaffirmé d'acquérir les marchandises européennes, dont la société mélanésienne, déjà acculturée, ne pouvait plus dorénavant se passer. Pour ces deux raisons principales, la société mélanésienne fut loin de toujours repousser les recruteurs. Il y eut, semble-t-il, des rapts nombreux et des violences, mais il n'était pas nécessaire aux recruteurs les plus adroits d'en arriver là. Comme l'écrit l'historien britannique H. MORREL (1960) en présentant l'argumentation des missionnaires et du parti humanitaire australien contre le trafic de main-d'oeuvre : *"En l'occurrence le point faible tenait dans l'humeur voyageuses des insulaires."* Les Mélanésiens furent victimes à la fois de leur humeur vagabonde et de leur goût pour le troc et les marchandises détenues par les Blancs.

Il est évident que dans leurs premiers voyages de recrutement, les capitaines de bateau ne pouvaient faire comprendre à leurs interlocuteurs la nature réelle de l'engagement auquel ils souscrivaient. Ils recrutèrent de préférence dans les îles où les habitants avaient déjà acquis une expérience de travail salarié à l'occasion du trafic santalier et où un minimum de compréhension était possible, en particulier dans les îles du Sud et à Vate, mais la demande était telle qu'il fallut bientôt aller au-delà. Très vite l'ensemble de l'Archipel fut affecté par le *blackbirding* et, au début du moins, dans les îles du Nord qui n'avaient encore eu aucun contact avec les Européens, les rapts purs et simples furent monnaie courante et considérés comme la façon normale de procéder. Les pirogues qui naviguaient d'une île à l'autre, pêchaient le long des côtes ou abordaient de confiance les vaisseaux pour leur proposer des échanges, furent les premières victimes des recruteurs (1).

Ce fut là le premier contact de bien des Mélanésiens des îles du Nord avec la civilisation blanche : pirogues coulées, hommes et femmes enfermés à fond de cale partant pour un long voyage. Face à ces vols d'hommes et parfois de femmes ou d'enfants, des représailles ne tardèrent pas à s'exercer contre les Blancs, dès qu'ils

---

(1) CODRINGTON (1891) pense que c'est là l'une des raisons pour lesquelles les relations inter-insulaires traditionnelles en pirogue disparurent très vite : la mer était devenue dangereuse.

mettaient pied à terre. A bord, des révoltes éclatèrent, comme sur le "Young Australian", en 1868, ou sur le "Karl" en 1873 : les hommes de l'équipage déchargèrent alors leurs armes par l'écoutille sur les hommes qui cherchaient à sortir en grappes de la cale. Il arriva à des équipages entiers de bateau d'être submergés et massacrés, ainsi ceux du "Dancing wave" aux Salomon en 1876, ceux du "Fanny" dans l'île de Nguna en 1871 ; la liste des violences est longue et significative (1).

Mais la méthode de recrutement la plus efficace et la plus sûre consistait à s'assurer à terre, lorsque c'était possible, les bons offices d'un intermédiaire. Les *beachcombers* rescapés du trafic du santal se convertirent ainsi en pourvoyeurs de main-d'oeuvre. Si des recruteurs européens à terre tâchaient, comme Ross LEWIN à Tanna, de constituer des "dépôts permanents de main-d'oeuvre", ce ne fut pas toutefois le cas général. De préférence les recruteurs s'adressaient directement aux Mélanésiens des rivages où ils abordaient. Au bout de quelques années le principe du départ vers le Queensland était connu dans tout l'Archipel. D'après une carte établie par R.D. BEDFORD (1973), il s'avère qu'en 1869, plus de 40 % des insulaires recrutés pour le Queensland étaient originaires des îles situées au Nord de Vate, en particulier d'Ambrym, Epi et des Shepherds, qui n'avaient eu jusque là que fort peu de contacts avec les Européens. Le trafic affectait donc toutes les îles et non plus seulement celles où des habitudes de contact déjà anciennes en facilitaient le déroulement comme à Vate ou Tanna.

Certains recruteurs ont écrit des journaux de bord, qui furent édités (WAWN réédité en 1973, GILE réédité en 1968). Il s'en dégage une impression d'uniformité dans les méthodes de recrutement. Lorsqu'il abordait un rivage inconnu, le capitaine envoyait deux baleinières armées qui se dirigeaient ensemble vers le littoral, l'une étant en protection de l'autre. Parfois, une charge de dynamite explosait au préalable pour signaler la présence du bateau aux habitants. A terre, la négociation était conduite par des membres mélanésiens de l'équipage qui s'exprimaient, soit en bislama, soit lorsque c'était possible dans une langue locale.

Cette négociation commençait toujours par de menus échanges destinés à établir une relation de confiance : en général des "sticks" ou figues de tabac séché et des pipes contre des ignames, bananes ou noix de coco. Puis on exposait le but réel de la visite, une "bookis", c'est-à-dire un coffre de bois aux couleurs vives, rouge de préférence, était alors présentée à celui des interlocuteurs que l'on considérait comme le leader. La "bookis" contenait toujours des calicots, des haches, des hameçons, des couteaux, des miroirs, des perles de verroterie, du tabac et des pipes. On lui adjoignait solennellement un fusil et sa provision de cartouches. Contre cette "bookis" destinée à être donnée au "chef", on demandait à la communauté de désigner des jeunes gens pour s'engager sur les plantations. Une relation de complicité s'établissait dès lors entre le recruteur et son partenaire ; en acceptant la

---

(1) On retrouvera le récit complet des massacres et péripéties auxquels le *blackbirding* donna lieu dans le livre de H. HOLTHOUSE "Cannibal Cargoes" (1969).

"bookis" et surtout le fusil, il signifiait en fait son accord actif. On connaît un certain nombre de cas où des captifs "manbus" furent ainsi vendus par leurs ennemis du bord de mer ; plus généralement l'homme de la "bookis" acceptait de se faire l'interprète des recruteurs auprès d'autres groupes en "négociant" lui-même la transaction.

Lorsque la négociation avait eu lieu, le bateau ne se pressait pas de quitter les lieux. L'expérience prouvait en effet que la nuit tombée, des hommes seuls et souvent des femmes fuyant leur propre communauté ou agissant contre la volonté de celle-ci rejoignaient le bord à la nage. Sur les côtes désertes, un feu allumé au passage d'un bateau signalait généralement de cette façon qu'un fugitif cherchait à rejoindre le bateau, à moins qu'il ne s'agisse d'une embuscade dressée délibérément. Ces fuites individuelles, celles des femmes en particulier, hérissaient en effet les groupes insulaires qui accusaient alors les bateaux de rapts ; elles étaient la cause la plus fréquente des représailles exercées contre les recruteurs et marins. C'est au cours de l'une de ces actions de représailles qu l'évêque anglican PATTESON perdit la vie aux Santa-Cruz.

Les **Kanaka**, lorsqu'ils revenaient, racontaient ce qu'ils avaient vu, si bien que, au bout d'un certain temps, les recrues du *blackbirding* posèrent leurs conditions (1): Maryborough était un endroit populaire où l'on souhaitait se rendre (la paye était d'ailleurs double de celle des autres endroits), mais ni Fidji, ni la Nouvelle-Calédonie ne jouissaient d'une bonne réputation. Les recruteurs australiens eurent donc le plus de faveur au moins jusqu'en 1884, date à laquelle on leur interdit le don des armes à feu.

Comme l'indique SCARR (1967), les voyages vers l'Australie étaient considérés comme de véritables "courses contre la mort", réalisées dans des conditions particulièrement pénibles pour les Mélanésiens, enfermés dans la cale et que très vite minaient d'épouvantables crises de dysentrie, aggravées par une alimentation défectueuse (biscuits de marine et quelquefois du riz).

Les pertes humaines mélanésiennes dûes au recrutement furent élevées : ceux qui moururent lors des affrontements sur les plages ne peuvent être dénombrés, par contre les recherches de PARNABY (1972) ont révélé que pendant les voyages et lors des séjours sur les plantations, la mortalité oscilla autour d'une moyenne annuelle de 80 pour 1.000 (2). On estime que la mortalité frappa 25 % de l'ensemble de la main-d'oeuvre recrutée ; autrement dit un Mélanésien sur 4 ne revint pas du voyage.

---

(1) Les gens des Masleylines (îles du Sud Malakula) avaient coutume d'inspecter la cale du bateau et d'y passer une nuit afin d'en vérifier le "confort" avant d'opter pour le grand voyage (SCARR, 1967).

(2) Il y eut une mortalité accrue atteignant 147 décès pour 1.000 personnes lors de l'arrivée de travailleurs recrutés en Nouvelle-Guinée pour lesquels il s'agissait du premier contact avec le Monde Blanc. Les Mélanésiens des Nouvelles-Hébrides apparurent plus résistants.

3) LES ETAPES DE LA DEPOSSESSION.

a) Dépopulation et déterritorialisation.

Les missionnaires avaient raison lorsqu'ils affirmaient que le recrutement vidait les îles de leurs forces vives et représentait une menace grave pour la survie du peuple mélanésien. De nombreux villages côtiers, en particulier ceux des petites îles populeuses qui bordaient le rivage de Santo ou de Malakula furent en effet presqu'entièrement vidés de leur population mâle adulte ; il n'y restait plus que des enfants, des femmes et des hommes âgés. Le trafic de main-d'oeuvre coïncida par ailleurs avec l'extension des épidémies, causées par l'introduction des nouveaux virus introduits par les Blancs. Ces épidémies frappèrent de toute leur force des populations où il ne restait que les éléments les plus fragiles : enfants et personnes âgées. La baisse fatale des naissance qui découlait du départ des jeunes hommes en âge de procréer se conjugua avec une mortalité accrue, aboutissant ainsi à une véritable catastrophe démographique où disparurent par groupes et clans entiers les populations de certaines régions.

A Futuna, l'île qui comptait 900 habitants en 1871, n'en dénombrait plus que 238 en 1905 (MAC ARTHUR, 1967). La tuberculose, les épidémies de variole, bronchite et surtout de dysenterie "séchaient" ainsi sur place des groupes entiers. La baie de Loltong, au Nord-Ouest du pays **Raga**, dans l'île de Pentecôte, vit ainsi fondre toute sa population tant par les épidémies qui s'abattaient sur ceux qui restaient que par les prélèvements continus de la population mâle par les recruteurs qu'attirait là la présence d'un bon mouillage. A la même époque, disparaissaient des pans de population entière dans les îles de Vate, des Torrès et du littoral Sud et Est de Santo. On pensait d'ailleurs dès cette époque que l'ethnie mélanésienne ne survivrait pas, d'où le titre qui fut donné à l'étude du premier ethnologue de l'Archipel, A.B. DEACON : "A vanishing people in the New Hebrides...". Tant par suite des départs, d'une mortalité accrue et de la baisse générale de la natalité qui s'ensuivit, la chute de la population peut être estimée à environ 50 % sur l'ensemble de l'Archipel et elle atteignit dans quelques îles particulièrement touchées 80 % du nombre originel des habitants.

Sans doute, le *blackbirding*, aggravé par les épidémies du contact biologique, fut-il l'une des plus importantes causes de dépopulation des îles de l'Archipel. Pour quelques fusils de plus, certains big man et groupes du rivage se firent les agents actifs de leur propre destruction.

Lorsqu'ils rentraient, les **kanaka** trouvaient dès lors un pays bien différent : souvent les leurs avaient disparu ou étaient sur le point de l'être. Plus que n'importe quel choc culturel ou politique, la dénatalité et la mortalité accrue avaient ruiné les fondements de la vie traditionnelle en atteignant au point sensible de la reproduction des hommes. MAC CLANCY (1980) raconte l'histoire de ce **kanaka** d'Erromango qui, à son retour, retrouva *"les maisons de son village vides et tous ceux de son clan morts : il se pendit"*.

La dépopulation entraîna dans de nombreuses îles la ruine définitive de la Coutume et une déterritorialisation générale. Sur le littoral déserté, les montagnards abandonnant leurs sites d'altitude commencèrent à descendre ; les missions regroupèrent autour d'une baie ou d'un mouillage accessible les survivants des groupes éteints. Les anciens territoires furent ainsi non pas oubliés, mais abandonnés ou occupés par d'autres, inscrivant là dans l'espace insulaire les racines d'un conflit foncier qui deviendra plus tard quasi insoluble.

b) Le choix des **kanaka**.

Dans ce mouvement général de rétraction de la population et de l'espace occupé, les **kanaka**, de retour, jouèrent leur rôle. L'alternative pour ceux qui revenaient était simple : il leur fallait soit réintégrer les cadres et les concepts de la vie traditionnelle, soit au contraire embrasser le nouveau mode de vie des Blancs, par la production commerciale et les chemins idéologiques que leur proposaient les missions chrétiennes. En général la solution fut dictée par la situation que les **kanaka** trouvèrent en revenant sur leurs propres territoires.

Dans le cas des groupes du rivage, la déterritorialisation induite par le laminage démographique ne pouvait que conduire à court terme à un abandon de la société traditionnelle. La relation ancienne entre les lieux de la Coutume et les hommes ayant été dans beaucoup de cas brisée, la seule solution qui apparut possible fut celle de la fuite en avant. Fuite dans le christianisme et l'abri protecteur des missions, fuite dans la nouvelle économie commerciale qui commençait à se dessiner dans l'Archipel à partir de la production de coprah. Certains allèrent jusqu'à se faire traders et coprah-maker auprès de leurs propres frères pour le compte d'une compagnie européenne. Les **kanaka**, forts de l'expérience acquise, jouèrent ainsi un rôle souvent décisif dans cette ouverture à la "modernité", soit par choix et par goût, soit parce qu'il n'y avait pas d'autre solution, puisque leur monde était déjà mort. Ils étaient à même d'occuper dans la nouvelle société qui se dessinait le rôle social important de médiateur et de leadership que les anciennes chefferies, disparues ou affaiblies, ne pouvaient plus jouer.

Le retour des **kanaka** annonça ainsi en bien des endroits les prémisses d'un abandon général de la Coutume et surtout des hiérarchies politiques traditionnelles. L'abandon du système des grades date ainsi du début du XXème siècle dans la plupart des sociétés du rivage d'Aoba, de Pentecôte ou de Malakula. Il fut également général aux îles Banks. La christianisation et l'introduction de l'économie de plantation allèrent alors de pair : dans les deux cas, les Mélanésiens furent les propres agents du changement de leur société et de l'introduction d'un nouveau mode de production économique (PHILIBERT, 1976,1981).

D'autres **kanaka** de retour, soit parce que les leurs avaient disparu, que leur femme vivait avec un autre homme ou bien parce qu'ils ne pouvaient se réinsérer dans leur propre société et la faire muter vers des formes sociologiques nouvelles, quittèrent sans espoir de retour leur île ou village d'origine. Ils revinrent chercher un travail salarié dans les plantations européennes qui s'étaient développées dans l'Archipel ou bien s'installèrent auprès des missions chrétiennes.

Les nouveaux villages chrétiens accueillirent ainsi nombre de **kanaka** en rupture de communauté. Trop faibles pour provoquer chez eux les changements que d'autres avaient réussis, ils préférèrent s'établir dans des espaces où régnait ce que les chrétiens appelaient la "niu laef" : celle des convertis et des "villages" de la Mission.

Mais certains **kanaka** choisirent l'attitude inverse : retrouvant dans leurs îles des espaces et une société traditionnelle qui avaient pu se maintenir, ils reprirent tout naturellement le chemin de la Coutume, employant le poids nouveau de leur expérience et de leurs richesses nouvelles pour en réactiver les processus d'acquisition du pouvoir. Les cérémonies de prise de grade dans les groupes montagnards restés *in situ* connurent ainsi un véritable renouveau et une inflation de biens matériels, modernes et traditionnels. Ceci fut le cas dans de nombreux territoires des îles du Nord : Aoba (ALLEN, 1968), Nord et Centre Pentecôte, Maewo, Centre et Nord Malakula. Il s'agissait en effet pour ces hommes de rattraper le temps perdu et pour la société locale de leur donner le statut et le grade correspondant au nouveau poids politique et humain qu'ils représentaient. Le retour du long voyage et les cargaisons d'objets utiles ou prestigieux qu'ils en rapportaient furent ainsi culturellement intégrés et célébrés selon les normes et les rites de la société traditionnelle. Il en fut de même dans les îles Shepherds et à Tanna, ainsi que dans toutes les régions où la société mélanésienne avait pu maintenir sa cohésion démographique et sa territorialité.

o
o o

La société mélanésienne sortit de la phase du *blackbirding* affaiblie, profondément bouleversée et déjà divisée dans ses choix culturels. Entre les groupes restés fidèles à la société traditionnelle et les groupes qui se lançaient dans ce qu'on peut déjà appeler la "modernité" que proposait au plan idéologique le discours missionnaire et au plan économique l'économie de plantation ou le travail salarié, se dessinaient les conditions d'une fracture sociale et culturelle qui ne cessa par la suite de s'accentuer davantage.

La deuxième partie du XIXe siècle marquée par le recrutement et l'extension des épidémies nouvelles fut une époque décisive pour l'ensemble de la société mélanésienne des Nouvelles-Hébrides. Une nouvelle répartition de la population et une nouvelle relation de territorialité marquée par l'accroissement de la mobilité se mirent en place. La diffusion des biens de consommation européens fut encore plus massive, accélérant la relation de dépendance de la société mélanésienne à l'égard des nouveaux réseaux de puissance qui dominaient.

Alors que les Mélanésiens étaient restés dans la période santalière relativement confiants en eux-mêmes et en contact avec le monde blanc, seulement dans la mesure où ils le voulaient bien et pouvaient en tirer avantage, la période du *blackbirding* marqua l'établissement d'un nouveau rapport de force. Les blancs étaient plus redoutables depuis qu'ils utilisaient des armes automatiques et que des bateaux de guerre, français ou anglais, naviguaient dans les eaux de l'Archipel.

En introduisant la relation de patrons à salariés et en déportant leur main-d'oeuvre sur leurs propres espaces, ils accentuaient en outre la situation de dépendance qu'ils imposaient à la société mélanésienne. Le terrain était donc mûr pour une nouvelle forme d'aliénation : après la phase d'exploitation de la main-d'oeuvre par le travail salarié et la déportation, allait survenir une troisième phase, celle de la dépossession par l'aliénation foncière. La mise sous tutelle politique constituera l'issue obligatoire de ce cheminement.

III. "L'ANNEXION SAUVAGE"

1) LES PREMIERS CENTRES DE COLONISATION : TANNA ET PORT-HAVANNAH (VATE) (1867-1879).

a) L'échec des centres agricoles.

Le système des stations mis en place au cours de la période santalière par les *beachcombers* préfigurait à terme l'établissement définitif des Blancs. Les premiers achats de terrain conséquents, portant non plus sur une petite parcelle littorale mais sur des propriétés à fins agricoles, eurent lieu dès le début du *Blackbirding*. Les recruteurs avaient en effet besoin de centres fixes où ils pourraient faire escale, se ravitailler et éventuellement se fournir en main-d'oeuvre. En outre l'idée ne pouvait pas ne pas venir à certains de transposer le système des plantations du Queensland sur les lieux mêmes où l'on trouvait la main-d'oeuvre, d'autant plus que la fertilité naturelle de l'Archipel apparaissait riche en promesses. Les premières stations de commerce de bêches de mer s'étaient ainsi transformées en plantations dans les îles Fidji ; le même processus atteignit bientôt les Nouvelles-Hébrides.

Ce fut dans les deux îles atteintes avec le plus d'intensité par le *Blackbirding* que s'établirent tout naturellement les premiers centres de plantations : Tanna et Vate. Le recruteur Ross LEWIN fut le premier à acheter en octobre 1867 une terre aux gens de Tanna de la baie de Lenakel qu'il cultiva par des champs de coton et de maïs et des plants de cocotiers. Un autre recruteur s'installa en mai 1868 au Nord de l'île de Vate, dans la baie d'Exema (Port-Havannah) où il acheta contre des marchandises de traite une terre de 1.200 acres à un homme dont le nom, William BRIAN, laisse à penser qu'il s'agissait déjà d'un **kanaka** revenu du Queensland.

Ces deux centres : celui de Lenakel à Tanna qui fonctionna de 1867 à 1874 et celui de Port-Havannah jusqu'en 1880, devinrent en même temps que des centres agricoles, de véritables plaques tournantes dans le trafic de main-d'oeuvre. Ils servaient d'escale et d'entrepôt pour les deux ou trois dizaines de navires recruteurs qui sillonnaient alors constamment l'Archipel et jouaient un rôle de relais dans les transactions pour les commandes de main-d'oeuvre avec les "spécialistes" de l'Archipel qu'étaient LEWIN et MAC LEOD. Plus au Sud, on trouvait également des stations de baleiniers, à Anatom et Erromango.

Le centre de Port-Havannah surtout s'orienta vers une colonisation agricole à grande échelle. Pour ces premiers colons anglais, en tout une dizaine, qui vinrent au début de Fidji, le but tout comme celui de TOWNS au Queensland, était de profiter de la guerre civile américaine qui bloquait les exportations de coton pour développer cette culture dans les îles du Pacifique. Les versants "sous le vent" aux nuances climatiques plus sèches furent choisis parce qu'ils convenaient bien à cette culture et lorsqu'ils se trouvaient à proximité d'un port naturel. Les anciens recruteurs plus portés vers le négoce et le trafic en tout genre que le travail agricole de plantation proprement dit servirent d'intermédiaires à ces planteurs de Fidji pour "l'achat" de terrains et pour le recrutement de la main-d'oeuvre nécessaire.

Pendant près de dix années, Port-Havannah fut le centre de la colonisation anglo-saxonne, d'autant qu'à la mort de LEWIN et de quelques autres abattus sur leurs plantations de coton au Nord-Ouest de Tanna, la poignée de planteurs européens qui y subsistaient quitta définitivement l'île en 1876, la jugeant décidément trop dangereuse. Les planteurs anglo-saxons de Port-Havannah entretinrent de meilleures relations avec les gens de Vate, dont les moeurs paraissaient plus pacifiques : la guerre endémique qui régnait continuellement à Tanna semblait ici presque inconnue. En outre, les colons de Vate cherchaient surtout à développer un centre agricole, alors que ceux de Tanna, sur lesquels LEWIN imposait sa marque personnelle, étaient beaucoup plus orientés vers le recrutement. Il s'ensuivit que le mécanisme de rejet de la présence blanche qui atteignit Tanna ne se reproduisit pas à Port-Havannah où les colons restèrent en bons termes relatifs avec leurs voisins mélanésiens (THOMPSON, 1981). L'échec du centre de colonisation de Port-Havannah n'eut donc pas les mêmes causes que celui de Lenakel. Les colons de Tanna furent abattus l'un après l'autre, malgré les chiens féroces qui les gardaient, les armes qu'ils ne quittaient jamais et leurs gardes du corps originaires de Vate. Ceux de Port-Havannah furent par contre économiquement ruinés par la chute des cours du coton en 1874, le passage de deux cyclones dévastateurs en 1876 et 1879, suivis de sécheresses prolongées ; enfin, ils ne supportèrent guère la malaria endémique qui les atteignit tous. Ceux qui ne moururent pas, partirent vers l'Australie.

En 1880, la première tentative de colonisation agricole menée à l'initiative des colons anglo-saxons de Fidji était sur le point d'échouer tant à Tanna qu'à Vaté, bien que pour des raisons différentes. Dans les îles, ne restaient encore que quelques "traders" ou commerçants isolés sur des "stations" littorales.

b) Les traders.

Généralement ces "traders" se groupaient à deux, parfois à trois ; ils vivaient d'une façon fort rudimentaire sur un coin de plage, achetant des bêches de mer et de plus en plus de noix de coco aux insulaires, qu'ils séchaient ensuite au soleil ou à la fumée des feux pour faire du coprah. En échange, ils distribuaient du tabac et des articles de traite : une figue de tabac pour dix noix était considérée comme la norme. On commença à les appeler coprah-maker.

Les coprah-makers s'établissaient dans les îles fortement peuplées où la cocoteraie était dense : Aoba, Ambrym, Malakula, Pentecôte. Les Mélanésiens les acceptaient en général assez bien, mais ils contrôlaient étroitement leurs déplacements et activités. Eux-mêmes formaient un groupe hétéroclite :

"Cette carrière ne tente guère que d'anciens marins, des métis, quelquefois des déclassés, des aventuriers rompus à tous les dangers et à toutes les maladies... Certains sont des épaves de bonne famille -on le devine du moins-, car nul ne sait au juste ce qu'ils sont, ni d'où ils viennent" (IMHAUS, 1890).

La vie des traders restait pourtant dangereuse. Deux d'entre eux d'origine américaine qui s'étaient installés en 1877 à Longana dans l'Est d'Aoba furent d'abord fort bien reçus : l'un d'eux passa même des grades, ce qui l'introduisit dans la société traditionnelle, mais en 1880 ce même Blanc devenu chef fut tué en geste de représailles après le passage d'un bateau de guerre britannique qui avait arrêté un homme d'Aoba. Au total, de 1882 à 1886, treize traders ou coprah-makers isolés furent ainsi tués, sans qu'on en sache toujours les raisons (THOMPSON, 1981). Pourtant le petit commerce de traite continuait, il semblait que cela soit la seule présence européenne qui fut possible dans ces îles. Au début de 1880, un nouveau centre de colonisation tendit à se développer au Sud de Vate, autour de la baie de Port-Vila. Deux marins suédois, RODIN et PETERSEN, un marin du Nouveau Brunswick, MAC LEOD, qui avait depuis peu abandonné l'île dangereuse de Tanna, et enfin deux français associés, CHEVILLARD et ZOEPFEL achetèrent des propriétés importantes de plusieurs centaines d'hectares chacune pour la plupart aux gens de l'actuel village d'Erakor.

2) La "COMPAGNIE CALEDONIENNE DES NOUVELLES-HEBRIDES" et "L'ALIENATION FONCIERE".

a) John HIGGINSON.

Jusqu'à l'aube des années 1880, les Français n'étaient pratiquement pas intervenus dans l'Archipel. Des navires basés à Nouméa recrutant pour les mines néo-calédoniennes à partir de 1870 y laissèrent sur les plages quelques marins : "écumeurs des mers" ou coprah-maker vivant de petit commerce de traite et pour la plupart travaillant en concertation avec les recruteurs, ainsi Mathieu FERRAY sur Aoba, Fortuné LA CHAIZE à Malo, François ROSSI à Ambrym (1), qui semblent avoir été les premiers.

(1) Mathieu FERRAY fut tué sur Aoba en 1883 et ROSSI quelques années plus tard à Santo (Port Olry) lors d'une tournée de recrutement. Fortuné LA CHAIZE,"cafre" de la Réunion et ancien matelot d'un bateau recruteur, eut plus de chance. Il avait versé complètement dans la coutume de Malo, tuant des cochons et passant des grades élevés dans la hiérarchie traditionnelle. Il possédait ainsi son "tabu-fire", son **nakamal** et ne portait qu'un calicot à la mode des gens de son île. Epoux d'une fille d'Aoba, il jouissait à Malo et dans l'Ouest d'Aoba d'un certain prestige en jouant, comme tous les vrais "big men" un rôle central dans les transactions de cochons. Les gens de ces deux îles l'appelaient "Futuna" à cause de sa couleur claire. Fortuné de la CHAIZE, devenu haut-gradé dans la Coutume, était l'exemple même de ce qui hérissait le plus les missionnaires britanniques : un homme qui ne gardait ni ses distances ni son rang et versait dans la "société indigène". La fille de Fortuné épousa un marin breton, Yves NICOLAS qui se fixa dans l'île en 1908.

Lorsqu'en 1853, l'Amiral FEBVRIER DESPOINTES avait pris possession de la "Nouvelle-Calédonie et Dépendances", ce dernier terme était resté intentionnellement vague ; à partir de 1875 la colonisation calédonienne revendiqua ouvertement les Nouvelles-Hébrides comme des Dépendances naturelles de la Grande Terre. Une campagne ne tarda pas à se développer dans ce sens à Nouméa, orchestrée par l'une des figures de cette colonisation : John HIGGINSON. Des groupes de pression parisiens, notamment ceux de l'Union Coloniale Française, intervenaient en même temps auprès du Gouvernement pour appuyer la tentative des colons français. John HIGGINSON écrivait en 1885 au Ministère des Affaires Etrangères :

"Sans les Nouvelles-Hébrides, notre colonie de Nouvelle-Calédonie serait amoindrie et perdrait la plus grande partie de sa valeur ; de la possession de cet Archipel qui est son complément nécessaire, dépendent entièrement son indépendance et son avenir!" (cité dans le texte d'une notice illustrée du Sous-Secrétariat aux Colonies "Les colonies françaises : les Nouvelles-Hébrides", Paris, 1889).

La personnalité de John HIGGINSON apparaît à certains égards insolite. L'homme était né en Grande-Bretagne, d'origine irlandaise modeste, il était de religion protestante. Après avoir émigré en Australie, il arriva en 1859 sur le territoire calédonien pour travailler avec PADDON -l'une des figures du trafic santalier qui s'était ensuite installé à Dumbea, près de Nouméa. Il ne tarda pas à faire fortune et à épouser la cause calédonienne. Il fut naturalisé français en 1879. Il avait acquis très vite des intérêts dans les mines et il fut, en 1876, le fondateur de la "Société Le Nickel" (Père O'REILLY, 1957, p. 99-103).

Depuis 1870, la Société HIGGINSON s'était intéressée aux recrutements de main-d'oeuvre d'origine néo-hébridaise dans le travail des mines, utilisant pour cela les services de recruteurs ou *beach-combers* locaux, comme Donald MAC LEOD. HIGGINSON fut persuadé dès cette époque que l'Angleterre, poussée par sa colonie australienne, préparait une annexion de l'Archipel. L'emprise missionnaire, presbytérienne au Sud et anglicane au Nord, lui semblait préparer ce geste, tout autant que les créations des premiers centres de colonisation à Port-Havannah et à Tanna. Il ne cessa dès lors de déployer une intense activité pour que la France, devançant le projet britannique, occupât le terrain la première.

En 1878, par un échange de lettres, le Gouvernement français représenté par le Marquis d'HARCOURT et le Gouvernement britannique par le Compte de DERBY s'étaient pourtant engagés à observer un statu quo sur la question néo-hébridaise. *"Mon Gouvernement"* écrivait d'HARCOURT, *"n'a pas le projet de porter atteinte à l'indépendance des Nouvelles-Hébrides et il serait heureux de savoir que, de son côté, le Gouvernement de Sa Majesté est également disposé à la respecter"*.

Ce à quoi, DERBY répondit : *"Le Gouvernement de Sa Majesté n'a pas l'intention de proposer au Parlement des mesures qui seraient de nature à modifier la situation indépendante où se trouvent actuellement les Nouvelles-Hébrides"* (cité par G. BOURGE, 1906).

En insistant sur "l'indépendance" de l'Archipel, les deux Gouverneurs européens visaient surtout à écarter les ambitions éventuelles d'une tierce puissance sur le territoire, l'Allemagne en particulier, mais aussi le Japon qui s'intéressait à cette époque aux territoires vierges d'Océanie. En 1878, les sujets britanniques établis dans l'Archipel furent placés sous l'autorité et la juridiction du Gouverneur des Fidji, dont les îles avaient été annexées en 1875 et qui fut nommé pour l'occasion "Haut-Commissaire pour le Pacifique Occidental" (1). Un navire de guerre britannique fut envoyé croiser en permanence dans l'Archipel.

En 1882, le Gouvernement de Nouvelle-Calédonie, dans le but de favoriser l'emploi des libérés du bagne, interdit le recrutement des travailleurs néo-hébridais pour les mines et exploitations agricoles de Nouvelle-Calédonie. Pour HIGGINSON, il s'agissait là d'une menace grave pour les intérêts français en général et pour les siens en particulier.

Au cours d'un voyage en France, il rencontra GAMBETTA et Jules FERRY qui lui laissèrent carte blanche : *"Le Gouvernement ne peut rien faire... agissez, nous vous aiderons"*. (cité par le Père O'REILLY, 1957). HIGGINSON, à son retour, créa "La Compagnie Calédonienne des Nouvelles-Hébrides". Il écrira plus tard : *"Notre but était de faire en grand ce que les Anglais faisaient en petit jusque là... (c'est-à-dire) d'arriver par des acquisitions successives de territoires à mettre aux mains des Français et par conséquent de la France la propriété de l'Archipel tout entier"*. (cité par D. SCARR, 1967).

La philosophie d'HIGGINSON se résumait dans une formule qu'il déclarait volontiers avoir apprise de ses ex-compatriotes : *"Là où sont les intérêts, là doit être la domination"*. (cité par DESCHANEL, 1888). Il s'agissait donc de créer des intérêts économiques supérieurs à ceux des Anglais pour que l'annexion des Nouvelles-Hébrides en découla naturellement.

b) "Achetez l'Archipel..."

HIGGINSON décida donc tout bonnement d'acheter l'Archipel aux Mélanésiens et aux colons de nationalité anglaise qu'il savait en difficulté. Il espérait par là arriver à un état de fait qui, de soi, trancherait la question ; faire lever l'interdiction de recrutement et développer un mouvement de peuplement dans les deux sens: établir des colons français aux Nouvelles-Hébrides et importer en Nouvelle-Calédonie une main-d'oeuvre locale provenant des Nouvelles-Hébrides.

---

(1) A l'instigation d'HIGGINSON, les traders et colons britanniques établis à Tanna et à Vate s'étaient à deux reprises adressés au Gouvernement français pour que celui-ci annexe l'Archipel des Nouvelles-Hébrides. Ces pétitions avaient déclenché de vigoureuses réactions des missionnaires presbytériens qui militaient pour une annexion anglaise.

Dès sa création, la Compagnie déploya une activité intense. Comme l'écrit le Père O'REILLY (1957) :

"Les Calédoniens ont l'impression de constituer une sorte de Compagnie des Indes, mais une compagnie sans charte, sans privilège, sans monopole, sans navire de guerre et sans troupe".

En Octobre 1882, HIGGINSON et ses amis partent pour les Nouvelles-Hébrides emmenant avec eux près de 100.000 F de marchandises de traite. Le Lieutenant de vaisseau MARIN d'ARBEL "en congé" était du voyage, mais représentait en réalité le Gouverneur de Nouméa ; son rôle était de veiller à la bonne tenue de la transaction foncière et d'acheter aussi quelques lieux stratégiques utiles en cas de prise de possession.

En quelques mois, la Compagnie créée par HIGGINSON revendiqua l'achat de plus de 500.000 hectares comprenant les meilleures terres de l'Archipel et les mieux situées. Les premiers terrains achetés le furent aux planteurs britanniques de Vate, la plupart financièrement à bout de souffle et soulagés de trouver une porte de sortie qui ménageait leurs intérêts. Donald MAC LEOD, alors ami d'HIGGINSON, lui vendit également tous les terrains qu'il possédait à Port-Havannah et à Port-Vila (Anabrou) et devint le manager local de la Compagnie. Seul Robert GLISSAN, accroché sur Undine Bay, persista sur ses propres terres, mais comme l'écrit SCARR : *"He was isolated among a sea of tricolours"* (1967).

Près de 150.000 hectares, revendiqués par les colons britanniques, changèrent ainsi de main et passèrent à la Compagnie Calédonienne (DESCHANEL, 1888). De nouvelles et fantastiques propriétés furent dans le même mouvement "achetées" directement aux Mélanésiens par les agents de la Compagnie, pour la plupart anciens recruteurs : notamment 92.000 hectares sur la seule île de Vate. Plus de 10.000 hectares furent ainsi achetés à Buffa au chef de la tribu d'Eratap, KALMAT, pour *"une boîte de dynamite, une boîte de capsules et de mêches, 13 pièces d'étoffes diverses, 100 kg de tabac, une grosse boîte d'allumettes, 6 douzaines de pipes et 2 haches, totalisant une valeur de 1.190 F, auxquels il faut ajouter 130 F en espèces"* (Archives de la Conservation Foncière à Port-Vila).

Le même jour -on note la rapidité de la "transaction"- et pour les mêmes sommes aussi dérisoires, de 1.229F et 1.400 F, payées aux 9/10e en marchandises de traite, 22.000 hectares voisins furent achetés à deux autres partenaires mélanésiens constituant ainsi un immense domaine foncier d'un seul tenant à l'Est de Port-Vila. A l'Ouest, tout le littoral de Port-Vila, jusqu'à Port-Havannah, devint en quelques jours propriété de la C.C.N.H.

Les terres achetées aux colons britanniques le furent à des taux qui n'avaient pas de commune mesure avec les transactions opérées directement avec les Mélanésiens. La Conservation Foncière garde par exemple les traces des différentes transactions survenues sur le premier terrain, dit "Exema", acheté dans le Nord de l'île. En 1867, ce terrain représentant 480 ha (1.200 acres) fut acquis pour 15 livres sterlings sous forme de marchandises à un mélanésien de retour du Queensland ; il fut revendu trois ans plus tard à J. HEBBLEWHITE

pour 130 livres sterling. En 1875, soit 4 ans plus tard, HEBBLEWHITE revendit ce terrain 1.000 livres à Thomas LITTLEJOHN qui venait de quitter Tanna. Donald MAC LEOD racheta ensuite ce terrain 475 livres pour le revendre à HIGGINSON 125.000 F. On est donc loin des 3.000 F donnés en marchandises de traite pour les 40.000 hectares achetés à des Mélanésiens à l'Est de Vate. Même s'il s'agissait dans le cas de la propriété d'Exema d'une plantation déjà mise en valeur et en cours de production, la disproportion des chiffres laisse songeur : l'hectare fut racheté 263 francs à Donald MAC LEOD (commerçant avisé il est vrai), il fut racheté 7 centimes aux Mélanésiens de l'Est Vate.

La Compagnie Calédonienne ne tarda pas à poursuivre ses mouvements d'achats. En 1882, la plupart des plaines alluviales propices à une éventuelle colonisation dans les grandes îles : Santo, Malakula, Epi, les meilleurs ports de l'Archipel, comme Port-Sandwich à Malakula, la région du Volcan Yasur à Tanna (dont on escomptait une exploitation du soufre), la zone de Blackbeach au Nord-Ouest de la même île (1), les soufrières de Vanua Lava devinrent ainsi des "propriétés françaises" virtuelles.

Cette sorte "d'annexion sauvage" réalisée par J. HIGGINSON ne pouvait pas ne pas déclencher de vigoureuses réactions en Australie. Une Compagnie, formée à Sydney "The Anglo-Australian Society", se constitua dans le but de procéder à une opération identique dans le Sud de Malakula. Elle eut la malchance d'être devancée par une expédition menée *in extremis* par HIGGINSON EN 1884. Tout le Sud de l'île fut acheté par la Compagnie Calédonienne en 24 heures (BOURGE, 1906) (2).

Sur cet immense domaine dont HIGGINSON pressait à Nouméa pour qu'on lui reconnaisse officiellement les titres fonciers, la Compagnie Calédonienne chercha à favoriser l'arrivée de colons français. Des lots de colonisation de 25 à 50 hectares furent offerts "gratuitement" aux nouveaux arrivants, sous réserve qu'ils les mettent en valeur. Parallèlement, la Compagnie Calédonienne, sous la direction d'un gérant établi à Port-Vil, se lançait dans la mise en valeur directe de ses terrains d'Anabrou, les deux principales spéculations étant le maïs et le café. Une station d'élevage fut créée sur les terrains de Port-Havannah et six comptoirs de coprah-makers dispersés dans les îles.

Près d'une centaine d'émigrants, attirés par la Société Française de Colonisation avec laquelle HIGGINSON s'était mis en rapport, jouèrent la chance qui leur était proposée, entre 1883 et 1904. HIGGINSON établit une liaison maritime régulière avec Nouméa pour l'exportation des produits de l'Archipel et mit en service un réseau postal mensuel en 1886.

---

(1) En ce qui concerne le terrain de Black Beach dans le Nord-Ouest de Tanna, celui-ci fut si fréquemment vendu par les gens de Tanna que, comme l'a écrit SCARR : *"si tous les titres de propriété de cette grève étaient mis bout à bout, on pourrait avec eux construire une digue de Tanna à Erromango.*

(2) Les chefs de Port-Sandwich, notamment BANYERERE, que l'on convia à boire du champagne à bord et que l'on habilla pour la circonstance en bourgeois de l'époque avec chapeau et épée d'apparat, *"déclarèrent se placer sous la protection française"*(BOURGE, 1906).

La Compagnie Calédonienne revendiquait en 1886 une propriété virtuelle de 780.000 hectares de terre sur un Archipel que l'on estimait alors à une superficie de 1.467.000 hectares, soit plus de la moitié de celle-ci, et la quasi-totalité de ses "bonnes terres". Mais l'entreprise restait fragile : l'emphatique Compagnie, mal gérée, trop centralisée, ne tarda pas à sombrer dans la faillite. En raison de l'impact politique qu'elle représentait, son actif fut dévolu en 1894 à une nouvelle société par actions soutenue par l'Etat Français : "La Société Française des Nouvelles-Hébrides" (S.F.N.H.). Malgré tout et avec des fortunes diverses, la colonisation française persista et en 1884, l'immigration des travailleurs néo-hébridais en Calédonie fut réouverte. Il semblait bien qu'HIGGINSON, malgré son échec financier, avait gagné son pari politique.

3) LES COLONS FRANCAIS.

Les colons français, attirés aux Nouvelles-Hébrides, découvrirent sur place que rien n'était préparé pour les accueillir, que leur terrain était en brousse, que la main-d'oeuvre pour le défricher n'existait pas et qu'il était fort difficile d'aller la recruter. N'ayant pour la plupart qu'un maigre capital au départ, ils furent obligés de s'endetter considérablement auprès des maisons de commerce de Nouméa pour subsister en attendant que les premières récoltes donnent leurs fruits. Beaucoup ne sortirent jamais de ce cercle.

"Des colons qui sont accablés de dettes contractées vis-à-vis des maisons de commerce de Nouméa (BALLANDE, BARRAU, etc...) commencent à se dégager du joug de leurs oppresseurs. Car on ne peut guère appeler autrement la tyrannie qu'exercent ces prêteurs de Nouvelle-Calédonie ! Une fois dans leurs mains, le colon est obligé d'accepter toutes les fournitures qu'il plait au créancier de leur envoyer -sous peine de se voir mettre immédiatement en demeure de restituer les sommes avancées". (Lettre du Capitaine de Vaisseau BUCHARD au Ministère de la Marine, 5 août 1908) (1).

Toute l'ambiguïté de la colonisation française aux Nouvelles-Hébrides se trouve résumée dans cette phase initiale. L'aventure commença mal, mais il en résulta sur certaines îles un incontestable effort de mise en valeur agricole.

En 1894, Vate comptait 34 exploitations agricoles de statut juridique français et une population européenne de 119 personnes (femmes et enfants inclus), dont la plus grande partie était concentrée autour de Port-Vila, entre Tagabe et la plaine de Mele. Un petit hôtel s'élevait le long du port, voisinant avec les magasins et comptoirs commerciaux des grandes maisons de Nouméa et de la Compagnie Australienne BURNS PHILP. Les deux plus grandes plantations étaient, à l'Est, celle de "Franceville" appartenant à CHEVILLARD -dont l'associé allemand ZOEPPFEL avait été tué en 1882, alors qu'il recrutait à Santo- et à l'Ouest, dans la plaine de Mele, celle de PETERSEN-STUART, connue sous le nom de "Framnais".

---

(1) En outre, les colons étaient obligés de vendre leur production à leurs créanciers qui mesuraient leurs avances en fonction des récoltes livrées.

Les plantations françaises utilisaient en tout 450 travailleurs mélanésiens, originaires pour la plupart d'autres îles, certains des Salomon, dont 60 pour la seule propriété de "Franceville". Deux vapeurs, l'un de la S.F.N.H., l'autre de l'"Australian New-Hebrides Company" (ancêtre de la maison BURNS PHILP), faisaient relâche une fois par mois dans le port de Vila devenu incontestablement le centre de la colonisation dans l'Archipel.

On peut déjà remarquer qu'à cette époque les jeux étaient faits et qu'un "Condominium" était déjà en place, les Français tenant la terre, les Anglais dominant le commerce et les Missionnaires anglo-saxons convertissant les âmes. La ville était bilingue et d'un cosmopolitisme total, bien que les Français aient été à l'époque prédominants (1).

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

"En 1878, il n'y avait pas un Français dans ces îles. Maintenant on n'entend guère parler que français dans les rues. Les planteurs et les commerçants, minces et bruns, avec de fortes moustaches, leurs femmes et leurs filles pâles mais élégamment habillées, sont incontestablement français. Dans les boulangeries, le pain démesurément long est français ; les grandes bouteilles de bordeaux léger plantées sur la table, ainsi que l'encadrement des fenêtres n'ont aucune parenté avec la pinte de bière et les châssis anglais" (2).

La S.F.N.H., représentant les ambitions coloniales calédoniennes, s'investit dans les activités de plantation et de colonisation agricole directe. Son homologue "L'Australian New-Hebrides Company", bientôt prise en main par la maison "BURNS PHILP", s'orientait à l'inverse vers des activités de commerce inter-insulaires, s'appuyant sur un réseau dense de traders et de coprah-makers britanniques dispersés dans les îles. Un officier de la Commission Navale estimait leur nombre à 30 ou 40 stations en 1892. Les deux communautés européennes vivaient par ailleurs en assez bonne entente et de nombreux mariages franco-anglais les rapprochèrent. Mais pour les colons aux trois-quarts français qui s'étaient appropriés l'Archipel, le problème restait celui de la légalisation politique de leur domination de fait. L'indécision tant de la France que de l'Angleterre devant cette curieuse situation ne cessait de motiver leur impatience.

---

(1) La population sur laquelle s'appuyait la colonisation représentait en effet une dizaine de nationalités. A part les Français, on trouvait une population fluctuante de marins scandinaves ou allemands tentés par l'aventure, des Portugais (FACIO, de BARROS), des Espagnols (SABLAN), des Suisses, un Belge, etc... On trouvait également parmi les Français, de nombreux créoles de la Réunion qui représentaient près de la moitié des colons français. Quelques aventuriers américains (TAYLOR, PROCTOR) jouaient leur chance en tant que traders dans les îles. Enfin, il faut ajouter à ce chiffre une dizaine d'exploitations agricoles tenues par des colons d'origine anglo-australienne.

(2) Miss GRUISHENS "Sydney Morning Herald" 25 Novembre 1905.

Sur place, le grand homme de l'époque semble avoir été CHEVILLARD. Le comte autricien de TOLNA, en voyage avec sa jeune épouse, pour une lune de miel qui dura huit années dans l'Océan Pacifique à bord de son yacht personnel, le décrivit comme un homme cultivé et raffiné, habitant une spacieuse maison de pierres :

"Gai et plein de rondeurs, malgré le mystère (1) qui l'entourait, ami de la table et bon vivant, comme tous ses compatriotes, il m'a paru avoir une entente supérieure de l'existence. Quelque peu sultan avec cela, il avait un petit harem qu'il recrutait à l'île des Lépreux (Aoba)... Le Français cultive le café, le cocotier pour le coprah, les bananiers, dont les fruits s'expédient en Australie. Ses plantations, quoique d'un grand rapport, semblent un jardin d'agrément. Les cocotiers sont alignés en larges allées comme dans un parc de Lenôtre. Les cacaoyers sont groupés en bocages et les caféiers à l'ombre des arbres y forment de charmants arbustes" (de TOLNA, 1903).

De Vila, la colonisation française s'étendit progressivement sur les autres îles de l'Archipel, où la S.F.N.H. mettait des lots de terrain à se disposition. Les centres d'Epi (Ringdove), de Malakula (Port-Sandwich) et surtout du Canal du Segond à Santo furent ainsi créés dans les années 1890. La S.F.N.H., qui n'allait pas tarder non plus à connaître la faillite, agissait comme une société immobilière, qui créait des "fronts de colonisation" successifs.

La rivalité coloniale entre la Nouvelle-Calédonie et les colonies australiennes représentées surtout par l'Etat du Victoria (Melbourne) avait donc abouti à une situation originale et à un "Condominium" de fait. La société mélanésienne semble à cette époque avoir été plongée dans un état de traumatisme profond. Les colons d'alors étaient sûrs d'eux et se sentaient porteurs de la "civilisation" et du "progrès" ; ils brandissaient des titres de propriété, se conduisaient en maîtres de l'Archipel ; ils étaient l'expression d'un rapport de force qui avait, sur les rivages de l'Archipel, maintenant complètement basculé en faveur du pouvoir blanc. La porte entrouverte par les santaliers et les premiers *beachcombers* avait conduit à une situation de domination dont l'élan gagnait les îles les unes après les autres, sans même être limité par les dispositions juridiques d'une métropole extérieure. L'Archipel était toujours sans loi, mais il avait des maîtres.

Le début de la colonisation française, de 1882 jusqu'aux dix ou vingt premières années du XXème siècle, semble avoir ainsi correspondu avec le point de faiblesse le plus total qu'ait atteint la société mélanésienne. Le monde serein de la Coutume s'était effondré d'un coup devant un rapport de force qui semblait le condamner irrémédiablement. La magie mélanésienne se révélait inefficace devant les armes et les nouvelles maladies apportées par le monde blanc. La seule solution qui leur restait ouverte consistait à adopter la religion des Blancs, ne serait-ce que pour en acquérir le savoir et peut-être les secrets : les missionnaires leur en offraient la possibilité.

---

(1) D'après certaines indications, il semble que CHEVILLARD qui était d'opinion royaliste -et pour cela en mauvais terme avec le gouvernement républicain et ses envoyés- ait été un "fils de famille" ayant eu des problèmes. Le Père O'REILLY le décrit "*comme l'une des plus curieuses figures des Hébrides et toute en contrastes*".(1957, p. 40).

Livre I.
IVème Partie.
LE CONTACT BLANC.

CHAPITRE XIII

L'EVANGILE ET LE ROYAUME.

I. LA FRAGMENTATION ET L'IMPORTANCE DU FAIT RELIGIEUX MELANESIEN.

1) LA FORCE DE L'IMPACT CHRETIEN.

L'évangélisation ou le gospel (1) commença pratiquement à la même époque que la ruée vers le santal : elle représenta l'autre face du contact avec le monde européen. L'Administration condominiale, qui ne parvint que très partiellement à contrôler une société coloniale remuante qui transformait ses domaines en états autonomes, n'arriva pas plus à s'imposer à une société missionnaire qui, de son côté, créait des communautés religieuses qui s'érigèrent en entités indépendantes. La société missionnaire avait en effet précédé le Condominium. Chaque grande église tendit à s'instituer en entité propre, ignorant tant les structures administratives d'un pouvoir à qui elle ne devait rien que celles d'une société européenne coloniale qu'elle réprouvait. Des royaumes religieux, sortes de théocraties locales, s'établirent ainsi dans les îles, réussissant plus ou moins dans leur tentative de créer des "sociétés évangéliques" dégagées autant des influences "pernicieuses" des Blancs non-religieux et mercantiles, que de celles des "superstitions païennes" de la société traditionnelle.

---

(1) Le "gospel" ou la "nouvelle", terme par lequel les missionnaires protestants anglo-saxons désignaient l'annonce de l'Evangile en terre païenne.

Les églises chrétiennes -"La Skul"- furent des écoles où la pensée et les attitudes mélanésiennes durent se couler pour apprendre les formes et les chemins conduisant à une vie nouvelle : la "niu laef". Aucune des deux faces séculières de la présence européenne -le pouvoir administratif et la société coloniale- ne mordirent en fait réellement sur le vécu profond de la société mélanésienne. Par contre la présence missionnaire, dans sa volonté de créer une nouvelle société, fondée et animée par des principes chrétiens, oeuvra comme un ferment à l'intérieur de sociétés locales en totale mutation. Dans bien des cas, les Mélanésiens furent les agents actifs de leur propre acculturation. Comme l'explique J.M. PHILIBERT : *"Le savoir véritable, dans le locus classicus des religions mélanésiennes, est avant tout un savoir secret, un savoir révélé, les connaissances séculaires et techniques ayant peu d'importance puisque tout le monde les possède. Il n'est donc pas étonnant que les Mélanésiens aient cherché dans le christianisme les clés de la richesse matérielle des Blancs. La conversion au christianisme était également l'aveu que les religions traditionnelles ne rendaient plus compte de manière adéquate d'un horizon culturel considérablement élargi par la présence d'Européens"* (1982, p. 76).

Quoi qu'il en soit, au seuil de l'Indépendance et après un siècle d'évangélisation, la christianisation de Vanuatu apparaissait presque complète. La réalité sociologique mélanésienne ne peut aujourd'hui se comprendre qu'en référence aux modèles d'une société chrétienne qui s'est bâtie dans des contextes locaux et idéologiques variés, suscitant parfois une adhésion enthousiaste et rapide, mais dans d'autres aussi une forte opposition de la société traditionnelle. Le monde de la Coutume et ses croyances se sont même maintenus, comme à Tanna, au prix d'une longue "guerre culturelle" (voir Livre II). Dans une certaine mesure, l'esprit de la Coutume mélanésienne survit à l'état implicite dans bien des sociétés chrétiennes, mais inversement l'esprit du christianisme et de la modernité a lui-même imprégné bien des sociétés qui se réclament encore de la religion traditionnelle et de la Coutume. En fait il y eut osmose et redéfinition culturelle générale au profit du christianisme dominant.

Sans doute le succès du christianisme est-il dû en partie, et sans pour cela porter un jugement sur la valeur religieuse en elle-même des conversions personnelles, au fait que les structures missionnaires représentèrent pour la société mélanésienne en proie à une situation de contact et à la brusque invasion d'un monde aux forces matérielles supérieures, une protection, dans un premier temps, et l'espoir d'une issue possible vers la "modernité", dans un deuxième. En adhérant au christianisme, les Mélanésiens, d'une part marquaient leur distance par rapport à un monde colonial qu'ils contestaient, mais de l'autre ils entraient à leurs propres yeux dans la voie d'une modernité nouvelle : ils espéraient accéder un jour à un statut et à un pouvoir matériel au moins égal à celui des Blancs qui les dominaient.

2) LA FRAGMENTATION RELIGIEUSE.

Lors du premier recensement de la population opéré en 1967, il apparut que la population chrétienne, ou s'affirmant comme telle, représentait 84 % de l'ensemble de la population autochtone, dont 70 % acquis aux églises protestantes d'origine anglo-saxonne.

TABLEAU 10 : Situation religieuse de la population mélanésienne de Vanuatu en 1967.

	Nombre d'adeptes	Pourcentage
Eglise presbytérienne	29.983	42,4 %
Eglise anglicane	10.667	15 %
Eglise catholique	8.711	12,3 %
Eglise adventiste du 7ème Jour (S.D.A.)	4.222	6 %
Eglise protestante française	990	1,4 %
Church of Christ	3.853	5,4 %
Apostolic Church	716	1 %
Autres églises chrétiennes	104	0,1 %
Religions traditionnelles ou néo-traditionnelles	11.368	16 %
Divers	182	0,2 %
TOTAL	70.387	100 %

Le recensement à fins électorales de 1979 ne nous a pas donné de résultats quant à la composition religieuse de la population, mais cette proportion n'a guère dû changer quant à ses grandes lignes, si ce n'est une certaine progression des catholiques sur les franges du monde traditionnaliste et l'essor des nouvelles églises charismatiques ou évangéliques, souvent d'origine américaine, comme les "Assembly of God" qui, ces derniers temps, se sont développées aux dépens des grandes églises déjà constituées.

La répartition religieuse laisse apparaître la prédominance de quatre grandes familles spirituelles : les groupes presbytériens, anglicans et catholiques qui regroupent à eux seuls pratiquement 70 % de la population et enfin le groupe "coutumier", constitué par les tenants des religions traditionnelles ou néo-traditionnelles, soit 16 %. Parmi les églises chrétiennes, l'Eglise presbytérienne domine de loin, puisque si l'on ne tient pas compte des divers ou des groupes coutumiers, elle représentait en 1967 50,4 % de la population mélanésienne christianisée de Vanuatu.

Sept grandes églises chrétiennes installées de longue date se partageaient l'Archipel, en 1967, soit une pour 10.000 habitants. Cet "atomisme religieux" n'existe nulle part à un point aussi développé qu'en Océanie (1) et s'explique en partie par la rivalité des différentes églises, mais aussi par la nature des sociétés segmentées.

L'exemple d'Aoba est à cet égard significatif : l'île comptait en 1967 5.869 habitants et cinq églises différentes (2), soit une église pour 1.200 habitants, chacune d'entre elles ayant un ou deux missionnaires expatriés. Cette fragmentation religieuse répond ici aux clivages culturels de la société locale. Les gens de l'Ouest Aoba (Ndui-Ndui) ou **Mweraĩbeo** ne pouvaient par exemple adopter la même religion que les **Mweralulu** (3) ou gens de l'Est, que tout opposait au plan de la Coutume, de la parenté ou des relations d'alliance. Dans la mesure où l'Est Aoba accueillait la religion anglicane "Melanesian Church", la partie Ouest de l'île se chercha une autre église. Des Ndui-Ndui, partis travailler au Queensland, ramenèrent dès 1902 un "trader-missionnaire", PARDY, qui implanta et fit connaître sa propre "Skul" : la religion "Church of Christ". Cette petite église déjà active parmi la population de travailleurs des champs de canne à sucre du Queensland gagna sans effort tout l'Ouest de l'île. En l'adoptant, les Ndui-Ndui exprimèrent ainsi leur identité et leur volonté de rester séparés des "gens d'en haut", ceux de l'Est. Mais pour des raisons identiques, les groupes les plus à l'Ouest (Walaha et Vilakalaka) que des différences de dialecte et une forte endogamie traditionnelle séparent traditionnellement du pays Ndui-Ndui, bien qu'ils en partagent le même univers culturel, créèrent une "Independant Mission" séparée de l'Eglise Church of Christ. Cette église "libre" se mit à la recherche d'un missionnaire et d'une église qui ne soit ni anglicane, ni Church of Christ. Elle trouva la solution à son dilemme, lorsqu'en 1949 elle devint membre, sous l'influence d'un autre "trader" local d'une petite église pentecôtiste d'origine américaine implantée en Australie : "The Apostolic Church" (voir carte 13).

---

(1) *"On trouvait un missionnaire par millier d'habitants dans le Pacifique au début du siècle, alors que l'Afrique par exemple n'en comptait qu'un pour 50.000 à la même époque"*. (J.M. PHILIBERT, 1982, p. 75).

(2) D'Ouest en Est : Eglise "Apostolic Church", "Church of Christ", "Melanesian Church","Eglise Catholique", "Adventistes du 7ème Jour".

(3) **Mweraĩbeo** signifie "ceux d'en bas" et **Mweralulu** "ceux d'en haut". Cette distinction ne viendrait pas d'une différence dans la situation topographique de l'habitat des uns ou des autres, mais du fait qu'en cas de guerre les Aobans de l'Est devaient, pour atteindre ceux de l'Ouest, d'abord monter sur les hauteurs centrales de l'île, puis redescendre, la route du littorale étant tenue par leurs ennemis. Les Ndui-Ndui leur apparaissaient alors comme les gens d'en bas (WEBB, 1937). Entre les uns et les autres, l'hostilité était quasi-permanente et les mariages impossibles. L'Ouest de l'île patrilinéaire communiquait et s'alliait avec Malo et Santo, l'Est matrilinéaire avec Raga et Maewo.

Un processus de fragmentation parallèle intervint dans l'Est Aoba, lorsque les régions de Lolokaro et de Walurighi abandonnèrent d'elles-mêmes l'Eglise anglicane pour devenir "Adventistes du 7ème Jour", marquant ainsi leur volonté d'autonomie politique par rapport au reste des **Mweralulu.**

Toujours pour les mêmes raisons, certains villages de la partie Est d'Aoba tinrent à se différencier de la majorité anglicane, en adoptant la religion Church of Christ. Ces villages forment depuis des enclaves parmi leurs voisins anglicans et n'ont que d'assez mauvaises relations avec eux.

Seules les deux enclaves catholiques de Lolopuepue et de Nangire ne correspondent pas à un territoire traditionnel. Le hasard a joué dans leur localisation : le vieux chef païen, KWARO, de Lolossori qui avait noué de bonnes relations avec le missionnaire catholique installé à Lolopuepue, décida en effet à sa mort de partager ses descendants et sa zone d'influence entre les deux missions qui le pressaient de se convertir. A l'Est de la rivière Waïmaeto, KWARO décida que la zone serait territoire "anglican" et à l'Ouest qu'elle serait "catholique". Le clivage est toujours actuel.

Cet exemple pris sur Aoba pourrait se répéter un peu partout dans l'Archipel ; les deux grandes églises "historiques", anglicane et presbytérienne, qui avaient eu le sens tactique de se partager l'Archipel en sphères d'influences géographiquement distinctes (1), furent assez vite contestées par d'autres églises qui créèrent là où le dispositif religieux restait lâche des enclaves religieuses en profitant de la volonté d'autonomie et d'identité d'une région ou d'un groupe local par rapport à un autre. Chaque église tendit ainsi à calquer ses territoires sur ceux du système d'alliances mélanésien, qui le plus souvent leur préexistait. Ces systèmes d'alliance et de relations privilégiés favorisaient les mariages des convertis à l'intérieur des réseaux religieux et unifiaient leurs systèmes d'autorité politique. Ils avaient naturellement d'autant plus de force qu'ils répondaient à des clivages culturels traditionnels. La christianisation, en se fragmentant en territoires politico-religieux édifiés au nom d'un discours théologique différent, ne fit donc souvent que retranscrire dans un langage nouveau de vieilles divisions inscrites au sein de l'espace traditionnel.

La concurrence des églises joua son rôle, mais il était dans la logique des sociétés locales d'aboutir à une fragmentation religieuse qui tienne compte de leurs clivages propres. L'exemple des "Church of Christ" ou des "Apostolic Church" d'Aoba est instructif ; ils cherchèrent une "Skul" qui leur convienne, non pas tant à cause d'une quête spirituelle, d'un discours théologique particulier ou de la personnalité plus ou moins rayonnante d'un missionnaire,

---

(1) L'accord découla d'une négociation entre le Synode de l'Eglise presbytérienne et l'Evêque J.R. SELWYN de l'Eglise anglicane, en 1880 et 1881. Une frontière fut tracée entre ces deux Eglises : l'Archipel néo-hébridais devenait ainsi le domaine de l'Eglise presbytérienne, à l'exception des Banks, d'Aoba, Pentecôte et Maewo, qui restaient dévolus à l'Eglise anglicane, en fait tout le chaînage culturel du Nord-Est.

mais beaucoup plus fortement en raison de leur propre volonté de ne pas appartenir à la même sphère d'influence religieuse que leurs voisins, dont ils n'appréciaient pas les tendances hégémoniques. Autrement dit, la distribution religieuse se fit à partir de critères politiques internes à la société mélanésienne traditionnelle : les missionnaires européens furent dans l'affaire "choisis" beaucoup plus qu'ils ne choisirent. Les sociétés lcoales les utilisèrent à leur insu dans le règlement de leurs conflits internes (1).

Les églises chrétiennes se partagèrent l'espace avant de se partager les âmes, comprenant implicitement que dans une société territoriale comme la société mélanésienne, le geste décisif était d'abord d'occuper le terrain et les lieux-clés, la conversion s'opérait ensuite en vertu de cette occupation. Pour convertir par exemple les "manbus" de l'intérieur d'une île, il fallait occuper l'endroit où aboutissaient leur itinéraires de descente au bord de mer ; pour convertir une région littorale, il convenait de s'installer au centre politique de celle-ci et en contrôler les atterrages traditionnels. La localisation des missions fut un point extrêmement important dans la tactique qu'elles utilisèrent pour se gagner les populations qu'elles voulaient évangéliser.

En règle générale, le rivage des îles, grandes ou petites, fut gagné à partir de 1920 à la christianisation. Seules les régions intérieures des plus grandes îles, c'est-à-dire Santo, Malakula, Tanna, Pentecôte, conservèrent beaucoup plus longtemps et conservent toujours,une population non christianisée.

L'habitude s'est prise aujourd'hui dans l'Archipel de dénommer des régions ou groupes de villages par leur coloration religieuse, notamment dans les îles où plusieurs églises coexistent. Lors des affrontements politiques qui ont abouti en 1980 à la crise de l'Indépendance, l'appartenance religieuse fut, dans la distribution des choix politiques, le critère déterminant.

D'autres églises se sont introduites à Vanuatu depuis 1967, notamment la dynamique "Assembly of God", "Les Témoins de Jehova", la "Foi Bahai" et des mouvements charismatiques originaires des Caraïbes, comme "L'Happiness-Fellowship". Si bien que la progression du nombre des églises a suivi celle de la population ; il existe aujourd'hui plus de dix églises chrétiennes au Vanuatu et des forces religieuses syncrétiques comme les Bahai, soit pour près de 100.000 habitants, un rapport d'une église pour 10.000 personnes. Le nombre des missionnaires européens a par contre diminué en raison de la politique de "localisation" poursuivie par l'ensemble des églises.

---

(1) Ce fait paraît général en Mélanésie. On lira à ce sujet l'excellente étude de K. HOWE (1977) sur la conversion des îles Loyauté.

3) LA "BONNE SKUL".

La situation religieuse de l'Archipel ne peut toutefois s'interpréter en termes de chiffres ou de poids quantitatif. Chaque église a eu une politique d'évangélisation propre, un discours particulier, une certaine inflexion philosophique et une histoire différente. Les gens des îles qui acceptèrent et souvent appelèrent de leurs voeux cette évangélisation la vécurent dans des contextes insulaires et historiques variés. Si les différences doctrinales qui séparent les églises chrétiennes les unes des autres étaient aux yeux des Mélanésiens des discussions assez lointaines, la division qui en résultait par contre ne l'était pas. En adhérant à une église, les communautés mélanésiennes continuèrent à régler par d'autres voies des querelles ancestrales internes, comme elles eurent conscience de préparer leur avenir. Ce dernier point est un leitmotiv qui ressurgit souvent lorsque l'on discute avec les Mélanésiens chrétiens des mérites comparés des différentes églises : *"Avons-nous bien choisi la bonne Skul ?"*

Cette question lancinante de la "bonne Skul" renvoie à une réalité complexe ; il rentre dans ce jugement une évaluation de la puissance matérielle et de l'efficacité éducative offertes par les structures de l'église, mais aussi la prise en compte du degré d'autonomie qu'elle permet par rapport aux autres communautés et le lien nouveau qu'elle offre avec le monde extérieur. Ces préoccupations sont naturelles ; en choisissant leur "skul", les Mélanésiens avaient le sentiment qu'ils s'investissaient dans les choix futurs de la modernité et entraient dans un plus vaste système d'alliance. Certains groupes essayèrent d'ailleurs plusieurs églises avant de trouver "la bonne" et les schismes qui furent fréquents à l'époque historique du contact se produisent toujours à l'heure actuelle.

Pour les groupes qui par exemple optèrent pour l'Eglise catholique, ce choix impliquait l'adhésion à une vaste église universellement représentée, mais aussi à une alliance plus précise avec les Français. Lors de la crise de l'Indépendance, l'aspect anti-français de la campagne menée par le Vanuaaku entraîna par exemple la grande majorité des groupes catholiques à rejoindre en réaction les "partis modérés". Certains groupes "Church of Christ" qui avaient rallié le mouvement Nagriamel et par là l'alliance modérée, souhaitèrent dans le même mouvement changer de religion pour devenir catholiques. On le voit, l'adhésion religieuse mélanésienne s'inscrivit dès le départ dans un choix d'alliance plus que dans un choix proprement religieux (1).

---

(1) En 1980, les élections donnèrent en effet une majorité de 64 % d'électeurs en faveur du VAP (Vanuaaku Paty). Cette majorité recoupait celle des églises presbytérienne et anglicane, représentant 57 % de la population, le reste étant dû à l'appoint d'une partie des petites églises protestantes d'origine anglo-saxonnes, comme les S.D.A. ou les "Assembly of God" en particulier, qui se rallièrent à l'action politique du VAP. Le Président du Parti Vanuaaku, devenu Premier Ministre en 1980, est lui-même un prêtre de l'Eglise anglicane ; parmi les dix ministres de son Cabinet créé au lendemain de l'Indépendance, quatre étaient des pasteurs de l'Eglise presbytérienne.

L'histoire locale de ces églises est donc un peu celle des Mélanésiens eux-mêmes et du choix qu'ils projetèrent sur elles. On aurait tort de concevoir l'évangélisation comme un facteur historique externe venant se plaquer sur la réalité mélanésienne. Les Mélanésiens firent des églises chrétiennes leur propre affaire et grâce à elles ils reconstruisirent leurs sociétés locales sur une nouvelle donne. En dépit de leurs différences internes, ces églises venaient pourtant d'un même monde, celui de la "modernité blanche", elles en apportaient les signes et les symboles et prêchèrent la même rupture avec le vieux monde de la Coutume. Quant à leurs différences internes, elles représentaient en définitive un avantage, puisqu'elles permirent à la société mélanésienne de se reconstruire sur une base qui prenait en charge ses anciens clivages. Cet atomisme religieux qui résulte de la pluralité des choix politiques et culturels locaux -on alla chercher de nouveaux missionnaires lorsqu'ils ne venaient pas d'eux-mêmes- explique en même temps le caractère résolument politique des appartenances religieuses.

De toutes les églises chrétiennes présentes sur le territoire de Vanuatu, l'Eglise presbytérienne peut être considérée comme l'église historique et l'église dominante. Elle tient incontestablement la première place dans l'histoire de ce pays.

II. L'EGLISE PRESBYTERIENNE : LE REVE DE LA "NATION CHRETIENNE".

1) LES PREDECESSEURS : LA LONDON MISSIONNARY SOCIETY.

L'évangélisation des Nouvelles-Hébrides commença dans le sillage du mouvement missionnaire qu'animait la **London Missionnary Society** (M.L.S.) en Polynésie. L'Europe, dans la première partie du XIXème siècle était au seuil d'une expansion impériale et économique qui semble avoir noué en elle un regain d'énergie sur tous les plans. Les espaces nouveaux découverts par les navigateurs dessinaient les contours d'un monde à conquérir politiquement et commercialement. L'expansion industrielle naissante en fournissait les moyens. A cette formidable sortie hors de ses frontières de la société occidentale, correspondit également une certitude religieuse réaffirmée qui ne pouvait que se traduire par un nouvel élan missionnaire. Il est du reste logique que la phase d'expansion capitaliste née en Grande-Bretagne, elle-même liée dans une certaine mesure à la morale philosophique du protestantisme, se soit accompagnée au plan des valeurs de la diffusion de ses symboles et de sa spiritualité.

La période allant de 1.800 à 1.910 a été qualifiée par les historiens de "grand siècle" de l'expansion missionnaire protestante (LATOURETTE, 1937). Des sociétés missionnaires créées par des groupes chrétiens privés et en dehors de la juridiction officielle des églises se multiplièrent, collectèrent des fonds et envoyèrent des missionnaires dans le reste du monde. Chacune de ces sociétés avait une orientation théologique particulière, un enracinement national et une aire d'évangélisation privilégiée. En règle générale, l'aspect évangélique s'alliait à un projet d'"action civilisatrice". Ces sociétés missionnaires privées ajoutaient à leur vocation religieuse une volonté de travail social éducatif, médical et scientifique, on dirait aujourd'hui une "orientation de développement".

Dès le début du siècle dernier, la London Missionnary Society se concentra sur la Polynésie où elle obtint assez vite des résultats prometteurs. L'un de ses animateurs les plus dynamiques, John WILLIAMS, aborda les îles du Sud de l'Archipel néo-hébridais en 1839. *"Les sauvages nous recevront-ils ou non ? Je suis très anxieux... La semaine qui vient sera la plus importante de ma vie"*, écrivait J. WILLIAMS sur le "Camden", bateau de la L.M.S. qui le menait vers ces îles (DAWNS, 1980). Le premier contact qui eut lieu à Tanna ne lui parut point trop décourageant, puisqu'il y laissa trois "teachers" polynésiens, des "catéchistes" chargés de prêcher l'évangile et de préparer ainsi l'installation future de missionnaires européens. Le lendemain, il débarquait à Erromango dans la Baie de Dillon, où il fut tué immédiatement sans explication par un groupe d'hommes qui emporta son corps et celui d'un de ses compagnons (1).

Le meurtre de WILLIAMS, loin d'arrêter l'effort des évangélistes, fut le véritable signal de son départ. John WILLIAMS, martyr, suscita de nombreuses et nouvelles vocations : les îles du Sud de l'Archipel devinrent ainsi le symbole même de la lutte des missionnaires contre "la sauvagerie des païens". Comme l'écrivait John CAMPBELL, autre missionnaire de la L.M.S., *" par l'effet qui en résulta sur les gens, pour la réputation de J. WILLIAMS et pour le but de son entreprise, on peut dire que celui-ci mourrut de la meilleure façon, au meilleur endroit et dans le meilleur moment possible"* (cité par DAWNS, 1980, ma traduction). Dans les îles des Nouvelles-Hébrides, qui seront désormais présentées dans la littérature d'édification missionnaire comme une terre cannibale et sauvage, les missionnaires allaient dès lors symboliser le drapeau désarmé de la "civilisation". La mort de J. WILLIAMS ennoblissait par avance leurs entreprises et leur conférait la grandeur épique des combats spirituels manichéens.

Peu après la mort de WILLIAMS, le "Camden" débarqua deux autres missionnaires de la L.M.S. à Tanna, volontaires pour prendre la suite de J. WILLIAMS. Ces deux missionnaires écossais, du nom de Thomas NISBET et George TURNER, étaient accompagnés de leurs femmes. Ils tinrent sept mois sur le rivage de Port-Résolution, littéralement assiégés dans leur maison et dans une perpétuelle insécurité qu'aggravaient une guerre violente surgie entre le groupe qui les accueillait - les **Neraïmene** - et ceux du Nord, sans doute les **Yenkahi** (Ipeukel). Les missionnaires durent fuir dans une chaloupe en pleine nuit, alors que des épidémies de dysenterie dont on ne tarda pas à leur attribuer la responsabilité, s'abattaient sur les **Neraïmene** et les décimaient.

Par la suite, on redébarqua quelques teachers samoans à Tanna, à Futuna et Anatom. Ceux de Futuna furent tués, ceux de Tanna succombèrent lors de la grande épidémie de variole qui affecta l'île en 1853 et le dernier d'entre eux, accusé par les gens d'être responsable par sorcellerie de l'épidémie, fut sauvé *in extremis* par le bateau d'un coprah-

---

(1) Les raisons pour lesquelles J. WILLIAMS fut assassiné restent incertaines. L'hypothèse selon laquelle il s'agirait là d'une réplique aux expéditions sanglantes effectuées 14 ans plus tôt n'est pas prouvée. Selon d'autres sources, le meurtre n'aurait pas été prémédité, mais l'arrivée du missionnaire aurait interrompu les préparatifs d'une fête rituelle et les visiteurs blancs auraient franchi sans le savoir les limites d'endroits tabu (T. HARRISON, 1935). On se serait alors trouvé dans le même cas de figure de TORRES et de ses hommes face aux Mélanésiens de Santo.

maker de passage. L'expérience de la L.M.S. et des catéchistes polynésiens pouvait donc être considérée comme un échec, sauf sur Anatom. La société abandonna dès lors l'idée d'installer en terre de Mélanésie des missionnaires européens et continua à préférer une approche indirecte par teachers samoans interposés.

Comme l'a écrit l'un des historiens de cette période : *"La L.M.S. se trouvait un peu débordée par les exigences de cette mission nouvelle en Mélanésie. TURNER avait raison quand il croyait que deux missionnaires seuls ne suffisaient pas à combattre les difficultés présentées par un si grand nombre de dialectes et par des bornes de tribu si fortement marquées"* (PARSONSON, 1956, p. 109). Le véritable centre d'intérêt de la L.M.S. restait en fait Tahiti et les îles polynésiennes où les conditions paraissaient beaucoup plus favorables à une évangélisation que les îles mélanésiennes -*"the dark islands"*, comme on les appelait alors, au sens propre comme au sens figuré-.

Ce relatif dégagement de la quasi-officielle L.M.S. permit à des églises marginales presbytériennes d'occuper le terrain en reprenant à leur compte le flambeau de J. WILLIAMS. Le premier et principal artisan en fut John GEDDIE, qui s'installa en 1848 à Anatom, bientôt suivi par John INGLIS en 1852. Tous deux appartenaient à des branches dissidentes de l'Eglise presbytérienne officielle, le premier émigré au Canada relevait de la "Secession Church of New Scotland", le second émigré en Nouvelle-Zélande à la "Reformed Presbyterian Church of Scotland". ils furent quelques années plus tard suivis par d'autres pasteurs appartenant à des congrégations australiennes ou canadiennes. En 1879, ces missionnaires étaient au nombre de onze répartis dans toutes les îles du Centre et du Sud de l'Archipel, en provenance d'églises presbytériennes géographiquement diverses (Ecosse, Australie, Nouvelle-Zélande et Canada). Ils se réunissaient chaque année pour un synode et formaient déjà la forte armature d'une Eglise presbytérienne locale et pratiquement autonome.

2) LES HOMMES ET LES DOCTRINES.

Les premiers missionnaires presbytériens qui, à la suite de John GEDDIE, s'installèrent aux Nouvelles-Hébrides, appartenaient pour la plupart à des églises presbytériennes plus ou moins dissidentes. Ils marquèrent profondément de leur influence la future Eglise presbytérienne de Vanuatu, même lorsque leur nombre relatif diminua avec les arrivées plus nombreuses, à partir de 1872, de missionnaires envoyés par les églises plus officielles d'Australie ou de Nouvelle-Zélande.

Ces hommes étaient pour la plupart originaires de familles relativement modestes de villes petites ou moyennes d'Ecosse. John PATON, figure la plus connue et la plus représentative, faisait par exemple partie d'une famille de onze enfants, originaire de Dumfries dans les Lowlands. Par leur origine sociale, ces hommes appartenaient à la petite bourgeoisie commerçante et aux classes urbaines moyennes. Beaucoup d'ailleurs, comme INGLIS, PATON, WATT ou J. WILLIAMS, seraient devenus des commerçants, s'ils n'avaient pas opté pour une vocation religieuse. Peu cultivés en dehors du bagage d'études théologiques et médicales que tout missionnaire destiné à la mission d'outre-mer se devait d'acquérir, ces hommes apportèrent en fait à l'entreprise dans

laquelle ils se lançaient les bornes qui sont celle des esprits étroits et rigides. Ce qui du reste ne les empêcha guère d'être en général des hommes parfaitement droits, courageux et sincères.

Ce caractère sectaire ne les prédestinait pas à se montrer particulièrement compréhensif envers la société et la culture qu'ils allaient découvrir pas plus du reste qu'envers les autres religions chrétiennes avec lesquelles ils allaient entrer en concurrence. Ainsi un homme comme John GEDDIE pouvait-il réagir curieusement, bien que d'après les notes qu'il a laissées et les réactions qu'il eut devant certains faits qui l'amenèrent à s'opposer à John PATON, il apparut généralement comme un homme de nuances et d'inquiétudes et pas du tout comme un fanatique haîneux. GEDDIE, lorsqu'il entrevit en 1848, pour la première fois, l'île d'Anatom, s'aperçut du pont de son bateau que des missionnaires catholiques étaient déjà là ; ce fait lui inspira les remarques suivantes :

"Observant le rivage à la jumelle de marine, nous vîmes des silhouettes habillées de longues robes noires qui marchaient de long en large devant des maisons de tôles. A ce moment nous reconnûmes la marque de la bête (1)... Un nouvel ennemi nous avait précédés sur le terrain. La bataille n'aurait pas lieu seulement avec le Paganisme, mais avec le Paganisme et le Papisme conjugués. La lutte sera sans doute longue et sévère, mais pour nous la victoire de la vérité est certaine" (Lettre de GEDDIE, citée par HARRISON, 1935, ma traduction).

Heureusement pour le climat intérieur de l'île et la santé morale de GEDDIE, les missionnaires catholiques qui s'étaient réfugiés à Anatom en attendant de pouvoir revenir en Nouvelle-Calédonie, ne restèrent pas longtemps. Ils ne se virent en tout et pour tout, et bien que voisins, qu'une seule fois dans un séjour de deux ans (2). Les remarques de GEDDIE doivent être portées sur le compte de l'air du temps et du climat de rivalité existant à cette époque entre nations et religions européennes, mais la doctrine de l'Eglise Presbytérienne Réformée ne portait pas non plus à l'esprit de tolérance. Dans cette vision calviniste rigoureuse du monde, l'homme est par nature un *être déchu*, marqué à jamais par le sceau du péché originel. Sa seule chance d'échapper à la damnation qu'il mérite provient d'une grâce divine qu'il ne mérite pas. Cette vision pessimiste du monde se conclut par l'idée d'une prédestination originelle : l'humanité, de toute façon dégradée, se partage entre les élus et les damnés. *"Aucune notion de charité chrétienne ici n'intervient : l'homme ne peut que se prosterner au pied de Dieu ou bien encourir la vengeance divine"* (A. ADAMS, 1984).

L'Eglise Presbytérienne Réformée d'Ecosse se distinguait des autres églises calvinistes par son plus grand *"fondamentalisme"*. La séparation qu'établissent généralement les églises officielles entre le *spirituel* et le *temporel* était ici rejetée. Il ne pouvait y avoir

---

(1) *"the mark of the beast"*, dans la version originelle, autrement dit le "signe de Satan".

(2) La visite rapportée dans le journal de bord de GEDDIE fut, selon lui, courtoise bien qu'un peu froide. Les missionnaires catholiques entretenaient par contre de bonnes relations avec leurs voisins européens de la station santalière et notamment avec PADDON que GEDDIE par contre exécrait et accusait de mille maux et péchés, notamment de soutenir la cause païenne (MILLER, 1975).

selon cette église de pouvoir civil neutre ou de société organisée autrement que sur des principes chrétiens. Autrement dit, l'Eglise Presbytérienne Réformée portait en elle-même le projet politique d'une "nation chrétienne". Ce radicalisme religieux -on dirait aujourd'hui cet intégrisme- avait conduit au début du siècle dernier l'Eglise Réformée d'Ecosse à ne reconnaître ni le Gouvernement, ni l'Eglise officielle (R. ADAMS, 1984).

Ce rêve d'une "nation chrétienne", ou plus exactement de cette théocratie que l'on ne pouvait plus bâtir en Europe, il était par contre plus aisé de le construire dans un pays neuf et de mission. C'est dans cette perspective que partirent des hommes comme GEDDIE, INGLIS, PATON ou WATT. L'idéal qu'ils ne pouvaient plus vivre dans les villes ou villages d'Ecosse, atteints par les premiers effets d'une industrialisation rapide et de la déchristianisation, ils allaient essayer de le réaliser dans des territoires nouveaux, en espérant que la conversion des tribus païennes susciterait en retour chez leurs compatriotes un authentique renouveau religieux.

3) LE MODELE PRESBYTERIEN ACHEVE.

Le modèle presbytérien véhiculait par conséquent un projet de société ; il s'agissait de bâtir "a godly community", une société chrétienne. John GEDDIE fut celui qui réussit le plus tôt dans l'entreprise : en 1859, soit après 11 ans de présence missionnaire à Anatom, l'île était complètement chrétienne et le paganisme apparemment éradiqué. Pour arriver à ce but, GEDDIE avait d'abord appris la langue ; on dit qu'au bout de six semaines, il était capable de faire un premier sermon aux gens d'Anatom dans leur propre langue (PARSONSON, 1956, p. 111). Il se lança ensuite dans un intense travail linguistique et d'alphabétisation, traduisant le Nouveau Testament et créant de nombreux hymnes en langue locale. Une petite imprimerie, associée à la mission publiait localement les versets de l'Evangile et les hymnes en langue vernaculaire.

La langue maîtrisée, GEDDIE regroupa autour de lui un **parti chrétien** qui vint vivre auprès de la mission, s'habillant à l'européenne, apprenant à lire l'Evangile et participant au culte. Ce parti chrétien bannissait toute ancienne loi et coutume liées à la société traditionnelle. Ces catéchumènes ou chrétiens tout court étaient formés au début en majorité de Mélanésiens accoutumés au contact avec les Européens et à leur forme de civilisation : ouvriers des santaliers, anciens marins sur les bateaux, puis plus tard **kanaka** de retour du Queensland. Le village chrétien, groupé autour du missionnaire, fut pour cela appelé une "Skul", une école où se formaient les futurs teachers qui allaient ensuite répandre dans le reste de l'île la parole missionnaire.

Le parti chrétien prêchait autant une loi nouvelle et un nouveau type de pouvoir qu'une foi au sens religieux du terme. Il imposait un projet de société qui était d'abord la négation de la loi coutumière. Le conflit avec les chefs coutumiers était inévitable ; le parti chrétien regroupait des hommes souvent sans grand pouvoir dans la société traditionnelle, mais que le contact avec les Européens avait conduit à penser d'une façon différente et qui s'appuyaient sur le

le prestige personnel et la puissance du missionnaire blanc : en face, se tenaient les chefs et hommes de pouvoir dans la société traditionnelle, ainsi que tous les tenants de celle-ci. Il semble que la station santalière dirigée par PADDON ait alors servi d'appui au *"parti païen"*, à qui elle prodiguait des conseils et des cadeaux. C'est du moins ce qu'assure GEDDIE qui, dans son journal, accuse PADDON de rien moins que de vouloir l'assassiner et d'être à la source de tous ses problèmes.

Entre le *parti chrétien*, regroupé autour de plusieurs stations littorales, et le *parti coutumier*, plus à l'aise dans les espaces intérieurs de l'île, rejouaient sans doute de très anciens clivages. Mais si le compromis entre les deux groupes n'était pas possible, la présence des missionnaires empêchait que l'on eût recours ouvertement à la guerre (1). Le conflit pourtant ne dura que trois ans ; la maison et le temple de GEDDIE furent brûlés par les païens, mais le rapport de force pencha très vite en faveur des chrétiens. PADDON, lorsqu'il quitta l'île, priva en effet les païens d'un de leurs soutiens les plus efficaces. Même s'il n'était que moral, son poids était réel dans le conflit qui était d'ordre culturel et symbolique. Les visites des bateaux missionnaires de la L.M.S., notamment de l'évêque SELWYN, renforçaient par ailleurs la conviction que le parti chrétien était assuré d'un appui extérieur alors qu'en face le parti coutumier était laissé à lui-même, avec pour seule arme une magie qui n'opérait plus ni contre les Blancs, ni contre les nouveaux chrétiens. En Octobre 1853, l'île d'Anatom comptait 15 "teachers" samoans ; en 1859, elle comptait 60 "teachers" locaux ayant à charge 56 écoles de brousse -soit une par village ou hameau-, 11 grands temples, dont le principal à Anelgahoat pouvait contenir 1.200 personnes (PARSONSON, 1956). Il n'y avait plus alors un seul païen sur l'île et GEDDIE au Sud et INGLIS au Nord pouvaient considérer qu'ils avaient gagné leur bataille évangélique : le paganisme était vaincu, une "nation biblique" était en cours de gestation.

Lorsque disparurent les dernières résistances, le parti chrétien put enfin imposer sa propre loi et le modèle se précisa. La loi chrétienne, promulguée par la Mission presbytérienne, se fonda sur une éradication non pas seulement des formes religieuses traditionnelles, mais de toutes la société mélanésienne considérée comme entachée de paganisme. Les "teachers" interdirent toute manifestation culturelle ou rencontre sociale non religieuse ; la Coutume était considérée comme une manifestation de Satan lui-même.

Le puritanisme presbytérien traqua surtout les manifestations "d'indécence" : toutes les danses qui s'effectuent surtout de nuit furent supprimées parce que de nature "obscène et orgiaque". L'interdit s'étendit aux chants. La nudité naturellement fut interdite et on distingua pendant longtemps -et c'est encore le cas aujourd'hui dans certaines îles- les chrétiens vêtus de shorts ou de pantalons et les "païens" qui vivent nus. La coiffure traditionnelle, artistiquement emmêlée,

---

(1) Dans de nombreuses îles, il en fut autrement ; la mémoire mélanésienne conserve le souvenir de mort violente de tel ou tel des protagonistes engagés dans l'espèce de guerre culturelle et religieuse qui opposa le parti chrétien au parti païen, notamment à Pentecôte et à Tanna.

comme à Tanna, sur des baguettes de bois qui rejettent en arrière la chevelure lissée, fut également interdite : les chrétiens devaient avoir les cheveux courts, mais ils avaient le droit de porter la barbe libre à l'image de leurs missionnaires. La polygamie fut traquée et interdite : les chefs étaient obligés de répudier publiquement leurs femmes. La prostitution sacrée qui dans les îles du Sud était une réalité sociologique importante, faisant partie des échanges entre communautés, fut pourchassée et châtiée par le fouet. La guerre, l'étranglement des veuves par les frères du défunt (1), toutes les formes de magie, divinatoire, guérisseuse, climatique ou agraire furent bannies de la nouvelle société : les pierres dans lesquelles résidaient les pouvoirs sacrés furent jetées à l'eau au cours de processions collectives et de séances d'exorcisme.

Sur cette table rase sociologique, les missionnaires s'appliquèrent à bâtir l'ordre social imprégné de divin pour lequel ils étaient venus. Le centre réel de chaque village devint la "Skul" et le "teacher" le garant de l'ordre nouveau ; il n'enseignait pour seule matière que la lecture de la Bible et les nouveaux hymnes religieux -souvent fort beaux d'ailleurs-. Mais il fallait aller plus loin : créer un système de *pouvoir chrétien,* chargé du respect des interdits frappant les us et coutumes de l'ancienne société. A cet effet des *cours de justice* ("local courts") furent instituées, composées de chrétiens zélés, chargés de juger ceux qui ne manifestaient pas une bonne conduite. Une "police" locale fut chargée de la bonne exécution des jugements : les amendes et les temps de prison furent convertis en travaux forcés sur les routes ou en services pour la Mission.

Il n'y avait à l'époque pas de gouvernement ni de loi tout court et la Mission presbytérienne, en créant une justice et une police privées, ne faisait à ses yeux que combler le néant que la destruction de l'ordre coutumier provoquait. Comme la suppression de la société traditionnelle créait un vide moral qui pouvait être dangereux, les missionnaires pensèrent qu'il était sain d'instituer en outre un *"travail chrétien"* et de pousser les gens à se lancer dans *l'agriculture commerciale.* Les premières missions presbytériennes levèrent un tribut, payé alors en "arrows-root", plante d'origine américaine, dont le produit préparé et séché était vendu en Europe au profit des Missions : les plantations de coprah commencèrent aussi à se développer.

Avec l'institution d'un "travail chrétien rédempteur", dont une partie revenait à alimenter les caisses de la Mission, les nouvelles communautés semblaient enfin basées sur des règles simples et vertueuses. Pour les nouveaux convertis qui, en quelques années, étaient passés de la société traditionnelle à ces types de chrétientés modèles, la transition avait été brève.

---

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

Agnès WATT, jeune femme du missionnaire William WATT, visitant Anatom en 1869, décrivait avec chaleur le royaume missionnaire qu'elle découvrait ; sur l'île, le rêve missionnaire était enfin réalisé :

"C'est pratiquement un modèle, rien de frivole ou de superficiel, tout ici est propre et solide. Il y a une église, un collège d'enseignement, une grande demeure avec de nombreuses dépendances, un atelier de menuiserie, une forge, etc... Au matin, lorsque la cloche sonne, les gens vont à l'école avant de partir sur leurs plantations. La Bible est leur seul livre. Ces indigènes reçoivent une éducation véritablement fondée sur les Saintes Ecritures. Les écoles qui dispensent cet enseignement sont répandues dans toute l'île, à environ 10 minutes de marche des maisons les plus éloignées et elles sont toutes tenues par des enseignants locaux ("teachers"). Ce sont des hommes de grande valeur et je dois dire qu'ils travaillent pratiquement de façon gratuite, car ils ne reçoivent qu'une livre par an pour leurs services. Les indigènes ont tous une bonne conduite : dans chaque maison le culte familial a lieu matin et soir...." (1896, ma traduction).

Dans les villages mélanésiens convertis, Agnès WATT a raison de souligner le rôle joué par la *"cloche"*. Celle-ci était -et constitue toujours- le symbole même de l'ordre chrétien, rythmant les heures de prière collective, le repas, le coucher et le lever matinal. Elle est souvent située sous un auvent en face du temple, majestueuse et isolée, au centre d'un vaste espace dégagé, au gazon ras et soigneusement entretenu, tandis que les maisons du village chrétien s'ordonnent autour. L'ordre chrétien, qui engendre un temps chrétien, rythmé par les sonneries de la cloche, définit aussi un espace chrétien, un urbanisme villageois caractérisé par des types nouveaux de construction de maisons et une organisation de l'habitat.

Les royaumes missionnaires qui tendirent à se créer sur le modèle de la *théocratie* enveloppaient donc tous les aspects de la vie sociale des convertis : ce furent des régimes totalitaires au sens plein du mot. La population d'Anatom, privée de réactions, décimée par une sorte de mort lente qui continua bien après les vagues d'épidémies de 1860, s'accoutuma à cette situation en tombant dans une léthargie profonde que notèrent tous les visiteurs de cette île. Plus d'un siècle plus tard, dans les années 1970, près de la moitié de l'île changera toutefois de religion et passera au catholicisme, la religion *"marquée par la bête"*, comme l'appelait GEDDIE. Ce qui laisse supposer, compte tenu de la lenteur des mutations et des patiences locales, que l'île n'avait pas été réellement unanime dans son acceptation de l'ordre presbytérien.

Selon les îles, la lutte entre le parti chrétien et le parti coutumier qui lui résistait fut plus ou moins âpre et plus ou moins longue. Elle fut relativement brève en ce qui concerne les îles d'Aniwa, de Futuna ou même d'Erromango, mais elle ne se termina jamais à Tanna où, avec des formes diverses et de multiples rebondissements, il semble bien qu'elle dure encore.

4) LE BOMBARDEMENT DE TANNA.

L'expansion de la Mission presbytérienne commença réellement avec le succès de John GEDDIE sur Anatom. Le combat du parti chrétien était en effet virtuellement gagné dès 1852 et Anatom devint le symbole même de l'évangélisation dans les lieux réputés alors pour être les plus sauvages de l'Océanie. L'émulation missionnaire détermina la venue de nouveaux ministres protestants dans les îles d'Aniwa, de Futuna, de Tanna et d'Erromango.

En 1860, une épidémie de rougeole apportée par un navire santalier foudroya littéralement les îles du Sud, en particulier Anatom et la population qui s'était regroupée autour du mouillage d'Anelgahoat. On compta selon les sources de la Mission 1.100 morts en quelques semaines sur un peu plus de 3.563 habitants. Par la suite, la dépopulation ne cessa de continuer en raison d'une trop faible natalité. L'île ne comptait plus que 710 habitants en 1890 et à son point le plus faible 182 habitants en 1932. On peut dire qu'Anatom ne se remit jamais de cette épidémie. La même épidémie de rougeole poursuivit ses ravages à Tanna et surtout à Erromango. Il semblait dès lors aux missionnaires qu'ils couraient une sorte de course contre la mort ; le peuple qu'ils convertissaient mourait dans leurs mains, comme épuisé par un contact biologique où ils avaient pourtant leur part, sans bien en être conscients.

Cette mort sauvage qui s'abattit dans les îles renforça les éléments païens et affaiblit le parti chrétien. GORDON et sa jeune femme furent tous deux assassinés à Erromango, tandis qu'à Tanna John PATON lui-même fuyait en panique Port-Résolution pour se réfugier plus au Sud auprès de son collègue MATHIESON. Les deux missionnaires, profitant du passage d'un navire de recruteurs, quittèrent définitivement l'île quelques jours plus tard. Il semblait dès lors que la christianisation marquait le pas : la Mission d'Anatom était ruinée et la population de l'île en diminution rapide. Erromango et Tanna enfin avaient tué ou expulsé leurs missionnaires.

John PATON revint sur Tanna en 1865, mais cette fois à bord d'un cuirassé de la marine britannique, le H.M.S. "Curaçoa". Contre le parti païen qui, à terre, l'avait forcé à une fuite nocturne sans gloire, il allait déclencher le feu des canons britanniques, convainquant WISEMAN, capitaine du "Curaçoa", de la nécessité de donner enfin une leçon aux gens de Tanna en raison de tous les méfaits et de toutes les arrogances dont ils s'étaient montré coupables depuis vingt ans à l'égard de la Mission. Après un message de PATON, prévenant les gens du parti chrétien de ce qui allait se passer, un violent bombardement de la Baie et des environs commença, puis une expédition de 170 marins britanniques mit pied à terre pour mettre le feu aux villages et aux plantations de la région. Aux gens terrorisés, PATON faisait, le lendemain même, signer une lettre de son cru, où il obtenait de ceux-ci la promesse qu'ils respecteraient dorénavant la loi des missionnaires ainsi que celle des représentants de la Reine Victoria et de la Marine britannique. La lettre, signée par les gens de Port-Résolution et écrite de la main de PATON, se terminait ainsi :

"... Nous sommes tous faibles et nous pleurons de peur. Le grand chef de l'intérieur de l'île, QUANTANGAN, qui était venu pour nous aider à combattre le bateau de guerre, a été coupé en deux par l'un des officiers ; beaucoup plus encore sont blessés et nous ne savons même pas le nombre de tous ceux qui ont été touchés et qui sont morts. Nos pirogues, nos maisons et nos terres ont été dévastées par les soldats. Nous n'avons jamais vu encore quelque chose comme cela et nous supplions le chef du bateau de guerre de ne plus nous punir, mais de nous laisser et de repartir. En vérité, nous obéirons maintenant à sa parole. Qu'il informe votre Reine Victoria que nous ne tuerons plus jamais personne de son peuple, mais que dorénavant nous serons bons et apprendrons à obéir à la parole de Jehovah" (cité par R. ADAMS, 1984, p. 159, ma traduction).

Ce geste eut un grand retentissement, lorsqu'il fut connu de l'opinion publique australienne. GEDDIE lui-même, lorsqu'il apprit le bombardement de Tanna, le déplora publiquement en déclarant qu'il s'agissait là *"d'un des évènements les plus humiliants de l'histoire des missions modernes"* (cité par PARSONSON, 1956). Le Journal "L'Empire" de Sydney écrivit sur un ton sarcastique que PATON *"was a sacerdotal hypocrite"* et WISEMAN fut désavoué par sa propre autorité militaire. C'était en effet la première fois depuis une période assez longue qu'un navire bombardait des gens parce qu'ils refusaient de se convertir à une religion et tous les arguments invoqués par PATON ne purent empêcher de penser qu'il avait agi principalement par esprit de vengeance.

Ce bombardement entrait bien dans la logique manichéenne d'une certaine vision du monde. La prétention de la Mission à créer une société chrétienne qui contrôlerait tous les aspects de la vie sociale insulaire et la lutte qu'elle engageait contre les coutumes traditionnelles qu'elle considérait comme obscènes ou sataniques, ne pouvaient que déclencher la résistance d'un parti païen. Cette résistance culturelle et parfois guerrière était alors immédiatement interprétée comme l'expression des forces du Mal. Envers le parti païen, tous les coups étaient en dernier ressort permis. Il était donc normal que les canons de la Royal Navy aident à l'établissement du "Royaume de Dieu".

Le bombardement de l'île eut des effets contradictoires. Il conforta encore plus les gens de Tanna dans leur refus de l'évangélisation, mais en même temps il provoqua une interrogation et un doute profond sur la capacité de résistance des forces de l'île face au monde extérieur. Le bombardement signifiait bien en effet de quel côté étaient les plus forts et à terme les risques qu'encourait la résistance païenne. Les actes de violence contre les chrétiens et contre les Blancs cessèrent, mais en même temps les supporters de la Mission se firent à Port-Résolution fort discrets et déconseillèrent à PATON de revenir s'établir parmi eux, tout comme du reste n'importe quel autre missionnaire. Deux ans après, un couple de missionnaires, les NIELSON, reçut un fort mauvais accueil : *"Quand ils se présentèrent, les gens de Tanna s'opposèrent à leur débarquement ; ils rejetaient à la mer les bois de charpente de leur maison aussi vite qu'on les déposait sur la grève... Ils étaient en colère parce que le "Curaçoa" les avait bombardés"* (A. WATT, 1896, ma traduction). Les NIELSON furent finalement acceptés grâce à l'influence que conservait GEDDIE au Sud de Port-Résolution, mais ils

passeront 14 ans dans l'île sans faire un seul converti et la quittèrent en 1882 dans un état de profond découragement (1). Les efforts entrepris par la Mission presbytérienne resteront stagnants à Tanna jusque vers 1880.

Le couple WATT, débarquant au Sud-Est de l'île, à Kwamera, en 1869, fut reçu dans une atmosphère de guerre générale. Lorsque William WATT proposa d'installer un "teacher" d'Anatom dans un village, les gens ne lui dirent pas non, mais ils demandèrent d'attendre un peu pour qu'ils aient le temps de finir d'abord leur guerre avec leurs voisins. Désabusée, Agnès WATT note dans une de ses lettres en 1871 une réflexion générale que partagèrent beaucoup de missionnaires par la suite : *"The truth is, it is traders, not missionaries that the Tannese want"*. Par la suite, le renouveau d'épidémies compliqua encore le problème. Les gens ne savaient dans quel sens interpréter la présence des missionnaires : étaient-ils des alliés qui peuvent protéger des rigueurs des nouvelles maladies ou bien au contraire les propagateurs de celles-ci et la cause de leurs perpétuelles renaissances ? Tant à cause des guerres que par suite des épidémies, les missionnaires presbytériens de Tanna n'eurent pas de résultat décisif avant 1.900. Les conversions resteront hésitantes et il n'y aura pas de réel parti chrétien constitué jusqu'à cette date : *"The Tannese are unique in their long resistance to gospel..."* (A. WATT, op. cité). Après cinquante années, depuis les débuts de la présence missionnaire, en 1848, et 12 ans de prosélytisme à Kwamera du couple WATT, la mission de ces derniers n'était toujours environnée, en 1882, que de quelques "teachers" d'Anatom et de moins d'une dizaine de catéchumènes. Sur toute l'île, une centaine de personnes à peine assistait très irrégulièrement au culte du dimanche. La Mission presbytérienne, dans cette longue conquête de Tanna, payait-elle les conséquences du bombardement de Port-Résolution ? Il semble qu'il ait fallu une génération entière de missionnaires pour que s'en efface peut à peu le souvenir.

5) "LA NATION CHRETIENNE".

A partir de 1870, les missionnaires de l'Eglise presbytérienne étendirent leurs champs d'évangélisation avec plus de succès vers les îles du Centre et du Centre-Nord de l'Archipel, où leur réussite fut beaucoup plus rapide. L'évangélisation semblait rencontrer toutefois plus d'opposition sur les grandes îles que sur les petites. De 1870 à 1880, de nouveaux "royaumes missionnaires" s'établirent sur les îles Shepherds, notamment à Tongoa (Oscar MICCELSEN), et à Nguna (Rev. Pater MILNE) ; puis de là, elles rayonnèrent sur Epi, Ambrym, Vate. Dans les îles du Sud, les petites îles d'Aniwa et de Futuna se convertirent également ; seul Tanna et dans une mesure moindre Erromango restaient encore des môles de résistance païenne.

---

(1) Les gens d'Anatom avaient en effet des relations d'alliance traditionnelles avec ceux de la côte Sud-Est de Tanna, ce qui favorisa le redépart de la Mission à Kwamera après son échec à Port-Résolution. NIELSON était le propre gendre de GEDDIE.

L'effort missionnaire remonta après 1880 vers Malakula et Santo : Agnès WATT qui voyagea à bord du "Dayspring" dans ces îles en 1887 constatait : *"Ces habitants des îles du Nord semblent beaucoup moins sauvages que ceux du Sud : dans chacun de leurs villages, nous fûmes de mieux en mieux accueillis... Nous ne nous sentîmes jamais anxieux parmi eux"* (op. cité).

Grâce à l'action de collecte de fonds et de propagande menée par John PATON, la Mission presbytérienne était à cette époque riche et célèbre. Le livre de celui-ci : "John G. PATON, missionary to the New Hebrides : an autobiography" remportait un succès de librairie en Angleterre et en Australie ; une édition spéciale illustrée fut publiée pour édifier la jeunesse de ces pays. Très vite les fonds accumulés par John PATON, qui était le propagandiste de la Mission, assurèrent à celle-ci une richesse qui ne pouvait qu'impressionner les nouveaux convertis. Les pasteurs avaient pour l'époque de bons salaires et des congés réguliers en Australie ou en Nouvelle-Zélande qu'ils prenaient avec leur femme et leurs enfants. Ils avaient des maisons confortables construites dès leur arrivée par une équipe d'auxiliaires laïcs. Chaque centre missionnaire était régulièrement visité par le "Dayspring", bateau uniquement affecté à ce service et plus tard à celui des hôpitaux presbytériens construits à Tanna (Lenakel), Ambrym (Dip Point) et Port-Vila (Paton Memorial).

Hormis Tanna, les succès de la Mission devinrent à partir de 1890 véritablement impressionnants. Une nouvelle génération de missionnaires remplaça alors celle que représentaient assez bien des hommes comme GEDDIE, WATT et INGLIS. Il semble que la vie de difficultés qu'avaient connue ces premiers missionnaires dans leurs débuts et la solitude souvent totale qui avait été alors leur lot leur aient enseigné une certaine forme d'humilité et d'esprit de mesure. Mais à la fin du siècle, une autre catégorie d'hommes intervint sur le terrain. Les premiers missionnaires avaient, vaille que vaille, diffusé l'Evangile, ils étaient d'abord des esprits religieux, ceux-là furent surtout des *"triomphalistes"* et dans une certaine mesure des *"politiques"*. Le rêve presbytérien d'une société totalement biblique allait pouvoir enfin se déployer sans que dans ces îles où ils étaient souvent les seuls Blancs installés, une seule force contraire ne s'élevât pour contester leur pouvoir.

Il y avait, en 1900, 26 missionnaires presbytériens, plus leur famille, chaque épouse pouvant être considérée comme une efficace assistante de son mari pasteur, et encore une dizaine de coopérants techniques laïcs : 4 médecins, des enseignants, des infirmières, etc... A ce chiffre déjà impressionnant, il faut ajouter encore 313 "teachers" autochtones, animant des écoles bibliques dans l'Archipel sous le contrôle des missionnaires, soit autant d'écoles et à la limite de "paroisses" réparties entre Anatom, Santo et Ambrym.(Rapport PICANON, 1902).

L'action missionnaire presbytérienne était alors arrivée à son point culminant. A Tanna même, le parti chrétien l'emportait au début du siècle et sur l'ensemble de l'île se développa alors ce que l'on appela à partir de 1910 la "Tanna Law", loi de Tanna édictée par des cours locales de justice, dont les "teachers" surveillaient l'application. Les deux nouveaux missionnaires, le Révérend NICHOLSON,

également médecin à Lenakel, et MAC MILLAN à White-Sands, qui prenaient l'île en main, étaient représentatifs du nouvel état d'esprit de la seconde génération missionnaire : ils enfermèrent l'île dans une théocratie totalitaire et étroite, en s'efforçant de limiter au maximum les contacts possibles avec l'extérieur.

PARSONSON souligna également l'aspect "prison culturelle" des citadelles presbytériennes : *"Les missionnaires étaient des hommes incapables de s'imaginer le christianisme hors du contexte de leur propre société... Là où on le prêcha avec succès, il produisit une imitation lamentable du chrétien écossais, habillé de défroques européennes, qui débitait les clichés du puritain et qui observait avec la plus grande rigueur les rites du dimanche presbytérien"* (1956, p. 124). Il fit toutefois remarquer dans la conclusion de son étude que le modèle presbytérien, quel qu'inquiétant qu'il fût à bien des égards, avait eu le mérite d'exister et de *"trouver une solution à l'anarchie du XIXème siècle"* (1956, p. 137), ce qui permit aux communautés mélanésiennes de se ressaisir.

Quant au délégué anglais du Condominium, WILKES, découvrant Tanna, en 1910, au moment où le parti chrétien imposait son ordre, il fut effaré : *"...le fanatisme d'une foi imparfaitement comprise, transportée par les diacres de cette île (Anatom) est tel que le port de bracelets de cocotiers, l'ornement du visage avec des fleurs par les femmes et jeunes filles, la cuisson des aliments le dimanche ou le seul fait de chanter d'innocents chants qui ne soient pas religieux; sont dénommés "offenses" et "diable"* (cité par SCARR, 1967, ma traduction).

Sur ce monde religieux, fermé et puissant, les Français n'avaient que peu de prise et les colons éprouvaient des difficultés croissantes à recruter de la main-d'oeuvre. Comme l'a écrit justement SCARR : *"The presbyterians were indeed the sole effective opposition to the extension of french interests"* (1967). Des polémiques fort violentes éclatèrent entre colons et pasteurs. *"Les temps sont venus où l'hypocrisie négrophile du presbyterianisme doit céder la place à des idées plus larges et plus humanitaires. Ce n'est pas en abrutissant une population qu'on la civilise, c'est au contraire en lui donnant la plus grande notion possible de ses droits"* pouvait-on lire dans un Journal de colons "Le Courrier des Nouvelles-Hébrides : Pro Patria" (n°. 6, 1895), ou encore dans le Journal "Le Néo-Hébridais" de 1910, ces quelques citations prises au hasard :*"Les presbytériens sont l'âme damnée et la force de la politique anglaise aux Nouvelles-Hébrides... (ils ont) créé des petits états où ils sont les maîtres absolus. Ils se substituent à l'Administration, rendent la justice, infligent des amendes, frappent des impôts, etc..."*

Sur un ton comparatif, un officier français écrivait de son côté :

"Il est triste de comparer l'aspect extérieur de nos missions (les catholiques) et celui des missions anglaises. Sauf de rares exceptions, les nôtres ont de pauvres paillottes, les leurs sont des habitations coquettes, construites par des charpentiers venus d'Australie qui en apportent tous les matériaux, avec des hangars abritant une ou deux embarcations... Presque tous (les missionnaires presbytériens) sont des hommes mûrs, installés depuis longtemps dans le pays, préparés déjà à

cette vie de colonisation par les métiers qu'ils exerçaient auparavant, charpentiers, mécaniciens, etc... ils touchent un joli traitement de 4. à 5.000 F, 1.000 F de plus s'ils sont mariés et 10 livres à la naissance de chaque enfant. Cette somme leur permet de s'offrir d'abord un certain confort qu'ignorent nos Pères maristes, ensuite d'encourager les indigènes, car les Hébridais sont tout prêts à embrasser la religion et par suite la nationalité qui est la plus généreuse, car pour les indigènes, presbytériens c'est l'Anglais ; catholique, c'est Français" (Lieutenant DOCTEUR, 1899, op. cité.)

En fait la Mission presbytérienne joua un peu dans le camp britannique le rôle que jouait la S.F.N.H. dans le camp français. Elle occupa les âmes et bâtit des royaumes qui fonctionnaient d'eux-mêmes, alors que la S.F.N.H. occupait les terrains et s'efforçait de construire un monde de plantation coloniale . L'essor de l'un et de l'autre se produisit à la même époque, l'opposition du rêve religieux et du rêve colonial fixa à chacun des partenaires du Condominium un héritage et un espace politique auxquels il ne leur sera plus tard guère facile d'échapper.

L'intérêt du monde religieux anglo-saxon pour cette mission chrétienne marginale travaillant à la christianisation d'une terre que l'on présentait en Europe et dans les grandes métropoles du Nouveau Monde comme l'une des plus dangereuses par son climat et par ses habitants -la terre des *"degraded human beings"* comme disait charitablement John PATON- se lassa au cours du XXème siècle. Les missionnaires devinrent moins nombreux et moins riches, mais la "nation presbytérienne" fonctionnait déjà d'elle-même et les pasteurs mélanésiens prirent assez vite la relève après la fin de la Première Guerre Mondiale. En 1948, le synode, en accord avec les églises mères d'Ecosse et de Nouvelle-Ecosse, qui avaient donné le nombre le plus élevé de missionnaires européens, déclara l'Indépendance de l'Eglise Presbytérienne des Nouvelles-Hébrides. Le révérend Graham MILLES fut le premier "Moderator" de cette église. Comme il l'écrivit dans son livre "Live" *"a self-governing church is the preparation for a self-governing nation"* (1975). Pour les jeunes pasteurs et "teachers", un autre combat restait à mener, celui de l'Indépendance politique. Le rêve religieux redevenait un rêve séculier. Avait-il jamais cessé de l'être ?

III. LE MODELE ANGLICAN: L'EGLISE LOCALE.

1) LE SYSTEME ANGLICAN.

Comme les Presbytériens, les Anglicans commencèrent à s'intéresser à une expansion missionnaire en Mélanésie peu après que le martyr de John WILLIAMS ait dirigé les regards des milieux chrétiens vers cette partie du Monde. La Mélanésie était considérée par l'Eglise anglicane comme faisant partie du diocèse de Nouvelle-Zélande sous la juridiction de l'évêque Georges SELWYN. Homme d'action et bon navigateur, SELWYN visita sa "paroisse" de 1848 à 1852, débarquant dans une cinquantaine d'îles des Salomon, Santa-Cruz et des Nouvelles-Hébrides.

Les idées de SELWYN en matière d'évangélisation différaient beaucoup de celles des presbytériens. L'Eglise anglicane n'avait pas en effet de projet de société particulier et son attitude à l'égard des coutumes locales n'était pas systématiquement hostile, comme l'était celle des pasteurs presbytériens. Les hommes eux-mêmes d'ailleurs différaient : SELWYN, PATTESON, CODRINGTON étaient des membres de la "High Church" anglicane appartenant par leur famille à l'aristocratie ou à la haute bourgeoisie. Beaucoup plus cultivés que leurs collègues presbytériens, ils avaient en matière d'évangélisation ou d'approche des civilisations différentes des idées libérales, au sens anglais du mot, c'est-à-dire "avancées" par rapport à leur époque.

Dans ses premières lettres, G. SELWYN définit les axes principaux à partir desquels il envisageait son action. Il était persuadé qu'au Nord de l'île d'Erromango, aucun Blanc ne pouvait vivre de façon permanente : la chaleur et l'humidité du climat s'y opposaient. Il était donc vain de prévoir un système de stations permanentes dirigées par des missionnaires anglais ; pour être évangélisés, les Mélanésiens devaient être exportés hors de leur milieu, enseignés, puis ensuite retournés chez eux pour qu'ils enseignent à leur tour le christianisme et donnent naissance à une "église locale".

A ces raisons climatiques, s'ajoutaient également des raisons culturelles. *"Le nombre de ces îles est très grand, le nombre des langues est immense. On ne peut même pas dire que chaque île a son propre langage, car il y a plusieurs langues mutuellement incompréhensibles dans chaque île"* (ma traduction) écrivait l'assistant de SELWYN, CODRINGTON, qui en concluait qu'il était impossible d'envisager un professeur ou un missionnaire européen pour chacune des langues mélanésiennes (1863, Archives de la Melanesian Mission, Honiara). La seule solution consistait à former des "teachers" autochtones dans une langue commune -l'anglais- et à les charger ensuite de redistribuer l'enseignement reçu dans les langues locales.

L'historien de la Mission mélanésienne, E.S. ARMSTRONG, décrivait ainsi le but auquel souhaitait arriver l'évêque G. SELWYN : *"La grande idée de l'évêque à cette époque était d'édifier une école centrale dans chaque groupe d'îles, dirigée par des "teachers" autochtones et supervisée durant les mois d'hiver par un écclésiastique venu de Nouvelle-Zélande. Graduellement dans un futur encore indécis, la présence nécessaire des prêtres blancs pourrait cesser et l'Eglise mélanésienne devenir un corps indépendant"* (1900).

Dans cette approche, somme toute indirecte et prudente de l'évangélisation, SELWYN privilégiait un système complet d'enseignement qui, pour l'essentiel, serait assumé en Nouvelle-Zélande. Sur place, la tâche des missionnaires européens devait se borner à installer ce système, créateur à terme de structures chrétiennes locales et non pas à animer directement des paroisses ou des communautés chrétiennes. Contrairement aux pasteurs de la Mission presbytérienne, les Anglicans n'apportaient donc pas avec eux un projet de réorganisation de la société et leur but était plus de pédagogie chrétienne que de société chrétienne. *"En apportant la religion des Anglais, SELWYN ne voulait en aucune façon imposer les méthodes et les façons de vivre des Anglais, ou seulement dans la mesure où elles apportaient un progrès dans le domaine du Bien et de la morale"* (ARMSTRONG, 1900). Dans la vue libérale de SELWYN et de ses assistants, il s'agissait donc d'évangéliser

sans détruire et de respecter les pratiques de la société traditionnelle dans la mesure où elles n'entraient pas en conflit avec les valeurs morales chrétiennes. Cette action devait être conduite en s'effaçant au maximum et le plus vite possible derrière un réseau de prêtres et de "teachers" locaux.

SELWYN se fixait comme second principe de ne jamais entrer en concurrence religieuse avec une autre église missionnaire. Il abandonna donc les îles du Sud des Nouvelles-Hébrides aux Presbytériens et l'île des Pins, au Sud de la Nouvelle-Calédonie aux Catholiques qui s'y étaient installés les premiers. Par la suite, un partage de l'Archipel fut arrangé à l'amiable en 1881 entre les Presbytériens et les Anglicans qu'ils respectèrent les uns et les autres : les premiers évacuant l'Ouest Aoba où ils avaient commencé à s'implanter et les seconds abandonnant en échange leur mission d'Emae.

Pour réussir, le système préconisé par SELWYN impliquait de gros moyens financiers : un bateau de moyen tonnage en permanence dans les îles, la prise en charge et l'entretien des étudiants dans une école normale extérieure, puis le fonctionnement d'écoles localisées dans les îles. Grâce aux dons faits par les chrétientés d'Angleterre, d'Australie et de Nouvelle-Zélande, il ne semble pas que, tout comme pour l'Eglise presbytérienne, le support financier nécessaire ait jamais manqué. Un bateau de 70 tonnes, le "Southern Cross", acheté en 1853, fut entièrement dévolu à la Mission, donnant dès lors à celle-ci les moyens de sa politique.

Un demi-siècle plus tard, le pari pouvait être considéré comme gagné. En 1900, le diocèse mélanésien de l'Eglise anglicane comptait 9 prêtres missionnaires dont deux prêtres mélanésiens et 420 "teachers" ou infirmiers locaux employés en permanence par la Mission, 210 étudiants à Norfolk et une population globale évaluée à 12.000 chrétiens baptisés et cathéchisés, répartis entre les Salomon et le Nord des Nouvelles-Hébrides (ARMSTRONG, 1900). En fait, l'histoire de la Mission Mélanésienne se déroula dans une atmosphère beaucoup moins dramatique que celle de l'Eglise presbytérienne, en partie parce qu'elle rencontra une société mélanésienne septentrionale plus facilement réceptive à l'évangélisation que dans le Sud, mais aussi parce que par ses moyens d'approche plus souples et plus patients, elle sut gagner le combat en "douceur".

2) L'EVANGELISATION DE MOTA (Iles Banks).

Dans ses premières approches des îles de Mélanésie, la Mission anglicane chercha d'abord à se faire connaître et à prendre la mesure de l'immense paroisse qui lui avait été léguée. Ce fut à cette tâche que se consacra l'évêque SELWYN. En 1861, le diocèse de Mélanésie fut libéré de ses liens avec la Nouvelle-Zélande : G. PATTESON fut son premier évêque. Grande figure de la Mission Anglicane et esprit doué du don des langues, PATTESON semble avoir eu, tout comme SELWYN, un excellent contact avec les populations mélanésiennes. L'essor réel de l'évangélisation dans les îles du Nord de l'Archipel commença après sa nomination. Chaque année, une cinquantaine de jeunes gens, originaires des îles Salomon et des Nouvelles-Hébrides partaient à bord du "Southern Cross" vers l'école théologique d'Auckland, où ils s'y révélèrent pour la plupart des élèves doués, assimilant rapidement l'enseignement qu'on leur donnait. Le seul problème était le climat froid

qu'ils n'arrivaient guère à supporter. L'école théologique se déplaça pour cette raison au Nord d'Auckland, mais le problème ne fut réellement résolu qu'en 1871, lorsque l'école fut transférée à Norfolk, au collège de St Barnabé. La Mission put alors accueillir un nombre de plus en plus élevé de jeunes Mélanésiens tout en organisant une structure de scolarité uniquement en fonction d'eux, ce qui n'était pas le cas à Auckland.

Dès les premières années du rayonnement missionnaire, les îles Banks apparurent très ouvertes à l'évangélisation. PATTESON choisit de s'y installer à Mota pour y diriger la première école régionale devant fonctionner pendant les mois d'hiver. Il y fut conduit par *"le sol sec, les sources d'eau courante, la merveilleuse fertilité de l'île et par dessus tout l'intelligence et la parfaite amitié des autochtones"* (ARMSTRONG, 1900, ma traduction). PATTESON s'y heurtera pourtant durant tout son séjour au **Suque** et à l'ensemble d'une société traditionnelle dont il dénonça les *"idoles et les superstitions"*. Il semble bien que malgré des intentions au départ différentes, PATTESON soit arrivé à des conclusions identiques à celles de GEDDIE : le christianisme n'était pas compatible avec la société mélanésienne païenne.

Les nouveaux chrétiens de Mota allèrent de toutes façons au devant des souhaits de PATTESON, puisqu'ils abandonnèrent d'eux-mêmes leurs pratiques traditionnelles et devinrent ainsi aux yeux de la Mission un modèle d'édification chrétienne. Mota devint alors ce que fut Anatom pour l'Eglise presbytérienne. Le processus par lequel les gens de Mota passèrent au christianisme obéit du reste à un cheminement identique : autour de l'école de la Mission se créa d'abord un *"parti chrétien radical"*, constitué de néophytes zélés. Ces hommes vivaient, un peu comme les premiers chrétiens de Rome, un véritable messianisme, passant leurs journées dans l'attente des prières, du retour du bateau missionnaire ou d'un quelconque signe qu'ils puissent interpréter en termes religieux. Leur aversion et leur mépris pour tout ce qui relevait de leurs propres croyances et coutumes ancestrales allaient au-delà de ce que les missionnaires eux-mêmes auraient souhaité. Le zèle de leurs néophytes les mettait parfois en situation gênante, tant ils prenaient au pied de la lettre l'enseignement qu'ils recevaient. L'abandon total de la vie coutumière qui constituait malgré tout un cadre social adapté inquiétait les missionnaires :

"Les gens abandonnèrent la guerre, perdirent leurs croyances dans les vieilles magies et sorcelleries et furent bientôt en paix sur l'ensemble de l'île... Ils devinrent alors complètement oisifs ; se surveillant les uns les autres, discutant jusqu'à l'infini des cancans locaux et s'abandonnant dans une gloutonnerie sans limites ; de telle sorte qu'en dépit de leur profession de foi chrétienne, leur vie entière était en parfaite contradiction avec celle-ci. L'objectif réel et le plus difficile consistait maintenant à leur apprendre comment devenir industrieux, honnêtes, persévérants, ordonnés, propres et attentifs à leurs enfants" (ARMSTRONG, 1900, ma traduction).

En d'autres termes, il s'agissait de faire de ces nouveaux chrétiens des gens qui correspondent aux normes morales de l'Angleterre Victorienne, et non pas des mystiques dont la dérive pouvait être dangereuse et incontrôlée. De son côté, le parti chrétien de Mota vivait sa propre histoire ; son leader, Georges SARAWIA, comme tout bon big man, choisit de regrouper les siens dans une zone frontière entre deux groupes traditionnels. ARMSTRONG rapporte que des guerres éclatèrent à ce moment, faisant deux morts et deux blessés sur Mota, mais il reste muet sur les causes de la guerre.

Entre chrétiens et païens, le véritable débat se joua en dehors des missionnaires, qui ne visitaient l'île que périodiquement ceux-ci étaient réduits à noter à chacune de leurs visites les progrès de leurs partisans. En 1871, la victoire parut acquise aux partisans de la "skul" : le **suque** et le **salagaro** cessèrent d'exister officiellement sur l'île, les lois émises par le parti chrétien s'étendirent à tous les villages de l'île. Une église de blocs de corail fut consacrée et en juillet 1871 un premier baptême collectif de 97 enfants eut lieu. Dans Mota, devenue chrétienne de son propre mouvement, le village chrétien de SARAWIA ne cessait de s'agrandir de la désertion alentour des villages païens. Comme l'écrivit ARMSTRONG *"baptisms was pouring in"* et auprès de l'église 150 adultes dormaient chaque soir de façon à être immédiatement disponibles pour les services religieux et la prédication du matin. SARAWIA, déjà maître de l'île, fut consacré diacre.

Les chrétiens de Mota, vainqueurs sur leur île, entreprirent alors de leur propre initiative, l'évangélisation des autres îles. Leur langue qui devint la langue officielle de la "Melanesian Church" fut enseignée à Norfolk à tous les étudiants et futurs teachers de l'Archipel ; des volontaires partirent pour Anuda (aux Salomons), Mota-Lava et Gaua afin de préparer la voie à la prédication missionnaire. Avec son enracinement privilégié sur Mota, la Mission anglicane, bien que parfois inquiète du succès même de sa prédication, disposait dorénavant des cadres locaux nécessaires à la poursuite de son entreprise.

En 1871, eut lieu le meurtre imprévisible de l'évêque Georges PATTESON à Natapu dans les Santa Cruz. Le corps de l'évêque, tué alors qu'il se trouvait seul à terre, fut enveloppé de nattes et renvoyé dans une pirogue vers le bateau de la Mission : il portait cinq blessures et sur une feuille de cocotier posée sur sa poitrine cinq noeuds avaient été noués. Le symbolisme indiquait que PATTESON payait pour la disparition de cinq hommes enlevés par les blackbirders quelques jours auparavant (1).

La mort de l'évêque PATTESON, en 1871, eut les mêmes effets dans les milieux missionnaires que celle de John WILLIAMS 32 ans plus tôt : elle créa un martyr qui fut célébré dans toutes les églises anglicanes du vieux et du nouveau Monde ; le zèle religieux en fut ranimé, des fonds affluèrent et des hommes nouveaux se portèrent volontaires pour continuer et intensifier l'action missionnaire.

3) LA CHRISTIANISATION SPONTANEE DES ILES DU NORD-EST.

La mort de l'évêque PATTESON, coïncidant par ailleurs avec le triomphe complet du christianisme sur Mota, fut un tournant dans l'histoire de la Melanesian Church. A partir de cette date, les succès

---

(1) Selon ARMSTRONG, les gens de Natapu avaient pris quelque temps auparavant un bateau recruteur apparu devant l'île pour le "Southern Cross" ; les cinq hommes de l'île qui montèrent à bord furent kidnappés et emmenés aux Fidji. La responsabilité de leur disparition fut alors attribuée à l'évêque.

allaient bientôt survenir sans désamparer et des chrétientés locales se multiplièrent dans les autres îles, pour la plupart sous la seule direction des"teachers" mélanésiens formés par le collège St Barnabé de Norfolk.

L'évangélisation semblait rencontrer un terrain très favorable dans les îles petites ou moyennes (Mota Lava, Ureparapara, Mere Lava) ; les grandes terres, par contre, comme Aoba, Gaua ou Maewo, apparaissaient comme des milieux plus réfractaires. La susceptibilité des chefs locaux de l'intérieur et les guerres endémiques y empêchaient la circulation des missionnaires et la diffusion du nouveau message religieux. En règle générale, la conversion des groupes du rivage suscitait l'hostilité de ceux de l'intérieur.

En 1873, Georges SARAWIA fut ordonné prêtre. L'école de Norfolk comptait alors 184 étudiants, son succès était tel que la Mission refusait maintenant les candidatures qu'on lui proposait : un réseau d'écoles bibliques commençait du reste à fonctionner dans la plupart des îles du Nord-Est de l'Archipel. Il semble d'ailleurs qu'à cette époque, alors qu'un immense succès se dessinait en faveur des projets de cette Mission dans le Nord de l'Archipel, le plus grand problème n'ait pas été la résistance d'un parti païen, partout en recul, sauf peut-être sur Aoba, mais la dépopulation des îles créée par un recrutement de main-d'oeuvre intensif vers le Queensland ou Fidji. Les recruteurs trouvaient en effet dans les villages chrétiens déjà accoutumés au contact avec les Blancs des conditions de recrutement faciles. Les villages chrétiens situés au bord de mer dans un mouillage accessible étaient les plus visés et se vidaient progressivement de leur population mâle. CODRINGTON passa une grande partie de son temps à prévenir les gens contre le "labour trade", mais comme l'écrivit ARMSTRONG : *"Ils acquiescaient, mais ils succombaient ensuite à la tentation des haches et des couteaux qu'offraient les traders et surtout à l'espoir d'acquérir un fusil. Les garçons et les hommes étaient dès lors régulièrement achetés"* (1900, ma traduction).

John, fils de Georges SELWYN, fut ordonné évêque de la Melanesian Church en 1877 en remplacement de PATTESON. Les progrès de la christianisation continuaient à être rapides aux îles Banks ; l'île de Mota comptait alors 435 baptisés sur 869 habitants et la majorité de la population assistait à l'un des cinq offices religieux tenus chaque jour dans l'église de l'île. Mota avait envoyé par ailleurs douze "teachers" missionnaires dans les autres îles où ils se montraient fort efficaces. SELWYN qui n'avait qu'à pousser un système qui avançait de lui-même cherchait par ailleurs à user de son influence politique pour limiter le *blackbirding* et pour qu'un meilleur contrôle des navires de recrutement et des conditions de travail dans les plantations soit établi. Efforts qui ne furent pas entièrement inutiles, en dépit de la difficulté des contrôles en mer dans un pays sans juridiction, ni système de surveillance.

La grande expansion de l'Eglise anglicane date de cette fin du siècle et elle est donc contemporaine de l'essor presbytérien au Sud et au Centre de l'Archipel. Lorsqu'en 1881, ces deux églises se partagèrent l'Archipel, elles étaient au plus fort de leur dynamisme missionnaire. CODRINGTON qui revint en Mélanésie à cette époque fut frappé par les changements intervenus en six ans. Il écrivit qu'il réalisa dans les îles un *"voyage triomphal"*, le christianisme se répan-

dait partout à une vitesse inimaginable quelques années plus tôt. De cette époque date en beaucoup d'endroits la fin du système du **suque**, les missionnaires anglicans saluant en général cette disparition comme un indice de progrès moral dans la mesure où les hommes, abandonnant leurs grades, délaissaient les "tabu-feux" et acceptaient de manger sans distinction de rang et en compagnie de leur femme.

ARMSTRONG raconte qu'en 1894, le plus haut gradé des îles Torrès, nommé TEQUALQUAL, demanda à être baptisé. Le missionnaire exigea au préalable que celui-ci renonce au grade élevé qu'il détenait. TEQUAL-QUAL suivi des siens refit donc en sens inverse et en quelques jours le parcours qu'il avait suivi au cours de sa vie, tuant des cochons de moins en moins nombreux et de moins en moins valeureux, mangeant successivement à des feux de plus en plus communs. Arrivé au palier le plus bas de la hiérarchie, TEQUALQUAL fut déclaré libre et chrétien... Depuis ce jour le système des grades fut abandonné dans les Torrès.

Le Nord de Pentecôte ou pays Raga, pourtant géographiquement éloigné des centres missionnaires de Mota et de Mota-Lava, se convertit seul sous l'influence de"kanaka"revenant du Queensland. Lorsque le ré-vérend BICE fit sa première visite sur l'île, il fut assailli de deman-des pour qu'on envoie des teachers ; les gens avaient, en attendant, construit d'eux-mêmes des églises et composé des hymnes en pidgin.

Ce mouvement général vers le christianisme atteignit à partir de 1880 la plupart des îles du Nord-Est de l'Archipel, en particulier les populations du rivage et l'ensemble de celles des îles petites et moyennes, c'est-à-dire les populations qui étaient également les plus touchées par les autres formes du "contact blanc" : blackbirding et épidémies. Il semble donc que l'adhésion spontanée au christianisme fut l'une des réponses -peut-être la seule possible- des sociétés mélanésiennes les plus en contact avec le monde européen. Il y eut là probablement un réflexe puisé dans une volonté de survie, mais aussi un pari sur l'avenir et une volonté de changement social. Les sociétés qui firent ce choix allèrent dans l'ensemble jusqu'au bout de leur engagement.

Seules certaines populations intérieures des îles les plus grandes et les plus montagneuses, comme Aoba, Maewo ou Gaua, restaient fermées à l'égard du christianisme (1). Toutefois l'évangélisation en expansion rapide était fragile ; de nombreux teachers "chutaient" périodiquement et s'embarquaient sans mot dire sur un bateau recruteur pour le Queensland ou se compromettaient dans des affaires locales, usant du pouvoir qu'ils avait acquis au sein de la mission pour leur bénéfice personnel.

Mota même, centre et berceau de la Mission, passa ainsi par des périodes de relâchement que les missionnaires s'expliquaient mal, alors que partout ailleurs le christianisme de la Melanesian Church triomphait. Le missionnaire CULLWICH y dénonça avec surprise en 1898 une reprise de la Coutume et des rites du **salagaro** (sociétés secrètes), ce qui l'amena à fermer d'autorité une école de district. Comme l'écri-

---

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

vait ARMSTRONG *"Mota était maintenant bien visité par des commerçants qui fournissaient aux gens du tabac et autres produits, si bien que le bateau de la Mission n'était pas attendu avec autant de ferveur qu'autrefois"*. Comme à Anatom, il semble que l'île-modèle soit entrée dans une sorte de léthargie et d'apathie culturelle qui n'ont pas du reste encore aujourd'hui entièrement disparues, un peu comme si le formidable espoir messianique, soulevé par la parole missionnaire, avait, en retombant de lui-même, laissé un immense vide. Une dépopulation intense frappa l'île et les départs vers le Queensland furent plus nombreux qu'ailleurs.

Avec des hauts et des bas, l'Eglise anglicane pouvait toutefois considérer qu'elle avait gagné le pari engagé par G. SELWYN. Son diocèse établi au Nord de l'Archipel équilibrait au Sud celui de la Mission presbytérienne et un clergé local dynamique et nombreux apparaissait bientôt en passe de remplacer le clergé européen.

4) UN ESPACE RELIGIO-CULTUREL AUTONOME.

La doctrine missionnaire des prêtres anglicans changea au fur et à mesure que le processus de conversion se développait et qu'à partir des années 1880, le nombre des traders et des colons européens installés dans les îles augmentait, ce qui changeait les données du problème. En outre, l'arrivée de missionnaires catholiques dans les îles que la Mission mélanésienne considérait jusque là comme ses territoires fut ressentie comme un danger. On décida donc de passer à une forme d'installation missionnaire permanente et plus directe. Sans aboutir au système des stations presbytériennes fixant autour d'elles de gros villages de convertis, les prêtres, jusqu'ici itinérants, de la Mission anglicane tendirent à se fixer autour de leurs grandes écoles régionales et ils créèrent un système de "paroisses". Toutefois la Mission anglicane chercha à s'adapter à la distribution de l'habitat traditionnel dispersé et elle n'essaya pas de le regrouper, ce qui eut un effet extrêmement important pour la cohésion interne des sociétés qu'elles convertissait.

Dès la fin du siècle dernier, l'évêque J. SELWYN et son assistant, PALMERS, se préoccupèrent de donner aux convertis une nouvelle structure d'organisation sociale ; l'ancienne société politique des grades devait disparaître pour laisser place à des conseils locaux élus qui peu à peu prendraient en main le gouvernement de chacune des îles. Cette idée fut pour la première fois mise en application dans l'île de Florida, aux Salomon, puis essayée aux Banks, notamment par le Révérend CULLWICH. Des meetings régionaux élirent à Mota des responsables dont le but était de se réunir périodiquement afin d'émettre de nouvelles règles sociales sous le conseil des missions (ARMSTRONG).

Par ces conseils locaux, un quadrillage dense de "teachers" et de "skul", la Mission anglicane s'engagea peu à peu dans un système de gouvernement qui laissait une certaine autonomie aux sociétés qu'elle "encadrait". Le **suque** et le **tamate** (sociétés secrètes) disparurent complètement des îles Banks et des Torrès, mais tant dans l'île d'Aoba que sur Pentecôte et Maewo, îles situées quelque peu sur les marges géographiques de la Mission, l'ancienne société traditionnelle put se maintenir dans les régions intérieures. Les tueries de cochons du **hungwe** furent seulement précédées d'une prière, mais aucune autorité religieuse

ne songea plus à les interdire. En réalité, dans le maintien ou dans l'abandon des coutumes ancestrales, les missionnaires anglicans laissèrent leurs convertis décider d'eux-mêmes. Le premier et peut-être le meilleur livre dont nous disposons sur la société mélanésienne traditionnelle reste celui de CODRINGTON, missionnaire de la Melanesian Church, ce qui signifie bien qu'il n'y eut dans cette église ni le mépris, ni l'incompréhension que l'Eglise presbytérienne affichait à l'égard des coutumes et des structures de la Mélanésie traditionnelle.

L'attitude de la Mission anglicane dans le domaine politique apparut en général discrète et nuancée. Les évêques anglicans, PATTESON et SELWYN, intervinrent avec efficacité contre le recrutement, mais sans verser dans la campagne émotionnelle et politique qui fut celle de J. PATON. Cette politique discrète, mais efficace, de la Melanesian Church fut poursuivie tout au long du Condominium.

Les Banks, la plus grande partie de l'Est Aoba, le Nord-Pentecôte, Maewo, s'organisèrent dès lors en "districts" indépendants autour des structures de la Mission et en coopération étroite avec l'Administration britannique. L'hôpital de Lolowaï et le quartier général de la Mission dans l'Est d'Aoba, les grandes écoles de Vureas et de Port-Patteson que visitait régulièrement le bateau de la Mission, devinrent les centres de ce monde. La Melanesian Church constitua progressivement une sorte de nation autonome imprégnée par la langue et les moeurs britanniques et de plus en plus prise en main par les leaders locaux. C'était là un choix naturel, mais qui place l'histoire du Condominium sous une nouvelle lumière. Lorsque les colons de Nouvelle-Calédonie, à partir de 1882, se lancèrent en effet dans une vaste opération d'achats de terrains, ils pensaient pouvoir ainsi annexer l'Archipel. Or la population de l'Archipel était dès cette époque placée en majorité sous l'influence des Eglises anglicane et presbytérienne, toutes deux expressions culturelles du monde anglo-saxon. Les colons négligeaient donc un fait décisif -le pouvoir culturel déjà en place- et de fait les germes du conflit qui en découla allaient animer toute l'histoire du Condominium.

IV. LES MISSIONNAIRES-PAYSANS DE LA MISSION CATHOLIQUE MARISTE.

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

(FLETCHER, p. 155, 1917).

1) UN CONTEXTE GENERAL PEU FAVORABLE.

Dans une lettre adressée le 20 mars 1884 au Père COLOMBE, Supérieur de la Mission mariste, John HIGGINSON demandait l'envoi de missionnaires catholiques aux Nouvelles-Hébrides et lui promettait confidentiellement le soutien de sa Compagnie.

"La présence de vos missionnaires dans cet Archipel serait pour moi une garantie que les missionnaires presbytériens grâce à leurs intrigues ne prendraient pas un ascendant exclusif sur les indigènes et ne pourraient pas ainsi contrarier la prise de possession des Nouvelles-Hébrides par la France... C'est à vous maintenant de m'aider à faire une terre française de ces îles malgré tous les errements de la mère patrie" (Archives S.F.N.H.).

La Mission catholique, si directement sollicitée, ne reçut pourtant pas un grand appui, si ce n'est quelques dons de terrains pour l'établissement de ses stations et une subvention au départ de chacun de ses missionnaires : elle manifesta du reste une réticence de plus en plus grande à jouer le rôle politique qu'on attendait d'elle et refusa de se transformer en instrument docile de l'Administration française et à plus forte raison de la Compagnie Coloniale Calédonienne. L'envoi de missionnaires français catholiques fut toutefois perçu dans le contexte local de la fin des années 1880 comme un geste politique lourd d'arrières-pensées, en particulier par les deux églises protestantes déjà en place. L'Eglise catholique fut présentée comme la "franis skul", l'église des Français et donc des colons : son rôle religieux fut situé d'emblée dans le domaine politique.

En débarquant dans les îles, les missionnaires maristes se heurtaient également à d'autres handicaps :non seulement ils arrivaient bons derniers dans un espace déjà occupé par les missions anglo-saxonnes et partagé par elles en territoires d'influence, mais ils étaient également dénués de moyens matériels, surtout si on les compare avec ceux dont disposaient à la même époque leurs rivaux protestants. Les débuts de la Mission mariste s'effectuèrent pour ces raisons dans des conditions difficiles qui normalement auraient dû conduire à un échec total.

A la différence des autres missionnaires, les Pères maristes provenaient pour la plupart de milieux ruraux et de familles paysannes peu fortunées. Ils en avaient hérité des qualités de sobriété et de ténacité qui, sur le terrain, leur furent utiles. La plupart étaient originaires des régions pauvres du Massif Central ou de Bretagne. Ce facteur joua un rôle important dans les progrès lents de la Mission catholique dans un contexte général qui ne lui était guère favorable.

Les missionnaires maristes affirmaient une philosophie générale proche de celle des Anglicans. Ils étaient conduits à cette attitude par l'optimisme de la théologie catholique sur la nature humaine, qui voit en celle-ci le fruit d'une création divine, capable par son propre développement d'accéder à des Vérités universelles. Il découlait de cette conception que des parcelles de divin et de vérité existaient dans toutes les civilisations, même non chrétiennes, et que par conséquent aucune ne méritait une condamnation pure et simple. Cette doctrine de l'homme déjà "sauvé" et reflet dans son état naturel d'une certaine splendeur divine contrastait avec les doctrines calvinistes

qui voyaient au contraire en l'homme un être fondamentalement déchu et "dégradé", ne pouvant être sauvé qu'au travers d'une rupture totale avec lui-même comme avec ses coutumes. En outre, l'Eglise catholique laissait à ses fidèles une assez grande liberté morale pour peu que l'observation des commandements généraux de l'église, surtout en matière de sacrements, soit respectée. Là encore elle différait sur ce point des doctrines des églises protestantes, plus rigoureuses en matière de moralité individuelle et par là plus disposées à intervenir dans la vie domestique et sociale de leurs convertis.

En dehors de cette approche générale qui conduisit souvent les missionnaires catholiques à rechercher au sein des croyances mélanésiennes les signes d'une foi implicite envers le Dieu des chrétiens, les Maristes n'eurent guère de stratégie missionnaire. En fait, ils n'avaient pas les moyens matériels d'en définir une; n'ayant ni bateau, ni argent, leur premier problème fut, sur les rivages où ils échouèrent, de survivre d'abord. En retrait par rapport à leurs rivaux, mais en avance sur leur temps, les Pères maristes en furent réduits, par la force des choses à un type de présence missionnaire fondé sur un témoignage de pauvreté qui n'aurait pas déplu à des théologies plus modernes. Cette rusticité de la Mission catholique fut son grand signe distinctif par rapport aux autres missions chrétiennes, mais dans les premiers temps, il représenta un désavantage certain.

2) SURVIVRE.

Le 20 janvier 1887, un bateau de commerce français débarquait des missionnaires maristes accompagnés de quelques auxiliaires mélanésiens originaires de Nouvelle-Calédonie à Vate (Baie de Mele), à Malakula (Banam Bay) et à Santo (Port Olry). Comme l'explique Mgr DOUCERE dans son livre sur la Mission catholique (1934), ces endroits furent choisis au hasard, sur le seul critère que des missionnaires presbytériens ou anglicans n'y étaient pas encore installés. On ne savait rien des densités de population et de leurs dispositions, pas plus que sur le degré de salubrité des endroits visités.

Les prêtres, par groupe de deux à Mele et à Malakula, ou bien seul comme à Santo, furent ainsi laissés sur la plage avec quelques caisses et cantines. Plus tard, le Dives, aviso de la Marine Nationale, apporta les bois et les charpentes qui permirent l'édification d'une première maison, puis les stations improvisées furent laissées à elles-mêmes.

La présence des Pères maristes déclencha immédiatement une réaction de la Mission presbytérienne qui envoya des pasteurs sur les lieux mêmes. Le ton des relations entre les uns et les autres était donné : on lit dans cette lettre du Père DENIAU, qui raconte le débarquement des deux Pères maristes à Malakula : *"Malheureusement, les ministres protestants, jaloux de leurs succès, sont venus s'établir pour ainsi dire à leur porte. Et au lieu de rester à leurs postes pour y travailler, comme ils disent, à la civilisation des pauvres indigènes, ils sont venus donner aux indigènes l'exemple de la plus noire jalousie, les détourner des Pères par leurs lâches calomnies contre la France et contre les prêtres catholiques, et les attirer vers eux par des moyens fort peu honorables"* (Archives Mission Catholique, lettre du 11 septembre 1887.

Du côté de la Mission presbytérienne, Agnès WATT, avec son mari, accompagnait en 1888, son neveu, le Révérend LEGATT, dans son installation à Aunua, dans un site voisin de celui des Pères maristes (côte Est de Malakula). Elle rapporte dans ses lettres ces phrases dites par des gens d'Aunua : *"Man Malakula, i no like french missionnary, i no gat boat, i no gat wife, i no gat pikinini, i no gat nothing"* (1). *"Leur joie,"* continue-t-elle, *fut grande quand ils virent le Révérend LEGATT et sa femme... Ils lui donnèrent un site excellent pour sa maison, beaucoup de bonnes terres avec des arbres fruitiers et de nombreux autres arbres, à côté d'un joli ruisseau d'eau fraîche... L'équipe du Dayspring resta là deux semaines pour couper la brousse et construire la maison. Nous les quittâmes très confortablement installés"* (A. WATT, 1896, op. cité).

Le Père GAUDET et son compagnon effectivement n'insistèrent pas, ils abandonnèrent les lieux à la Mission presbytérienne. De même la Mission de Mele n'eut guère plus de succès et tout espoir sur Vate fut bientôt abandonné. *"C'est le boulevard du protestantisme"* écrivait le Père PIONNIER à son évêque (lettre du 11 novembre 1886)(Archives Mission Catholique). L'effort de la Mission mariste se concentra alors dans les îles du Centre Nord, c'est-à-dire à la zone charnière entre le domaine anglican du Nord et celui presbytérien du Sud, notamment à Ambrym (Sessivi) et Santo, mais sans rencontrer non plus un grand succès. A Malakula, la Mission mariste continua son errance : elle s'installa en 1891 à Port-Sandwich, puis elle tenta l'approche des ilôts du Nord Malakula.

Ces premières années furent des années de survie. Les missionnaires se trouvaient pratiquement sans appui, loin de Nouméa et sans relation encore réelle avec la société mélanésienne. Il leur fallait surtout subvenir à leurs besoins : défricher, construire, planter, bref oeuvrer comme un colon dans ses premiers jours (2). Pauvres, ils n'avaient que peu de choses à offrir aux Mélanésiens, à qui ils apparaissaient dès lors le plus souvent comme une présence inutile.

---

(1) *"Les hommes de Malakula n'aiment pas les missionnaires français : ils n'ont pas de bateau, ils n'ont pas de femme, ils n'ont pas d'enfants, ils n'ont rien".*

(2) Le Père LAMBOTIN raconte ainsi le débarquement du Père GAUDET à Malakula : *"Le Père, une fois débarqué avec sa caisse... se mit à construire un abri provisoire pour la nuit ; puis il se munit d'une hache et commença le défrichement. Les religieux défricheurs du Moyen-Age n'ont pas cessé de survivre... Les Canaques arrivent en foule pour voir le missionnaire, considérer sa malle et savoir s'il a du tabac et de l'eau de vie. C'est que beaucoup d'entre eux ont vécu à Nouméa et à Brisbane. Puis ils s'assoient à terre et fument leur pipe en regardant le Père travailler...* (Lettre publiée, 1891, Revue des Missions d'Océanie, Vol. 8. n.1).

Parmi les Pères maristes, les fièvres, les morts ou les maladies obligèrent à de continuels va et vient. *"Pauvre mission des Nouvelles-Hébrides"*, écrivait le Père PIONNIER en 1896, à une époque ou les chrétientés anglicane et presbytérienne étaient déjà florissantes, *"25 missionnaires sont passés aux Nouvelles-Hébrides et nous n'avons pas 20 chrétiens"* (cité par Mgr DOUCERE, 1934). Sur Malakula et Santo où se trouvaient les missionnaires les plus nombreux, l'évangélisation ne laissait que peu de signes d'espoir. Il ne se créait en particulier aucun parti chrétien qui vienne se regrouper auprès d'eux et épouser leur cause, comme cela était le cas dans les Mission anglicanes ou presbytériennes : Les missionnaires prêchaient donc dans le désert, sans provoquer de mouvement profond dans la société mélanésienne qui au mieux restait indifférente. Cette situation fut le sort commun des missionnaires de la première génération.

En 1898, arrivèrent les deux premières soeurs missionnaires de la Mission mariste : celles-ci, dont le nombre s'accrut par la suite, jouèrent un rôle essentiel, assurant les tâches scolaires et d'infirmerie et prenant en charge la vie domestique des centres missionnaires. Il en résulta un mieux-être incontestable, tant pour la vie des missionnaires eux-mêmes que pour leur rayonnement sur les populations mélanésiennes.

Dans une certaine mesure, le premier essor de la Mission mariste résulta, au début du siècle, de l'arrivée des soeurs du Tiers Ordre. Grâce à elles, les Missions catholiques commencèrent en effet à rendre des services réels à la population, en assumant des tâches d'enseignement et des soins médicaux. En outre, en pénétrant le monde des femmes, les soeurs se l'attachèrent et ce processus joua un rôle essentiel dans le progrès de l'évangélisation. Convertir les femmes, c'était jouer sur le maillon faible de la société païenne traditionnelle et offrir une compensation au rôle subalterne dans lequel elles étaient tenues. Mais il fallut attendre plus de deux décennies avant que les centres catholiques les plus importants fussentdotés d'équipes d'auxiliaires féminines.

3) LE FACE A FACE AVEC LE PROTESTANTISME DANS LES ILOTS DU NORD DE MALAKULA.

L'histoire de la Mission mariste fut, au Nord de Malakula, marquée par sa rivalité avec la Mission presbytérienne. Cette île, à la population dense était en effet en train d'être gagnée par les Missions presbytériennes, lorsque les Maristes s'y établirent. Les ilôts du Nord : Wala, Rano, Atchin, Vao devinrent assez vite l'objet d'un enjeu fortement disputé.

Sur le petit ilôt de Wala, où le Père Salomon s'établit en 1898, un couple de pasteurs presbytériens - le Révérend CROMBIE, médecin-missionnaire, et sa femme- ne tardèrent pas à s'installer également, dans le cadre de la concurrence sans merci que se livraient les missions anglo-saxonnes et françaises. Les gens de Wala vendirent aux deux missions des petits terrains contigus dans un endroit un peu éloigné des

villages (1). Ceux-ci à leur corps défendant devinrent donc voisins.

Le journal du Père SALOMON est riche d'anecdotes concernant ses relations avec le Docteur CROMBIE qu'il appelle dans ses notes le "Ministre de l'erreur". Les deux hommes, bien qu'ils s'apercevaient tous les jours ne se parlaient guère : ils communiquaient par des lettres que leur portaient des messagers mélanésiens. Le Père SALOMON reprochait notamment au Révérend CROMBIE de se prévaloir d'une autorité politique sur l'île qu'il déclarait tenir du "Pegasus", bateau de guerre britannique qui sillonnait alors les eaux de l'Archipel. Un jour, une scène épique éclata entre les deux missionnaires : l'un et l'autre échangèrent leurs arguments en pidgin, si bien qu'un groupe nombreux de Mélanésiens put assister en spectateurs neutres au débat et en suivre la progression. Le point de départ fut une médaille de la Vierge donnée par le Père SALOMON à un homme de Wala. Celui-ci déclara plus tard au Père, qui lui demandait pourquoi il ne la portait plus, que le Révérend CROMBIE, l'accusant de sorcellerie, la lui avait arrachée de force. Le Père SALOMON bondit alors vers la maison de son rival et sur la plage passa avec lui une folle soirée de discussion ; lorsque tous les arguments théologiques eurent été déployés sur un ton vigoureux, et que les deux fous de Dieu, épuisés, revinrent à une discussion plus sereine, le Père SALOMON apprit alors qu'en réalité l'homme de Wala n'avait pas eu sa médaille arrachée par CROMBIE, mais que celui-ci lui avait proposé de la lui remettre contre un cigare... Les deux missionnaires s'apercevant qu'ils avaient été dupés se quittèrent sans mot dire, mais ne se réconcilièrent pas.

Les ilôts du Nord Malakula, en raison de leur population nombreuse et des cocoteraies du littoral, étaient au début du siècle un endroit recherché par les coprah-makers : entre Norsup et la Pointe de Vao, on en comptait alors huit installés sur la côte ou dans les ilôts (2). Les Mélanésiens de la région n'avaient donc guère de problèmes pour se procurer des marchandises européennes, et dès lors ils ne ressentaient pas un besoin particulier de missionnaires. Le Révérend CROMBIE rendait des services aux gens de Wala parce qu'il était médecin, mais en ce qui concerne le Père SALOMON, l'avantage était plus limité. Comme le lui dirent les gens de Wala, c'était surtout le havre de paix et la fraîcheur du soir sur sa véranda que l'on appréciait (3).

---

(1) Au sujet des terrains achetés par les missionnaires dans les petits ilôts du Nord Malakula, un Père mariste (P. ROMEUF) écrivit : *"On ne vendit le terrain où est placée la mission d'Atchin que dans la mesure où l'on pensait que celui qui habiterait ce lieu mourrait, car c'est là qu'on dépeçait jadis les victimes humaines dont les esprits hantent maintenant les lieux. Cela est vrai pour tous les terrains de la Mission dans les ilôts"* (cité dans le Journal du Père SALOMON, inédit. Port-Vila).

(2) FARRELL et CORLETTE à Atchin, COCHET à Vao, HENDERSON à Pinaloum, WHRIGHT à Wala, COULLET et LAUDOIS à Norsup, etc.. (Notes du P. SALOMON).

(3) MALTER ASSO ce soir me dit "Père, à ta mort on te regrettera beaucoup". Croyant à un compliment flatteur, déjà fier, je dis : "Vous en aurez un autre de bon". MALTER ASSO explique alors clairement sa pensée: "Ce n'est pas toi qu'on regrettera, on regrettera seulement de ne pas pouvoir monter le soir sur ta véranda" (Journal de bord, Père SALOMON, op. cité).

En réalité, ni le Presbytérien, ni le Catholique n'eurent pendant longtemps beaucoup de succès dans ces ilôts : ils s'annulaient en fait l'un par l'autre, mais peu à peu le rapport de force se précisa. Un parti chrétien se développa autour du Révérend CROMBIE, reposant sur un noyau d'une dizaine de teachers originaires pour la plupart de Vate, qui organisèrent un réseau de partisans. Les païens cherchèrent dès lors auprès du Père mariste un secours qu'il s'empressa de leur donner. Le Père SALOMON raconte ainsi être intervenu, lorsque le parti chrétien incendia à Rano des maisons de convertis presbytériens revenus à la Coutume, ce qui lui valut encore une nouvelle algarade avec son voisin. Le Père SALOMON raconte dans son journal que, prévenu par des gens de Wala, il apostropha les "teachers" en ces termes : *"Où avez-vous vu dans l'Evangile que l'on brûle les maisons de ceux qui abandonnent la Skul ?" "Nous brûlons leurs maisons à Vate, nous les brûlerons ici"* répondit un "teacher". Le Révérend CROMBIE écrivit une lettre à son voisin : *"Pouvez-vous, s'il vous plaît, m'expliquer au nom de quelle autorité vous vous êtes rendu hier auprès de mes teachers de Rano pour les menacer... Vous essayez de salir mon travail de missionnaire auprès des indigènes. Les deux maisons ont été brûlées avec le consentement des indigènes qui avaient renoncé à leur athéisme"* (Journal du Père SALOMON, 1906).

La présence de missionnaires opposés sur les mêmes lieux brouillait en quelque sorte les cartes et empêchait la constitution de territoires religieux. Par là même les deux partis s'équilibraient. Chacun des deux missionnaires jouait plus ou moins consciemment le rôle que les forces locales en présence leur assignaient. Le pasteur presbytérien animait la frange moderniste de cette société, le père SALOMON se voyait érigé en protecteur de la Coutume (1). En l'occurrence, le parti traditionnaliste de l'ilôt Wala, opposé à l'emprise des Presbytériens, se servit de la présence du Père mariste pour continuer la Coutume, notamment la tenue régulière des **maki**, mais cela ne signifiait pas que ses membres aient été disposés à devenir catholiques pour autant.

Le Père SALOMON rapporte également que les gens des ilôts, sans défense, ni protection naturelle contre les navires de guerre européens, cherchaient à se concilier sa présence pour se prémunir contre des actions éventuelles de représailles menées par les navires européens. L'expédition menée par exemple en 1905 contre la population d'Atchin par un navire français, le "Dives", après le meurtre d'un coprah-maker, déclencha un véritable exode de la population sur la grande terre qui aurait provoqué 70 morts. Le Père SALOMON eut à ce sujet une violente discussion avec le Commandant BARBIN du bateau français qui refusait de croire que son action ait coûté tant de vies humaines. *"BARBIN est atterré"*, raconte le Père SALOMON dans son journal *"tous ces gens sont morts de peur, de chagrin et de la perte de leur train-train quotidien"*.

---

(1) On trouve d'ailleurs dans son Journal de nombreuses notes sur les cérémonies rituelles païennes, notamment sur le **maki**, qu'il décrit sans esprit de supériorité et avec sympathie.

Cette terreur du navire de guerre qui détruisait des jardins et des villages, c'est-à-dire se livrait à des actes de sauvagerie rarement atteints dans les guerres mélanésiennes traditionnelles, joua un rôle considérable dans la psychologie des gens des ilôts. *"Cette génération a perdu l'audace de celle qui l'a précédée"* écrivait le Père SALOMON en 1906 ; elle se sentait impuissante devant le feu des canons qui la bombardaient à distance. Ce fut sans doute là une des raisons de l'attitude ambiguë des Mélanésiens de cette région devant le christianisme ; ils ne l'adoptèrent pas par choix, comme ce fut le cas des gens des Banks et des îles du Nord-Est, mais parce qu'ils se trouvaient pris dans un rapport de force qui ne leur laissait guère d'autre issue. Encore dans le cas précis, choisirent-ils en majorité le catholicisme, plutôt que le protestantisme. Celui-ci apparaissait en effet comme un allié plus souple qui respectait les coutumes. Cette réputation de protecteur des coutumes -par contraste du moins avec le radicalisme des teachers presbytériens enclins à une "révolution culturelle" qui voulait en faire table rase- ne fut peut-être pas le choix de tous les Pères maristes. Ce fut le rôle politique dont ils héritèrent et dont les Mélanésiens dans un bon nombre d'îles les investirent.

Il fallut attendre toutefois longtemps pour que quelques conversions se dessinent enfin à Malakula ; Mgr DOUCERE note en 1920 qu'il y avait 32 Catholiques à Wala et 10 à Vao, par contre aucun à Port-Sandwich (Lamap), soit 32 baptisés pour toute l'île, après plus de trente ans de présence missionnaire. Un par an, on était bien loin des scores impressionnants obtenus ailleurs et à la même époque par les missions rivales ; il est vrai qu'outre la pauvreté de leurs missions, les missionnaires catholiques semblent s'être montrés relativement plus exigeants en matière de baptêmes : *"Le baptême est donné après épreuve, si nous relâchions, nous aurions des adhérents en grand nombre, mais pour la forme, comme les Protestants"* (Mgr DOUCERE, 1934).

En 1930 toutefois, la Mission Catholique commença à progresser : elle comptait 200 baptisés à Wala, 100 autres à Vao et quelques conversions à Lamap ; pour la plupart, ces conversions provenaient d'enfants instruits par les premiers Pères et qui étaient devenus adultes. Ce fut en effet l'originalité de la Mission mariste : elle ne chercha pas à entrer en conflit avec les structures coutumières qu'elle rencontrait et estimait contraires au christianisme. La raison essentielle fut qu'elle n'eut pas un parti chrétien à ses côtés qui combattait la Coutume, parce qu'elle n'avait pas les moyens de le susciter. Par contre, elle baptisa longtemps des mourants et essaya d'éduquer dans son propre système les enfants qu'on lui confiait : les Maristes misaient donc sur le long terme et ne cherchaient pas à intervenir dans les affaires locales ou à agir de l'intérieur sur la société mélanésienne. Cette attitude patiente qui différait de celle conquérante des Presbytériens ne porta ses fruits qu'à la longue.

4) LES CHRETIENTES DE PENTECOTE.

Cette progression lente de la Mission Catholique de Malakula se déroula dans des conditions identiques à Santo (Port-Olry et Big Bay). Par contre à Pentecôte et à Ambrym, intervint un processus de conversions plus conforme au modèle anglican. La Mission mariste des Nouvelles-Hébrides fut en effet prévenue en 1898 par celle de Fidji qu'un groupe de Mélanésiens néo-hébridais sur le point d'être rapatriés s'était converti au catholicisme pendant son séjour sur les plantations européennes de canne à sucre. Ces "kanaka" originaires de Pentecôte et d'Ambrym souhaitaient à leur retour rester groupés pour former des villages chrétiens. On se trouvait donc dans ce cas dans une situation déjà plus conforme au modèle précédent ; un "parti chrétien" militant préexistait à l'installation des missionnaires et souhaitait prendre en main l'extension du christianisme dans sa propre région. Selon cette vieille loi vraie en Mélanésie mais peut-être aussi partout ailleurs, ce parti avait besoin d'un territoire pour se conforter et exister réellement : c'est à la Mission mariste que s'adressaient ces convertis pour obtenir des "territoires chrétiens".

Le développement de la Mission Catholique sur Pentecôte et Ambrym fut pour ces raisons très différent de celui des Missions de Malakula et de Santo et beaucoup plus offensif. Les missionnaires maristes, dès qu'ils eurent connaissance du retour des "kanaka" catholiques, se rendirent à Pentecôte, où ils achetèrent des terrains littoraux suffisamment vastes pour les accueillir. Les premières stations missionnaires furent ainsi créées en mai 1898, à Melsisi, Namaram, Loltong et Wanour. Selon une lettre du Père ROUGIER, les convertis étaient au total 70 et quarante d'entre eux se fixèrent dans la petite plaine située à l'embouchure de la rivière Melsisi. Sans même que les missionnaires aient à intervenir véritablement, ces petites chrétientés très actives dirigées par des cathéchistes zélés s'organisèrent elles-mêmes. Elles suscitaient de la part des communautés païennes voisines une immense curiosité et en général rencontrèrent au début une attitude plutôt favorable. La méthode de prosélytisme était presque toujours la même : le catéchiste créait en effet la "Skul", c'est-à-dire une église-école, et installait une cloche ; le "village chrétien" se constituait tout autour. Décrivant la Mission de Wanour (Sud de Pentecôte), le Père JAMOND relatait le 8 août 1898 :

"Le catéchiste LINO, dont la ferveur et le zèle sont admirables, a fondé une petite école où il réunit 15 enfants. Dans ce petit village tout est réglé au son de la cloche : lever, prière, classe, etc... Deux ou trois fois par semaine, LINO réunit les adultes qui veulent sérieusement s'instruire de la religion chrétienne : il en compte déjà une centaine qui ont pris la médaille (1), récitent le chapelet et demandent à être baptisés. Le dimanche, la réunion est plus nombreuse, trois cents personnes assistent au catéchisme le matin, à midi et le soir..."

---

(1) Le signe distinctif des Catholiques consistait à porter la médaille et le chapelet. "Prendre la médaille" signifiait embrasser la foi catholique et se préparer au baptême. Ceci explique l'ardeur de la polémique qui opposa le Père SALOMON à son voisin presbytérien sur la grève de l'ilôt Wala.

A Melsisi, une école de 35 enfants fonctionnait l'année même du retour des "kanaka" et le catéchiste STEPHANO, du village d'Ilamre, regroupait le dimanche autour de lui des assemblées de près de 600 personnes, auxquelles il enseignait lui-même le catéchisme. Plus au Nord, le village chrétien de Namaram, groupé autour de son catéchiste RAPHAEL, enseignait à une centaine de catéchumènes et un chiffre identique de chrétiens se regroupait à la Pointe Saola, dans la baie de Loltong (Pays **Raga**). Les Pères maristes atteignaient là des publics sans commune mesure avec ceux de Malakula et dont la masse évoquait celle des assemblées presbytériennes ou anglicanes : Pentecôte devint dès lors le grand espoir de la Mission Catholique.

Les catéchistes locaux sur lesquels s'appuyaient les missionnaires jouaient un rôle identique à celui tenu par les teachers dans les églises protestantes, ils y déployaient le même zèle et manifestaient les mêmes impatiences devant les résistances ou les réticences des tenants de la Coutume à épouser leur propre vision du monde.

Au Centre de Pentecôte, les Protestants n'étaient alors que peu représentés, si bien que des chrétientés nombreuses purent ainsi se constituer et avancer de leur propre mouvement. Pourtant les problèmes ne manquèrent pas, ils naquirent, semble-t-il, des propres succès de la Mission. Dès la fin du siècle, une série d'épidémies ravagea les villages du rivage où les chrétiens déjà nombreux s'étaient regroupés : dysenterie et tuberculose provoquèrent de véritables hécatombes, particulièrement à Namaram, Loltong et Wanour. Sur les populations ainsi rassemblées, le moindre passage de bateau ayant été en contact avec des zones préalablement contaminées propageait immanquablement les épidémies. Ces nouvelles maladies tempérèrent singulièrement l'enthousiasme envers le parti catholique et renforcèrent par contre l'hostilité du parti païen. L'expansion de la Mission se bloqua d'un coup et l'espoir d'une conversion générale rapide, de type Banks, disparut. Pentecôte fut dès lors coupé en deux : le littoral, ou pays des **ila**, continua d'appartenir au parti chrétien, l'intérieur, ou pays **kut**, resta sous la domination de la Coutume et du parti païen. Entre les deux, certains villages situés au contact des deux mondes oscillaient selon les circonstances vers l'un ou l'autre parti. Cette situation dura pratiquement jusqu'à la Seconde Guerre Mondiale.

De véritables guerres civiles éclatèrent même à plusieurs reprises au sein du Pays **Apma**, entre le parti chrétien et les païens. L'une des causes les plus fréquentes fut le non respect par les chrétiens des tabu traditionnels imposés par les chefs et souvent le fait que les femmes de chefs polygames cherchaient à fuir vers les stations littorales où les missionnaires les prenaient sous leur protection. Ces frictions continuelles entre païens et chrétiens au sein des mêmes villages indiquaient que les uns et les autres, ayant des lois différentes, ne pouvaient vivre ensemble et qu'il fallait bien en tout état de cause que l'une des deux causes l'emporte si l'on voulait qu'une certaine unité sociale soit rétablie dans la région.

Une guerre violente éclata à Tansip (village du Centre Pentecôte) à cause de la cloche, dont les païens ne supportaient ni le symbole ni la sonorité. Le groupe local éclata alors en deux parties et la guerre s'engagea entre les **kut** et les **ila.** Une autre guerre encore plus violente éclata en 1939 et le Père GUILLAUME, missionnaire alors en poste à Melsisi,fut accusé d'avoir poussé à la violence en fournissant des munitions

à ses partisans du littoral (1). La Mission Catholique fut alors fermée par le Délégué britannique, mais la victoire du parti chrétien avait été manifeste : les derniers villages traditionnels de l'intérieur de l'île abandonnèrent pour la plupart leur résistance contre l'expansion chrétienne : le coeur des païens était brisé et le village montagnard de Vanuel qui était leur bastion fut déserté (2).

Une autre source de problèmes des missionnaires maristes résulta de la progression du parti chrétien local. Les missionnaires, ici comme ailleurs, furent engagés dans des querelles séculières qui n'avaient rien à voir avec les options religieuses (3). Le Père SUAS, lorsqu'il était missionnaire à Melsisi, accusa dans son journal le catéchiste, leader du parti chrétien local, d'être un *"cerveau pourri d'orgueil"*. Celui-ci, dont le zèle avait été désavoué par le missionnaire, envoya au Père une lettre que celui-ci recopia soigneusement dans son journal :

"Vous, les prêtres, nous savons que vous êtes payés, mais pour nous les catéchistes, rien. Nous n'avons que le travail et la peine en attendant la vie future. Nous les supportons cependant... Encore s'il nous était permis de vivre selon notre règlement d'autrefois... Il était bon notre père d'alors, mais celui d'aujourd'hui, nous ne voyons en lui qu'une figure sévère et méprisante pour nous ! Nous allons tenir un conseil entre catholiques, protestants et païens. Je vous salue de loin". (journal du Père SUAS, inédit.).

Ce catéchiste fut finalement désavoué et il se retira dans son village. Son leadership était brisé, mais il avait été assez près de créer une "église indépendante", rééditant en cela ce que les Walaha de l'Ouest Aoba avaient fait par rapport à l'église "Church of Christ".

---

(1) Ces guerres de la région de Melsisi sont riches d'enseignement et de symboles ; elles mériteraient un chapitre à elles seules. Le Père GUILLAUME qui arma ses chrétiens le fit parce que ceux-ci étaient selon lui régulièrement assassinés par les païens. La chose à Pentecôte n'était pas inhabituelle au début du siècle : à Namaram, le Père SUAS faisait chaque soir le coup de feu contre les **kut** qui tiraient sur la maison aux murs de pierres où il résidait. Ces derniers m'ont dit que le Père SUAS leur avait laissé la réputation d'être un excellent tireur, peut-être cela joua-t-il dans leur conversion tardive... Bref, les paysans-missionnaires de la Mission mariste s'accrochaient à leurs territoires d'une façon que les païens n'auraient pas reniée.

(2) Le Délégué anglais ADAM intervint à Melsisi pour fermer la Mission catholique après le désastre franco-britannique de Dunkerque, en Europe, mais il la laissa réouvrir une fois que les Français du Pacifique se furent ralliés à la cause de la France Libre. Bref, les évènements mondiaux eurent de lointains contre-coups sur les îles situées à l'autre bout du monde.

(3) Dans un autre contexte, GUIART, à propos de Tanna, écrit que le plus grand soutien que reçut F. PATON à Lenakel provint des deux chefs chrétiens qu'il intronisa : LOOHMAE et YAWUS. Ceux-ci profièrent alors de leur nouveau leadership pour agrandir substantiellement leurs droits territoriaux aux dépens d'un groupe adverse (1962 : p. 401.)

Malgré ces péripéties multiples, les chrétientés de Pentecôte continuèrent à se développer : en 1906, on enregistrait 157 baptêmes, suivis de confirmations sur l'île, alors que sur Malakula, où la présence missionnaire était pourtant plus ancienne, les progrès de la Mission restaient à cette époque insignifiants. Les épidémies qui frappaient les chrétientés du rivage empêchèrent toutefois un développement plus rapide sous la forme de "villages-missions".

Dans l'île d'Ambrym, les Missions maristes connurent un processus de développement et de problèmes identique : leurs stations de Sesivi, Craig-Cove, Olal eurent de bonne heure un noyau stable de chrétiens convertis aux Fidji ou en Nouvelle-Calédonie qui exercèrent des influences dynamiques sur l'arrière-pays.

5) UN DEVELOPPEMENT TARDIF.

La Mission mariste était plus riche en hommes qu'en argent : en 1914, elle comprenait 28 prêtres, 2 frères coadjuteurs et une dizaine de soeurs du Tiers Ordre de Marie, par contre elle ne disposait à l'époque d'aucun bateau qui lui aurait permis l'autonomie et l'aisance de fonctionnement nécessaires. Elle ne disposait pas non plus du minimum de fonds qui lui aurait permis de nourrir les élèves de ses écoles et de couvrir leurs frais de fonctionnement. Chaque missionnaire isolé devait donc pourvoir à ses propres frais et à ceux de sa mission-école.

Pour se déplacer, les Pères maristes utilisaient les moyens les plus accessibles, pirogues et pour les mieux lotis baleinières (1). Dans le but d'assurer le fonctionnement de leurs écoles, ils tâchèrent de gagner sur place de l'argent : chaque station catholique devint dès lors le centre d'une exploitation agricole plus ou moins importante, dont la production servait à la survie de la Mission : un grand jardin vivrier assurait la nourriture des enfants de l'école et sur les plantations naissantes de cocotiers le coprah était vendu aux commerçants locaux. La Mission, obligée de vivre sur le pays, y arrivait plutôt mal que bien et l'acuité des préoccupations matérielles des missionnaires se retrouve dans toute leur correspondance.

"Comme partout les ressources nous manquent. Parfois je rêve de finir notre maison d'habitation, mais pour cela il me faudrait un millier de francs et je n'ai pas un sou..." (Lettre du Père J.B. SUAS, Aoba, juillet 1911).

D'ambrym (Olal), en 1899, le même Père SUAS écrivait encore à propos de son école qui regroupait 89 enfants : *"Tous ces enfants, garçons et filles, sont à notre charge. Il faut non seulement les instruire, mais les habiller, les nourrir, ne devant en aucun cas compter sur leurs parents... Je me demande comment je puis parvenir à entretenir ce monde là, quand nous-même nous avons à peine de quoi ne pas mourir de faim !".*

---

(1) Ils payèrent de ce fait un tribut en vies humaines, puisque trois Pères et deux Soeurs périrent en mer au cours de naufrages. Ce fut la seule Mission qui perdit de cette façon ses missionnaires. Leurs concurrents disposaient de bateaux beaucoup plus sûrs.

La plupart des Pères étaient redevenus pour les besoins de la cause agriculteurs et planteurs. Ceci amenait parfois à des situations curieuses :

"Ici, chose inouie, les indigènes m'achètent ignames et bananes. C'est le monde renversé. Ordinairement, ce sont eux qui vendent aux Blancs ces choses de première nécessité. Ils préfèrent cultiver le coprah -c'est moins fatigant- et acheter avec de l'argent la nourriture journalière. Ce qu'ils aiment, c'est d'être assis, de fumer la pipe et de préparer leur abrutissant ***kava*** *pour s'enivrer et dormir ivres morts".*(J.B. SUAS, juillet 1911, lettre d'Aoba).

La situation s'améliora en 1927, lorsque Mgr DOUCERE put acheter un petit bateau à moteur -le St Joseph- permettant de relier les différentes stations missionnaires de façon régulière. Les services économiques rendus par le"St Joseph"n'étaient pas parmi les moindres. Le bateau qui satisfaisait en effet aux commandes des missions et des écoles emportait aussi les produits des plantations et rendait une foule de services aux villages mélanésiens proches. Très vite, le"St Joseph" devint le bateau de toutes les chrétientés catholiques situées autour des missions, ravitaillant les stores villageois en "cargo", exportant leurs productions, et favorisant les échanges et les trocs d'une région catholique à une autre.

Le développement régulier de la Mission catholique dont témoignent les chiffres de baptême donnés par Mgr DOUCERE (1934) semble avoir pris un début d'essor réel à partir de 1930, c'est-à-dire à une époque où depuis de nombreuses années le développement missionnaire des églises presbytérienne et anglicane était arrivé à son terme et ne progressait pratiquement plus. Ce furent donc surtout les régions restées le plus longtemps païennes et partant les plus attachées à la Coutume qui se convertirent au catholicisme. Pourtant en 1930, les premiers Pères étaient morts ou avaient bien vieilli et le ralentissement des vocations en Europe empêcha leur renouvellement : *"Aujourd'hui nous sommes 18 prêtres et à part un petit nombre, nous allons de 50 à 77 ans"* écrivait Mgr DOUCERE en 1934. Le vieillissement des missionnaires prêtres catholiques fut en partie compensé par l'arrivée d'un plus grand nombre de Soeurs du Tiers Ordre régulier qui se consacrèrent aux tâches d'éducation ou d'infirmerie. En 1931, ces Soeurs étaient au nombre de 27. La Mission comptait 3.000 catholiques baptisés en 1931, chiffre qui ne cessa par la suite de s'accroître pour atteindre 7.828 Mélanésiens baptisés en 1965 (1) .

La prise en charge, en 1973, de l'enseignement catholique francophone par la Résidence de France de Port-Vila donna à la Mission catholique l'aisance matérielle qu'elle n'avait jusque là jamais connue. Toutefois le premier prêtre mélanésien originaire des Nouvelles-Hébrides fut ordonné en 1955, date à laquelle la plupart des églises protestantes avaient déjà "localisé" la plupart de leurs cadres. En 1980, lors de l'Indépendance, le nombre des prêtres catholiques d'origine mélanésienne ne s'élevait qu'à quatre et encore deux d'entre eux résidaient-ils hors de l'Archipel. L'Eglise catholique conservait donc un certain retard en matière de "localisation".

---

(1) Chiffre donné par "La Mission des Iles", Revue des Missions maristes. n. 148, nov. déc. 1966.

Dans les années de l'immédiate avant-guerre, la carte religieuse de l'Archipel était pratiquement fixée dans ses principales répartitions. Quelques modifications intervinrent : dans les îles du Sud, une station catholique fut ouverte à Tanna en 1934 en plein fief presbytérien et dans les années 60 une partie de la population d'Anatom, celle de la région d'Umej rompit avec le presbytérianisme pour devenir catholique. D'autres modifications eurent lieu dans la répartition religieuse avec l'introduction de nouvelles églises chrétiennes qui, sans toutefois contrebalancer les grandes églises dominantes, offrirent aux populations qui le désiraient une alternative politique et religieuse qui, localement, eut parfois son poids.

V. LES EGLISES MARGINALES.

Parmi les églises marginales, l'une des plus anciennes et des plus importantes est sans aucun doute l'Eglise Adventiste du Septième Jour ou S.D.A. (Seven Day Adventist). Le premier missionnaire de cette église, le Révérend STEWARD, s'installa en 1917 à Atchin, dans l'un des ilôts du Nord Malakula, ajoutant encore à la complexité de la situation religieuse de ces ilôts, déjà partagés entre Catholiques et Presbytériens. D'autres stations furent par la suite ouvertes dans les îles d'Ambrym (Craig-Cove), Santo (Big Bay) et enfin Aore, qui devint le centre de cette Mission.

Il semble que dès le départ, cette église eut un impact certain sur les populations mélanésiennes. Son origine américaine la situait d'emblée hors des sphères coloniales françaises ou britanniques ; la relative simplicité de sa doctrine religieuse et surtout sa richesse matérielle répondaient assez bien à l'idée que se faisaient les Mélanésiens d'une "bonne religion". De fait, la Mission adventiste progressa surtout aux dépens des églises déjà installées et assez peu en milieu païen traditionnel. Tant à Ambrym, Aoba, Malakula, Tanna, Tongoa, des groupes déjà chrétiens passèrent à la nouvelle religion, en particulier dans les zones presbytériennes, ce qui déclencha de vigoureuses protestations, mais dénuées de succès, des synodes presbytériens visant à faire interdire cette religion *"déloyale"* qui les concurrençait sur leur propre terrain.

La doctrine S.D.A. - ou "Seven Day", comme on l'appelle dans l'Archipel- est le fruit d'une réforme religieuse intervenue au sein de l'Eglise Baptiste américaine. Elle prêche un millénarisme ardent fondé sur le retour proche du Christ sur la terre, qui verra la consécration des élus et le renvoi au néant des mauvais ou des incrédules. Cette doctrine religieuse se double d'une morale fondée sur des principes d'hygiène stricts : les Adventistes s'abstiennent en effet de viande, d'alcool, de tabac et de café (1). Ils préconisent une morale "naturelle" et accordent une grande importance à l'action médicale créatrice d'hôpitaux et de dispensaires, tandis que l'effort vers le recrutement de nouveaux membres est constamment soutenu.

---

(1) Par contre, ils mangent du poisson non écaillé et boivent du chocolat. De ce régime végétarien découle leur surnom "Man kakaï grass" ("ceux qui mangent de l'herbe").

Cette doctrine simple mais radicale plut. Elle consistait dans une certaine mesure à remplacer des tabu par d'autres, ce qui entrait bien dans les schèmes mentaux traditionnels. Mais plus profondément encore, il est probable que le millénarisme que proposait l'Eglise adventiste et l'annonce de la parousie proche répondaient à des attentes profondes au sein de la société mélanésienne déjà empreinte de christianisme.

Ce millénarisme d'origine américaine venait par ailleurs avec tous les signes extérieurs de la séduction : cette Eglise était en effet riche. Elle disposait de bateaux et très vite, en conformité avec sa doctrine, elle créa des dispensaires et des hôpitaux dans les îles, dont l'hôpital d'Aore, qui tient lieu également de siège général pour l'ensemble de la communauté S.D.A.. En 1950, cette Mission disposait déjà de trois bateaux desservant les différentes stations missionnaires et groupes adventistes de l'Archipel.

Les "Seven Day" sont probablement ceux qui sont allés le plus loin dans l'éradication de la Coutume ou des fondements du mode de vie traditionnel. L'attente imminente d'une parousie finale a détaché complètement les communautés locales du mode de vie de leurs ancêtres. Leurs villages sont hygiéniques, impeccablement tenus, avec des maisons construites en dur, selon des normes modernes, et ordonnées autour d'une pelouse centrale. Bref, la modernité n'est pas ici un vain mot.

Par ailleurs, la levée d'une dîme s'élevant à un dizième des salaires gagnés par les adeptes de cette Eglise et sur toutes les ventes de produits locaux, explique que cette Mission, toujours soutenue par les églises soeurs américaines, continue d'être une église prospère. La rigueur morale alliée à un sens des affaires qui dans cette communauté reste grande explique également l'abondance des "réussites économiques" individuelles parmi les Adventistes où les "entrepreneurs", surgis du négoce du coprah, des activités de taxi par voiture ou bateau hors-bord (speed-boat) sont particulièrement nombreux. Cette communauté religieuse est sans doute dans l'Archipel celle qui est la plus étroitement insérée dans les circuits économiques modernes et qui y réussit le mieux. Tous les bénéfices gagnés sont réinvestis dans les affaires ou dans l'amélioration des villages, des maisonnées et de leur confort. Le maître mot de "Développement" représente ici un terme idéologique, dont les implications sont prises au pied de la lettre.

Les adeptes des autres églises plus tardivement arrivées sont moins nombreux : l'Eglise Church of Christ est arrivée à regrouper des communautés assez nombreuses, notamment en jouant sur les particularismes locaux dans les îles d'Aoba, Pentecôte et Maewo. Cette église, dont la direction échappa très vite aux pasteurs européens pour être prise en main par des leaders et teachers locaux, marqua toujours une nette volonté d'indépendance, tant à l'égard des autres églises avec lesquelles leurs convertis avaient rompu qu'à l'égard du pouvoir condominial. Les communautés Church of Christ, même si elles sont d'îles et de langues différentes, sont par ailleurs très solidaires les unes des autres et constituent des collectivités locales quasi-autonomes, le meilleur exemple étant celui de Ndui-Ndui (ALLEN, 1968).

Autrefois radicalement opposée à la coutume traditionnelle -il était interdit aux membres de l'Eglise Church of Christ d'assister ou de participer à une fête coutumière-, cette Eglise s'est divisée politiquement à l'approche de l'Indépendance. Une partie de la communauté Church of Christ rejoignit le mouvement "politico-religieux" du Nagriamel (HOURS, 1974), ce qui la conduisit à adopter une attitude beaucoup plus souple et même favorable à un retour à la Coutume. Aujourd'hui, cette Eglise reste divisée : elle subsiste en tant que réseau d'alliance entre différentes communautés, en tant qu'espace politique, mais de moins en moins en tant qu'aire d'unité de doctrine religieuse.

Ces caractères généraux : millénarisme, forte solidarité et radicalisme religieux sont communs à toutes les petites églises marginales. La dernière en date est l'Asssembly of God, Eglise d'origine américaine, arrivée au Vanuatu par l'intermédiaire de pasteurs fidjiens. Riche en moyens matériels, pratiquant un prosélytisme offensif avec prédicateurs munis de haut-parleurs et soutenus par des orchestres de guitares électriques, cette Eglise connaît à l'heure actuelle un grand succès à Port-Vila et Luganville. Elle tente également de s'installer à Tanna, mais avec plus de difficultés parmi les communautés traditionnelles, où elle ne semble guère avoir encore trouvé le ton juste.

L'Eglise Assembly of God joue actuellement par rapport aux trois grandes églises de l'Archipel le rôle qui fut celui de l'Eglise Adventiste du Septième Jour entre 1920 et 1950. Elle recrute en effet sur les marges des églises chrétiennes historiques, notamment parmi les jeunes sensibles à son "image américaine" et moderne. Son principal impact porte d'ailleurs dans les milieux urbains, car signe des temps elle provoque des conversions surtout individuelles en s'adressant à une population déjà scolarisée et coupée du monde traditionnel. Elle délaisse par contre les milieux ruraux et les groupes restés païens ou traditionnalistes et ne cherche ni à créer des chrétientés, ni à occuper de territoire précis, comme le firent jusqu'alors les autres églises.

VI. LES NOUVEAUX TERRITOIRES RELIGIEUX.

1) LES FONCTIONS D'ENCADREMENT DES EGLISES.

En apportant leurs divisions et rivalités historiques, les églises chrétiennes d'Europe ou d'Amérique provoquèrent de nouveaux clivages au sein de la société mélanésienne, mais elles ne la fragmentèrent pas au-delà de leur point de division originel.

Sans doute les églises eurent-elles au moins le mérite d'apporter, comme l'écrit PARSONSON une solution *"à l'anarchie du début du XXème siècle"* et fondèrent-elles un cadre d'unité plus large que dans la situation traditionnelle. Les relations d'entraide et d'échange en furent développées. Des villages qui n'avaient pas de relation entrèrent en effet en contact par le biais de la solidarité religieuse. Les cadres religieux -teachers, elders ou catéchistes- furent brassés et envoyés dans des territoires étrangers, bref une conception plus large de l'espace de solidarité, jusqu'alors limitée et fragmentée à l'aire de sécurité minimale, apparut.

Chaque église tendit à se comporter comme une entité fonctionnelle indépendante se dirigeant elle-même et contrôlant son propre espace. Dans le climat général d'une administration condominiale, paralysée par le principe de l'action conjointe et inopérante au-delà des quelques périmètres urbains ou administratifs, les Missions furent la seule structure d'encadrement qui ait eu quelque impact sur la population de l'Archipel. En outre, les Mélanésiens n'y restèrent pas inactifs et tirèrent parti au maximum des structures missionnaires existantes ; ils firent de celles-ci leur propre cadre social et participèrent activement à leur développement. Très vite, ils accaparèrent le leadership réel au sein des nouvelles chrétientés et montrèrent souvent un zèle dans le prosélytisme qui étonna et parfois même inquiéta les missionnaires européens eux-mêmes.

L'espace mélanésien de Vanuatu se remodela en fonction de la nouvelle sociologie religieuse et de la "modernité" qu'apportaient les Missions. Pour les Mélanésiens, embrasser la foi d'une église, c'était d'abord accueillir sur son territoire une école, c'est-à-dire une "Skul", qui dispenserait les clés du savoir détenu par les Blancs. La fonction d'enseignement et d'éducation fut pendant longtemps laissée entièrement aux mains des missions chrétiennes. Il n'y avait encore à la veille de la Seconde Guerre Mondiale aucun enseignement francophone ou anglophone dans les îles qui dépendît des deux Résidences. Une petite école publique primaire française avait seulement été ouverte à Port-Vila, principalement pour accueillir les enfants des colons et des administrateurs. Toute la fonction éducative était laissée au soin des missionnaires : les Catholiques étaient pratiquement les seuls à enseigner en français (1), la majorité des autres enfants étant scolarisés en anglais par les missions protestantes.

Dès le départ, le système éducatif missionnaire se hiérarchisa par rapport à une école centrale formant des "teachers" et des "moniteurs d'enseignement" et un réseau plus ou moins dense d'écoles de villages où les teachers une fois formés étaient envoyés pour exercer leur rôle à la fois éducatif et religieux. Ce système fonctionne toujours à l'heure actuelle. Dans ces "écoles centrales", les jeunes gens, tous pensionnaires, sont mélangés et brassés avec des camarades originaires d'autres îles ; ils perdent assez vite leurs liens avec le territoire d'origine ; leur véritable patrie culturelle est la mission qui les forme et dont ils vont devenir les cadres actifs.

Chaque mission a donc son école centrale : "Montmartre" à Port-Vila pour les Catholiques, Tangoa au Sud Santo pour l'Eglise Presbytérienne, Lolowaï (Vureas School) à Aoba pour la "Melanesian Church", Aore au Sud Santo pour l'Eglise "Seven Day Adventist", Ranmawat à Pentecôte pour l'Eglise "Church of Christ", etc... En assurant à plein la fonction éducative, chaque église agit ainsi, dès les premiers temps, comme une structure parfaitement autonome qui se reproduit par la formation locale de ses cadres. Les élèves formés dans ces écoles avaient en général une méconnaissance assez totale du point de vue des autres églises. Le financement des écoles anglophones fut au début assuré par des dons provenant d'Europe ou d'Australie, et en partie par les villages eux-mêmes, chaque parent payant une contribution pour l'éducation de ses enfants.

---

(1) Une petite communauté protestante francophone, l'Eglise du Pasteur CHARLEMAGNE, se développa pourtant dans le Nord Malakula et au Sud de Santo (Tasmaloun) sous l'influence de l'Eglise protestante française de Nouvelle-Calédonie, peu après la Seconde Guerre Mondiale.

Le système est différent dans le cadre des Missions catholiques, où l'accès à l'enseignement francophone est gratuit ; chaque missionnaire chercha au début à financer le fonctionnement de l'école par l'exploitation des terrains concédés ou achetés par la Mission, les villageois catholiques se succédant par des corvées hebdomadaires pour assurer une main-d'oeuvre bénévole.

Les deux Résidences ne commencèrent à se préoccuper de l'éducation des Mélanésiens qu'après la deuxième guerre, en créant d'abord les écoles secondaires. En 1954, la Résidence Britannique ouvrit une école secondaire publique, le Kawenu College ; la Résidence de France suivit par un Lycée d'enseignement général à Port-Vila et une école secondaire à Santo. Un réseau d'écoles publiques francophones gratuites se développa ensuite dans l'Archipel, mais cet effort tardif ne put toutefois rééquilibrer la prépondérance linguistique de l'anglais, acquise par l'influence majoritaire des églises protestantes anglophones.

En 1968, la situation scolaire laissait apparaître la prépondérance de l'éducation privée assurée par les missions et la dominance de l'enseignement anglophone.

TABLEAU 11 : Situation scolaire en 1968 (1).

Enseignement anglophone	Nombre d'écoles	Nombre d'élèves
Ecoles soutenues par l'Administration britannique	11	
Eglise Presbytérienne	118	
Diocèse de Mélanésie (Anglicans)	30	
Church of Christ	17	
Apostolic Church	3	
Adventistes du 7ème Jour	30	
Assemblée Bahaï	1	
TOTAL	210	9.551
Enseignement francophone		
Ecoles publiques	39	3.189
Ecoles catholiques	25	3.398
Ecoles françaises protestantes	7	279
TOTAL	71	6.860

(1) Source : Report for the year 1967 and 1968, Résidence Britannique. Port-Vila.

Tout se passa comme si la Résidence Britannique s'était déchargée sur les missions religieuses anglophones du soin de répandre et d'enseigner l'anglais. La Résidence de France découvrit par contre tardivement la situation minoritaire de sa propre langue : elle chercha à développer à partir de 1958 un enseignement public francophone de grande ampleur qui fut indépendant des missions religieuses. Cette politique réussit partiellement, mais le temps ne lui fut pas laissé pour qu'une élite suffisamment nombreuse se dégage. En 1975 toutefois, le nombre des élèves des écoles primaires privées ou publiques, scolarisés en français, devint équivalent à celui des écoliers scolarisés en anglais. Cette situation s'est prolongée jusqu'à l'Indépendance, date à laquelle les deux systèmes d'enseignement furent réunifiés.

Quoi qu'il en soit et pendant cinquante ans de Condominium, la fonction éducative fut laissée exclusivement aux mains des missions chrétiennes. Celles-ci ne faisant là que pallier l'indifférence des structures administratives coloniales. Il en fut de même de la fonction sanitaire qui fut également assurée pendant longtemps par les hôpitaux religieux et par les dispensaires de brousse qui en dépendaient.

Là encore, la Résidence de France s'apercevant après guerre et surtout à partir de 1960 de la nécessité d'avoir une politique mélanésienne, créa des hôpitaux français gratuits dans diverses îles de l'Archipel (Santo, Malakula, Tanna, Pentecôte), ce qui permit de compléter efficacement le dispositif régional médical en l'orientant plus spécialement vers les zones à option francophone.

Enfin, les missions chrétiennes, en se dotant dès le départ de bateaux au service de leurs stations dispersées dans les îles, se donnèrent le système de communication indépendant qui assurait leur autonomie. Ces bateaux de mission, véritables nerfs de la vie économique régionale, en desservant non pas seulement les centres de colonisation ou les plantations européennes, mais les grands centres de peuplement des rivages mélanésiens, furent des agents actifs de développement régional, assurant les liaisons régulières avec le monde extérieur, important le "cargo", exportant les produits des plantations, et maintenant une communication continue entre les communautés religieuses dispersées.

2) LES NOUVELLES FRONTIERES.

En assurant ainsi la fonction éducative, médicale, et des communications régulières entre les îles, les Missions devinrent le cadre moderne au sein duquel s'organisèrent sur une base d'autonomie les nouvelles communautés régionales qu'elles créaient. Les églises chrétiennes, en se partageant l'espace et la population de l'Archipel, créèrent ainsi une nouvelle identité culturelle, dans laquelle se forgèrent des groupes spécifiques. Le territoire ancestral cessa d'être l'unique référence de base, de nouvelles "routes" se créèrent, la communauté religieuse donna le cadre de "l'identité moderne". Un Presbytérien retrouvait en effet dans tous les autres villages presbytériens de son île ou d'une île différente le même système d'organisation, le même culte, les mêmes valeurs et une même solidarité; ce qui est vrai pour les Presbytériens l'étant également pour toutes les autres religions.

Au-delà du maillage traditionnel formé par un enchevêtrement de territoires multiples et autonomes, la fragmentation des différentes religions créa la base d'une nouvelle organisation de l'espace, hiérarchisée selon de nouvelles relations et focalisée par l'émergence de nouveaux lieux centraux, les écoles et les hôpitaux de la Mission en particulier. Me trouvant dans le Nord-Est d'Aoba, j'eus la surprise de voir un jour les gens d'un village Church of Christ de la région de Longana emmener des malades par un long trajet en baleinière qui leur prit une journée entière, à l'hôpital Church of Christ de Ndui-Ndui, de l'autre côté de l'île, alors qu'il leur aurait été beaucoup plus facile de se rendre à l'hôpital tout proche de Lolowaï tenu par la Mission Mélanésienne. En fait, les gens des "villages" Church of Christ agissaient comme si leur identité religieuse les faisait ressortir d'une nation particulière ; malades, il leur était naturel de se rendre dans l'hôpital de leur Mission et d'éviter celui de la Mission voisine, pourtant beaucoup plus proche. Il en va de même pour les écoles et pour les bateaux : chaque communauté religieuse semble avoir ainsi évolué en "nation" indépendante, fonctionnant de façon autonome à l'intérieur d'un système fermé.

Un nouvel espace social apparut, recentré autour des structures missionnaires et quadrillé par le réseau des paroisses, temples et écoles au sein duquel les "teachers" locaux jouaient le rôle tenu autrefois par les leaders coutumiers.

Les églises chrétiennes n'apportèrent donc pas qu'une foi nouvelle ; elles furent saisies par les Mélanésiens en tant que facteur et symbole de modernité, c'est-à-dire comme le cadre spatio-culturel au sein duquel les communautés désorganisées par les formidables coups de butoir du blackbirding et des épidémies allaient pouvoir se reconstruire et entreprendre leur passage vers le monde et l'économie modernes (1).

Mais le système missionnaire apportait des nouvelles frontières. La société traditionnelle avait avec le monde extérieur des relations formalisées et segmentaires qui, par le principe du chaînage et des relations de proche en proche, pouvait embrasser des distances considérables et ne point connaître d'interruptions géographiques. Avec les missions, il y eut un double phénomène : d'une part, l'espace de relations s'élargit grâce à la suppression des tabu de circulation et à l'établissement d'un climat de confiance au sein de l'aire de solidarité religieuse, mais de l'autre, de nouvelles et hermétiques frontières surgirent à l'extérieur de l'aire de solidarité religieuse.

Cette vision du nouvel espace religieux et de l'espace de l'alliance eut surtout un impact au niveau essentiel des relations matrimoniales. Dans l'univers traditionnel, les groupes marquent leurs alliances par des échanges de femmes : l'allié extérieur étant toujours un beau-frère potentiel.

---

(1) Cette reconstruction s'établit souvent en continuité avec les mailles traditionnelles. Dans son étude sur le pays Ndui-Ndui, M.R. ALLEN (1968) a ainsi montré que les paroisses Church of Christ du pays Ndui-Ndui reproduisent les structures territoriales traditionnelles et la hiérarchie "teacher-elder-deacon" reproduit les grilles culturelles du pouvoir politique de la société des grades, articulée, selon un système à trois rangs : "**moli - levuhi - vire**" (ALLEN, 1972).

Dans l'espace nouveau des territoires religieux, le système des alliances de mariage fut confiné à l'aire de la solidarité d'église. D'anciennes relations furent ainsi définitivement interrompues par suite d'influences religieuses contradictoires, comme par exemple les anciennes relations d'échanges de femmes entre les gens des petites îles des Maskeylines convertis à la religion presbytérienne et ceux de la région de Lamap (Port-Sandwich) convertis à la religion catholique (J.M. CHARPENTIER, 1977). Par contre de nouvelles furent réouvertes entre groupes jusque là sans relation et mis en contact par leur même appartenance à une église chrétienne : ainsi les gens du Centre Pentecôte (Melsisi) et ceux du Sud-Est de l'île (Baie Barrier) ou du Nord (Loltong) sont-ils aujourd'hui réunis par la même solidarité religieuse moderne, alors qu'autrefois ils n'avaient aucune relation. Il en fut de même sur l'île d'Ambrym où les habitants des villages de l'intérieur qui se situaient au-dessus de Port-Vato, à vingt minutes de marche du littoral, ne voyaient jamais la mer en raison de l'hostilité traditionnelle qu'ils entretenaient avec les groupes qui contrôlaient le rivage. La Mission presbytérienne imposa l'alliance à ses nouveaux convertis et brisa leur cloisonnement, ce qui permit des relations entre des groupes jusque là totalement ennemis (SPEISER, 1913).

La vision de la relation chaude qui unit les frères à leurs beaux-frères réels, classificatoires ou potentiels des territoires voisins, s'est donc étendue aux membres d'une même église, tandis que la relation froide de méconnaissance, voire d'hostilité, s'est appliquée ou fut longtemps appliquée aux membres des autres églises.

Les missions chrétiennes et leurs leaders mélanésiens ont donc reconstruit un espace social géographiquement plus large, mais peut-être plus rigidement cloisonné qu'il ne l'était autrefois. Tout se passe comme si les divisions religieuses des missionnaires européens eux-mêmes avaient été un prétexte pour la société mélanésienne : elle put ainsi dépasser les limites de son espace traditionnel, tout en établissant de nouvelles frontières entre des groupes qui souhaitaient rester différents. L'espace social moderne se reconstruisit ainsi selon de nouveaux réseaux d'alliance à mailles plus larges mais qui restaient toutefois proches de l'échelle régionale moyenne.

On peut sans doute discuter à l'infini des effets sociaux et culturels de la christianisation. Sans doute est-ce là aujourd'hui débat d'école : l'espace à mailles fines de la société de la Coutume s'est reconstruit au sein d'une nouvelle vision politico-culturelle. Les Mélanésiens y ont réalisé une première approche de leur unité ; ce premier pas prépara en quelque sorte un mouvement plus total qui ne pouvait intervenir qu'au niveau politique.

3) LE SENTIMENT MILLENARISTE DE LA MODERNITE.

L'attitude des Mélanésiens face aux missions chrétiennes ne fut pas, on l'a vu, unanime. Dans certaines îles, la conversion fut quasi spontanée, dans d'autres il y eut un refus total et nettement exprimé qui dura une ou deux générations et parfois plus encore. En d'autres termes, pourquoi les gens d'Anatom se convertirent-ils si vite alors que ceux de Tanna restaient résolument "païens" ? Pourquoi les ilôts du Nord Malakula firent-ils le désespoir de toute une génération

de missionnaires de confessions diverses, alors que les gens des Banks accueillaient à bras ouverts les missionnaires de la Melanesian Mission et se lançaient d'eux-mêmes dans l'évangélisation des autres îles ?

L'ethnographe SPEISER (1913), dont les écrits se font souvent l'écho des réflexions des missionnaires anglophones, tenta d'expliquer cette différence d'attitude par la nature de la "chefferie" : selon lui, les hauts-gradés des systèmes à rang perdaient en effet leur pouvoir en se convertissant, car le système des grades disparaissait avec l'adhésion au christianisme, alors qu'inversement les "chefs héréditaires" des îles du Sud ou du Centre pouvaient le conserver ou même le renforcer dans le cadre de la christianisation. Selon SPEISER, la christianisation aurait donc été plus facile dans les sociétés à chefferies héritées que dans les sociétés où le pouvoir est de type compétitif.

Mais l'argument ne supporte pas l'examen. L'exemple de Tanna apparaît en outre particulièrement mal choisi, puisque de 1860 à 1900 il n'y eut pratiquement aucune conversion sur cette île et que les *"brillants résultats"* qui se dessinaient au début du siècle se révélèrent par la suite particulièrement illusoires. Supposer que la conversion des Mélanésiens au christianisme dépendît de l'attitude de leurs chefs, comme le pensait SPEISER, dénote une incompréhension de la société mélanésienne et une survalorisation des "chefs". Les Grands Hommes de la Coutume n'exercent, comme on l'a vu, de pouvoir que dans des domaines spécifiques et plus généralement encore n'exercent d'autorité qu'avec le consensus de leur communauté. De celle-ci, ils sont plus des porte-paroles et les garants de son unité que de véritables leaders. En outre, c'est le Nord de l'Archipel -pays des sociétés à grades- qui se convertit le plus vite et non pas le Centre ou le Sud. Les Banks se convertirent par exemple en quelques années, alors que le centre de l'île de Tanna resta irréductiblement "coutumier". Du reste dans beaucoup d'îles où régnait par ailleurs le même système social et le même type de chefferie, certains groupes se convertissaient alors que d'autres se figeaient dans un refus radical. En réalité on ne peut expliquer la conversion des Mélanésiens de façon unanime et encore moins selon le degré d'intérêt que leurs chefs ou big man trouvaient dans celle-ci. Il semble que l'attitude des Mélanésiens ait été surtout affaire d'individus, de tactiques locales et de relations de parenté ; la conversion s'opéra par les réseaux d'alliance, elle en respecta les cheminements et les discontinuités.

Les groupes du rivage, les plus intensément en contact avec le monde européen et sa civilisation matérielle, se convertirent les premiers. Ce mouvement fut d'autant plus rapide qu'il était pris en main par les Mélanésiens eux-mêmes. Le rôle joué par les "kanaka" de retour du Queensland, de Fidji ou de Nouvelle-Calédonie fut à cet égard décisif. Autrement dit, la conversion au christianisme semble avoir rencontré le terrain le plus favorable dans les sociétés locales plongées depuis longue date dans une atmosphère de mobilité et de contact culturel avec le monde européen. Si la personnalité des missionnaires en présence joua un grand rôle, le facteur décisif revint en définitive à la société mélanésienne elle-même et à sa propre liberté de choix.

Ce trait apparaît surtout net dans les îles où, comme en Aoba, à Ambrym ou dans le Nord de Pentecôte, la société se choisit "chrétienne" avant même que les missionnaires n'aient apparu sur leurs rivages. L'évangélisation y fut essentiellement l'oeuvre des "kanaka" qui revenaient du Queensland et avaient opté pour une société différente. Ailleurs, comme aux Banks, la christianisation obéit à un mouvement interne, comme si la parole missionnaire avait été attendue par une société qui doutait déjà de ses propres certitudes culturelles et cherchait une voie nouvelle lui permettant d'intégrer une situation de modernité.

La rapidité de l'évangélisation et la réceptivité de la société mélanésienne à l'égard de la parole missionnaire apparurent les plus grandes dans les îles du chaînage culturel du Nord-Est. Les structures territoriales fluides des sociétés à système matrilinéaire semblent en effet avoir constitué un terrain favorable à la propagation du christianisme. L'atmosphère de paix civile relative et l'existence d'un système à grades sécularisé de facture classique contribuaient à l'établissement d'une aire de fluidité culturelle, de mobilité territoriale et sociale, favorables aux échanges et contacts de type nouveau. Le christianisme put s'y diffuser facilement. Inversement les sociétés à inflexion territoriale et patrilocale, aux cloisonnements plus rigoureux et à l'atmosphère rendue plus pesante par les guerres intérieures incessantes, entravèrent les développements du christianisme dont les progrès furent lents et marqués de longues attentes. L'évangélisation d'un groupe local n'entraînait pas celle des voisins, bien au contraire, et des enclaves de résistance culturelle ne cessaient de se constituer. En fait tout semble avoir été affaire d'espace, de fluidité des réseaux, de jeu des systèmes d'alliance.

Dans les premiers temps, le sentiment religieux dominant fut un sentiment millénariste. Les communautés, en devenant protestantes, anglicanes ou catholiques, attendaient d'abord un retour proche du Christ et tout en même temps un changement radical de leur statut social et de leur état matériel. Devenir chrétien, c'était suivre la route des Blancs, opter pour leur alliance et par là devenir à terme leurs égaux en puissance. Il entrait donc dans le choix religieux une composante séculière et un choix net pour la "modernité blanche". Les manbus qui à l'inverse optaient pour le choix inverse ne s'y trompaient pas, lorsqu'ils se proclamaient comme à Tanna des **yapinap**, c'est-à-dire des "hommes noirs"; face à la "modernité blanche", ils entendaient rester fidèles à la "tradition noire".

Toute la société mélanésienne contemporaine peut jusqu'à ces dernières années se comprendre à partir des choix initiaux et décisifs qui eurent lieu lors des premières phases du contact. Le christianisme fut vécu comme le sentiment millénariste d'une société en quête de modernité. L'adhésion à la foi des Blancs allait de pair avec l'attente d'une nouvelle société et d'une nouvelle alliance : il s'agissait dans un premier temps de construire une société "moderne", dans un second d'occuper une place privilégiée dans la nouvelle alliance que proposaient les missionnaires européens. Le christianisme dont les diverses églises offraient des faces multiples devint alors l'objet d'une nouvelle compétition entre groupes et leaders locaux. L'enjeu

cette fois n'en était plus le pouvoir des Grands Hommes de la Coutume, mais les clés de la nouvelle modernité et de ses pouvoirs. L'histoire des églises locales est ainsi inséparable de l'histoire du Condominium. Les royaumes missionnaires constituèrent dans une certaine mesure un contrepoids au pouvoir colonial qui progressivement se saisit de ces îles au début de ce siècle.

Livre I.
IVème Partie.
LE CONTACT BLANC .

CHAPITRE XIV.

HEURS ET MALHEURS DE LA SOCIETE COLONIALE.

En 1882, l'Archipel était toujours sans définition juridique, aucune loi nationale ou internationale ne l'encadrait, mais il était déjà de facto sous tutelle. Les églises missionnaires organisaient leurs territoires religieux en structures autonomes, les colons et les traders pour le reste l'avaient déjà annexé et s'y comportaient en "maîtres". Le chemin menant à l'annexion définitive était donc bien ouvert, seule la rivalité des deux puissances coloniales en retardait l'échéance.

I. LA MISE EN PLACE DES STRUCTURES CONDOMINIALES 1882 - 1906.

1) FAUT-IL ANNEXER ?

Le "coup de main" monté par HIGGINSON sur les Nouvelles-Hébrides et le développement de la colonisation française "sauvage", qui s'ensuivit, avait créé une sorte d'impasse diplomatique à la frontière des intérêts impériaux français et britanniques. Si les deux Etats restaient réservés quant à un engagement définitif sur ces terres lointaines où ils ne voyaient pas un grand intérêt économique ou stratégique, il en allait autrement des opinions publiques australiennes et calédoniennes.

Une forte campagne animée par le missionnaire presbytérien John PATON agitait l'opinion publique de l'Etat de Melbourne : meetings et articles de journaux pressaient le Gouvernement britannique d'annexer unilatéralement l'Archipel pour ne pas le laisser aux Français. A un meeting tenu à Melbourne en 1877, John PATON présentait la prise de possession britannique comme un moindre mal, affirmant qu'un navire de guerre français avait déjà essayé d'annexer l'Archipel, mais qu'il s'était heurté à une forte opposition de la population *"parce que les naturels savent déjà que la civilisation française, c'est l'extermination des naturels"* (cité par DESCHANEL, 1888).

La campagne de presse du lobby presbytérien de Melbourne reprit de plus belle après les initiatives d'HIGGINSON dans l'Archipel. Aux motifs humanitaires invoqués, s'ajoutait une nouvelle argumentation selon laquelle la présence française *"polluait"* les rivages océaniens en y déversant son *"fumier criminel"* (1). Des députations de pasteurs, négociants et députés australiens s'adressèrent à Lord DERBY du Foreign Office Britannique en 1883 pour le presser d'agir, puis devant son inertie (2) à James SERVICE, Premier Ministre de la colonie australienne de Melbourne pour que *"soient annexés tous les archipels du Pacifique qui ne sont jusqu'à présent sous la domination d'aucune puissance européenne"* (cité par DESCHANEL, 1888). Les colonies australiennes semblent avoir manifesté à cette époque une conception géopolitique différente de celle de l'Angleterre, en souhaitant établir un protectorat sur ce que l'on appellera plus tard "la région australienne", c'est-à-dire l'ensemble des îles du Pacifique occidental bordant le continent australien.

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

La tension suscitée par l'enjeu néo-hébridais se sent dans le texte de ce télégramme chiffré envoyé à Paris le 30 juin 1883 par PALLU, Gouverneur de la Nouvelle-Calédonie:

---

(1) Expression par laquelle le Député CAMPBELL désignait à l'Assemblée Législative du Victoria la présence française en Nouvelle-Calédonie et aux Nouvelles-Hébrides. Il s'agissait naturellement des transportés du bagne français, dont on craignait que ne soient transférés aux Nouvelles-Hébrides les récidivistes, c'est-à-dire les "libérés" encore interdits de séjour en métropole (DESCHANEL, 1888).

(2) A cette députation, DERBY répliqua que les annexions lointaines n'avaient pas la faveur de l'opinion publique anglaise. Il voulait bien entendre parler de protection anglaise sur l'Archipel, mais pas d'annexion (DESCHANEL, 1888).

"Les cinq provinces australiennes, plus Tasmanie, Nouvelle-Zélande ont télégraphié Angleterre 11 juin pour annexer Nouvelles-Hébrides. Je crains répétition coup Nouvelle-Guinée (1). Agitation grande en Australie et Nouvelle-Calédonie. Agissez immédiatement afin que Londres arrête mouvement australien. J'empêche même par la force bande australienne sans mandat annexer Nouvelles-Hébrides, mais cette situation ne peut durer. Je demande urgent instructions. Dois-je laisser passer l'Australie ? Dois-je annexer moi-même ? Répondre Sydney avant 4 juillet." PALLU, Gouverneur. (Archives de la S.F.N.H.).

Il semble que Paris et Londres aient cherché à calmer l'ardeur patriotique de leurs colonies respectives. Les intérêts à long terme de la France et de l'Angleterre convergeaient plus qu'ils ne s'opposaient ; il ne convenait à aucune des deux métropoles de hâter la recherche d'une solution, celle-ci devant découler d'un accord de politique générale sur l'ensemble du Pacifique. En 1885, la Grande Bretagne offrit de se désintéresser des Nouvelles-Hébrides en échange de l'île de Rapa en Polynésie et sous condition que la France ne ferait pas de l'Archipel un dépôt de récidivistes du bagne calédonien. La France refusa l'échange, mais se heurta en retour à un refus symétrique lorsqu'elle proposa une prise de possession de l'Archipel contre la fin du bagne calédonien et des compensations territoriales aux îles sous le vent et à Terre-Neuve. On restait donc bon gré mal gré aux termes de l'accord de 1878 et ce va et vient de propositions préfigurait déjà assez bien ce que devinrent plus tard les rapports condominiaux.

2) LA COMMISSION NAVALE MIXTE.

La situation locale n'allait pourtant pas sans problème. La liste des incidents entre colons ou coprah-makers et Mélanésiens tendait à s'allonger, rendant nécessaire aux yeux de tous l'institution d'une autorité supérieure dans l'Archipel. En quatre ans, on fait état dans un "livre jaune" présenté au Ministère de la Marine de 20 Européens tués par les Mélanésiens (2).

Il semblait que l'Archipel sans loi soit en passe de devenir une terre de plus en plus dangereuse. La destruction des stations de la Compagnie Calédonienne à Port-Sandwich et à Ambrym suscita une grande émotion en Nouvelle-Calédonie et incita la France à prendre de nouvelles mesures. En mai 1886, deux contingents de troupes de marine furent débarqués l'un à Port-Sandwich, l'autre à Port-Havannah.

---

(1) La Nouvelle-Guinée faisait à la même époque l'objet d'un litige entre les intérêts impériaux allemands et ceux de l'Angleterre. Pour empêcher une annexion allemande, déjà présente par ses compagnies commerciales et des stations charbonnières sur le littoral, l'Etat du Queensland, agissant de lui-même, prit possession du Sud de la Nouvelle-Guinée, mettant ainsi les deux Etats européens devant le fait accompli (avril 1883). On craignait que l'Etat du Victoria ne procède à la même opération aux Nouvelles-Hébrides. (Ch. A. Julien : Histoire de l'Océanie, PUF, 1971).

(2) Les meurtres les plus spectaculaires eurent lieu à Aoba, Ambrym et Port-Sandwich à Malakula, où les deux agents de la Compagnie Calédonienne, KLEIN et JOACHIM, furent tués et la station pillée. Des conflits éclatèrent également entre colons français et coprah-makers anglo-saxons. Aux îles Maskeylines où deux recruteurs allemands furent tués, ces îles se déclarèrent interdites aux Blancs. Un voilier allemand, "l'Albatros", intervint et se fit justice lui-même : deux villages furent brûlés (DESCHANEL, 1888).

Cette mesure suscita de grands espoirs en Nouvelle-Calédonie dont le Conseil Général télégraphia immédiatement à Paris : *"Nous demandons le maintien des troupes aux Nouvelles-Hébrides et l'annexion immédiate sans condition"* et inversement de vigoureuses protestations en Australie, notamment de la part du Premier Ministre de l'Etat de Victoria (DESCHANEL, op. cité). Les contingents français furent retirés quelques mois plus tard.

Comme l'écrivit un historien : *"le Gouvernement français, se hâtant de répudier toute idée d'annexion de l'Archipel comme l'espéraient les Calédoniens et comme le craignaient les Australiens, proposa au Gouvernement anglais de fixer, par une entente commune, un système de surveillance ou de police permettant de garantir la sécurité de tous les Européens établis aux Nouvelles-Hébrides"* (RUSSIER, 1906). Les négociations aboutirent le 16 novembre 1887 à un accord général qui résolvait d'une part la question encore pendante des îles sous le vent et instituait aux Nouvelles-Hébrides une Commission Navale Mixte, composée d'officiers de marine des deux nations dont la présidence passerait alternativement de l'une à l'autre.

Loin de fournir une solution durable, cette Commission navale n'était qu'un pis-aller qui instituait de facto le "Condominium", ainsi que l'on commença à l'appeler dès cette époque. La rivalité sur le terrain entre les deux nations se poursuivit *"plus âpre que jamais"* (DESCHANEL). En 1888, les Anglais installèrent un agent officiel avec titre de consul, puis le retirèrent sous les protestations françaises. Les colons français de Port-Vila tentèrent à leur tour d'organiser en 1887 la municipalité de "Franceville" avec pour maire F. CHEVILLARD. Ils furent désavoués par la Commission Mixte Navale (1).

L'Archipel semblait dès lors évoluer selon des forces centripètes : les colons dans leurs centres et chaque grande plantation tendaient à instituer des mini-états, les missions organisaient de leur côté des petites sociétés théocratiques parfaitement indépendantes. Laissés à eux-mêmes, les Européens semblaient imiter le modèle mélanésien : la société qu'ils créaient était déjà menacée d'atomisme et pénétrée de forces contradictoires qui préparaient à terme l'éclatement politique et géographique de l'Archipel.

Sur le terrain, les problèmes que rencontraient les officiers de la Commission Navale n'étaient guère faciles à résoudre. Ils n'avaient pas en principe à sortir d'un rôle strict de maintien de l'ordre. De cette tâche de police, ils s'acquittèrent sans grand enthousiasme. Ils étaient en outre désarmés et sans pouvoir réel devant les problèmes créés par

---

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

la "colonisation sauvage" et les multiples conflits locaux qu'elle suscitait entre colons ou entre colons et Mélanésiens. Aucune structure juridique n'encadrait l'Archipel : les colons français pourtant introduits pour la plupart d'entre eux par l'officieuse S.F.N.H. n'étaient protégés par aucune garantie juridique (1). Beaucoup plus gravement les propriétés foncières qu'ils revendiquaient n'étaient ni délimitées ni reconnues ; les Nouvelles-Hébrides étaient un pays sans état.

Les marins des deux nations étaient donc appelés pour faire respecter un ordre dont personne n'avait défini les normes et les lois. Cette situation était d'autant plus dangereuse que l'opposition des Mélanésiens à l'occupation de leurs terrains devenait de plus en plus vigoureuse et qu'elle entretenait un climat général d'insécurité. Les meurtres continuaient dans les îles. Les Blancs, dès qu'ils étaient en position de force, ripostaient. En 1889, le colon français MERCIER fut tué en Aoba ; en 1891, Peter SAWYERS à Tongoa et PARENT à Port-Sandwich furent assassinés ; en 1892, ce fut également le sort de deux recruteurs et en 1893 de trois autres à Pentecôte. L'année 1895 vit l'assassinat d'un coprah-maker anglais et d'un Allemand, tandis que le Français, ROSSI, était tué à Santo, lors d'une tournée de recrutement. La liste ne cessera par la suite de s'allonger : quatre Blancs tués en 1903, trois autres en 1904. Des mesures de représailles furent prises par les navires de la Commission Mixte, consistant à *"bombarder les cocotiers"*, comme le dirent les marins eux-mêmes. Dans quelques cas, par exemple après l'assassinat du colon anglais TRUMBLE à Epi, en 1905, ou des huit membres de l'équipage du navire calédonien recruteur "Pétrel" à Maewo, en 1904, les officiers décidèrent d'eux-mêmes de ne pas intervenir, jugeant *"les indigènes en état de légitime défense"*.

On trouve dans une lettre adressée le 23 mai 1896 par le Capitaine de Frégate français, LECOMTE, à bord de l'aviso "SCORFF" à son Chef de Division des remarques fort lucides sur la situation dans laquelle lui et ses hommes étaient engagés :

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

L'Archipel, livré à des forces incontrôlées et contradictoires, versait donc en pleine anarchie. Pour tous les observateurs, cette situation ne pouvait être que provisoire. Elle dura malgré tout 18 ans et c'est au cours de cette période initiale que se mirent en place les structures coloniales et théocratiques qui durèrent ensuite pendant toute la période légale du Condominium, marquant ainsi irrémédiablement l'histoire du futur Etat de Vanuatu.

---

(1) Cet état de chose avait été réglé du côté des ressortissants britanniques par le Foreign Juridiction Act of 1890 qui les faisait dépendre du Gouverneur de Fidji. Il fallut attendre juillet 1900 pour que des dispositions parallèles soient prises pour les colons français, en les rattachant au Gouverneur de Nouvelle-Calédonie.

Aucune des deux lointaines puissances métropolitaines ne s'inquiétait outre-mésure des développements de la situation. Il semble que chacune ait pensé que la libre compétition engagée entre leurs nationaux respectifs ferait un jour verser le territoire dans l'une ou l'autre des aires d'influence politique, la sienne de préférence. Les officiers de la Commission Navale, observateurs lucides, ne manquaient pas toutefois de souligner dans leurs rapports l'aspect ambigu de la situation dans laquelle ils se trouvaient placés.

"Certains Européens, peu scrupuleux, cherchent, sans indemniser les indigènes, à étendre leur propriété. Les Canaques, d'un autre côté, reconnaissent difficilement la validité des achats de terrains qui leur sont faits, ils menacent quelquefois de reprendre par force ce qui leur a été, prétendent-ils,usurpé. Enfin un certain nombre de colons se contestent la possession de certaines propriétés qu'ils prétendent avoir acheté les uns et les autres aux indigènes. De là trois causes de conflits qui s'accroissent journellement:

1) plaintes des Européens contre les Indigènes
2) plaintes des Indigènes contre les Européens
3) plaintes des Européens entre eux.

La Commission a été assaillie de réclamations provenant de ces trois sources différentes. Or, conformément aux règlements qui la régissent, elle n'a pu que se récuser. Mais un certain nombre de colons déclarent qu'ils auront recours à la force pour l'obtention de leurs droits. Peu leur importent les conseils que nous leur donnons, de régler ces questions à l'amiable...

... Les propriétés de la Compagnie des Nouvelles-Hébrides ne sont pas encore limitées, ce qui est le sujet de contestations constantes, personne ne sachant où commencent et où finissent ces propriétés!" (Lettre du 31 mai 1888, officier LECUVE, Archives de la Commission Navale Mixte).

L'officier français soulignait ainsi la contradiction existant entre un ordre qu'il était censé faire respecter et le désordre des faits résultant de plusieurs droits contradictoires que personne n'avait définis auparavant. Il soulevait en outre l'immense problème qui restera au centre de toute la période condominiale : la délimitation et le bornage des propriétés "achetées" par la Compagnie Calédonienne des Nouvelles-Hébrides.

Pour mettre fin à cet imbroglio, les deux puissances européennes finirent par engager de nouvelles négociations en 1904 qui aboutirent à l'institution officielle du Condominium en 1906. Elles furent toutefois poussées à cet acte diplomatique par des raisons d'ordre international plus que pour des motifs d'ordre interne à l'Archipel.

Dans les premières années du XXème siècle, une tierce puissance était en effet apparue avec de plus en plus d'insistance dans l'Océan Pacifique. Maîtresse des Samoa, l'Allemagne ne faisait pas mystère de son intérêt croissant pour les Nouvelles-Hébrides. En 1903, les Allemands protestèrent contre l'installation de colons français sur la côte Ouest

d'Epi où ils revendiquaient des droits antérieurs, de même qu'à Port-Sandwich (1). En fait une intervention rapide de l'Allemagne risquait bien de régler le problème franco-britannique en renvoyant dos à dos les deux partenaires. Cette menace resserra la solidarité de Londres et de Paris et précipita leur accord.

II. LE CONDOMINIUM FRANCO-BRITANNIQUE.

1) LE PRINCIPE DE LA SOUVERAINETE CONJOINTE.

"A parler de jugements, je repense à la cour du Condominium, qui à son tour me rappelle l'entente franco-anglaise. Cette vaste blague..."

(Robert James FLETCHER, 1915, lettre de Port-Vila, réédit. en 1979, Paris).

Le 20 Octobre 1906, l'Archipel fut doté d'une organisation administrative et judiciaire conjointe. Les deux nations se déclaraient "co-souveraines" sur un territoire "d'influence commune" et "indivisible". Par ailleurs, un "Tribunal Mixte" était institué pour régler les litiges fonciers et établir un système juridique reconnu par les deux nations.

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

Deux Hauts-Commissaires, l'un français, l'autre anglais, furent nommés "Résidents" au nom des deux nations souveraines, des délégués administratifs devant représenter leur autorité dans les différentes îles de l'Archipel. On créa un corps de police local, la milice, divisé en deux sections égales, l'une française, l'autre britannique.

L'administration mixte mise en place et financée par les deux pouvoirs devait être alimentée par des taxes locales à l'importation et à l'exportation : ces services communs comportaient les Postes, Télégraphe et Téléphone, les Travaux Publics, la Police Maritime, les Douanes et enfin des Services Financiers. Plus tard, on constitua un Service Condominial de l'Agriculture, un Service Vétérinaire, un Service des Mines et un Service Topographique. En somme, aux deux administrations nationales dépendant chacune des Résidences, on ajoutait une troisième : l'administration mixte du Condominium.

---

(1) Droits acquis par des nationaux et une Compagnie de commerce allemande basée aux Samoa.

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

Le point capital de la convention porta sur l'institution du Tribunal Mixte, créé pour régler les litiges entre Européens et Mélanésiens, et veiller à la bonne exécution des réglements conjoints. A ce tribunal revenait surtout la lourde charge de l'immatriculation des terrains acquis au cours de la période précédente. La composition du tribunal témoignait par ailleurs d'un souci très poussé de l'équilibre : le Président devait être en effet désigné par une puissance neutre, en hommage à la nationalité du premier découvreur, on demanda au Roi d'Espagne de le désigner. Le président espagnol était assisté d'un juge français et d'un juge britannique, le procureur était belge et en cas de désaccord avec les juges, le président espagnol avait voix prépondérante.Ce tribunal ne tarda pas à devenir le symbole de toutes les contradictions et lenteurs condominiales (1).

L'organisation judiciaire fut complétée par le protocole d'accord du 6 août 1914 qui créait pour les délits mineurs des tribunaux indigènes dans les îles découpées en circonscriptions. Le Tribunal Mixte se trouva ainsi allégé de la plupart des affaires judiciaires regardant les Mélanésiens et se consacra à l'immatriculation des terres. Un corps de géomètres condominiaux fut notamment créé pour les levés, limitations et bornages des terrains.

2) LE PROBLEME DE L'IMMATRICULATION DES TERRES.

Plus de 700.000 ha de terres théoriques étaient à cadastrer, puis à enregistrer dans un Archipel que personne ne contrôlait véritablement sauf sur quelques pourtours littoraux. L'oeuvre était à la limite du surréalisme et le Comte espagnol de BUENA ESPERANZA, nommé Président du Tribunal Mixte, faisait preuve d'un bel optimisme lorsqu'il déclarait à Nouméa, en août 1926, en allant occuper son poste : *"Je suis venu pour l'immatriculation et je la ferai"*. (GRIGNON-DUMOULIN, 1928). En matière d'immatriculation, une présomption favorable existait pour les terres dont les Européens réclamaient l'enregistrement, en vertu de la mise en valeur effective et des actes de vente qu'ils pouvaient produire. Autrement dit, ce n'était pas aux Européens de prouver que leurs revendications étaient fondées, mais aux Mélanésiens, s'ils les contestaient, de faire la preuve du contraire. Le résultat fut que la plupart des jugements validèrent les acquisitions de la période précédente, en les atténuant parfois par la création de "réserves indigènes" déclarées inaliénables, lorsque l'on s'apercevait qu'un village était établi sur les terres revendiquées.

---

(1) J. FLETCHER (réédité en 1979) qui fut un temps l'interprète de ce tribunal, se servait de quatre langues : l'espagnol pour le Président, le français et l'anglais pour les juges et enfin le bislama pour les habitants mélanésiens. Il avoue dans l'une de ses lettres qu'il se couchait le soir très fatigué, cela d'autant plus que le Président espagnol était atteint de surdité.

L'article 24 du Protocole accordait toutefois une liberté d'appréciation au Tribunal en cas de contestation : *"D'une manière générale, le Tribunal devra s'inspirer également des intérêts des propriétaires indigènes et de ceux des acquéreurs non-indigènes, dont la mauvaise foi ne sera pas établie"*. Pour représenter les intérêts mélanésiens un "avocat des indigènes" fut plus tard désigné d'un commun accord par les deux puissances de tutelle. Au début le Procureur belge assuma cette charge, du moins en principe, car il semble qu'il n'ait jamais eu les moyens de se rendre dans les îles pour enquêter lui-même.

Le principe de l'immatriculation des terres s'inspirait du "Torrens Act" utilisé en Australie. Chaque bien foncier était considéré comme une individualité propre, dont le titre de propriété constituait l'état civil. Avant d'être attribué, une demande au Tribunal était nécessaire, lequel procédait à une enquête et faisait procéder à un levé topographique. Un délai d'un an était promulgué avant tout jugement pour que les oppositions éventuelles se fassent jour. Par la suite l'acte de jugement tenait lieu d'acte de propriété : un titre foncier était délivré *"purgeant l'immeuble de tous les droits réels ou servitudes antérieures qui n'avaient pas été inscrits"*. (GRIGNON DUMOULIN, 1928).

A sa création, le Tribunal Mixte se trouva devant près de 900 dossiers de demandes d'immatriculation. Les levés topographiques impliquaient au préalable une triangulation de base qui ne fut faite que très lentement et se heurta très vite à l'opposition des Mélanésiens qui y voyaient le symbole de leur dépossession. En fait le premier jugement attribuant un titre foncier ne fut rendu qu'en 1929 et les opérations d'immatriculation ne se poursuivirent ensuite qu'avec lenteur. De 1929 à 1935, 200 jugements eurent lieu, portant sur les îles de Vate et du Sud. De 1936 à 1941, les opérations de relevé topographique se déroulèrent non sans mal sur Epi, où l'hostilité active des habitants l'empêcha de s'achever. Après-guerre, les jugements eurent lieu sur les îles du Nord, Santo et Malakula, en particulier, en se heurtant d'ailleurs aux mêmes problèmes qu'à Epi. En 1972, 317 jugements restaient encore à pourvoir, soit le tiers du total initial. Parmi les 600 jugements délivrés, il y eut 57 cas où le Tribunal Mixte jugea comme insuffisamment fondées les revendications européennes et n'octroya pas le titre foncier réclamé (1). En 1980, à la veille de l'Indépendance, de nombreux jugements n'avaient toujours pas eu lieu. Toutefois la plupart des terres qui avaient été mises en valeur par les colons étaient immatriculées (2).

L'établissement de cartes topographiques par l'I.G.N. en 1955 à partir de la couverture aérienne effectuée par les Américains pendant le Seconde Guerre Mondiale avait résolu les problèmes d'une triangulation de base et des levés fonciers.

---

(1) "New Hebrides biennal Report 1971 and 1972" Ex-Résidence britannique. Port-Vila.

(2) Lorsque l'Etat Français, en 1977, rendit officiellement des terrains avec titres fonciers à l'appui aux communautés du Sud de Pentecôte, qui les occupaient comme un don que leur faisait généreusement la France, celles-ci apprirent avec surprise que leur terrain avait été "vendu" et officiellement immatriculé à leur insu.

Au total ce fut ainsi près de 240.000 ha (soit 20 % de la superficie totale de l'Archipel) qui firent l'objet d'une immatriculation, dont 150.000 au bénéfice de la colonisation européenne, concentrés pour l'essentiel dans les îles de Vate, Epi et Malakula. Le tableau ci-dessous, tiré de l'étude de VAN TREASE (1984) met en évidence la superficie des terres immatriculées selon la nationalité des bénéficiaires et le pourcentage par rapport à la superficie totale de l'Archipel.

TABLEAU 12 : Situation des terrains immatriculés en 1980 (1).

Titulaires par groupe	Superficie en ha.	% par rapport à la superficie totale de l'Archipel.
Britanniques ou optants	36.893	3,10
Français ou optants	145.320	12,20
Gouvernement du Condominium et municipalités	548	0,05
Mélanésiens (individus et réserves)	58.914	4,95
TOTAL	241.678	20,30

(1) Sources VAN TREASE (1984, p. 22).

Si l'on exclut les terrains des administrations, des missions ou des réserves mélanésiennes, l'ensemble des terrains théoriquement aliénés à la colonisation européenne, à la veille de l'Indépendance, se répartissait comme suit :

TABLEAU 13 : Surface théorique aliénée à la colonisation européenne en 1980 (1).

Titulaires	Superficie en ha	% du total des terres aliénées	% par rapport à la superf.totale
Colons britanniques individuels ou optants	10.118	6,7	0,9
Sociétés britanniques ou optantes	9.391	6,3	0,8
Colons français individuels ou optants	44.934	29,9	3,8
Sociétés françaises ou optantes dont			
S.F.N.H.	34.186	22,8	2,9
autres	51.513	34,3	4,3
TOTAL	150.142	100	12,7

(1) (Source VAN TREASE, 1984, p. 35).

La S.F.N.H. se concentra à partir des années 70 sur son domaine agricole propre de 34.186 ha, répartis en quatre grande plantations et stations d'élevage sur Vate, Santo et Malo. Elle avait dès les années 1970 abandonné le reste de ses revendications foncières à l'Etat français qui rétrocéda officiellement ces terres aux groupes mélanésiens.

Le chiffre de 150.000 ha immatriculés en faveur de la colonisation reste malgré tout théorique ; comme on le verra, la mise en valeur des sols par les colons resta très en deça de ce chiffre. Beaucoup de groupes mélanésiens notamment continuèrent à vivre sur des terrains immatriculés, sachant ou ne sachant pas que ceux-ci avaient fait l'objet d'une demande d'immatriculation.

3) LE POUVOIR DISJOINT.

Le Condominium fut dès le départ l'objet de nombreuses critiques tant en Australie qu'en Nouvelle-Calédonie : *"Les Nouvelles-Hébrides sont destinées à être françaises"* concluait le livre de G. BOURGE en 1906. Le journal des colons français "Le Néo-Hébridais" l'appelait le *"machindominium"* et réservait les meilleurs de ses sarcasmes au Tribunal Mixte *"cette cour hétéroclite, composée d'Espagnol, de Français, d'Anglais, de Hollandais est du dernier comique"*(Le "Néo-Hébridais", juillet 1913).

Recevant un nouveau Haut-Commissaire français à Port-Vila, Lucien COLARDEAU qui présida le banquet d'accueil (70 couverts) fit un discours : *"Nous avions porté, toute créée, une colonie magnifique à notre mère patrie : elle n'en a point voulu... Et nous avons abouti, faute de mieux et par la faiblesse de notre diplomatie à cette constitution chaotique, à cette monstruosité politique, à cette oeuvre frappée de mort et de stérilité. Je veux dire le Condominium franco-britannique"* (cité par le journal "Le Néo-Hébridais", décembre 1913).

Personne, tant du côté français que britannique, ne s'imaginait d'ailleurs qu'il s'agissait d'une solution qui survivrait bon an mal an jusqu'en 1980. Par sa nature même qui suspendait toute action à l'accord préalable des deux Commissaires-Résidents, le Gouvernement Condominial se condamnait en effet à l'inertie, aucune des deux parties ne cherchant réellement à jouer le jeu. L'institution juridiquement complexe engendrait de fortes pesanteurs administratives internes et créait une institution légale qui fonctionnait en dehors du pays réel, alimentée par ses propres rivalités et querelles de préséance.

Les Anglais, dans le prolongement d'un vieux réflexe insulaire, s'étaient établis dans le petit ilôt d'Iririki, dans la Baie de Port-Vila, les Français sur le replat d'une colline dominant la rade. Ce face-à-face permanent de deux souverainetés susceptibles se surveillant l'une et l'autre épuisait pratiquement l'essentiel de leur énergie. Chacune des deux Résidences veillait à ce que son drapeau ne soit pas en position topographique inférieure par rapport à la puissance rivale. Pour le reste, l'Archipel continua à évoluer de lui-même dans une certaine dérive, ce qui ne changeait guère par rapport au temps de la Commission Navale Mixte.

Les colons, d'autant plus maîtres sur leurs plantations qu'elles étaient éloignées de Vila, s'y conduisaient en souverains ; les traders, les coprah-makers et recruteurs tournaient sans trop de peine les réglementations que l'Administration Conjointe édictait, notamment en matière de vente d'alcool. Pour les Mélanésiens, le pouvoir des "Capman", comme ils appelaient les hommes à casquette dorée de l'Administration, représentait une réalité lointaine et extérieure qui n'intervenait pas dans la vie des îles.

Le pouvoir condominial fut en fait beaucoup plus un *pouvoir disjoint* qu'un pouvoir conjoint. Dans l'affaire, tout le monde parut oublier que des Mélanésiens existaient et qu'ils étaient bon gré, mal gré les habitants du pays. Les administrateurs français géraient les colons et les administrateurs anglais pour l'essentiel s'en remettaient aux missionnaires britanniques. Ce partage des compétences laissait la main libre aux uns et aux autres, chacun pouvant en effet s'abriter derrière l'écran protecteur de sa puissance de tutelle. Avec le Condominium, l'Archipel avait bien des lois, mais il était sous-administré et à la merci des "maîtres" multiples qui s'y étaient créé un royaume.

Dans une lettre rédigée à l'intention de ses supérieurs, le Haut-Commissaire britannique définissait en 1950 la politique de son administration :

"Nous (l'Administration britannique) travaillons en étroite relation avec les Missions et cela marche !... Vous seriez surpris de voir comment les indigènes réagissent bien. Le Pandemonium les conduit sur la voie du progrès (en grande partie guidés par les missions). Et pourtant nous n'avons aucune véritable politique administrative, ni même de système de surveillance réel. De toutes façons, toute action politique serait naturellement impossible dans le cadre du pouvoir conjoint" (cité par PHILIBERT, 1982, p. 75).

Au moins ne se faisait-on pas trop d'illusions sur les possibilités de l'"Administration Conjointe". Elle était du reste considérée par les deux côtés comme impossible, la seule réalisation concrète du Condominium fut en fait le bornage et l'immatriculation des propriétés, tâche qui épuisa le personnel du Tribunal Mixte et surtout les dizaines de géomètres envoyés dans les îles pour effectuer les levés topographiques. En dehors de cela, il semble que les deux puissances engagées dans un face-à-face perpétuel aient agi beaucoup plus par une sorte de "rivalité mimétique" qui les stérilisait que par le souci d'une action commune. Dans une certaine mesure, la société mélanésienne y trouva son compte, puisque sous-administrée, elle trouvait dans le laxisme et la rivalité condominiale une certaine liberté de choix face aux partenaires réels qui se trouvaient sur son terrain : le colon, le trader, le recruteur ou le missionnaire.

Jusqu'en 1960, il semble en fait que personne n'ait réalisé dans les bureaux ventilés des Résidences de France ou britannique qu'il n'y avait pas de politique possible sans une concertation avec ceux que l'on appelait d'un côté les "indigènes" et de l'autre les "natives". Il fallut bien changer, lorsqu'on s'aperçut que les Mélanésiens avaient surmonté leur crise démographique et s'accroissaient partout à des rythmes impressionnants.

Les Mélanésiens, après avoir été des sujets, devinrent dès lors un enjeu. A partir des années 1960, une nouvelle compétition débuta ; chacune de leur côté, les deux Résidences développèrent des services nationaux visant à l'encadrement de la population mélanésienne : développement de services d'enseignement public, de services de santé et de deux services de coopératives anglais et français. Les Mélanésiens ne perdirent pas entièrement à ce surcroît de rivalité ; ils pouvaient s'adresser en effet à l'une des deux Résidences pour le lancement de projets qui les intéressaient :création de routes, de dispensaires, de wharfs ou d'écoles et agitaient la menace implicite de s'adresser à l'autre partenaire si on leur refusait l'appui nécessaire. Mais l'unité de l'Archipel n'en fut guère renforcée. On s'aperçut avec une certaine stupeur lors de l'accès à l'Indépendance que des divisions profondes existaient au sein de la société mélanésienne, moins unie que jamais après 74 ans d'administration directe. La politique d'encadrement de chacune des deux Résidences avait conduit à créer deux entités politiques et culturelles érigées l'une contre l'autre ou plus exactement l'une à côté de l'autre. La "crise de l'Indépendance" qui survint en 1980 en fit éclater les conséquences au grand jour.

III. "AUTANT EN EMPORTE LE VENT..."

1) L'EXTENSION DE LA COLONISATION AGRICOLE FRANCAISE.

Au cours des 18 années de la Commission Navale Mixte, les grands domaines de la colonisation agricole se mirent en place. La colonisation française passa alors d'une centaine de personnes en 1887 à 401 en 1906 et le nombre des propriétés agricoles de 30 à 47 (1). La colonisation agricole se déployait sur Vate, Epi et la zone Sud de Santo et ses petites îles avoisinantes de Malo et d'Aore. Elle restait par contre stationnaire à Malakula, en raison des obstacles qu'elle rencontrait dans la population mélanésienne et d'une certaine insécurité.

Ainsi la colonisation agricole française tendait-elle à se concentrer sur l'espace central de l'Archipel et les rivages en vis-à-vis de la "méditerannée océanique" traditionnelle, par contre elle restait à l'écart des îles les plus peuplées de l'Archipel, tant au Nord (îles Banks, Aoba, Pentecôte Nord) qu'au Sud (Tanna). La présence de plus grandes densités mélanésiennes et l'influence hostile des missions anglo-saxonnes anglicanes pour le Nord et presbytériennes pour le Sud semblaient leur interdire l'accès de ces îles. Sur celles-ci, il n'était toléré que des traders ou des coprah-makers qui constituaient une population mouvante qui n'intervenaient que peu dans la vie sociale des groupes mélanésiens.

---

(1) Dont 24 à Vate, 10 sur la côte Ouest d'Epi qui s'affirmait alors comme le deuxième centre de colonisation de l'Archipel (ANCELIN, BEAULIEU, BERGER, BOUSQUET-LANCON, COLLET, FORTOLI, HAGEN, LAURENCEAU, NATUREL, MILLET), 3 à Malakula (BIANCHERI, JAVELIER, VEZIA), 2 à Malo, 2 à AORE (F. LA CHAIZE et VOLCY à Malo, BRIAULT et CAILLARD à Aore) et enfin 5 sur le Canal du Segond à Santo qui s'annonçait comme le centre le plus prometteur (BEAUJEU, DELCUNQ-ST MARTIN, HOUCHARD, PEYROLLES-LOHBERGER, RUSSET-RATARD).

L'avènement du Condominium assura toutefois une paix civile relative dans l'Archipel, qui permit l'extension de la colonisation. A partir de 1920, ce fut la fin presque complète des assassinats individuels et l'arrêt quasi-général des guerres intestines mélanésiennes, sauf dans l'intérieur de certaines grandes îles qui restaient incontrôlées et où du reste personne ne cherchait, parmi les colons du moins, à s'aventurer loin des plages.

Epi était devenu au début du siècle un centre important : *"Plusieurs dizaines de colons y résidaient et une grosse société y entretenait un personnel nombreux (HAGEN). Un hebdomadaire dactylographié était publié et dans les courses de chevaux que l'on y organisait, des chevaux et des jockeys venaient de Nouvelle-Calédonie se mesurer avec les éléments locaux"* (GUESLIN, 1948). On pourrait ajouter à ce tableau que le vapeur des Messageries Maritimes y faisait escale chaque mois et que sur les sentiers reliant les plantations, femmes et filles de colons, en robe blanche et ombrelle, se promenaient en calèche, projetant sur un fond de champs de coton, de cocoteraies et de rivages océaniens des images éphémères d'"Autant en emporte le vent".

Au Canal du Segond, à Santo, sur l'île d'Aore complètement aliénée à la colonisation, sur des secteurs entiers de Malo, l'emprise coloniale se développait également. En 1917, à Santo, l'effectif de la colonisation presqu'exclusivement française atteignait 80 personnes (contre 20 en 1906) et une vingtaine encore dans les îles voisines d'Aore et de Malo.

Jusqu'à la crise économique mondiale de 1929 qui fit chuter les cours de matières premières, cette petite société à facettes multiples semble s'être assez bien portée, en dépit de ses problèmes de main-d'oeuvre et de toutes les plaintes et récriminations qu'elle adressait aux puissances de tutelle (1). La prospérité semble même avoir été à portée de mains de beaucoup, en particulier entre 1910 et 1930. Les plantations continuaient en effet à s'étendre et les cours du café et du coprah assuraient des bénéfices rémunérateurs.

On comptait, en 1929, 69 exploitations agricoles françaises et 16 exploitations anglaises dans tout l'Archipel, représentant une population expatriée de plusieurs centaines de personnes. Le centre de Luganville était devenu le second de l'Archipel. Sur la plaine littorale Est de Malakula, se développait maintenant un ruban de plantations égrenées, de la plantation de Norsup jusqu'à celles de Lamap (Port-Sandwich). L'introduction, en 1920, de la main-d'oeuvre tonkinoise avait permis aux exploitations françaises un accroissement considérable des superficies plantées. Ces années 1920-1930 furent sans aucun doute l'apogée de la société coloniale.

---

(1) La lecture du journal des colons "Le Néo-Hébridais" édité régulièrement entre 1910 et 1940 est à cet égard révélatrice.

2) PORT-VILA.

Port-Vila restait le grand centre de la colonisation. Les maisons de commerce qui s'y étaient déjà installées, le siège de l'Administration Mixte et des deux Résidences, pour limitées qu'elles fussent en personnel dans les premiers temps, en faisaient incontestablement la "capitale du Condominium". Etrange capitale pourtant, dispersée en petits centres de colonisation agricole (1) reliés par des sentiers herbeux mal tracés, mais où commençaient déjà à se délimiter deux quartiers "nationaux". A l'Ouest, le quartier français, avec la Résidence, l'Evêché catholique et son école française ouverte en 1900 à Anabrou, et plus loin la plantation de la S.F.N.H.. A l'Est, face à la Résidence britannique de l'ilôt Iririki, les bureaux administratifs de celle-ci, les maisons de commerce de BURNS PHILP et de KER BROTHERS et bientôt le siège et le temple de l'Eglise presbytérienne. Au centre du dispositif, et symboliquement placés à une altitude supérieure aux deux Résidences nationales s'élevaient les bâtiments somptueux du Tribunal Mixte et de la résidence de son président, le Comte de BUENA ESPERANZA.

Jusqu'en 1920, il n'y eut aucun urbanisme, ni service technique, chacun vivait sur son terrain, éclairé par sa lampe à pétrole, dans sa maison de bois cerclée d'une véranda, un toit de tôle peint de couleurs vives alimentant en eau de pluie la nécessaire "caisse à eau". Les déplacements s'effectuaient à cheval. En 1925 un arrêté conjoint demandait qu'on cessât enfin de dresser les cheveaux dans les rues de la ville et d'y circuler à grands galops (Journal "Le Néo-Hébridais").

Les deux petits hôtels de la ville ouverts dès le début du siècle, l'hôtel ROLLAND, qui deviendra le fameux "Hôtel ROSSI" et l'hôtel JULLIEN restaient ouverts tard le soir, surtout lors des passages de bateau. Le petit monde des recruteurs, des planteurs de Vila ou de passage s'y réunissait. On y jouait aux cartes et on y buvait sec, de préférence du champagne pour les grands jours et le reste du temps de l'absinthe ou du gin. Les bagarres étaient fréquentes. *"Mes deux nuits d'hôtel à Vila m'ont suffi"* écrivait FLETCHER (2), lors de son arrivée aux Nouvelles-Hébrides. *"Ma chambre était un appentis où j'eus pour compagnie la plus affreuse collection de bestioles rampantes. L'hôtel abritait un effroyable ramassis d'aventuriers du Pacifique, ex-forçats et le reste, occupés à boire et à se battre jour et nuit. J'ai couché avec mon revolver d'ordonnance au poing..."* (R.J. FLETCHER, réédité en 1979).

En 1909, la population européenne de Vila atteignait 400 personnes aux trois quarts françaises ou optants français. Les magasins de commerce, boulangerie, boucheries, hôtels, docks commerciaux et entrepôts s'égrenaient face au port le long de la Baie au bas de Franceville,

---

(1) "Franceville" ou Mele, "Tagabe", "Faureville" et "Courbetville". Il s'y ajoutait enfin le centre délaissé de Port-Havannah au Nord de l'île.

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

dans ce que l'on appelait alors la rue du Commerce et qui deviendra plus tard le Boulevard HIGGINSON. Mais tout comme Santo, l'agglomération ne prit une figure urbaine que lors de la Deuxième Guerre Mondiale, lorsque les camps américains créèrent en peu de temps une infrastructure urbaine à grande échelle (réseau routier, ponts, adductions d'eau, etc...), ce dont personne ne s'était jusque là réellement soucié.

L'agglomération coloniale a connu dans ces temps "pittoresques" des jugements divers : *"Vila est beau, vraiment beau"* écrivait encore FLETCHER en 1913. *"On y a la plus grande peine à se croire aux Nouvelles-Hébrides. Tout autour de la ville, dans un large rayon, la brousse a disparu -ce qui change énormément l'aspect... Et puis il y a de l'herbe partout. Et une baie qui est un vrai bijou. En outre, le climat est salubre, car la fièvre a presque disparu avec la brousse. Il y a deux médecins, un hôpital, du lait frais, de la viande et de la glace, aussi je me sens tout à fait heureux".*

Il apportera d'ailleurs un peu plus tard ces quelques correctifs : *"Presque tous les gens d'ici sont impossibles. Ce trou n'est qu'un grouillement de haines de race, où tout le monde, Anglais comme Français, nourrit son petit grief spécial contre quelque autre sot".*

3) UNE COLONISATION SANS HERITIERS.

La crise qui atteignit l'Archipel en 1930 provoqua un véritable tournant dans l'histoire de la société coloniale. Au fur et à mesure que s'effondraient les cours et avec eux la prospérité des colons, que les Tonkinois que l'on ne pouvait plus payer repartaient en nombre vers la mère patrie, l'emprise coloniale se rétracta. Les plantations éloignées furent abandonnées, tandis que la génération pionnière qui disparaissait n'était que partiellement remplacée.

La crise économique mondiale, en faisant coïncider l'épuisement biologique de la génération qui avait fait la colonisation avec un contexte économique mondial qui accroissait ses charges financières, favorisa l'extension des grandes sociétés d'exploitation apparues dans la période de prospérité coloniale des années 1924-1930 en bénéficiant de la main-d'oeuvre tonkinoise. La crise de 1930 accentua ce mouvement, celles-ci ayant beaucoup plus les moyens de résister lors du passage des années difficiles que les petites exploitations de colons individuels pour la plupart endettés et à la limite de la survie.

Il en résulta une tendance à la concentration des exploitations et à leur réorganisation sur un modèle capitaliste plus concentré. La S.F.N.H. qui avait créé en 1924 la "Compagnie Française Immobilière des Nouvelles-Hébrides" pour gérer son domaine foncier, concentra ses activités selon trois axes :

1) opérations commerciales avec les colons et extension de son réseau de comptoirs d'achat de coprah et de magasins, notamment en zone mélanésienne.

2) mise en valeur de son propre domaine foncier ou plutôt d'une partie de celui-ci par quelques grandes plantations à Vate, Santo et Malo.

3) enfin, activités immobilières par ventes et locations de terrains par l'intermédiaire de sa filiale, la "Compagnie Immobilière des Nouvelles-Hébrides".

La plupart des nouvelles sociétés d'exploitation créèrent leur domaine à partir de terrains cédés par la Compagnie Immobilière des Nouvelles-Hébrides. La "Compagnie Cotonnière des Nouvelles-Hébrides" (C.C.N.H. qui devint plus tard P.R.N.H.) fut ainsi créée en 1925 pour l'exploitation du domaine foncier de 10.000 ha à Norsup que lui concéda la Compagnie Immobilière des Nouvelles-Hébrides. L'année suivante, en 1926, furent créées la "Société Agricole de Vate" et la "Compagnie Agricole et Minière des Nouvelles-Hébrides", chacune comptant une surface théorique de 10.000 ha et une participation de la S.F.N.H.. D'autres sociétés se créèrent dans les mêmes années, rachetant des plantations déjà exploitées et mises en valeur par des colons individuels en difficulté, ainsi la "Société des Iles du Pacifique" ou la "Compagnie Générale franco-hébridaise".

Ces sociétés d'exploitation étaient de statut français, ce qui leur permettait de bénéficier de l'apport de la main-d'oeuvre vietnamienne. Elles opéraient sur des surfaces agricoles théoriques de plusieurs milliers d'hectares appuyées d'une disponibilité monétaire que n'avaient jamais eue les premiers colons. Elles étaient ainsi le signe d'une certaine évolution : le temps des marins, aventuriers et colons libres semblait condamné. En un sens, l'échelle humaine qui était encore restée la norme dans les premiers rapports coloniaux laissait place à des structures plus impersonnelles et de plus grande envergure. Cette évolution allant de pair avec un renforcement des structures d'encadrement administratives, il y avait là des signes indiquant que l'Archipel était sur le pas d'entrer dans une phase coloniale plus classique. Bien que cette "normalisation" ne soit jamais allée très loin aux Nouvelles-Hébrides, les formes de domination et de l'occupation de l'espace par la société coloniale étaient progressivement en train de changer de contenu.

La formation de grands domaines s'accompagna d'une redistribution géographique. Le centre de colonisation d'Epi ne survécut pas à la conjoncture créée par la crise, au passage répété de plusieurs cyclones qui la précédèrent et à l'opposition constante des milieux mélanésiens qui contestaient l'agrandissement de certaines des plantations. Cette colonisation périclita doucement avec la mort et le départ des premiers colons. Seuls quelques enfants métis de ceux-ci continuèrent à vivre médiocrement isolés sur des domaines agricoles de plus en plus mal défendus contre l'invasion de la brousse et les revendications mélanésiennes. A l'inverse, l'effort colonial nouveau représenté par les sociétés d'exploitation redonna un deuxième élan aux domaines agricoles de la côte Est de Malakula et de Santo.

Si l'on fait le bilan, peu de colons firent fortune. Lors de l'apogée du système colonial, la situation était déjà en cours de transformations profondes. Les quelques 80 propriétés agricoles dispersées en 1930 dans les îles étaient loin d'avoir atteint le même degré de prospérité et l'avenir de beaucoup d'entre elles paraissait déjà menacé. Tous les planteurs, ou presque, étaient endettés à l'égard des maisons de commerce qui leur rachetaient leurs produits d'exportation. La composition de la société coloniale elle-même témoignait de ces changements : la relative égalité des premiers temps, les réflexes de solidarité s'étaient disloqués au gré des réussites de quelques uns et de l'échec ou de la stagnation des autres. Pour beaucoup de familles de colons, les emplois administratifs ou commerciaux qui commençaient à se créer

à Port-Vila devinrent une issue ; les enfants de la seconde génération s'y précipitèrent. En fait la société coloniale qui s'ancra dans l'Archipel entre 1890 et 1930 n'eut que peu d'héritiers désireux de prendre leur relais. Ne restèrent souvent sur les domaines agricoles isolés que, çà et là, quelques Blancs marginalisés et des enfants métis coupés à la fois du monde mélanésien et de la nouvelle société coloniale qui se bâtissait autour des structures administratives ou commerciales de Port-Vila. Les "rois" -il y en eut pourtant quelques uns qui "réussirent"- furent au total moins d'une dizaine. Au cours des années 30, la colonisation agricole tendit de plus en plus à se concentrer dans la plaine de Mele (Vate), le Canal du Segond (Santo et Aore) et la côte Est de Malakula et seules quelques grandes sociétés d'exploitation, comme la P.R.N.H., la S.F.N.H., la S.I.P., etc... résistèrent relativement bien à la crise économique.

4) L'EVOLUTION DES SUPERFICIES CULTIVEES.

Au plus fort de la crise économique - en 1934 - la situation foncière de la colonisation, révélée par une enquête de la Résidence de France, était la suivante (voir tableau 14 ci-contre).

Le total des superficies revendiquées était de 611.028 ha, surface tout à fait théorique et chimérique : les superficies réellement mises en valeur s'élevaient à 26.019 ha et en réalité la colonisation agricole ne dépassa jamais ce chiffre. Il s'ensuit que 4,2 % de l'ensemble du domaine foncier théorique avait pu être mis en valeur après 40 années de présence et 10 années de travail de plusieurs milliers de travailleurs tonkinois. Ce n'est du reste qu'après 1920 que des accroissements de superficies cultivées purent être réalisés à grande échelle grâce à la main-d'oeuvre asiatique, jugée pourtant de 4 à 5 fois plus chère que les travailleurs mélanésiens (voir tableau 15).

L'évolution des superficies cultivées et des modes de mise en valeur est par ailleurs révélatrice du changement intervenu au sein des domaines de colonisation

Entre 1909 et 1934, les superficies mises en valeur ontfait plus que quadruplé, par contre à partir de cette date, elles se stabilisent, puis se rétractent, si l'on considère les chiffres de 1952 et de 1980. Cette réduction est dûe principalement au déclin des caféiers et des cacaoyers après la crise de 1929.

Dès 1930, la colonisation européenne avait donc atteint ses limites d'extension maximales. A moins d'envisager un nouveau transfert massif de main-d'oeuvre asiatique, comme les Anglais le firent à Fidji avec les travailleurs indiens ou encore dans l'île Maurice, les plantations des Nouvelles-Hébrides ne pouvaient plus se développer. Les colons continuèrent pourtant leurs revendications foncières et leur appel à une main-d'oeuvre extérieure, mais la crise économique ne permettait plus de bénéfices économiques suffisants pour couvrir le coût financier d'une main-d'oeuvre importée à grande échelle. Il n'y eut plus par la suite de nouvel "âge d'or".

TABLEAU 14 : Superficies cultivées et revendiquées par la colonisation en 1934. (1)

Iles	Propriétés cultivées en ha.		Propriétés revendiquées et non cultivées en ha.		Superficie totale en ha.	
	Français	Anglais	Français	Anglais	Français	Anglais
Iles du Sud (2)	35	500	20	16.378	55	16.878
VATE	3.934	200	58.259	7.778	62.193	7.978
EMAE	-	-	341	241	341	241
TONGOA	-	182	-	182	-	182
EPI	2.033	-	28.835	2.554	30.868	2.554
AMBRYM	250	-	4.644	795	4.894	795
PENTECOTE	372	400	10.735	1.293	11.125	1.693
MAEWO	-	4.400	-	4	4.400	4
AOBA	150	20	11.474	6.704	11.624	6.724
MALAKULA	3.764	1.370	121.595	11.931	125.359	13.301
SANTO ET ILOTS	7.855	1.350	258.827	15.539	266.682	16.889
AORE	1.994	-	7.900	1.536	9.894	1.536
MALO	1.092	350	4.913	1.037	6.005	1.387
BANKS ET TORRES	250	100	1.784	5.276	2.034	5.376
TOTAL ARCHIPEL	21.729	4.290	513.745	71.264	535.474	75.554

(1) Archives d'un courrier, ex-Résidence de France (1934).

(2) Tanna, Erromango, Aniwa, Futuna, Anatom.

5) LES CYCLES ECONOMIQUES DE L'EXPLOITATION COLONIALE.

L'examen des superficies cultivées révèle une simplification progressive des modes de faire-valoir et l'évolution de fait vers une monoculture fondée sur l'exploitation du coprah. Entre 1909 et 1934, les surfaces occupées par la cocoteraie passent de 64,4 à 76,5 % et elles continuent encore d'augmenter par la suite, allant jusqu'à représenter 90 %, puis 98 % des superficies cultivées (voir tableau 15). D'une production au départ relativement diversifiée, la colonisation européenne s'est donc assez vite orientée vers une monoculture de plantation, point trop exigeante en main-d'oeuvre et assez souple quant à ses modes d'exploitation.

La colonisation française visait au départ à une production diversifiée. Le but de la S.F.N.H. et du Gouvernement français était de favoriser une colonie de peuplement. On attribuant à chaque colon des concessions gratuites de 25 ha, on espérait développer une petite colonisation agricole relativement nombreuse, organisée sur un modèle identique à celui qui se développait en Nouvelle-Calédonie. Ces colons n'avaient que peu de réserves financières : leur seul soutien -intéressé- était représenté par les maisons de commerce de Nouméa (BALLANDE, de BECHADE).

a) Le maïs fut, les premières années, la principale culture d'exportation à destination de Sydney et de la Nouvelle-Calédonie. Les colons le plantaient dès les premiers défrichements et misaient sur des récoltes rapides pour assurer leur subsistance, en attendant que les plantations à plus long terme fructifient. La fertilité des sols permettait la première année de mise en culture des rendements élevés estimés à 3 tonnes ou 3,5 tonnes de grains à l'hectare. Toutefois, l'exiguité du marché entraîna la baisse continuelle des prix. En 1894, la colonisation exportait 300 tonnes de maïs, 763 tonnes en 1904, 1.100 tonnes en 1911 ; en 1938, les chiffres étaient tombés à 43 tonnes. Le maïs, considéré comme culture d'attente, devint de moins en moins rentable en tant que culture d'exportation ; il occupait en effet le sol et permettait de subsister plus qu'il ne rapportait de bénéfices réels. Il fut toutefois la culture type des premiers colons et sa diminution à partir de 1914 exprime le déclin des petites propriétés et l'échec de la colonisation de peuplement.

b) *"Le café est la principale richesse des colons français : c'est sur lui que repose notre fortune économique et autour de lui que gravitent les autres branches de notre activité agricole et commerciale"* écrivait Léon CHAUVIERE dans une requête au Ministère des Colonies pour la suppression des taxes douanières sur les produits de l'Archipel (Journal le "Néo-Hébridais", 1913, n° 41). Le café constitua en effet dès les premières années le grand espoir de la colonisation française. Culture intensive, par les soins délicats, l'exigence en main-d'oeuvre et la densité des plants à l'hectare qu'elle impliquait, elle paraissait assez bien adaptée à une structure d'exploitation de petite ou moyenne dimension. En 1909, près de 180.000 pieds de café avaient été plantés dans les centres de colonisation ; six usines de traitement fonctionnaient à Port-Vila, dont deux pour la seule plaine de Mele. La production exportée atteignait alors 755 tonnes. Une maladie cryptogamique l'**Hemilia Vastatrix**, introduite avec des plants de la Réunion,

TABLEAU 15 : Evolution des superficies cultivées par la colonisation européenne.

Produits agricoles	1909		1934		1952		1980	
	Nombre d'ha.	%	Nombre d'ha.	%	Nombre d'ha.	%	Nombre d'ha.	%
CAFEIERS	2.035	31,1	2.317	8,9	300	1,3	-	-
CACAO	302	4,6	3.822	14,7	2.000	8,6	500 (1)	2,2
COCOTIERS	4.210	64,3	1.988	76,5	21.000	90,1	22.000	97,8
TOTAL	6.547	100	26.019	I00	23.300	100	22.500	100

Sources : 1909 : Enquête Résidence de France, Port-Vila (Journal "Le Néo-Hébridais"), 1934 : Archives de la Résidence de France, 1952 : La Documentation Française : Les Nouvelles-hébrides, 1954, 1980 : CAZAL et POTTEN, Bureau des Statistiques.

(1) Il s'agit d'une estimation : en 1980, seules quatre ou cinq plantations européennes, notamment les P.R.N.H. produisaient encore du cacao.

TABLEAU 16 : Principaux produits agricoles d'exportation.

1919 - 1938 - 1952 - 1981.

Produits agricoles	1919				1938			
	Quantité tonnes	%	Valeur milliers francs CFP	%	Quantité tonnes	%	Valeur milliers francs CFP	%
CAFE	421,5	5,5	981	9,7	616	4,4	2.158	10,7
MAIS	672,4	8,7	208	2,0	43,5	0,3	4	-
COTON	1.484,8	10,3	1.975	19,5	27,8	0,2	83	0,4
CACAO	691,8	9,0	2.801	27,6	1.893,0	13,4	4.788	23,8
COPRAH	4.237,0	55,2	3.899	38,6	11.448,0	80,8	12.661	62,9
TROCAS	130,9	1,7	219	2,2	59,4	0,4	208	1,1
SANTAL	41,8	0,6	46	0,4	73,4	0,6	205	1,1
TOTAL	17.680,2	100	10.129	100	14.167,1	100	20.107	100

Produits agricoles	1952				1981			
	Quantité tonnes	%	Valeur milliers francs CFP	%	Quantité tonnes	%	Valeur milliers de vatu	%
CAFE	54	0,2	2.583	1,2	61	0,1	8	0,6
MAIS	-	-	-	-	-	-	-	-
COTON	-	-	-	-	-	-	-	-
CACAO	774	3,5	29.854	12,9	944	1,9	117	9,7
COPRAH	21.136	95,6	195.681	84,9	47.070	97,8	1.070	89,0
TROCAS	113,9	0,6	1.708	0,7	59	0,1	7	0,5
SANTAL	35,3	0,1	706	0,3	-	-	-	-
TOTAL	22.113,2	100	230.532	100	48.132	100	1.202	100

Sources :

ruina ce premier essor. Le remplacement des plants d'**Arabica** par la variété **Robusta** permit un renouveau, sans pour autant répondre aux espérances de la colonisation. En fait, le choix du café comme spéculation dominante s'avéra assez vite mal fondé : les exigences en main-d'oeuvre étaient trop lourdes et les cours du produit trop bas, si l'on considère l'éloignement des marchés de consommation.

c) Les problèmes de la culture du café obligèrent les colons à se tourner vers d'autres spéculations. Un retour au coton en fut la première conséquence. Cette culture donnait en effet dans les conditions écologiques locales de bons rendements et un produit d'excellente qualité *"aux fibres longues, souples et fortes"* (GRIGNON-DUMOULIN, 1928). En outre, le marché mondial après 1910 semblait présenter une conjoncture favorable ; la production de 300 tonnes en 1911 passa à 846 tonnes en 1914 et à 2.345 tonnes en 1920. Des machines furent introduites de Nouvelle-Calédonie pour traiter la matière première, notamment à Vate et sur les plantations HAGEN d'Epi. Mais la baisse des prix sur le marché mondial à la fin des années 20 et les frais trop élevés du transport mirent bientôt fin à cette amorce de prospérité. La production chuta à 1.387 tonnes en 1926 ; elle devint pratiquement inexistante après la deuxième Guerre Mondiale.

d) La deuxième culture par laquelle on essaya de remplacer le café déclinant fut le cacao. En 1904, une douzaine de colons seulement se livrait à cette culture, en particulier sur le Canal du Segond à Santo (G. BOURGE, 1906). Le trop long délai entre la plantation et les premières productions -de 8 à 9 ans- ne portait guère en effet les colons, préoccupés par l'espoir de profits rapides, vers ce type de culture. La production s'accrut toutefois à partir de 1918, lorsque l'effort de reconversion de certains colons commença à porter ses fruits. Celle-ci passa alors à 556 tonnes en 1918 et à 1.949 tonnes en 1926 (GRIGNON-DUMOULIN, 1928). La crise économique mondiale de 1930 porta encore un coup sensible à cette production. Les cacaoyères, qui représentaient près de 3.000 ha à la veille de la Deuxième Guerre, cessèrent de s'étendre et furent par la suite presque complètement abandonnées par la colonisation européenne.

e) Les échecs sucessifs du cycle maïs-café à partir de 1910, puis du cycle coton-cacao entre 1920 et 1930 obligèrent les colons à se retourner vers la seule culture de plantation qui paraissait assurée de débouchés stables tout en répondant le mieux aux conditions locales : le cocotier. *"C'est la principale culture de fond, celle qui assure le plus facilement les revenus les plus réguliers"* écrivait déjà G. BOURGE en 1906. L'exploitation du coprah qui existait dès les premières années de la colonisation ne cessa donc d'augmenter au fil des ans et de l'échec successif des autres spéculations. De 1904 à 1910, la production du coprah -produit que l'on considérait comme britannique- stagna autour de 4.000 tonnes. Elle marqua un premier saut après l'effort de reconversion qui suivit la maladie du café (7.000 tonnes en 1918) et à partir de 1921, sa production ne cessa d'augmenter régulièrement.

La conversion des colons français à une économie de plantation fondée sur le coprah fut la cause principale de l'essor de la production entre 1920 et 1930, période pendant laquelle le coprah exporté sauta le seuil des 10.000 tonnes annuelles. Après la chute des années creuses, de 1930 à 1934, l'essor de la production de coprah se poursuivit sur

les grandes exploitations européennes où elle prit de plus en plus figure de monoculture.

A partir de 1920, toutefois, les plantations mélanésiennes commencèrent à compter dans la balance économique. L'engagement des sociétés littorales dans l'économie commerciale alla par la suite en croissant : on estimait en 1939 que près du tiers de la production totale de coprah de l'Archipel était dû aux cocoteraies mélanésiennes. On estimait en 1952 l'ensemble des superficies recouvertes par la cocoteraie à près de 50.000 hectares ; une enquête réalisée par l'I.R.H.O. (MANCIOT, 1969) estima cette superficie à la fin des années 60 à 56.000 hectares, dont 29.500 pour la seule cocoteraie mélanésienne. En fait les seuls accroissements de la superficie plantée étaient alors le fait des paysans-planteurs mélanésiens ; au moment de l'Indépendance, leur production assurait plus des deux tiers de la production de coprah exporté (Vanuatu, 1982, p. 128). Dès les années 60, la colonisation européenne avait donc cessé d'occuper la première place dans le processus de la production économique. Les grandes maisons de commerce ne s'y trompaient pas, dès cette époque leurs partenaires réels étaient devenus les producteurs mélanésiens.

f) Le développement de l'élevage devint à partir de 1965 le grand espoir d'une colonisation européenne plus ou moins à bout de souffle. Considéré au départ comme une "tondeuse à gazon" pratique, destiné à l'entretien de la cocoteraie et à l'alimentation en viande du personnel des plantations, l'élevage bovin resta jusqu'au début de la Deuxième Guerre Mondiale une activité marginale et extensive, conduite sans souci de rentabilité ni de gestion. Les bêtes croissaient à l'état semi-sauvage et erraient librement sous les cocoteraies ; on en abattait quelques unes au fusil, lorsque le besoin se faisait sentir ou si les bêtes devenaient en surnombre.

Lors de la Deuxième Guerre, la présence des camps militaires américains redonna une prospérité éphémère aux colons européens en leur fournissant un marché : l'élevage bovin devint alors une spéculation qui procura des bénéfices substantiels. Dans les années 60, la demande croissante de viande sur le marché mondial, ses prix relativement élevés et le fait qu'il s'agissait d'un type d'activité ne nécessitant qu'un minimum de main-d'oeuvre réorientèrent l'économie coloniale. Non seulement on essaya de développer et de mieux gérer l'élevage sous cocoteraie, mais certaines sociétés et colons créèrent de véritables "stations" avec des pâturages régénérés et intensifs pouvant parfois supporter jusqu'à 4 têtes à l'hectare.

Le troupeau bovin, estimé à 45.000 têtes en 1962, passa alors à plus de 100.000 dans les années 1970, atteignant 112.000 têtes en 1982, dont les deux tiers élevés en stations européennes et pour près de la moitié réparties sur la seule île de Santo (Rapport du Service de l'Agriculture, 1975).

De nouvelles races, comme le charolais, furent introduites par les Services Techniques, qui croisées avec les races locales plus rustiques donnent d'assez bons résultats. Toutefois l'inorganisation du marché, la dispersion des zones de production, certains problèmes sanitaires, l'absence de débouchés locaux importants et surtout l'éloignement par rapport aux grands centres de consommation extérieurs

constituèrent et constituent toujours de véritables handicaps. Le marché extérieur, exigeant en qualité et en conditionnement sanitaire, pose par ailleurs des problèmes d'homogénéité de la production et de régularité qui n'ont pas encore été bien résolus. La spéculation sur l'élevage, même si son potentiel reste considérable, n'a donc pu permettre une nouvelle prospérité ni surtout répondre aux espoirs et projets grandioses dont elle fut un moment l'objet. En 1981, la production exportée atteignit 830 tonnes de viande, dont 649 sous forme de boîtes de conserve, fournissant une recette de 159 millions de vatu, soit seulement 5,6 % de l'ensemble des exportations du pays.

o
o o

Si l'on ne peut parler d'un échec économique de la colonisation européenne, tout au moins peut-on parler d'une lente érosion de ses espoirs et de ses rêves de prospérité. A l'avènement de l'Indépendance, celle-ci était déjà à terme plus ou moins condamnée, sauf pour quelques grandes exploitations proches de Port-Vila ou de Santo, qui profitaient de la proximité de l'environnement urbain et avaient su s'adapter à des exigences de gestion rigoureuses.

L'économie spéculative des plantations européennes fut en fait victime de l'éloignement de l'Archipel par rapport aux circuits internationaux qui la rendait fragile, au coût du frêt, et aux difficultés des transports inter-insulaires, toutes contraintes qui pèsent toujours sur l'ensemble de l'économie de l'Archipel. Plus spécifiquement aussi, elle fut paralysée par un incessant et lancinant problème de main-d'oeuvre. La population mélanésienne se révéla en effet peu disposée à fournir les travailleurs dont la colonisation avait besoin pour mettre son immense domaine théorique en valeur.

IV. LE PROBLEME DE LA MAIN-D'OEUVRE.

> *"Des tas d'histoires circulent sur le recrutement. Ce n'est que dans certaines îles que les indigènes veulent bien travailler et c'est là qu'on les recrute. Chaque planteur a une goélette et fait le tour des îles pour tâcher d'embaucher les nègres. Ils signent un contrat de trois ans au bout desquels on les rapatrie... Inutile de dire que ces règlements sont foulés aux pieds, ouvertement par les Français et secrètement par la plupart des Britanniques".*
>
> (R.J. FLETCHER, réédité en 1979, p. 48-49).

1) MISERES ET ALEAS DU RECRUTEMENT.

Le problème de la main-d'oeuvre apparut dès le début comme le problème crucial que rencontrait la colonisation. On considérait à l'époque que les Blancs ne pouvaient effectuer un travail soutenu sous un climat tropical chaud du type de celui des Nouvelles-Hébrides (DAVILLE, 1895). Cette même idée avait justifié aux yeux des Australiens

le blackbirding. Le Blanc sous les Tropiques ne pouvait donc être qu'un chef de travaux, un maître ou un "masta", comme l'usage se prit de les appeler en bislama. L'essentiel du travail physique des plantations dépendait donc de la coopération des Mélanésiens. Or ceux-ci, visiblement, ne montraient ni goût, ni disposition pour ce genre d'activité. FLETCHER, dans une de ses premières lettres à J. LYNCH, écrite en 1912, alors qu'il était surveillant sur une plantation de Santo ne s'en étonnait pas :

"Les planteurs se plaignent amèrement que les nègres refusent de venir travailler chez eux. Et pourquoi travailler ? Ils ont le nécessaire et, comme moi-même, détestent le labeur inutile. On les attire en usant de toutes les ruses possibles et souvent par une réelle violence; et ensuite ces profiteurs de Blancs s'étonnent que les nègres n'aillent pas volontiers, avec empressement, s'esquinter douze heures durant sous un soleil à vous rôtir avec un seul repas composé de riz, à seule fin d'enrichir le maître" (FLETCHER, 1979, réédition).

A partir de 1890, les colons s'adressèrent à des recruteurs professionnels. Ceux-ci menaient sur leurs goélettes une entreprise à peu près identique à celle des recruteurs australiens pour le Queensland, mais à cette différence qu'ils n'obtenaient qu'un succès beaucoup plus réduit (1).

Pour attirer la main-d'oeuvre, les moyens utilisés par les recruteurs ne variaient pas : cadeaux à la parenté ou aux chefs, promesses d'une vie attrayante et libre sur les plantations, d'une nourriture différente (riz et viande), de l'abondance de tabac, de la possibilité de boire de l'alcool (bien que cela soit en principe interdit par les règlements anglais et français). Si l'on en croit de nombreux témoignages, l'emploi de la ruse ou de la violence n'était pas non plus inexistant, du moins au tout début.

Les missionnaires anglo-saxons s'efforcèrent d'empêcher ce recrutement en interdisant à leurs convertis d'y participer et en attaquant sans relâche les recruteurs par des dénonciations et campagnes de presse qui décrivaient les plantations comme des lieux d'enfer et de débauche. Dès 1909, Tanna qui était passée entièrement sous la coupe des missionnaires presbytériens, devint par exemple une île interdite aux recruteurs.

En 1895, la colonisation européenne embauchait, selon DAVILLE, 750 travailleurs mélanésiens sur une trentaine de propriétés agricoles. Mais ce chiffre masquait de sensibles différences, quelques grandes exploitations, comme celles de CHEVILLARD et de WRIGHT en employait une soixantaine, la plupart des autres ne fonctionnait qu'avec quelques travailleurs.

---

(1) *"Port-Vila est le centre commercial de toutes les îles. Malheureusement il jouit d'une triste réputation auprès des indigènes de l'Archipel. Personne ne veut s'y engager. Les colons ont bien rédigé des conventions fort humanitaires relatives au recrutement. Tous ont signé, mais beaucoup en violent les clauses chaque jour".*
(Lettre du Lieutenant de vaisseau DOCTEUR au Ministère de la Marine, 10 octobre 1899).

L'accroissement du nombre des colons qui suivit l'institution du Condominium en 1906 augmenta encore la demande des recruteurs. En 1909, le nombre des "engagés" mélanésiens pour des contrats de trois ans sur les plantations atteignait 2.000 pour 87 plantations, soit une vingtaine de travailleurs par propriété et dans la réalité beaucoup moins en raison de l'éventail des différences entre les quelques grandes plantations et les petites ou moyennes. En d'autres termes, la situation n'avait guère évolué sur ce point depuis 1894.

"C'est un cri général "nous n'avons plus de main-d'oeuvre"... chaque courrier amène de nouveaux colons, lesquels naturellement doivent se procurer de la main-d'oeuvre. Quand il y avait 20, 30 recruteurs à satisfaire, on y arrivait. Aujourd'hui qu'il y en a le double, c'est beaucoup plus difficile ! Les plus petits coins des îles sont visités : là où l'on voyait chaque année apparaître un ou deux bateaux, il en vient maintenant sept, huit, même davantage et la loi de l'offre et de la demande s'applique dans ces îles sauvages comme dans le monde civilisé. Plus il constate qu'on le recherche, plus le canaque se montre hésitant, soupçonneux et exigeant... Il convient de regarder la situation en face. La main-d'oeuvre indigène est de plus en plus difficile à obtenir. Elle peut manquer tout à fait d'un moment à l'autre... C'est un danger redoutable pour toute la colonie, c'est même pour nous une question de vie ou de mort... Il est inadmissible que les pouvoirs publics voient d'un oeil indifférent s'étioler et mourir une colonisation sûre de son succès si on lui donne des bras" (Henri MILLIARD, "Le Néo-Hébridais", n° 4, février 1910).

La situation était en revanche assez lucrative pour les recruteurs professionnels qui vendaient leurs recrues environ 200 francs chacune en 1894 (Guide de l'émigrant aux Nouvelles-Hébrides, paris, 1897) aux colons, soit à peu près l'équivalent du prix d'une tonne et demie de coprah de l'époque.

Curieux monde que celui de ces marins-recruteurs. FLETCHER, dans une de ses lettres, les décrit dans la salle de l'hôtel de Port-Vila buvant du gin et jouant entre eux au poker les recrues qu'ils venaient de ramener au port. Ils eurent un certain nombre de problèmes sur les grèves, en particulier à Malakula où leurs baleinières étaient attaquées assez régulièrement.

Un observateur, le lieutenant DOCTEUR, écrivait déjà en 1899 au Ministère de la Marine :

"Le recrutement est une des questions les plus délicates des Nouvelles-Hébrides... La S.F.N.H. devait au début fournir deux ou trois canaques à chaque concessionnaire de ses terrains ; elle serait pour le moment bien en peine de le faire. Seuls les colons estimés depuis longtemps dans le pays ont la main-d'oeuvre suffisante. D'ailleurs les missionnaires anglais sont nettement opposés au recrutement. Ils invoquent même le droit d'asile pour recueillir les évadés, portant ainsi le plus grand tort aux colons qui ont dû payer 200 francs un engagé qu'ils ne peuvent se procurer qu'avec difficulté...

L'engagement comme journalier serait le but à atteindre dans les îles qui ont une population suffisante, au lieu du recrutement qui est presqu'une traite, surtout quand il est pratiqué avec violence

et malhonnêteté, ainsi que cela arrive malheureusement trop souvent... Et pourquoi les Hébridais s'engageraient-ils ?..." (Archives de la Commission Navale Mixte).

En 1910, les colons français engagèrent sous contrat 1.192 Mélanésiens, 934 pour Vate et 258 pour les autres îles. Ce fut là leur année d'apogée. En 1911, le chiffre tomba à 719 "contrats", puis décrut encore. Le Journal "Le Néo-Hébridais" rapporte les listes de bateaux recruteurs partis pour une campagne de recrutement, puis revenant quelques semaines après, soit bredouilles, soit au maximum avec quatre ou cinq engagés (1). La méfiance des Mélanésiens à l'égard des recruteurs, leur allergie envers les contrats de trois ans et le resserrement du contrôle par l'Administration Condominiale empêchèrent bientôt le commerce d'être aussi lucratif.

L'habitude se prit alors progressivement chez les colons d'opérer eux-mêmes leur recrutement. Au début du siècle, chaque concession, surtout lorsqu'elle était quelque peu isolée, était tenue par deux associés : l'un s'occupait du travail à terre, l'autre à bord d'une goélette recrutait. Devant les réticences des Mélanésiens à s'engager pour trois ans, même contre toutes les promesses de vie heureuse qu'on leur prodiguait, les colons durent accepter de faire signer des recrutements plus courts. Les contrats de trois ans qui représentaient encore 20 % des engagements en 1913 décrurent régulièrement, ne représentant plus qu'un à deux pour cent du total des contrats signés en 1939. Par contre les contrats de six mois ne cessèrent d'augmenter, passant de 20 % des engagements conclus en 1913 à 55 % en 1939 (BEDFORD, 1973). Pris par leurs obligations de rapatriement et de nouveaux recrutements, les colons étaient dès lors obligés à d'incessants va et vient dans les îles, sans pour autant arriver à résoudre véritablement leur problème (2).

Les zones où les colons recrutaient le plus facilement étaient celles qui échappaient à l'emprise des missions chrétiennes et n'avaient encore eu que peu de contacts avec les Blancs. Le désir des marchandises de traite y restait en effet inassouvi. Dans certaines régions, comme le Nord Malakula, où des guerres intérieures sévissaient à l'état endémique, le désir des armes à feu constituait une autre condition favorable aux recrutements. En outre, ces guerres qui disloquaient l'armature sociale traditionnelle poussaient des grappes de vaincus à fuir leur territoire et à voir dans l'engagement sur les plantations la seule issue possible. Les montagnards non christianisés des îles du Centre-

---

(1) On comptait en 1908 17 bateaux recruteurs opérant sous pavillon français et 5 à 6 sous pavillon britannique. Dans la plupart des cas, il s'agissait d'une simple goélette ou d'un côtre, ne comprenant qu'un équipage de deux ou trois hommes.

(2) *"Chaque saison, les mers de notre petit Archipel sont sillonnées par un plus grand nombre de légers bateaux à la recherche de recrues de plus en plus rares"* (Léon CHAUVIERE in "Le Néo-Hébridais", novembre 1913).

Nord (Ambrym, Paama, Epi, Malakula et Pentecôte) furent ainsi les plus nombreux à alimenter la main-d'oeuvre des plantations ; ils représentaient entre 1912 et 1939, 70 à 80 % du total des recrues (BEDFORD, 1973) (1).

En 1920, le chiffre approximatif des travailleurs sur les plantations était estimé à 3.500 personnes, mais la composition de cette main-d'oeuvre s'était transformée. Plus de la moitié était des engagés sans contrat, allant et venant pour des périodes courtes -de quelques semaines à quelques mois- qu'ils interrompaient à leur gré pour revenir dans leurs villages, en particulier lors des périodes de plantation dans les jardins ou lors des fêtes rituelles. Le temps des recruteurs était passé : les colons, pour arriver à leurs fins, furent progressivement obligés de se plier aux conditions de leurs travailleurs. En outre, les Mélanésiens sur ces plantations ne perdaient pas entièrement leur temps : ils apprenaient en effet le modèle et le reproduisaient ensuite chez eux. Très vite les villages du rivage n'eurent plus besoin de s'engager pour obtenir un argent qu'ils pouvaient gagner en exploitant leur propre coprah et en le revendant aux coprah-makers.

La mise en valeur des propriétés coloniales continua donc à stagner : sur les 8.000 ha revendiqués par la propriété HAGEN d'Epi, l'une des plus grandes de l'Archipel, 800 à peine avaient pu être mis en valeur après 20 ans d'exploitation. Sur les 6.800 ha revendiqués par la plantation KER et J. PETERSON à Santo, 486 seulement avaient pu être plantés en 1920 (GRIGNON-DUMOULIN, 1928). La réticence de plus en plus accusée des Mélanésiens pour le statut de "boy", comme il était d'usage de les appeler sur les plantations, étranglait la colonisation (2).

La pression des colons et des maisons de commerce conduisit donc l'Administration française à introduire une main-d'oeuvre recrutée sous contrat en Indochine.

2) L'APPORT DE LA MAIN-D'OEUVRE EXTERIEURE.

Entre 1921 et 1940, 21.922 travailleurs anamites -on les appelait "coolies" furent introduits aux Nouvelles-Hébrides, pour la plupart originaires des provinces tonkinoises surpeuplées

---

(1) Pour enrayer la chute de population des îles Torrès où, selon MAC ARTHUR et YAXLEY (1968), la population estimée à 3.500 personnes à la fin du siècle dernier était tombée à 170 en 1936, un règlement conjoint interdit le recrutement des femmes sur cette île. Ce fut avec Malakula, où l'on interdit la vente d'armes à feu en 1934, la seule tentative de l'Administration Condominiale pour limiter le recrutement.

(2) *"En 1920, avec la merveilleuse expansion culturale réalisée en une vingtaine d'années, les récoltes ne pouvaient plus être faites, faute de main-d'oeuvre et devant leurs splendides productions sur pied, qu'ils ne pouvaient ni récolter, ni traiter, les planteurs voyaient la ruine imminente et les maisons de commerce créditrices étaient dans une vive inquiétude"* ("Les établissements français du Pacifique Austral". Paris 1931. Société des Editions géographiques, maritimes et coloniales).

du delta du fleuve rouge, celles de Nam-Dinh (596 hab/km2) et de Thaï-Binh (556 hab/km2) en particulier (1).

TABLEAU 17 : Rythme d'arrivées des travailleurs tonkinois 1921 - 1940.

Années	1921	1923	1925	1927	1930	1931	1937	1939	1940
Nombre d'arrivées	145	437	1.623	4.293	5.413	3.372	1.630	2.130	2.879

Les recrutements sur place et les transports furent assurés en grande partie par la maison de commerce BALLANDE ; les Tonkinois partaient pour des contrats de cinq ans. Parmi ceux-ci se trouvaient des femmes, dans une proportion d'environ une pour six hommes. Compte tenu des rapatriements et des réengagements sur place (37 % des contingents arrivés entre 1921 et 1923 réengagèrent pour une autre tranche de cinq ans), l'apport de la main-d'oeuvre tonkinoise fut continuel, atteignant 5.396 personnes, dont 1.200 femmes et 1.000 enfants en 1929. Elle diminua lors des années de crise, puis se stabilisa par la suite autour de 2.000 personnes et d'une force de travail d'environ 500 personnes, jusqu'aux derniers rapatriements de 1963.

On doit à cette main-d'oeuvre tonkinoise l'extension des plus grandes propriétés de l'Archipel, en particulier les 1.200 ha qui furent plantés par les P.R.N.H. à Norsup (ex C.C.N.H.) (D. GUILLAUD, 1980). L'arrivée des premiers travailleurs tonkinois avait été saluée par toute la communauté française comme l'aube d'une ère nouvelle : *"Nous pouvons marquer d'une pierre blanche cette année bénie, tournant décisif de l'histoire des Nouvelles-Hébrides, parce qu'elle nous a dotés d'un recrutement régulier de main-d'oeuvre"* (T. WRIGHT, citation d'un discours lors du banquet de la main-d'oeuvre indochinoise en 1924 à Port-Vila). *"C'est, peut-on dire, un sang nouveau que la grande colonie française de l'Extrême Orient a transfusé à l'Archipel néo-hébridais..."* écrivait de son côté la Revue du Pacifique en septembre 1924. En contrepartie, le fait inquiétait certains groupes de pression australiens : *"La France désire se rendre économiquement parlant maîtresse absolue du groupe. Ceci est devenu possible du fait qu'elle dispose d'une main-d'oeuvre suffisante pour défricher les terres..."* (Extraits du "Sydney Morning Herald", cité par GRIGNON-DUMOULIN, 1928).

Cette introduction de la main-d'oeuvre vietnamienne permit surtout le développement des sociétés d'exploitation à structure capitaliste et le rachat par celles-ci d'un certain nombre de plantations individuelles en difficulté. La main-d'oeuvre anamite en effet revenait

(1) A cette même époque, la densité de population de l'Archipel était estimée à moins de 4 hab/km2 (60.000 habitants pour 14.800 km2).

cher. Les colons devaient payer les frais d'engagement et de transport et assurer ensuite un salaire de 160 francs par mois à leurs engagés, or le salaire moyen d'un travailleur mélanésien s'élevait à l'époque à 20 ou 30 francs par mois. Il s'ensuit que la main-d'oeuvre tonkinoise resta un produit de luxe hors de la portée des petits colons.

Les Vietnamiens qui obtinrent le statut de travailleurs libres en 1945 -ils étaient autrefois attachés à la plantation qui avait payé leurs frais d'engagement et de transport- fonctionnèrent librement par équipe de 20 à 30 travailleurs, négociant leur embauche par un véritable contrat d'entreprise établi avec les planteurs qui leur accordaient en général 40 à 50 % du produit commercial, plus la nourriture et le logement. Bientôt organisés en syndicat, les Tonkinois se montraient des partenaires de plus en plus exigeants et âpres en affaires (F. DOUMENGE, 1966). Beaucoup s'établirent à leur compte dans les zones urbaines, ouvrant boutiques de commerce ou d'artisanat à Port-Vila et monopolisant les premiers emplois de chauffeurs de taxi. D'autres se lancèrent dans le maraîchage péri-urbain. Pratiquement, la communauté vietnamienne évoluait dès lors pour son propre compte et échappait à la colonisation. Les derniers contingents volontaires pour le rapatriement le furent en 1963 après négociation directe avec le Gouvernement du Nord-Vietnam. Une petite communauté préféra rester, optant pour la citoyenneté française. Elle représentait 397 personnes en 1967 ; ce chiffre resta stable par la suite.

o
o o

Le problème de la main-d'oeuvre continua à se poser dans les mêmes termes après-guerre. En 1951, 3.400 Mélanésiens travaillaient sur les plantations (soit un chiffre identique à celui de 1920), mais dans le cadre beaucoup plus souple des engagements sans contrat. On considérait alors qu'il manquait, même en tenant compte de la communauté tonkinoise qui subsistait, une force de travail de 1.000 ouvriers pour que les exploitations européennes puissent atteindre un rendement maximal. En 1952, l'Administration française fit venir 192 travailleurs wallisiens, l'Administration britannique 200 travailleurs gilbertains (1). En 1961, l'ensemble de la main-d'oeuvre océanienne d'origine extérieure représentait près de 500 personnes réparties sur l'ensemble de l'Archipel.

---

(1) Après-guerre une plantation de Santo fit même venir directement 28 ouvriers agricoles recrutés sur contrat en Italie (Venetie). Ils devinrent tous très vite, le contrat rompu, entrepreneurs et maçons, domaine où ils réussirent fort bien. On leur doit la transformation progressive de Port-Vila et les premières constructions en dur. La ville perdit alors en pittoresque ce qu'elle gagna en modernité.

Livre I.
IVème Partie.
LE CONTACT BLANC.

CHAPITRE XV.

LE FACE A FACE

SOCIETE MELANESIENNE ET SOCIETE COLONIALE.

I. LA CONTESTATION DES TERRES ALIENEES.

1) LE DIALOGUE DES DUPES.

En quelques voyages à travers les îles, deux anciens recruteurs, travaillant pour J. HIGGINSON, prétendaient avoir acheté près de 400.000 ha de terres aux "tribus" mélanésiennes. Cette prétention sur laquelle se fonda toute l'entreprise coloniale reposait sur un malentendu fondamental.

La duperie exista des deux côtés. Elle consista pour certains Européens à faire signer en présence de témoins douteux n'importe quoi à n'importe qui et de s'en prévaloir ensuite comme d'un authentique acte de vente. On ne se dérangeait pas, on attirait seulement à bord quelques habitants rencontrés sur la plage avec des promesses de cadeaux et d'alcool et on leur demandait d'apposer leurs marques -c'est-à-dire une croix en dessous de leur nom- sur un papier qui transférait la propriété de la ligne de côte, avec pour limite la ligne de crête visible en arrière-plan. La plupart du temps, les hommes que l'on gratifiait de cadeaux ne savaient pas ce qu'ils signaient et de toutes façons n'étaient pas les propriétaires uniques de ces vastes surfaces, en supposant même qu'ils en fussent les habitants. Selon les témoignages des officiers français de la Commission Navale Mixte, les agents de la S.F.N.H. auraient acheté toute la côte Sud de Santo en enivrant ainsi quelques hommes prélevés au hasard et auprès desquels ils obtinrent, sans même s'y rendre, les noms locaux qui leur étaient nécessaires pour nommer les points remarquables des propriétés qu'ils s'attribuaient (D. SCARR, 1967, p. 199). Dans ces conditions, il était relativement facile d'acheter une île et des hectares par milliers.

Les actes de vente décrivent la somme des marchandises de traite offertes pour des terrains dont les limites physiques sont évoquées en termes vagues. Un acte portant sur l'achat en 1896 d'une propriété achetée par Georges FACIO à un homme de Malakula est libellé de la façon suivante :

"TOBY, indigène de Alala, côte Ouest de Malakula, vend par la présente un terrain nommé Alala. Le dit terrain, délimité par la mer, à l'Ouest par la rivière du nom de Loourou et au Sud par un arbre du nom de Robua, va jusqu'au sommet de la montagne du nom de Lisongue. La présente vente a été faite moyennant la somme de 500 francs payés en armes, munitions, tabac, allumettes et plusieurs autres objets de traite". (Archives de la Conservation Foncière, Port-Vila).

Suivent la signature de G. FACIO, une croix sous le nom de TOBY, dit Apale, et d'un témoin mélanésien non nommé *"qui ne sachant pas écrire"* signe avec deux croix.

Tous les actes de vente sont énumérés de cette façon ; les limites sont désignées par une crête, une rivière, un arbre, un rocher que souvent les géomètres chargés du plan pour l'immatriculation ne retrouvèrent pas, d'autant qu'ils eurent rarement sur place des volontaires pour les renseigner.

Si certains actes de vente reposaient sur une escroquerie pure et simple, les Mélanésiens, lorsqu'ils eurent compris le sens de ces signatures, ne furent pas en reste. Certains "vendirent" plusieurs fois le même terrain, assistant ensuite en spectateur intéressé aux querelles qui s'ensuivirent entre les acheteurs. Ce fut le cas à Black Beach au Nord-Ouest de Tanna. D'autres mirent d'autant moins de réticences à apposer une croix sous leur nom et à recevoir un fusil et des cadeaux divers que les terrains qu'on leur désignait ne leur appartenaient pas. Pour les Mélanésiens, signer ne signifiait rien ; en général, ils ne jugèrent pas utile de contredire des interlocuteurs empressés à leur faire des cadeaux.

Les officiers de la Commission Navale Mixte qui étaient témoins de cette situation ne se faisaient guère d'illusion :

"Les limites des terrains achetés aux indigènes sont, à part quelques rares exceptions, mal déterminées. On se contente de poser des bornes sur le front de mer;quant à la profondeur de la propriété, elle est simplement indiquée sur le contrat par un nombre d'heures de marche ou des mesures très vagues basées sur la position du soleil. Le pays très boisé demanderait de trop grands sacrifices pécuniers pour qu'on puisse se livrer à une délimitation exacte. Il s'ensuit que souvent dans les terrains vendus, il y a des tribus enclavées qui ignorent le marché passé. Les indigènes ne se font d'ailleurs aucun scrupule de vendre plusieurs fois les mêmes parcelles de terrain". (Lettre du Capitaine de Frégate GADAUD, 16 mars 1892, Archives de la Commission Navale Mixte).

Il y eut pourtant des ventes de terre faites en toute connaissance de cause et qui furent établies après des transactions méticuleuses et un luxe de précautions, en particulier lorsqu'il s'agissait de l'achat réalisé par un futur colon désireux de s'installer lui-même sur le terrain. Son intérêt était en effet d'aboutir à un acte clair et incontestable signé par les propriétaires réels du terrain. Dans ces cas, il est rapporté que les acheteurs et les vendeurs suivirent ensemble les limites du terrain considéré, ponctuant celles-ci de marques sur les arbres ou sur les rochers. Plus tard, lors des jugements du Tribunal Mixte, les propriétaires admirent bien que ces terrains avaient été vendus et l'avaient été consciemment. On ne peut donc pas toujours parler de duperie ; pourtant le malentendu, en dépit de toutes les précautions prises, devenait, même dans ces cas, encore plus fondamental. Sous les mêmes mots en bislama "pem kraon" ("acheter de la terre"), les significations de la civilisation européenne ne recoupaient pas celles de la civilisation mélanésienne.

2) LE CONFLIT DES DROITS.

La vente de la terre à un étranger, c'est-à-dire la perte totale des droits originels, est structurellement impossible dans le cadre de la société traditionnelle. L'homme mélanésien ne peut vendre ses lieux, par contre il peut y accueillir un étranger, en lui laissant l'usage d'un terrain. Sur cette notion d'accueil joua toute l'ambiguité. En accueillant un étranger sur sa terre, le Mélanésien considère toujours qu'il a un droit de regard sur celle-ci ; il voit celui qui y vit comme son hôte. En aucune façon, il ne peut envisager une aliénation définitive de ses droits, à moins qu'il ne s'agisse d'un "même" que soi, c'est-à-dire d'un homme de son sang, un parent proche jouissant par là-même d'un droit préalable, qui se renforce avec l'occupation du sol. Il est en effet admis que l'occupation de la terre crée le droit ou plus exactement actualise le temps que dure cette occupation un lien avec le sol qui, s'ils'appuie sur une relation de parenté avec le propriétaire légitime, peut évoluer en droit définitif.

L'accueil d'un étranger, d'un Européen, sur un sol mélanésien n'entrait pas dans le cadre de cette définition. Un droit foncier ne peut être obtenu que dans le cadre d'une relation personnelle très forte établie entre l'usager et le propriétaire, c'est-à-dire d'une relation de parenté. Par ailleurs, les limites du terrain concédé dans le cadre de la société traditionnelle ne faisaient pas l'objet de grandes préoccupations ; l'homme accueilli recevait un endroit pour fixer sa maison et l'espace nécessaire à une agriculture qui, par sa nature itinérante, se fondait avec celui des autres membres de la communauté. On a vu par ailleurs toute la flexibilité du concept de limites et de frontières dans une société qui conçoit son espace et les tenures foncières par un maillage de lieux beaucoup plus que par une juxtaposition de parcelles aux limites fixes.

Les Européens n'entrèrent pas dans les cheminements de cette réflexion. Ils achetèrent la terre selon les normes de leur propre société. Dès qu'ils occupèrent le sol, ils en repoussèrent leurs limites vers l'intérieur avec plus ou moins de bonne foi, accaparant ainsi des lieux qui ne pouvaient être aliénés. Ils entrèrent dès lors en conflit avec les propriétaires coutumiers. Dès 1886, l'officier, commandant

l'aviso "La Dives", signalait ce fait : *Le canaque qui vend la terre ne se figure pas qu'il en est dépossédé. Il vend seulement sur cette terre le droit d'acheter les cocos et autres produits. La propriété de la Compagnie Calédonienne est donc une simple fiction".* (Archives de la Commission Navale Mixte).

Un autre écrivait en 1898 :

"Certains colons peu scrupuleux étendent indéfiniment leurs propriétés qu'ils se gardent bien de borner ou achètent à prix dérisoire à certains indigènes des terrains que ceux-ci n'ont aucun droit de vendre. Dans le début de la colonisation, certains d'entre eux se sont procurés d'immenses étendues de terrain... tant qu'ils ne faisaient pas acte de possession, soit en débroussant, soit en cultivant, les indigènes ne comprenaient pas la nature du contrat qui les liait aux acheteurs et pour avoir quelques marchandises de traite de plus, ils continuaient ces ventes dont ils ne saisissaient pas la portée.

Maintenant, chaque année, une partie de ces terrains est mise en valeur et les indigènes qui les habitent sont expulsés. Ils s'adressent alors au bâtiment de guerre... Celui-ci n'y peut rien. Mais à qui alors, nous disent-ils, pouvons-nous nous adresser, si vous nous récusez? Nous sommes chaque jour spoliés, dépossédés de terres que nos tribus occupent depuis les temps les plus reculés et que nous ne pouvions vendre, l'eussions-nous voulu, puisqu'elles sont nécessaires à notre subsistance .

Il arrive que les Canaques ne veulent pas reconnaître la validité des contrats qui ont été passés avec eux : les colons sont alors en butte à mille tracasseries qui dégénéreraient vite en actes d'hostilité, sans l'intervention des navires de guerre". (Lettre du Capitaine LIUME, Archives de la Commission Navale Mixte).

Autrement dit, les Mélanésiens qui cédaient un droit d'accueil personnalisé, ne pouvaient comprendre que l'on s'y comporte en toute souveraineté et encore moins accepter que ces terres soient revendues à d'autres acheteurs sans même être consultés. Ainsi, lorsqu'à Santo mourut l'agent de la S.F.N.H., BERNIER, qui avait acheté personnellement pour la Compagnie Calédonienne la propriété de "Luganville", les anciens vendeurs s'adressèrent au nouveau directeur de la Compagnie pour lui demander soit de payer une nouvelle fois, soit de vider les lieux. *"Ces indigènes ont la prétention de rentrer en possession de la terre qu'ils ont vendue à BERNIER, parce qu'ils ont appris la mort de cet agent qui a eu lieu il y a quelques mois".* (Lettre du Capitaine GADAUD, 1892, Archives de la Commission Navale Mixte).

Même dans les cas où l'accord entre l'acheteur européen et les propriétaires mélanésiens était de toute bonne foi, le malentendu restait donc total. De nombreuses communautés mélanésiennes souhaitaient sur leur territoire la présence d'un trader, mais ils le désiraient pour ses marchandises et selon leurs propres normes culturelles, c'est-à-dire contrôlé par eux et en situation d'hôte, non pas en propriétaire souverain.

Dans quasiment toutes les ventes de terre, que les Européens aient été ou non honnêtes à l'égard de leurs propres normes morales, les Mélanésiens se sentirent floués. Ils souhaitaient des traders et des marchandises, ils virent arriver des colons, ils offraient l'usage d'une terre et ils furent pour certains dépossédés de leur territoire. Enfin ils liaient accord avec un homme qu'ils connaissaient personnellement et ce fut bien souvent d'autres Blancs qu'ils virent s'installer à sa place. Le jeu était complètement faussé.

Dans les cas où l'on ne pouvait renier les signatures de vente, la contestation porta sur les limites. Dans la civilisation traditionnelle, on concède un lieu, limité par le voisinage d'autres lieux ; la limite est une notion fluide. L'absence de précision dans les limites pouvait dès lors permettre toutes les réclamations possibles dans un sens comme dans l'autre. Lorsque les Européens commencèrent à limiter leurs terrains par des bornes et par des clôtures, les Mélanésiens réagirent en les enlevant dès qu'ils avaient le dos tourné.

"j'ai trouvé dans le port deux conducteurs de travaux des Ponts et Chaussées faisant le relevé des terrains de la Compagnie Calédonienne. Ces messieurs délimitent les terrains que la Compagnie dit lui appartenir. Je ne vois pas la sanction que leurs travaux pourront donner à la possession de ces terrains. Les Canaques ont arraché les signaux placés pour faire les levés". (Capitaine BIGAUT, 15 septembre 1890).

Ces bris de clôtures et destructions de bornes jalonnent toute l'histoire du Condominium ; les Mélanésiens marquaient ainsi le refus de la propriété européenne sur leurs propres terres. Jusqu'en 1980, les géomètres du Condominium connurent, partout où ils passèrent, des déboires semblables, même lorsqu'il s'agissait d'opérations topographiques pures. L'un d'entre eux fut encore, en 1978, attaché à un arbre, au cours d'une opération de triangulation sur la presqu'île Sakau (Santo) (H. GORON, communication personnelle).

La contestation de la propriété européenne, si elle fut globale, se nuança toutefois selon les cas, les personnes, la façon de faire du colon et les avantages que pouvaient en tirer les propriétaires coutumiers. En règle générale, les superficies plantées pendant la période d'expansion européenne d'avant-guerre furent plus ou moins acceptées, notamment à Vate et Santo, selon cette vieille idée mélanésienne que l'occupation de fait crée un droit. Les habitants du lieu ne renonçaient pas pour autant à leurs droits initiaux, mais ils acceptaient une situation de fait en attendant qu'elle cessât d'elle-même pour se répartir à nouveau les terres. Ils considéraient que le sol restait à eux, mais ils reconnaissaient le fruit du travail du colon, pour peu que celui-ci réside sur la terre et leur rende des services éventuels.

L'état de fait fut donc souvent reconnu, mais non pas l'au-delà de brousse non-défriché, ce qu'on appelait le "black bush". Dès 1950, toute propriété cherchant à agrandir ses superficies plantées fut systématiquement en proie à une contestation concertée ; cela était du reste déjà le cas auparavant, mais les Mélanésiens avaient alors moins de moyens pour se faire entendre. Un renouveau de contestation éclata après-guerre à Santo, lorsque dans le but de créer des pâturages certaines propriétés européennes de la côte Est poussèrent leurs bulldozers au-delà de la ceinture des cocotiers qu'elles avaient

plantés. Le Nagriamel surgit de ce refus et il n'eut aucune difficulté à créer autour de lui l'unanimité de tous les villages "man-bus" qui se trouvaient dans la région.

Un fait dont beaucoup de colons ne réalisèrent d'ailleurs pas l'importance fut le refus que certains d'entre eux opposaient à la libre circulation des gens qui avaient traditionnellement des droits de traversée sur leurs propriétés. Ils manquaient par là à toutes les lois de la Coutume et bloquaient l'accès traditionnel au rivage des communautés de l'intérieur. Ce refus ne pouvait encore que durcir la contestation des Mélanésiens et leur apporter des alliés, puisqu'on les privait non seulement de leurs lieux d'enracinement -ce qui ne touchait que quelques communautés littorales-, mais aussi des itinéraires de parcours, ce qui en touchait beaucoup plus.

Enfin, la contestation, pour globale qu'elle fût, ne s'exerça pas partout avec la même force. Certaines plantations européennes se développèrent dans des espaces où l'emprise mélanésienne avait de tout temps été faible et parfois s'était éteinte à la suite des phénomènes de dépopulation. Ainsi à Vate la disparition de nombreux groupes littoraux créait-elle des vides territoriaux sur lesquels l'expansion de la colonisation put se réaliser sans trop de problèmes. Dans d'autres cas, comme dans le Sud-Est Santo, les colons s'installèrent sur un littoral qui n'avait jamais été densément occupé, ou du moins depuis une très longue date : cet espace était en effet considéré comme un lieu de rencontre et de séparation entre les gens de Malo et ceux de l'intérieur de Santo. Les uns et les autres n'y possédaient que des itinéraires de traversée ou des points d'atterrage, mais un peu comme sur la côte Est de Pentecôte, ils ne cultivaient, ni n'y habitaient. Il s'agissait donc en quelque sorte de "no man's land", séparant des entités politiques différentes, un espace-frontière, sans enracinement des communautés dont les territoires réels étaient de part et d'autre. L'expansion de la colonisation put donc s'y développer sans grandes contestations. De même certains groupes mélanésiens vendirent aux Blancs des espaces-tabu et lieux dangereux, où eux-mêmes ne se risquaient pas à habiter.

Par contre, sur Epi, sur Malakula, la Côte Est de Santo, certains endroits de Vate, les contestations furent permanentes. Le cas le plus connu de contestation foncière est sans doute celui des P.R.N.H. (1) du Nord Malakula. En 1925, Edmond CAILLARD débarqua à Norsup avec une équipe de 30 "coolies" indochinois pour défricher les 10.000 ha théoriques que la S.F.N.H. avait octroyés à sa Société ; il trouva alors le bord de mer occupé par les Mélanésiens du village de Tautu et l'ensemble de sa concession parsemée de cultures et de lieux d'habitat. L'opposition des Mélanésiens apparut menaçante et un navire de guerre français dût se déplacer pour calmer les ardeurs des protagonistes. Chacun des partis préparait en effet ses armes. *"Si l'on touche à l'un d'entre nous, nous ferons un feu de joie de vos cases"* avaient

(1) "Plantation Réunie des Nouvelles-Hébrides" qui prirent le relais de la C.C.N.H. "Compagnie Cotonnière des Nouvelles-Hébrides".

répondu les responsables européens (Lettre du 25/11/1925, Archives de la Résidence de France). Un jugement du Tribunal Mixte créa une réserve de 237 hectares pour le village de Tautu, soit 5 ha par habitant adulte en 1928. Mais la contestation n'en fut pas désarmée pour autant. *"Ces gens ne cessent de nous épier et de protester"* écrivait CAILLARD (Archives de la Résidence de France). Les incidents furent continuels et jamais les habitants de cette région ne consentirent à travailler sur la plantation, ni ne cessèrent de considérer celle-ci comme un territoire usurpé. Grâce à une main-d'oeuvre indochinoise dont l'effectif atteignit jusqu'à 421 personnes en 1930, les défrichements purent toutefois s'opérer, mais ils ne dépassèrent pas, en raison des contestations locales, 1.200 ha sur les 10.000 prévus.

Les P.R.N.H. proposèrent à plusieurs reprises un accord dont les avantages économiques étaient réels pour les gens de Tautu. Contre toute extension de leurs défrichements, elles offrirent le défrichement et la plantation gratuits d'une superficie équivalente au bénéfice des habitants du village. La réponse fut toujours négative. Les Mélanésiens dans ce cas ne cherchaient pas un avantage économique ; ils entendaient seulement redevenir maîtres de leur territoire traditionnel.

II. LE CYCLE DES VIOLENCES : MEURTRES ET AFFRONTEMENTS.

La chronique des meurtres fut, tout au long de ces premiers contacts, fort longue. Les santaliers et les recruteurs, puis bientôt les coprah-makers, les missionnaires payèrent ainsi de leur mort des actes dont ils n'étaient pas forcément personnellement responsables. Les colons qui arrivèrent à partir de 1887 et se regroupèrent dans les centres que les bateaux de guerre de la Commission Navale Mixte étaient chargés de protéger, furent moins exposés. En fait, jusqu'en 1888, date où commença le contrôle militaire, il ne se passa pas une année sans qu'un ou plusieurs meurtres ne se produisent en quelque point de l'Archipel. Le Capitaine de Frégate BIGAUT s'étonnait d'ailleurs qu'il n'y en eût pas plus : *"Je considère la situation assez bonne au point de vue de la sécurité des Européens. Les faits isolés ne signifient pas grand chose, surtout quand on connaît les Européens qui habitent ce pays-là : (ce sont) en général des hommes très violents et trop énergiques ; ils paient de leur vie leur imprudence"* (Lettre du 20 mai 1890, Archives de la Commission Navale Mixte).

Les meurtres eurent des causes diverses : problèmes de terres, affaires de femmes, humiliations, vengeances. Les plus fréquents survinrent à cause du recrutement de femmes qui fuyaient leur mari. Les Mélanésiens réagissaient alors selon leur propre loi, comme ils auraient réagi envers n'importe quel autre partenaire : les *"vols de femmes"*, comme les vols de cochons, s'ils n'étaient pas immédiatement réparés, constituaient en effet des causes traditionnelles de guerre. D'autres motifs étaient liés au rapatriement : le non-retour des jeunes gens à la date indiquée à la fin du contrat signifiait en effet que la promesse faite par les recruteurs n'avait pas été tenue et que là encore il y avait vol. On se vengeait alors sur les premiers navires à passer.

Des humiliations ou brimades subies lors du séjour sur les plantations pouvaient déclencher les représailles des Kanaka à leur retour. Le missionnaire anglican GODDEN fut ainsi assassiné en 1906 par un homme d'Aoba, nommé Bala, qui en souvenir de son séjour au Queensland avait décidé de tuer le premier Blanc qu'il rencontrerait sur son île.

Mais la plupart des meurtres furent des actes individuels entrepris à la suite de faits précis ayant rompu les lois de la société mélanésienne; ce ne fut pas une attitude générale. Face à l'invasion européenne, les Mélanésiens cherchèrent en effet beaucoup plus à négocier et à tirer avantage de la situation qu'à se lancer dans les violences. L'officier BIGAUT, Commandant du "de Saône", avait raison de le souligner: les meurtres étaient des actes isolés et la sécurité des Européens dans les îles pouvait être considérée comme satisfaisante, s'ils s'y montraient prudents. Les meurtres sanctionnaient, selon les normes mélanésiennes, des actes individuels qui auraient entraîné la même réplique s'ils s'étaient produits entre Mélanésiens eux-mêmes. Les Blancs, abordant les rives de l'Archipel, n'étaient pas forcément menacés en tant que Blancs, mais ils pouvaient l'être si d'autres Blancs avaient juste avant commis des actes contraires aux lois locales. Les meurtres ne furent que rarement un désir de violence gratuite à leur égard.

La création de la Commission Navale Mixte, les représailles qui survenaient à la suite des meurtres rendirent en outre les actes de violence plus dangereux pour ceux qui les perpétraient. Cela n'empêcha pas la société guerrière du Nord Malakula de continuer à se faire justice contre les recruteurs et certains traders, d'autant que les expéditions militaires, dirigées contre les Big Nambas notamment, se perdirent littéralement dans la jungle et tombèrent dans des embuscades où elles n'eurent pas le dessus. Le dernier Européen tué par les Big Nambas le fut en 1937 à bord de sa goélette, à la suite d'une affaire de recrutement de femmes. Les meurtriers relâchèrent alors son équipage mélanésien fait prisonnier avec ces mots : *"Ramenez le Blanc à son Capman et dites-lui pourquoi nous l'avons tué"* (M. JACQUIER, colon de Malo, communication personnelle).

Les meurtres de Blancs pouvaient toutefois prendre des détours singuliers. Ainsi le coprah-maker anglais BRIDGES fut-il assassiné en juillet 1915 avec ses cinq enfants, alors qu'on n'avait rien à lui reprocher. Les gens d'Atchin désiraient en fait tuer un autre coprah-maker, nommé SIMONSEN et ils commanditèrent le meurtre aux Big Nambas en les payant avec des cochons à dents. Les gens du rivage exposés aux rigueurs des bateaux de guerre s'adressèrent aux "man-bus" pour régler cette affaire, car la profondeur de la forêt garantissait à ces derniers une impunité qui était beaucoup plus précaire sur le littoral. Les meurtres télécommandés étaient du reste monnaie courante dans la Coutume et faisaient partie des services que l'on se rendait entre alliés. Les Big Nambas arrivèrent trop tard pour surprendre SIMONSEN que sa compagne mélanésienne avait prévenu, mais comme ils étaient payés pour tuer un Blanc, ils assassinèrent le malheureux BRIDGES qui était son voisin. Ils emmenèrent le corps de la victime et son dernier enfant vivant pour un acte rituel d'anthropophagie qu'ils partagèrent avec leurs alliés locaux (1).

---

(1) Une expédition de représailles eut lieu en 1916 : 50 miliciens et 90 marins franco-anglais furent envoyés à la recherche des assassins présumés. Elle reflua en catastrophe après une embuscade qui lui coûta 7 miliciens tués et 2 blessés dont un lieutenant australien. *"L'expédition en question fut un lamentable fiasco et d'un ridicule achevé"* écrivit Gabriel FROUIN en relatant les faits dans le Journal "Le Néo-Hébridais" de novembre 1915. En fait si les sociétés littorales n'avaient que peu de moyens pour échapper aux représailles, celles de l'intérieur étaient pratiquement hors de portée des moyens, par ailleurs limités, du pouvoir condominial.

D'autres crimes furent commis pour des raisons rituelles et selon la logique de la pensée magique. Ce fut le cas des missionnaires presbytériens d'Erromango à qui on attribuait la responsabilité des épidémies : GORDON et sa femme furent tués en 1861, puis MAC NAIR en 1870 et enfin James GORDON, frère du précédent, en 1872. La présence de religieux, hommes de rituels, les désignait en effet aux hommes de la société traditionnelle comme les magiciens responsables des épidémies qui les décimaient. Là encore ces meurtres répondaient à une exigence de la société traditionnelle qui veut que lorsque survient une mort étrange, on cherche le magicien maléfique pour se venger. John PATON, à Tanna, fut très près de connaître le même sort et s'enfuit en pleine nuit de Port-Résolution à bord d'une baleinière (R. ADAMS, 1984). Ces missionnaires furent certainement très imprudents, lorsqu'ils expliquèrent aux Mélanésiens que les épidémies étaient une vengeance divine exercée sur eux parce qu'ils refusaient de se convertir. Ces paroles confirmèrent les gens d'Erromango dans leurs convictions.

Un autre crime rituel fut celui commis, en 1923, contre le coprah-maker CLAPCOTT à Tasmalum au Sud Santo. Il n'était accusé de nulle faute particulière, si ce n'était de s'accaparer pour lui le "cargo" qu'apportaient les bateaux de commerce. En tuant CLAPCOTT, les gens du Sud de Santo espéraient supprimer l'intermédiaire qui bloquait la route du cargo. Les marchandises européennes étaient en effet considérées comme venant des ancêtres ; CLAPCOTT se les accaparait injustement et il n'était pas généreux. Ce fut la première manifestation aux Nouvelles-Hébrides d'un "cargo-cult" souterrain basé sur une croyance générale au retour des morts. Un prophète local nommé REINOVORO animait le mouvement : il fut emprisonné et pendu en compagnie de deux de ses fidèles (J. GUIART, 1958).

D'autres meurtres s'expliquent pour des raisons de ruptures de tabu. En 1898, à South West Bay, l'un des deux traders qui habitaient cet endroit isolé fut tué et l'autre *"laissé en grande frayeur"*, parce qu'ils avaient abattu, sans le savoir, des arbres sacrés qui voisinaient leurs maisons (THOMPSON, 1981, p. 10). L'offense aux pouvoirs magiques fut interprétée comme la cause des épidémies ; ils en payèrent le prix. A Nangire, sur la côte Nord d'Aoba, les gens m'expliquèrent que leurs ancêtres avaient tué et *"mangé"* un jeune coprah-maker français, parce qu'il avait allumé sa pipe à un tabu-fire dans la partie sacrée du **nakamal**. On n'avait rien d'autre à lui reprocher ; l'Européen avait par ailleurs des qualités humaines, mais une telle rupture de tabu devait être punie de mort, on en aurait fait autant avec n'importe quel autre homme d'Aoba. Le meurtre fut suivi d'un bombardement par un navire de guerre ; les boulets se perdirent dans la brousse et on fit le vide lorsqu'une patrouille de marins débarqua pour rechercher les coupables (1).

---

(1) La tradition orale va même plus loin dans le récit : le propre meurtrier vint au devant des marins qui cherchaient leur chemin pour leur donner des bananes et des noix de coco et leur montrer une source d'eau fraîche. Il leur expliqua que les autres avaient fui parce qu'ils avaient peur, mais que lui n'ayant rien à se reprocher -ce qui était vrai selon ses normes- n'hésitait pas à aller à leur rencontre. Les marins français ravis de rencontrer un homme hospitalier sur cette côte abrupte et inconnue fraternisèrent avec le meurtrier et lui donnèrent du tabac avant de regagner le bord.

Ces meurtres de Blancs doivent être considérés comme une réaction localisée à ce qui apparaissait à un moment donné comme une injustice, une magie maléfique ou une rupture de tabu. Ce ne fut pas une forme de résistance à la société coloniale. Les mêmes Big Nambas qui assassinaient encore un recruteur en 1937 avaient, quelques années auparavant, accueilli Tom HARRISON en ami et en 1920 l'ethnologue B. DEACON circulait librement, seul et sans arme, dans l'intérieur de Malakula. De nombreux Blancs isolés ne furent jamais inquiétés, alors qu'il aurait été aisé de les tuer. La menace de représailles des bateaux de guerre n'explique pas tout. En fait le contact blanc posait un immense problème à la société mélanésienne; celle-ci, autant qu'elle put, réagit au coup par coup devant ce qu'elle considéra comme des injustices et des dangers, mais pour l'essentiel, elle modula sa réponse selon les cas particuliers. Son attitude générale ne fut pas un comportement de violence ou même de refus : il y entrait beaucoup plus de subtilité, notamment un désir profond de comprendre, une immense curiosité et sans doute l'espoir secret que la puissance matérielle des Blancs viendrait aussi un jour jusqu'à eux.

III. ENTRE "COUTUME" ET "MODERNITE".

1) LE REPLI SUR SOI.

Un certain repli sur soi et une grande méfiance furent les réactions premières de la plupart des communautés de l'intérieur des îles, dont la cohésion démographique était suffisamment préservée. Les communautés de l'intérieur étaient dans ce sens plus favorisées que celles du rivage exposées de plein fouet aux formes de domination. La forêt les préservait en effet et rares étaient les Européens qui se risquaient à quelques centaines de mètres au-delà de la ligne de rivage. Les Big Nambas et les populations du Centre Malakula, celle du Centre de Tanna, de Santo ou de la montagne de Pentecôte continuèrent ainsi à vivre en dehors du "pays légal" et selon leurs propres lois.

Ce rejet d'un contact que les communautés "man-bus" considérèrent comme dangereux s'étendit à toutes les formes de la présence européenne, à l'exception -notable toutefois- de ses marchandises et biens matériels. Le pouvoir du Condominium et de ses "Capman" y était inexistant et la prédication des missionnaires n'y eut pendant longtemps aucun succès.

Les recruteurs ne se risquant pas jusqu'à leurs territoires, ces populations n'avaient de relation avec le monde européen que dans la mesure où elles se risquaient elles-mêmes sur le littoral. Mais le désir des marchandises européennes, notamment des armes à feu et du tabac, restait un mobile puissant. La seule façon de les acquérir était l'engagement sur une plantation. Et de fait dans toute la période coloniale, les colons ne recrutèrent d'engagés réguliers qu'à l'intérieur d'un monde "man-bus" qui, pour le reste, s'isolait du monde blanc. Le travail sur les plantations était un entracte presqu'obligatoire dans la vie des groupes de l'intérieur ; ils en ramenaient la "bookis" -la caisse des cadeaux-, synonyme d'une abondance matérielle qu'ils réinjectaient à leur retour dans les échanges et transactions de la société traditionnelle (BONNEMAISON, 1979).

Le repli sur soi des "man-bus" ne fut donc pas une rupture, mais un cloisonnement des domaines. Sur leur espace propre, les Mélanésiens conservaient leurs coutumes et leur liberté, veillant à ce qu'aucune influence européenne directe n'interfère ou ne vienne dicter sa loi. Sur l'espace des plantations, ils se pliaient par contre aux règles du travail salarié, seule façon pour eux de ramener les articles de traite qu'ils souhaitaient tout autant ardemment que leurs compatriotes du "rivage", déjà engagés dans l'économie commerciale.

Cette attitude fut également celle des petites îles populeuses, notamment aux Shepherds. L'espace exigu ne permettait pas le développement de très grandes plantations à fins commerciales : là encore la migration circulaire, sorte de va et vient régulier entre le village et les propriétés européennes, s'imposa comme une nécessité. Toute une partie de la société mélanésienne approcha ainsi la société européenne, mais en prenant bien soin de conserver par devers elle, la maîtrise de son propre espace et de ses lois sociales.

Le départ périodique vers les plantations était repris sur les modèles sociologiques du voyage coutumier : les hommes jeunes partaient en "compagnie", c'est-à-dire en groupe souvent structuré par des liens de parenté étroits, sous la conduite d'un homme plus mûr, déjà familiarisé avec l'expérience. La compagnie partait s'engager dans une plantation déjà connue où se trouvaient d'autres parents ou alliés et négociait en groupe avec le colon les conditions et la durée de son engagement. A l'époque du travail sur les jardins ou des moments forts de la vie traditionnelle, les compagnies repartaient chez elles (J. BONNEMAISON, 1977, 1979). Cette migration circulaire ne perturbait pas la vie sociale dans le territoire d'origine qui restait le lieu réel de référence et la plantation n'était qu'une parenthèse à l'intérieur de la vie sociale, sorte d'initiation culturelle au monde extérieur. Ces groupes préservaient ainsi leur territorialité et leur monde culturel en dépit d'un contact fréquent avec le système colonial et d'un style de vie sur les plantations fort éloigné de celui de la Coutume. Aujourd'hui ce sont ces sociétés qui se sont le mieux intégrées au système colonial de la plantation qui ont conservé, sous les formes les plus intactes, leurs coutumes et leur système social traditionnel.

2) L'ACCULTURATION VOLONTAIRE.

La société mélanésienne du rivage procéda en général à un choix différent : celui de l'acculturation volontaire. Loin d'établir leurs territoires en sanctuaires culturels, beaucoup de groupes littoraux se lancèrent au contraire au-devant des innovations en portant sur leurs territoires les nouveaux modes de production économique qu'ils avaient observés sur les plantations coloniales. Ce fut le cas, dès 1910, avec les sociétés d'Aoba et des Banks qui abandonnèrent dans un même mouvement hiérarchie des grades, élevage du cochon et horticulture traditionnelle. L'exemple se propagea ensuite dans toutes les populations christianisées du littoral. Ces sociétés imitaient le modèle colonial, mais en le retournant à leur profit. Très vite l'ensemble de ces communautés, engagées dans l'économie commerciale, cessèrent de fournir des engagés sur les plantations coloniales. Elles tiraient suffisamment de profits de leurs propres cultures commerciales pour consommer les marchandises européennes qu'elles souhaitaient. Les difficultés progressives des colons européens à recruter à partir de 1910 et encore plus

nettement à partir de 1920 s'expliquent par cet engagement dans l'agriculture commerciale de toute une partie de la société mélanésienne.

L'une des raisons de cette attitude fut certainement le désir de participer à l'économie monétaire, mais ce ne fut pas le seul. Tout Aoba se couvrit de cocoteraies, précisément pour empêcher une aliénation foncière européenne éventuelle. Les gens de cette île qui avaient des contacts traditionnels avec Malo et l'Est Santo procédèrent ainsi dans le but explicite de tenir loin d'eux l'expansion coloniale européenne, dont ils avaient été les témoins ailleurs. Une fois qu'il fut compris que les colons cherchaient pour s'installer des espaces de brousse, sans signes apparents d'occupation humaine permanente, la cocoteraie mélanésienne littorale devint un moyen de se protéger de l'aliénation foncière. Le cocotier devint ainsi un *arbre politique* : celui qui le plantait le premier pouvait ensuite faire état de droits préalables sur la terre. De nombreuses sociétés littorales agirent à l'exemple de celle d'Aoba : la plantation était d'ailleurs tout autant un moyen de bloquer la revendication éventuelle d'un Européen que d'étendre ses propres droits sur le sol. Il y eut là l'ouverture d'un cycle qui ne cessa par la suite de se développer, même lorsque toute menace d'aliénation foncière de la part de la société coloniale eut disparu.

Les sociétés mélanésiennes qui s'ouvraient ainsi aux influences extérieures en imitant chez elles le modèle de la plantation coloniale ne furent pas pour autant des sociétés qui "s'occidentalisaient". En réalité, le but profond semble avoir été le même que celui poursuivi par les sociétés "man-bus" qui se repliaient sur leurs territoires. En imitant le modèle européen de la plantation, les groupes du rivage s'efforcèrent d'arriver à un statut et à un niveau matériel,qui soient les mêmes que ceux des Européens, tout en restant maîtres de leur propre espace. L'apparente ouverture de ces sociétés n'était en fait qu'un refus mieux dissimulé et peut-être plus radical encore de la société coloniale. Les Mélanésiens d'Aoba, de Raga, puis de tous les pourtours littoraux qui reproduisaient le modèle des Blancs cherchaient à devenir leurs égaux, pour mieux pouvoir ensuite contester leur domination. Les groupes qui s'investissaient dans ce type d'attitude économique adhéraient au nouveau système pour mieux en contester la finalité politique. Ce fut d'ailleurs au sein de la société "acculturée" du rivage que se développa avec le maximum d'intensité la contestation politique animée par le parti nationaliste du Vanuaaku qui obtint l'Indépendance en 1980. Le processus était d'ailleurs logique : déjà engagés dans la modernité économique, il était normal qu'ils en revendiquent par la suite le pouvoir politique.

Les "man sol wora", déjà détachés de la Coutume, grands producteurs de coprah et rois du nouveau "busnes", cherchèrent donc par un chemin inverse à celui des "man-bus", figés dans leurs coutumes comme dans un sanctuaire, à atteindre un but identique : celui de leur autonomie et de la maîtrise de leur espace social et géographique. Les "man-bus", par le repli sur soi et par une attitude conservatrice, les "man sol wora",par l'ouverture et une attitude moderniste, fonctionnèrent en fait selon une même logique, mais avec des tactiques différentes.

L'Administration Condominiale qui croyait contrôler les sociétés du rivage s'aperçut assez vite que les société de modernité lui posaient plus de problèmes que les sociétés de la tradition. Une fois leur but économique atteint, celles-ci tendirent en effet à évoluer en collectivités pratiquement autonomes reconstruites autour de leaders tout à fait indépendants du pouvoir administratif européen et de ses structures.

L'Ouest Aoba encore fut certainement la région où cette autonomie de fait fut la mieux conduite. Dès 1960, les Ndui-Ndui, déjà initiateurs des cocoteraies mélanésiennes et partisans alors de l'abandon complet de la Coutume, avaient en effet reconstruit une nouvelle société parfaitement autonome. Le Condominium n'était déjà plus, à partir des années 50, maître de la société mélanésienne, en supposant qu'il l'ait été un jour ; il était seulement considéré comme un partenaire utile en certains cas, mais qu'on ignorait la plupart du temps (1). Le plus souvent, les sociétés locales fonctionnaient en parfaite autonomie, même au niveau du système de justice : le "capman", lors de ses brèves visites, ne savait que ce qu'on voulait bien lui dire.

Dans cette reconstruction de la société mélanésienne, l'influence missionnaire joua un grand rôle. Elle proposait en effet, dans le cadre des églises protestantes anglo-saxonnes, une idéologie de modernité de recours qui pouvait s'élever sur les décombres de l'univers traditionnel. Alors que dans les sociétés traditionnelles, les leaders restaient des hommes de la Coutume, dans les sociétés de modernité, les "teachers" et les hommes d'église locaux devinrent tout naturellement les leaders des communautés et plus tard les responsables politiques.

Face à la société européenne, la société mélanésienne adopta donc des tactiques différentes, mais on se tromperait en opposant de façon trop systématique des couples contraires. La société coloniale s'accomoda finalement mieux de la société mélanésienne traditionnelle que de la nouvelle société de modernité qui ne l'imitait que pour mieux la contester, mais cela ne signifie pas non plus que la "société missionnaire" fût l'envers de la "société coloniale" : les Mélanésiens se servirent de l'une pour jouer contre l'autre et ils profitèrent de leur divorce idéologique pour agrandir leur espace d'autonomie.

IV. LA CRISE DE L'INDEPENDANCE.

1) LE DEBAT POLITIQUE A LA VEILLE DE L'INDEPENDANCE.

L'équilibre politique relatif du Condominium fut rompu au début des années 1970 par l'entrée en scène d'un parti politique nationaliste mélanésien, le "National New Hebrides Party", qui devint ensuite le "Vanuaaku Pati" ou V.A.P. (2). Ce parti ne tarda

---

(1) L'appel aux délégués administratifs -les *"capman"*- pour les problèmes de justice à rendre n'avait lieu par exemple que lorsque la société locale se trouvait dans une impasse et dans l'incapacité de résoudre le problème.

(2) **Vanuaaku** est un terme mélanésien du Nord qui signifie "notre pays".

pas à revendiquer une *"Indépendance mélanésienne"* rapide. Il bénéficiait du soutien des églises protestantes anglo-saxonnes majoritaires (Eglise presbytérienne et Eglise anglicane) et s'appuyait sur leurs structures d'encadrement : ses principaux leaders étaient de jeunes pasteurs ou des étudiants frais émoulus des Universités de langue anglaise de Fidji ou de Papouasie Nouvelle-Guinée.

Le but du "Vanuaaku Pati" consistait à construire une nation; pour arriver à ce but, il lui paraissait nécessaire de construire un Etat centralisé reposant sur un parti politique unitaire et aux structures fortes. Cette volonté politique suscita une réserve croissante des groupes minoritaires qui, pendant longtemps, avaient adopté l'attitude du *"repli sur soi"*. Pour des raisons le plus souvent locales, ils n'entrèrent pas dans la logique d'une démarche qui leur paraissait dominatrice. L'idée d'indépendance et de nation mélanésienne ne suscitait pas en soi d'opposition, mais le projet politique du Vanuaaku et la nature du parti qui le mettait en oeuvre inquiétèrent ceux qui se sentaient différents des forces politico-religieuses dominantes. Ces groupes oppositionnels créèrent alors une alliance dite des "Partis modérés" (Union des Communautés des Nouvelles-Hébrides) qui se composait principalement de trois types de minorités :

1) - Les groupes ralliés à l'Eglise catholique francophone.
2) - Les groupes locaux païens et "néo-coutumiers" qui, par opposition à leurs adversaires anglophones, se sentaient tactiquement proches des Catholiques et entraient dans la mouvance politique de la Résidence de France, comme les gens du "Nagriamel" ou les "John Frum" de Tanna.
3) - Les groupes locaux (parfois anglophones) qui appartenaient aux petites églises ou sectes minoritaires, comme les "Church of Christ", mal à l'aise face à l'emprise politique des deux grandes églises dominantes.

Chacun de ces groupes, là où il contrôlait un certain espace territorial, forma alors son propre mouvement politique. On ne peut en effet parler à l'égard des partis politiques modérés de forces réellement structurées, comme cela était le cas pour le Vanuaaku Pati. Ces mouvements qui étaient des regroupements souples autour d'un leader local, se fédérèrent ensuite dans une alliance "modérée" à la structure assez composite. Leur grande base d'union était l'opposition au V.A.P.. Face au parti nationaliste anglophone, dont l'idéologie était centralisatrice, les "Modérés" se prononcèrent pour une structure fédérale et s'affirmèrent comme des défenseurs de la francophonie ; face au discours nationaliste et tiers-mondiste, ils optèrent pour un discours conservateur et culturaliste, dans lequel le mot *"Coutume"* ne tarda pas progressivement à devenir le thème dominant. Enfin ils se déclarèrent partisans d'une accession progressive à l'Indépendance et d'une attitude plus conciliante envers les droits des communautés expatriées, dont il jugeaient les investissements nécessaires à l'économie du pays.

Les *"Nationalistes"* et les *"Modérés"* turent bientôt ce qu'ils avaient en commun pour ne plus affirmer que leurs différences. L'action, de plus en plus désunie des deux puissances de tutelle, joua en outre un rôle aggravateur : chacune d'entre elles prenant officieusement fiat et cause pour le camp qui paraissait le plus proche de ses vues

ou de ses intérêts. Les Anglais soutinrent le V.A.P., tandis que les Français, qui auraient souhaité retarder une indépendance qu'ils jugeaient prématurée, soutinrent les "Modérés". Le Condominium mourait par conséquent de la façon dont il avait commencé, c'est-à-dire dans la rivalité et dans une mésentente de moins en moins "cordiale", mais cette fois la rivalité des deux pays européens s'exerçait par Mélanésiens interposés. L'inverse du reste peut être affirmé : la querelle interne mélanésienne se répercutait par la querelle des deux administrations de tutelle.

Le débat intérieur mélanésien ne tarda pas alors à devenir global et à prendre une dimension de plus en plus symbolique qui le radicalisa. Dans une certaine mesure la rivalité franco-britannique continua par d'autres chemins celle des églises chrétiennes d'Europe qui, depuis le siècle dernier, se disputaient le terrain océanien : les Protestants anglophones continuaient de s'affronter aux Catholiques francophones. Mais cette querelle, au bout du compte, recoupa un plus ancien et fondamental débat ouvert au sein de la société mélanésienne, lorsque, dès les premiers moments du contact, la "tradition noire" s'opposa à la "modernité blanche".

Les termes culturels de la vie locale, en devenant des termes politiques, se remodelèrent. Les sociétés insulaires qui pour la plupart avaient su trouver un équilibre entre le monde de la *kastom* et celui de la "Skul" se démarquèrent à nouveau sur ces pôles de cristallisation symboliques. Les nouveaux clivages parfois s'ajustèrent à de plus anciens -ce qui fut le cas le plus fréquent-, mais parfois en créèrent de nouveaux.

A très grands traits, on peut affirmer que dans les îles, la *"politique"* du V.A.P., en s'alliant avec la politique de la *"Skul"*, c'est-à-dire de la Mission, dressa contre elle celle de la *"Kastom"*, c'est-à-dire de la Coutume. Tout un vieux passé que l'on croyait assoupi revint à la surface ; le contexte des anciennes guerres mélanésiennes, de leurs rivalités et de leurs alliances reprit à cette occasion une étonnante actualité. Sous le couvert d'un discours "progressiste", un camp majoritaire se dressa par rapport à un camp minoritaire au discours "conservateur". La querelle linguistique francophonie-anglophonie accusa encore ces clivages (1).

Le débat politique réel se joua dans l'arène locale de chaque île, les termes politiques de l'enjeu national apparaissant beaucoup plus lointains. C'est cette localisation du fait politique qui lui donna son aspect dramatique. L'Indépendance approchant, le problème

---

(1) "Francophones" et "Anglophones", ces termes ne doivent pas s'entendre du reste en termes réels de partage linguistique. Tous les Mélanésiens parlent entre eux le bislama (pidgin mélanésien) et seules quelques élites urbaines manient l'une des deux langues européennes. Les francophones sont en fait ceux qui envoient leurs enfants dans les écoles français et les anglophones dans les écoles anglaises (CHARPENTIER, 1982).

En schématisant, le terme de francophonie va de pair avec celui de francophilie et de même pour les anglophones qui sont plutôt anglophiles. Mais cette distinction admet bien des exceptions et reste assez superficielle.

revenait en effet à savoir qui serait en mesure d'assumer le pouvoir local et de trancher dans les multiples querelles -souvent de nature foncière- qui opposaient les unes contre les autres des franges entières des sociétés locales insulaires. L'enjeu réel pour chacun des camps en présence porta sur la nature du pouvoir local. A cette compétition pour le seul pouvoir qui apparaissait réel, s'ajoutait une divergence de vues sur la nature de ce pouvoir. Pour les gens du V.A.P., il revenait à l'élite chrétienne scolarisée, pour les groupes coutumiers, il devait revenir aux leaders traditionnels.

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

En dérivant ainsi vers un champ symbolique, le débat politique devint inconciliable. Sans doute les différents leaders politiques mélanésiens, qu'ils soient du V.A.P. ou de l'alliance "modérée", étaient-ils tous des *modernes*, ayant bénéficié d'une éducation de type occidental en français ou en anglais et auraient-ils pu trouver un langage commun minimum. Ce furent en fait le poids du passé condominial et l'irréductibilité des positions telles qu'elles étaient vécues localement dans les îles qui rendirent impossible un tel rapprochement. Quelques évènements incontrôlés, des calculs politiques dangereux, firent alors basculer le débat politique dans le champ clos de l'affrontement.

2) "LA REBELLION".

L'alliance formée par le "Vanuaaku Pati" s'appuyait sur les zones d'influence traditionnelle des Eglises presbytérienne et anglicane et à ce titre elle représentait environ 65 % de la population. L'alliance du "Tan-Union", qui s'appuyait principalement sur les groupes coutumiers, particulièrement représentés dans les îles de Santo et de Tanna, et sur les Catholiques francophones, représentait environ 35 % de la population. Les jeux étaient donc déjà faits et à chaque échéance électorale, les deux grandes alliances se départagèrent à quelques points près sur cette base.

Les groupes "modérés", prenant appui sur le fait que la tradition mélanésienne repose sur la voie du consensus, refusèrent le verdict électoral. Dans la société traditionnelle en effet, aucune décision ne peut être prise sans que l'accord de tous n'ait été obtenu. La minorité, si elle persiste dans son désaccord, n'a d'autre issue que de se taire ou de s'exclure. Dans le premier cas, elle admet implicitement la suprématie -au moins provisoire- de la thèse adverse, dans le second, elle fait *"sécession"*. C'est bien ce qui se passait autrefois, où lorsque de graves désaccords survenaient, les groupes se scindaient. Le processus de segmentation sociale continue qui apparaît comme l'une des caractéristiques de la société traditionnelle trouve là l'une de ses explications majeures. Les groupes de Tanna et de Santo qui adhéraient le plus fermement à l'alliance "modérée", lorsqu'ils prirent conscience de leur infériorité numérique dans le nouveau cadre national, commencèrent donc à penser ouvertement à une sécession future.

Le clivage qui, au sein de chaque île et parfois au sein de chaque groupe local, scindait les deux camps, ne correspondait pas à un clivage régional. Les deux camps politiques étaient géographiquement mêlés et inscrivaient leurs réseaux d'alliance au sein de très anciennes coupures de la société mélanésienne. Dès lors et à quelques exceptions près en faveur des îles où le camp nationaliste dominait sans conteste, il n'y avait pas de région ou même de grande île où l'un des deux camps l'emportât réellement.

Dans la plupart des cas, de petits territoires "modérés" s'opposaient à de plus grands territoires politiques acquis au parti dominant. Des villages se scindèrent à Anatom ; des groupes locaux éclatèrent comme à Tanna ou à Ambrym ; l'ensemble de l'Archipel devint une série de champs clos séparés par une multitude de frontières intérieures.

Lorsque les deux camps étaient géographiquement séparés, une certaine paix civile régnait grâce à un mécanisme d'évitement : chacun était séparé de l'autre par un mo man's land ou par la constitution de groupes neutres qui faisaient office de groupe tampon. Lorsque les camps étaient au contraire géographiquement mêlés, les provocations étaient de part et d'autre continuelles et l'atmosphère était extrêmement tendue. Ce climat fut celui de l'île de Tanna entre 1977 et 1980 ; les affrontements, "enlèvements", barrages de routes, accusations d'empoisonnement et violences ne cessèrent de s'y exacerber. Bref on replongea dans le contexte ancien des guerres intérieures mélanésiennes et du partage politique de l'espace en réseaux d'alliance opposés.

Ce contexte se prêtait mal à une tentative de sécession. Les "Modérés" se considéraient toutefois majoritaires dans les deux grandes îles de Tanna et de Santo, c'est-à-dire celles où la christianisation n'avait que difficilement mordu sur des sociétés locales qui s'étaient repliées sur elles-mêmes. A Santo en outre, les "Modérés" pouvaient compter sur l'appui des colons français et d'une population métisse assez nombreuse dans la ville de Luganville. Ils espéraient en outre une aide politique de la Résidence de France. Peu avant la proclamation de l'Indépendance, les groupes "modérés" décidèrent donc d'exaspérer encore le jeu politique en entrant en "rébellion" contre le Gouvernement d'autonomie interne qui venait d'être formé par le V.A.P. sous la direction du Père Walter LINI. Leur but était de proclamer dans les deux îles de Tanna et de Santo une *"Nation de la Coutume"*, à laquelle adhéreraient les groupes minoritaires situés dans les autres îles.

Le fer de lance de l'action devait être constitué par les "man bus" du Centre de Santo, regroupés dans le mouvement politico-religieux à forte consonnance millénariste du "Nagriamel" et que dirigeait un leader métis à personnalité charismatique : Jimmy STEVENS. A Tanna, l'action devait être conduite par l'alliance des groupes coutumiers du "Kapiel" et des groupes millénaristes néo-coutumiers de "John Frum" que dirigeaient des chefs traditionnels. Un jeune député catholique francophone, Alexis YOLOU,coordonnait leur action.

Les évènements de Santo et de Tanna se déclenchèrent en mai 1980. Les coutumiers de Tanna avaient déjà constitué à cette époque un "Gouvernement". Chaque groupe traditionnel avait désigné un "Délégué coutumier" et formé des groupes de "policiers". Le drapeau de la "Nation de la Coutume", le TAFEA (1), avait été levé et des délégués locaux siégeaient alors en permanence dans le centre de l'île pour codifier les lois sur lesquelles devait s'ériger leur nouvelle nation.

Les coutumiers de Tanna avaient prévenu qu'ils s'opposeraient à la présence sur leur île de délégués administratifs nommés par le Gouvernement central. Lorsque ces derniers prirent leurs fonctions, les groupes "modérés" se rendirent maîtres du quartier administratif et firent prisonniers les délégués du Gouvernement d'autonomie interne. Les forces de police encadrées par les Britanniques -les Français restant neutres- furent dépêchées sur l'île et râtissèrent les territoires insurgés. Des affrontements eurent lieu, des sévices également. La tentative de rébellion ne prit toutefois fin qu'avec la mort tragique de son leader, le jeune député "modéré" de l'île, dans la nuit du 11 juin 1980, dans des conditions que personne n'a cherché réellement à expliciter, et qui pour les coutumiers fut ressentie comme un assassinat.

Ces évènements précipitèrent ceux de Santo dans le Nord de l'Archipel. Les "man bus" du "Nagriamel", aidés par certains groupes de colons prirent sans coup férir la ville de Luganville -la deuxième de l'Archipel- et s'assurèrent facilement le contrôle de l'île, malgré la présence de points forts pourtant acquis aux partisans du "Vanuaaku Pati". Les forces de la police britannique furent cette fois empêchées d'intervenir par le veto français. Le blocus de l'île insurgée dura deux mois et le Gouvernement dut attendre l'Indépendance officielle pour avoir les mains libres.

Il fit alors appel à un pays ami -la Papouasie Nouvelle-Guinée- qui délégua un corps d'intervention, soutenu par l'Australie, dont les troupes prirent facilement le contrôle de l'île. On s'aperçut que les insurgés ne disposaient pour l'essentiel que "d'armes d'opérette", des arcs et des flèches, ce qui rendait dérisoire leur capacité de résistance face à des armes automatiques. Le même fait s'était produit à Tanna. Face à l'Etat moderne, les partisans de la Coutume ne disposait bel et bien que des armes de la Coutume, ce qui resitue à sa juste place l'hypothèse d'un complot ourdi de l'extérieur (2).

---

(1) Anagramme formé par les premières lettres des cinq îles du Sud : Tanna, Anatom, Futuna, Erromango, Aniwa.

(2) Les "groupes modérés rebelles" reçurent des appuis intéressés en paroles et en argent de la part de certains groupes de pression calédoniens et du groupe américain Phoenix (les "milliardaires libertaires" de M. OLIVER à la recherche d'un "Etat libre"), mais cette aide extérieure ne put ou ne désira pas s'engager trop loin. Le contexte international lui était trop défavorable.

3) COUTUME ET POLITIQUE.

Les Coutumiers partirent en prison et eurent à répondre de leurs actes devant un tribunal. L'insurrection de Santo entraîna l'expulsion de la quasi-totalité de la population française de l'île -soit environ 2.000 personnes- et l'arrestation de tous les hommes ayant participé de près ou de loin à l'action politique des "Modérés". Près de 3.600 Mélanésiens connurent ainsi la prison et beaucoup l'humiliation. Cet épisode tragique qui marqua la naissance du jeune Etat n'est pas près d'être oublié. Le Gouvernement indépendant de Vanuatu avait-il un autre choix ? Il était en tout cas logique avec lui-même en agissant de la sorte.

On ne peut non plus dénier une certaine constance aux groupes traditionnalistes de l'intérieur de Santo et de Tanna qui furent les deux pôles de la coalition "modérée". Dès les premiers contacts avec le monde blanc, ils avaient été les premiers à en rejeter toutes les formes de domination, qu'elles fûssent religieuses, politiques ou économiques. Comme tels, ils s'étaient comportés en "nationalistes historiques", ou si l'on préfère ils inaugurèrent une première forme de résistance culturelle au nom de la "Coutume". Lorsque l'Etat colonial à deux têtes se mua en Etat national, contrôlé par un parti politique central, ils poursuivirent cette résitance. Sans nul doute, il y a là un échec grave du mouvement nationaliste moderne dans la mesure où il ne put ou ne sut pas intégrer le mouvement de résistance culturelle qui le précéda et en partit lui ouvrit la voie.

Les jeunes leaders nationalistes du "Vanuaaku Pati" n'étaient pourtant pas a priori hostiles à l'idée de Coutume. La forte coloration religieuse du mouvement se doublait également d'un discours progressiste qui revendiquait l'identité mélanésienne. Le nationalisme mélanésien, s'il s'affirme comme démocratique, populaire et solidaire des peuples du Tiers Monde, exalte en même temps les symboles culturels de son identité nationale. Si son propos était résolument moderne, puisqu'il visait à la nécessaire construction d'une nation mélanésienne, faisant son entrée dans le concert des nations du monde, il s'attachait en même temps 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. La Coutume fut donc revendiquée par lui comme un symbole culturel.

Mais ce symbole par sa puissance même n'était pas sans ambiguité. Il pouvait être interprété tout autant comme un cri de ralliement que comme un appel à la division (TONKINSON, 1982). L'unité de l'Archipel ou à l'inverse sa profonde diversité pouvaient tout autant ressortir de la référence à la Coutume. Au niveau national, elle pouvait servir de support à une affirmation d'identité, mais au niveau local, elle pouvait être interprétée comme un symbole de différence et comme un prétexte à de nouvelles divisions (LINDSTROM, 1982 b).

La Coutume, vue par les "Modernes", n'existait qu'en tant que symbole culturel, située en dehors du projet politique : elle restait un *discours*. Le jour où les groupes "modérés" s'approprièrent ce symbole -par tactique ou par croyance véritable- pour en faire un modèle politique, bâti en référence à un vécu social, à des archétypes territoriaux et à une vision du monde précise, ils firent du vague rêve coutumier une idéologie précise. Les traditionnalistes réinventèrent alors

la "Coutume" en la dotant d'un projet philosophique et politique qui leur paraissait être en mesure de préserver l'autonomie de leur propre société. L'argument culturel devint alors une *arme politique* dirigée contre le gouvernement légal et contre la construction étatique souhaitée par le V.A.P. : le nouveau gouvernement rétorqua qu'en agissant ainsi, la Coutume sortait de son rôle et devenait une "fausse Coutume". Il n'y avait plus dès lors de dialogue possible ni de compromis entre les deux visions du monde : la tentative de sécession et la répression politique qui s'ensuivit en découlèrent (voir Livre II).

Sans doute la crise de l'Indépendance aurait-elle pu être évitée et par là des vies humaines épargnées, notamment celle d'Alexis YOLOU. L'anarchie historique du "contact blanc", la guerre culturelle qui, dans certaines îles, avait opposé partisans de la "Skul" et partisans de la "Kastom", la rivalité des intérêts franco-britanniques et l'équilibre fictif du Condominium n'avaient nullement préparé à l'unité nationale. Lorsqu'il fut clair que le débat politique local allait à l'affrontement, chacun revint vers ses solidarités et trouva de bonnes raisons pour y rester fidèle. Cette crise ne sera pas oubliée, mais pour douloureuse qu'elle ait été, elle devra pourtant être surmontée. Pour faire face aux défis du monde, la jeune nation de Vanuatu aura besoin à la fois de son unité nationale et de sa diversité culturelle.

o
o o

Les contradictions internes révélées par la crise de l'Indépendance deviendront peut-être un jour et plus en profondeur une source de richesses pour la nation de Vanuatu, notamment la double influence culturelle, française et anglaise, sous laquelle elle fut longtemps placée. Sans doute aussi le jeune Etat devra-t-il trouver un jour le ton et la structure décentralisée qui redonneront une place aux groupes minoritaires qui, pour des raisons historiques, se sont momentanément trouvés exclus du processus d'Indépendance qui conduisit à la naissance de la Nation de Vanuatu.

Pour conclure, il convient de laisser place à cette lettre qu'envoya un ancien Commissaire-Résident britannique au Journal "Times" au plus fort moment de ce que l'on a appelé la "rébellion" des partis "modérés":

"Comme nous avons pu le voir plus près de chez nous, partout où l'Histoire a laissé un électorat divisé non par des théories ou des hommes politiques -qui peuvent parfois perdre la faveur populaire- mais par des différences plus ou moins immuables de culture, de langue, d'éducation ou de religion, les groupes minoritaires peuvent perdre tout espoir de voir changer un jour la teinte du gouvernement élu par la majorité et croire que leurs droits ne sont plus sauvegardés. Dans ces circonstances un système conventionnel de gouvernement par la majorité, sans partage, ne fonctionne pas. En tout cas aux Nouvelles-Hébrides, l'expérience a montré depuis 1975 que l'on ne peut gouverner dans l'ordre qu'avec le consentement des deux factions, anglophone et francophone et ceci s'applique particulièrement aux îles de Santo et Tanna où ces factions sont en nombre très égal et où, pour cette raison, il règne depuis des années une forte tension.

C'est pourquoi il faut trouver une formule pour partager les pouvoirs qui peuvent être décentralisés, ce qui, dans le cadre pratique d'une administration unitaire, donnera effectivement aux groupes minoritaires locaux -anglophones, francophones ou autres- les garanties essentielles dont ils ont besoin. Si l'on veut qu'elle survive à l'Indépendance, une telle formule ne peut pas être imposée à partir de l'Europe."

(J.S. CHAMPION, Commissaire-Résident britannique aux Nouvelles-Hébrides 1975-1978, lettre au "Times" (Londres, 24 juin 1980) (publiée dans "Nabanga", n° 163, 9 juillet 1980).

Vème PARTIE

LES NOUVEAUX RIVAGES

La société et l'espace mélanésien d'aujourd'hui entre le Développement et la Dépendance.

"Ah pourquoi sommes-nous vieux ? Ah nos bonnes, nos belles et grandes pirogues d'autrefois ! Les jeunes parlent d'acheter une baleinière lorsque le ***maki*** *de 1.000 cochons aura été fait. Qu'ils l'achètent ! Ils pourront alors se promener. Ceux qui faisaient les pirogues sont morts et nos jeunes ne savent plus les faire. Les baleinières ne valent rien auprès de nos pirogues. Jadis avec nos pirogues pleines de cochons que le soleil ne pouvait atteindre, ni tuer, nous voyagions en plein jour et nous voyions le pays où nous allions.. Dans les baleinières le soleil tue les cochons, on ne peut voyager que la nuit et alors comment se diriger ? On se perd en mer. En pirogue on peut porter beaucoup de cochons. Dans les pirogues, notre nourriture était en haut, nos cochons en bas : dans les baleinières tout est mélangé. Sur les pirogues on peut se coucher ; dans les baleinières, où se coucher ? Dans les baleinières, on voit les cochons de loin, dans les pirogues, c'est toujours la surprise, car on ne les voit que de près !"*

Réflexions d'un vieil homme de Wala à la vue d'une grande pirogue de haute mer nommée"Lauru".

Cité dans le journal inédit du Père SALOMON (1906).

Livre I.
Vème Partie.
LES NOUVEAUX RIVAGES.

A nouvelle société, nouvel espace. La population de Vanuatu, après un siècle et demi de contacts "libres" puis de tutelle administrative avec le monde occidental, a retrouvé aujourd'hui une situation de souveraineté politique. La société, comme son espace, se sont structurés en vertu de nouvelles lignes de force. Sans doute l'essentiel problème est-il aujourd'hui celui de son Développement et de l'Indépendance économique qui reste encore à conquérir.

Les cultures locales se sont largement infléchies au cours de cette situation de "contact" et bien que de façon inégale et diversifiée ; elles se sont adaptées à celle-ci, trouvant un équilibre entre leur propre tradition et les forces de transformation sociale et économique modernes. Une nouvelle société émerge par à-coups et non sans déchirures dans un nouvel espace qui tend à se recentrer sur ce qui fut toujours sa méditerranée intérieure.

La société et l'espace modernes, tels qu'on peut les discerner au début des années 1980, peuvent s'approcher au travers de deux processus :

- La constitution progressive au coeur de l'Archipel d'une "nouvelle méditerranée océanique", où se concentrent les formes de développement économique, les noyaux de populations les plus denses et l'essentiel des réseaux de transports et de services.

- Les nouvelles ruptures survenues au sein des économies locales insulaires, c'est-à-dire la fin d'un supposé état d'équilibre existant entre l'économie vivrière de type traditionnel et l'économie à finalité commerciale de type capitaliste.

Livre I.
Vème Partie.
LES NOUVEAUX RIVAGES.

CHAPITRE XVI.

LE NOUVEAU SYSTEME DU PEUPLEMENT

Les changements structurels du peuplement de l'Archipel n'ont été que rarement abordés dans leurs aspects spatiaux. L'espace réticulé de la société du réseau décrite plus haut tend aujourd'hui à laisser place à une nouvelle organisation de l'espace que l'on retrouve commune à la plupart des espaces structurés par la construction étatique et l'économie moderne. En d'autres termes, un phénomène de *Centre* tend à se recréer sur certaines façades littorales de l'Archipel, accentuant ainsi la marginalisation des espaces périphériques, qu'il s'agisse de l'intérieur de certaines grandes îles ou des littoraux sans vis-à-vis et géographiquement mal situés. La géographie actuelle de l'Archipel s'organise aujourd'hui à partir de ces nouveaux rivages : toute une redistribution spatiale du peuplement en découle.

I. LE "TISSU DE NEXUS" BRISE.

1) LES DILEMMES DE LA DEMOGRAPHIE HISTORIQUE.

Les chiffres estimés de la population mélanésienne originelle peuplant l'Archipel à l'époque des premiers contacts ont fait l'objet de supputations nombreuses et contradictoires. Selon l'image heureuse ou malheureuse que l'on se fait de la situation existant avant le contact européen, ces estimations sont extrêmement variables. Certains auteurs tendent à maximaliser le chiffre de la population à l'époque traditionnelle : HARRISON (1937) l'estimait à plus d'un million d'habitants, SPEISER (1913) à 500.000 et d'autres auteurs allèrent encore plus loin : ROCHE (cité par HARRISON) écrivait par exemple en 1846 qu'il y avait 40 millions d'habitants vivant dans l'Archipel avant le contact européen! En réalité aucun de ces chiffres ne se fonde sur une réalité de nature scientifique et tous sont des estimations intuitives. Les chiffres avancés par HARRISON lui-même paraissent exagérés : un million d'habitants supposerait en effet une densité uniforme de 82 hab/km2 -elle est de moins de 10 aujourd'hui- et même beaucoup plus dans la réalité, étant donné qu'une grande partie de l'intérieur montagneux des grandes îles se situe en dehors de l'oekoumène possible.

L'impression d'une population qui aurait été autrefois très nombreuse se fonde en grande partie sur les disparités actuelles de la carte du peuplement et l'ampleur dramatique du dépeuplement historique qui affecta certaines îles comme Anatom, Erromango ou les îles Torrès. Or très souvent les disparités actuelles du peuplement existaient déjà à l'époque traditionnelle où, comme on l'a vu, les mailles de sa répartition étaient structurellement de densités inégales ; en outre le dépeuplement dramatique qui affecta certaines îles ne peut être étendu tel quel à l'ensemble de l'Archipel.

La seule étude de démographie historique de caractère scientifique fut celle menée par MAC ARTHUR et YAXLEY en 1967, Norma MAC ARTHUR prolongeant ensuite cette recherche globale par une étude de cas sur Anatom (1974). Ces auteurs se révèlent en fait très prudents dans leurs conclusions, retenant surtout de leur recherche l'idée que les grandes îles, aujourd'hui sous-peuplées, ne l'étaient pas beaucoup plus autrefois -le cas d'Anatom mis à part- et que par ailleurs la situation des îles où la population est aujourd'hui dense ou moyennement dense reflète à peu de choses près ce qu'elle était lors du contact. Selon ces auteurs, le dépeuplement ne doit pas pour autant être sous-estimé -les témoignages des premiers missionnaires ou encore celui de DEACON à Malakula en 1934 ne peuvent en effet être occultés- mais il fut assi accompagné de *"mouvements centrifuges constants en direction de la côte, de telle sorte qu'il y a confusion entre dépopulation, dans le sens de la déperdition absolue d'effectifs, et déplacements de populations à l'intérieur de l'Archipel"* (MAC ARTHUR, 1967, p. 20).

Le dépeuplement consécutif au contact blanc semble en effet avoir été très inégal selon les îles et les régions ; les disparités originelles en furent encore accentuées tandis que de nouvelles se recréaient. Si Anatom entrait dans un cycle tragique de la mort et de la dénatalité, à l'inverse Tongoa, non seulement ne vit pas sa population diminuer, mais l'accrut encore, de telle sorte que celle-ci est aujourd'hui visiblement bien supérieure à ce qu'elle était autrefois. On ne pourrait donc restituer un chiffre global de population à l'époque traditionnelle que si des études de démographie historique étaient entreprises cas par cas dans chacune des îles. Ces études risqueraient en outre de se heurter à un manque de données et à des informations contradictoires.

Il est certain que l'Archipel au temps de la découverte était selon les impressions de James COOK *"bien peuplé"*. Mais il est difficile de quantifier de façon plus précise cette impression générale ; la multitude des feux visibles du pont des bateaux lorsqu'il sillonna l'Archipel ne signifie pas pour autant que chacun de ces feux correspondît à un site d'habitat. On était alors au mois d'août, période du brûlis sur les jardins et ces feux indiquaient pour l'essentiel la répartition des nouveaux jardins et les travaux d'écobuage. Par contre, lorsque COOK, après son séjour à Tanna, énonça un chiffre approximatif de 20.000 habitants pour cette île qui en compte aujourd'hui un peu plus de 15.000, il semble avoir été assez proche de la réalité. Certaines régions centrales de cette île, à l'Est ou à l'Ouest (White Sands et Lenakel) comptent aujourd'hui beaucoup plus d'habitants qu'elles n'en avaient autrefois, mais à l'inverse d'autres régions comme le Nord et la région du Sud se sont manifestement dépeuplées. Les compagnons de COOK et de QUIROS pénétrant plus avant dans l'intérieur des terres

indiquèrent que de vastes espaces de forêt non peuplés voisinaient avec des zones de peuplement dense en ilôts dispersés, de telle sorte qu'il n'y avait nulle part de tissu continu de population, mais un tissu de nexus inégal, semblable à celui que l'on retrouve aujourd'hui dans les zones où le peuplement est resté fidèle au type de répartition traditionnel.

Le dépeuplement qui fut immense et tragique en certains lieux ne peut donc être extrapolé à un degré identique dans l'ensemble de l'Archipel, de même les vides actuels de la carte de la population ne peuvent être de façon uniforme attribués à la dépopulation. Les mouvements centrifuges furent par ailleurs constants dès la période des premiers contacts et la nouvelle répartition de la population qui en est résultée empêche dans bien des endroits une lecture objective. De telle sorte que le débat d'école sur le volume de la population à l'époque originelle n'a pas, ou pas encore, trouvé de réponse historique véritable.

2) L'ACCENTUATION DES DISPARITES.

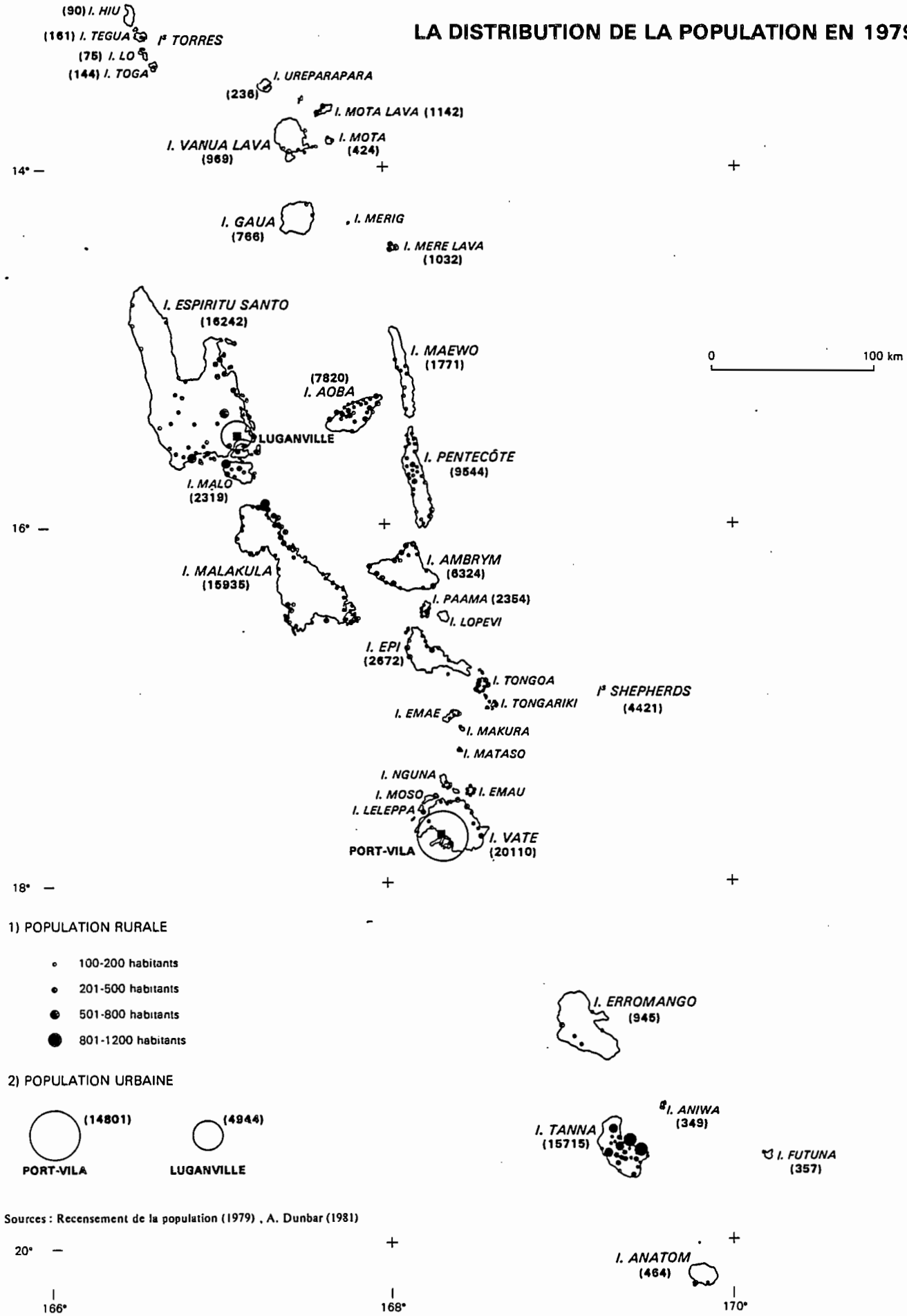
"Bien peuplé" autrefois, l'Archipel tend aujourd'hui à le redevenir après la phase dramatique de dépopulation qui l'affecta. La politique du Gouvernement indépendant de Vanuatu s'affirme aujourd'hui comme explicitement pro-nataliste, en préconisant le retour à un niveau de peuplement de l'ordre d'un demi-million d'habitants pour l'Archipel. Ce chiffre étant censé être celui de la population de l'Archipel avant que n'aient lieu les premiers contacts avec le monde européen. Nul doute qu'au taux actuel de croissance, on arrive très vite à ce seuil de population au siècle prochain.

La population qui ne cessa de diminuer dans la plupart des îles dès les premiers moments du "contact" connut la phase la plus aiguë du creux démographique au début des années 1930 où elle était estimée à niveau global de 40.000 habitants (MAC ARTHUR, 1967). La courbe démographique se stabilisa peu à peu, lors de la Deuxième Guerre Mondiale et elle ne cessa ensuite de se redresser en s'accélérant. En 1967, la population comptait 67.582 habitants ; le dernier dénombrement de 1979 en donne 112.595, soit une densité globale pour l'ensemble de l'Archipel de 9,5 habitants par km2. En 1982, la population a été estimée par le Bureau des Statistiques à 125.600 habitants.

On ne peut encore calculer un taux de natalité exact en l'absence d'état-civil, mais tout porte à croire que celui-ci est aujourd'hui de l'ordre de 40 à 45 naissances pour 1.000 habitants, ce qui est proche du maximum absolu. Entre 1967 et 1979, la croissance annuelle de la population a été de 3,2 %, chiffre qui résulte à la fois de sa grande jeunesse et du déclin général des taux de mortalité. Pratiquement la moitié de la population d'aujourd'hui a moins de 15 ans, 10 % d'entre elle dépasse 50 ans et un peu moins de 3 % sont âgés de plus de 65 ans (Vanuatu, 1982, p. 101). La croissance démographique est donc loin de devoir se stabiliser et si les tendances actuelles se confirment, la population devrait dépasser les 200.000 habitants en l'an 2.000.

Ces chiffres de croissance rapide n'entraînent pas toutefois un mouvement correspondant vers une répartition plus uniforme de la population. La structure du peuplement en mailles inégales et sa relative

LA DISTRIBUTION DE LA POPULATION EN 1979



Sources : Recensement de la population (1979) , A. Dunbar (1981)

inadaptation aux conditions plus ou moins propices de mise en valeur du sol semblent en effet s'être encore accentuées par rapport aux structures spatiales de l'époque traditionnelle.

Si l'impact des épidémies et du recrutement a été déjà décrit et discuté par d'autres auteurs, sans que par ailleurs une unanimité ait pu se faire sur son rôle exact dans le processus de dépeuplement, peu de choses ont par contre été dites au niveau de ses effets sur la répartition du système de peuplement. La propagation d'épidémies nouvelles, bronchites et dysenteries surtout, semble avoir commencé dès la première période du contact dans les îles du Sud, notamment à Anatom et Erromango. Une première épidémie signalée entre 1836 et 1842 emporta un tiers de la population d'Anatom (BRENCHLEY, 1873), puis d'autres survinrent ensuite affectant l'ensemble des îles du Sud, notamment la grande épidémie de variole de 1860 qui provoqua des hécatombes.

Les gens de Tanna commencèrent à se plaindre dès 1842 de *"toux, grippe, dysenterie et certaines maladies cutanées qui causaient dix fois plus qu'auparavant de maladies et de morts depuis qu'ils étaient en contact avec les navires"* (TURNER, 1861, cité par MAC ARTHUR, p. 7). De 1840 à 1870 environ, la dépopulation continua dans le Sud en accentuant les taux de mortalité qui touchaient essentiellement les personnes âgées et les enfants en bas âge. Après 1870, cette dépopulation se poursuivit surtout par les effets lents mais tout aussi pernicieux de la dénatalité. au total, on estime que le contact blanc est responsable sur une période d'un siècle (1830-1930) d'une chute de population s'élevant à 95 % à Anatom, où il ne restait plus en 1900 que 200 habitants sur environ 10.000, de 90 % à Erromango, de 60 à 70 % pour Aniwa et Futuna et enfin de 50 % environ à Tanna. Tous ces chiffres sont avancés avec prudence par MAC ARTHUR et YAXLEY (1967).

A partir de 1860-1870, le contact européen, notamment l'entreprise des recruteurs pour le Queensland, se reporta vers le Centre et le Nord de l'Archipel. Les populations offrirent une capacité de résistance différente à l'impact des nouvelles maladies ; il semble que leur résistivité ait dépendu surtout du degré de propagation endémique du paludisme. La population d'Epi, celle du littoral de Malakula, de Maewo ou de Santo, où les risques de malaria sont élevés (voir carte 17) avaient en effet beaucoup moins de chance de résister au "choc microbien" que celles de Tongoa, de Paama, de l'Ouest Aoba ou du Centre Pentecôte, dont l'endémicité et la morbidité sont plus faibles.

Certaines régions et petites ou moyennes îles devinrent par contre-coup des lieux privilégiés de peuplement en se transformant en "territoires d'accueil". Ce phénomène est surtout visible dans les petites îles, voire les ilôts proches des "grandes terres". Déjà bien peuplées à l'époque traditionnelle et se trouvant en situation de meilleure salubrité, elles résistèrent d'autant mieux à l'impact du choc microbien et accueillirent nombre de survivants de groupes décimés. Cette situation se lit à l'évidence dans la carte du peuplement actuel (voir carte 17).

Dans leur étude de cas sur le rôle joué par le paludisme aux îles Banks et Torrès, MAFFI et RATARD concluent dans le même sens :

"Nous notons à présent qu'aux Banks la population la plus active se trouve dans les deux îles (Mere Lava et Mota Lava) qui sont les moins touchées par le paludisme -les mêmes signalées dans le passé comme les seules ayant un indice de natalité élevée (BUXTON, 1929). Au contraire les conditions les pires, sous ce même aspect, sont là où le paludisme sévit le plus (Gaua occidentale, Merig, Baie de Urepara-para)" (1974, p. 40).

La phase historique de la dépopulation a donc, non pas créé, mais accentué les contradictions initiales : les îles et versants bien peuplés et salubres supportèrent mieux le choc microbien, tandis que les aires où la morbidité préalable était élevée n'offrirent qu'une résistance faible. De ce trait général découlent plusieurs caractéristiques. L'une des plus évidentes est sans doute la disparité du peuplement entre grandes îles d'une part, moyennes et petites de l'autre (voir tableau : les variations actuelles de la densité de population, n° 18).

En règle générale, les grandes îles (plus de 300 km2) connaissent aujourd'hui les taux de densité les plus faibles, souvent inférieurs à 5 habitants au km2. Seules trois de ces îles restent bien peuplées : Tanna (28 hab/km2), Aoba (19 hab/km2) et Pentecôte (19,1 hab/km2). Elles doivent ce privilège au fait d'avoir conservé pratiquement intacts des réseaux de peuplement intérieur denses. La densité de population saute en revanche un seuil important dans les îles moyennes (de 5 à 50 km2), où elle s'élève assez généralement au-dessus de 50 hab/km2. Enfin on observe le cas "aberrant" des ilôts où se tiennent des densités supérieures à 100 hab/km2, voisines parfois du millier ou même les dépassant , comme Atchin. On sait qu'il s'agit dans la plupart des cas de densités artificielles, ces ilôts servant de lieux de résidence pour des populations qui ont leur espace d'utilisation sur la grande terre voisine. Ce n'est toutefois le cas ni de Merig, ni de Mataso, ni de Makura, ni même des îles Maskeylines, qui sont de petites îles véritablement en "mer" et sans exutoire possible sur une grande terre. On atteint alors dans certains cas une situation limite et dramatique de surpeuplement absolu dans le cadre d'un certain type de civilisation.

En outre et dans des conditions d'endémicité identiques, le système du peuplement traditionnel à maille inégales offrit par sa nature même une résistance différentielle au choc microbien. Il supporta le choc dans ses mailles fortes et se disloqua dans ses mailles faibles. La dépopulation, lorsqu'elle frappait une zone à peuplement dense, la diminuait, mais elle laissait toujours assez de survivants pour qu'une reprise démographique redevienne possible par la suite. Par contre, dans les zones à peuplement clairsemé, la dépopulation bien souvent entraînait une perte ou un exil définitifs. Ainsi partirent ou disparurent complètement (ou presque) les populations de secteurs entiers de l'Archipel, en particulier sur le littoral de certaines grandes îles (Maevo, Epi, Santo, Malakula, la côte Nord-Ouest de Tanna, etc...). Ces populations disparurent pour un ensemble de raisons : elles étaient pour la plupart en situation de méso ou d'hyperendémicité malarienne, elles n'étaient souvent pas très nombreuses au départ, enfin elles furent les premières à subir l'impact du choc microbien.

Ce furent en général les chaînons intermédiaires du système de peuplement littoral qui subirent le plus précocement et le plus massivement les vagues successives du choc microbien. Les mailles fortes

TABLEAU 18 : Les variations de densité de la population selon la taille des îles : quelques exemples (janvier 1979).

Iles	Surface en km2 (1)	Population	Densité hab/km2
Grandes Iles			
Santo	4.210	15.404	3,66
Malakula	2.053	11.531	5,7
Erromango	945	945	1,0
Ambrym	666	6.324	9,5
Tanna	561	15.715	28,0
Epi	446	2.304	5,2
Pentecôte	499	9.544	19,6
Aoba	399	7.814	19,6
Gaua	338	766	2,3
Vanua Lava	310	909	2,9
Iles petites ou moyennes			
Tongoa	42	2.892	68,9
Paama	33	2.354	71,3
Emae	32	754	23,6
Mota-Lava	24	1.142	47,6
Emau	7,5	884	118
Tongariki	6	362	60
Mere Lava	4	236	59
Ilôts			
Vao	1,3	1.106	850
Makura	1,3	162	124,6
Mataso	1	102	102
Uripiv	0,86	363	422
Atchin	0,75	986	1.314
Wala	0,70	228	325
Akhamb	0,69	389	563
Lamen	0,60	368	613
Merig	0,45	45	100
Population totale	12.189	112.596	9,2

(1) La superficie d'ensemble de l'Archipel ne semble jamais avoir été fixée de façon définitive, ce qui crée parfois des différences dans les divers calculs de densité. L'Île de Santo par exemple se voit attribuée 3.677 km2 dans le recensement de 1967, 4.019 selon le Bureau des Statistiques (Vanuatu, 1982, p. 102), 4.200 selon les propres calculs de QUANTIN (ORSTOM, 1980), et enfin 4.248 km2 selon le Service Topographique (1980). De nouvelles différences se retrouvent pour la superficie d'ensemble de Malakula et pour celle de l'ensemble de l'Archipel. Je me réfère ici en dernière instance aux chiffres officiels du Service Topographique gouvernemental.

se maintinrent au contraire d'autant mieux qu'elles correspondaient à des régions bien peuplées et qu'elles incorporaient des espaces salubres de plateau ou de haut versant. Le peuplement intérieur de certaines îles, le plateau central de Tanna, le plateau du Nord et du Centre Pentecôte, la montagne d'Aoba jouèrent ainsi dans la survie des populations mélanésiennes un véritable rôle de sanctuaire démographique. Ce fait explique aujourd'hui encore les fortes populations de ces îles et leur plus grande vitalité démographique.

3) LA RUPTURE DES MAILLES FRAGILES.

La mémoire collective des peuples de Pentecôte se rappelle que la dépopulation ne sévit pas tant au coeur des pays peuplés de **Raga** ou d'**Apma**, mais qu'elle exerça des ravages sur leurs franges entre Namaram et Loltong, c'est-à-dire sur l'ensemble du pays de peuplement intermédiaire à population clairsemée. Il en fut de même au Sud, entre Ramwadi et Baie Martelli (voir carte 14). La Mission catholique du Centre Pentecôte qui avait fait, en 1890, de Namaram le centre de son dispositif territorial vit peu à peu mourir de "mort lente" toutes ses ouailles.

Les malheurs de cette Mission expliquent la tragédie insulaire. Fixés d'abord au bord de mer, dans un site paradisiaque mais insalubre auprès d'une rivière ombragée, dominée par une cascade aux eaux claires, les Pères maristes y virent peu à peu mourir tous les convertis qui s'étaient regroupés autour d'eux. Ces missionnaires décidèrent donc de monter sur le plateau, dans un endroit éloigné du mouillage des bateaux, pénible à atteindre, mais en contrepartie exposé aux vents et bien dégagé. Ils y construisirent une nouvelle église et un nouveau village de convertis se recréa dans leur voisinage. L'endroit était bien ventilé, ce qui faisait fuir les moustiques, mais il était par contre bien exposé. Trop sans doute, puisque vers 1920, l'église et le "village" furent littéralement "soufflés" par les cyclones. En désespoir de cause, la Mission s'installa à mi-pente, sur un replat entre le rivage et le plateau, où elle se trouve toujours et où il semble bien qu'elle ait retrouvé le voisinage des moustiques. La population qui s'est regroupée autour reste renommée pour sa mauvaise santé ; *"Il n'y en a pas un qui soit d'équerre"* écrivait le Père BOCHU à l'égard de la population de Namaram (Père Du RUMAIN, communication personnelle).

Un phénomène identique de dépopulation se produisit un peu plus au Nord, dans la baie de Loltong. Le centre de la Mission se déplaça pour cette raison à Melsisi dans une site malaisé et montagneux, mais qui avait l'avantage d'être plus salubre et de se situer au coeur du pays à maille de population dense du Centre Pentecôte.

Enfin, le choc microbien ne fut pas le seul facteur de dépeuplement. A ces maux s'ajoutèrent ceux du recrutement, entre 1863 et 1904. Sur l'ensemble de la population déportée de 40.000 habitants environ, 10.000 ne revinrent pas et ceux qui revinrent *"ne retournèrent pas tous nécessairement dans leur île natale, car des mouvements de population annexes dérivèrent du recrutement qui l'avait précédé"* (MAC ARTHUR et YAXLEY, 1967, p. 22).

L'impact du recrutement ne fit donc qu'aggraver celui des épidémies nouvelles. Jusqu'en 1870, les îles du Sud et en particulier Tanna constituèrent les centres principaux de "traite des oiseaux noirs". Là encore, le "choc de la traite" désorganisa dramatiquement les maillons faibles du peuplement. Le littoral surtout, certains lieux et îles où le contact était déjà ancien avec les Européens, furent les plus fréquentés par les recruteurs. Ceux-ci ne se risquaient jamais, pour des raisons évidentes de sécurité, à l'intérieur des terres. Dans ces lieux littoraux ravagés déjà par le choc microbien, le départ des jeunes hommes et des adultes encore vigoureux, car on suppose que les recruteurs choisissaient des proies ou des candidats "en bonne santé", constitua donc le coup final. Pour ceux qui survivaient dans des régions à l'atmosphère de mort lente, partir devint souvent le seul échappatoire, mais en même temps ce geste accentuait encore le processus irréversible de la dépopulation. Même si le recrutement ne fut pas l'élément le plus décisif de la chute démographique, considérée en pertes directes en vies humaines, il en fut à coup sûr un élément d'aggravation constant qui s'exerça de façon ininterrompue pendant 40 ans, soit pratiquement durant deux générations successives. Tout se passa comme si le choc de la traite était venu parachever le choc microbien pour mieux désorganiser encore la société et anéantir définitivement la relation qu'elle entretenait avec son espace.

A la chute globale de population s'ajoutèrent donc des ruptures ponctuelles dans les réseaux spatiaux du système de peuplement traditionnel préservant plus ou moins les noyaux forts, mais disloquant les réseaux de peuplement intermédiaires. La cohérence d'ensemble du système originel s'effondra ; les "pays", régions et territoires mélanésiens devinrent isolés les uns des autres, la rupture des chaînons interstitiels brisa le chaînage préalable des relations possibles. Sans doute est-ce là la raison essentielle de la disparition précoce des systèmes de relation traditionnels inter-îles et des grandes pirogues pontées. Les systèmes d'échange s'effondrèrent parce que les chaînes intermédiaires qui les permettaient avaient disparu. Des aires entières devinrent dès lors des secteurs morts, certaines îles elles-mêmes, maillons fragiles du peuplement ou lieu d'investissement et de contact privilégié avec les Européens, comme Anatom, Erromango ou même Vate, virent fondre leur population. Bref la chaîne du "nexus" se rompit et avec elle tout le système de communication interne de l'Archipel ; tout était alors en place pour qu'une nouvelle géographie de la population plus conforme aux données nouvelles de la "domination blanche" s'établisse.

II. L'ESPACE RETRACTE.

Les nouveaux vides territoriaux créés dans le dispositif du peuplement devinrent tout naturellement des points d'attraction privilégiés des colons blancs qui cherchèrent à la fin du siècle dernier à s'implanter définitivement dans l'Archipel pour y développer un système de plantations à finalité commerciale.

1) LE POLE VIDE : L'ESPACE DE LA COLONISATION.

Ce fut dans les espaces interstitiels agrandis par la dépopulation et dont le peuplement mélanésien originel semblait à jamais éteint que se développèrent les plus grands centres de colonisation européens. La terre y était abondante et vaste, elle semblait "à prendre", ce dont certains des trafiquants blancs que les scrupules n'embarassaient pas de façon particulière, furent loin de se priver. La côte Sud-Est de Santo, la côte Ouest de Malakula, pratiquement le littoral entier de l'île d'Epi, les deux-tiers de Vate, la côte Nord-Ouest de Tanna, Erromango, la côte Ouest de Vanua Lava, etc... furent ainsi "légalement" alinénées.

L'espace de la colonisation se développa en auréoles concentriques autour des meilleurs mouillages et plaines ou terrasses littorales du centre de l'Archipel, les seules limites à son extension étant celles des réserves disponibles de main-d'oeuvre, capables de le défricher. Une migration temporaire, ou comme le disent les géographes anglo-saxons un processus de "mobilité circulaire" (BEDFORD, 1973, CHAPMAN, 1973, ZELINSKY, 1971) se développa entre les territoires mélanésiens, source de main-d'oeuvre et les plantations du littoral, mais sans que cela n'entraîne jamais un processus de migration irréversible. Ni la transplantation territoriale, ni la condition de salarié agricole ne semblaient attirer la population mélanésienne ; en outre les groupes qui subsistaient au sein de l'espace aliéné par la colonisation ou à proximité de celle-ci refusaient obstinément de venir travailler sur la plantation voisine. Ce fut notamment le cas sur tout le littoral de Malakula, où les groupes de "man sol wora" qui s'étaient maintenus comme par exemple à Tautu ou dans les ilôts, refusaient délibérément tout travail sur les plantations voisines; s'opposant à l'aliénation de leurs terres, ils s'opposaient en même temps à l'aliénation de leur force de travail sur ces mêmes terres.

"L'espace blanc" de la colonisation fit donc le vide autour de lui. Il ne s'y recréa pas de grands villages d'ouvriers, où les colons n'auraient eu qu'à puiser. Les Mélanésiens ne consentaient à venir y travailler que le temps de brèves migrations, d'un intervalle entre deux cycles de culture sur leurs jardins, ou de réaliser un gain monétaire nécessaire à la réalisation d'un projet précis. En fait ils utilisaient à leur convenance le système de la plantation beaucoup plus que celui-ci ne les utilisait. L'espace économique de la colonisation réussit tout au plus à donner naissance à une nouvelle forme de mobilité vers ses propres centres, mais relativement capricieuse et mal adaptée à leurs besoins. Il ne devint pas un centre de peuplement.

En adoptant cette attitude, les groupes mélanésiens restaient fidèles à leurs conceptions territoriales et manifestaient le refus de l'aliénation de leur espace. Ces plantations européennes, même si elles étaient situées dans des espaces intercalaires s'étendant à la frange de leurs propres territoires, faisaient encore partie de leur univers. Que leurs propriétaires réels aient disparu dans le choc microbien ou dans celui de la traite ne changeait rien à ce problème ; il y avait toujours assez de liens de parenté entre les groupes éteints et les populations voisines pour qu'une revendication explicite ou sous-jacente puisse s'élever et apparaisse fondée."L'espace blanc", même vide, ne fut donc jamais un espace entièrement sûr.

2) LE POLE PLEIN : L'ESPACE MISSIONNAIRE.

Alors que les colons, en règle générale, faisaient fuir ou n'attiraient que temporairement, les missionnaires, au contraire, regroupaient et créaient autour d'eux des villages stables.

La première des tâches des missionnaires consistait à acheter un terrain bien situé autour d'un mouillage abrité, afin d'y créer un centre à la fois religieux, scolaire et hospitalier autour duquel la population était appelée à se regrouper. La politique d'implantation religieuse des missions fut donc précédée par une politique de choix des sites géographiques qui était essentielle. Cette localisation déterminait à terme la conversion ou non de régions et de communautés entières. Elle devait en outre tenir compte des clivages locaux qui n'étaient pas toujours simples ni évidents. Il suffisait qu'un missionnaire choisisse un lieu et par là, de façon implicite, privilégie son lien avec le groupe de résidence qui gravitait autour de ce lieu, pour qu'un groupe voisin inamical (peut-être plus intéressant et plus nombreux) en prenne ombrage et appelle en contrepartie un missionnaire appartenant à une autre religion et lui offre le "bon terrain". De nombreux échecs missionnaires ou à l'inverse des réussites spectaculaires s'expliquent ainsi par le choix bon ou mauvais des lieux géographiques de l'implantation préalable des premières missions.

Le souci de la plupart des missionnaires, et notamment ceux de la mission calviniste presbytérienne, fut de réorganiser l'espace mélanésien sur des bases nouvelles. Il leur fallait pour mieux évangéliser contrôler la population, l'attirer autour du littoral et si possible la regrouper en villages dans un système de paroisses qu'un réseau de diacres et de "teachers" locaux pourrait ensuite encadrer. En d'autres termes, les groupes d'influence européens imposaient leurs archétypes spatiaux. Le colon voulait un village pour sa main-d'oeuvre et rêvait d'une société mobile dans un espace décloisonné, intégré à l'univers économique qu'il contrôlait, ce à quoi il ne put jamais réellement aboutir, le missionnaire voulait un village stable pour ses convertis, ce à quoi il réussit beaucoup mieux. Dans les deux cas, la permanence des territoires ancestraux et la dispersion en mailles de peuplement de petite taille étaient considérées comme un obstacle au "progrès" du commerce, comme à celui des âmes.

Le "village missionnaire" offrait au-delà de la proximité physique du pasteur et de son enseignement des avantages pratiques et matériels, notamment l'accès aux services éducatifs et sanitaires que seules les missions, pendant longtemps, eurent le souci d'offrir aux Mélanésiens. Dans ces villages chrétiens, les convertis trouvaient en effet une école, une infirmerie, voire un hôpital. Pour ces raisons, l'expression passa en bislama que devenir chrétien, c'était devenir "Skul" : le symbole de l'école recouvrit celui de l'église. Au bord de mer souvent, le centre missionnaire disposait d'un mouillage abrité visité par les bateaux de commerce. Dès l'origine, les puissantes missions presbytériennes et anglicanes eurent à leur disposition le bateau indispensable qui assurait la liaison entre les divers centres. Le "cargo" régulièrement délivré alimentait les magasins de la mission que tenaient le pasteur et bientôt ceux des quelques Mélanésiens qui se lancèrent dans le "busnes". Cette trilogie école -hôpital -cargo, offerte par les centres missionnaires et le réseau de transport qu'ils maîtrisaient furent l'une des raisons déterminantes du succès des "villages-missions" et du glissement général de la population vers le littoral.

Dès le début du siècle, on assista alors à un processus de redistribution de la population. Les nouveaux centres religieux devinrent des foyers de peuplement, des pôles autour desquels s'organisèrent de nouvelles structures de répartition de la population. Une fois passée la période initiale des chocs démographiques, la population mélanésienne qui avait glissé de la montagne sur la ligne du rivage s'y réorganisa à l'ombre des temples et des écoles. Certaines îles, petites ou moyennes et les points du rivage des plus grandes, où se trouvaient situés les centres missionnaires, devinrent les nouveaux noyaux d'un système de peuplement rétracté. L'espace missionnaire donna naissance à de nouvelles "régions" : dans de nombreuses îles, comme à Pentecôte ou Aoba, ces "régions chrétiennes" reprenaient les anciens clivages territoriaux, mais dans d'autres, comme à Santo, Vate ou dans certaines parties de Malakula, elles remodelèrent complètement le tissu du peuplement en rassemblant autour de quelques lieux privilégiés du rivage les fragments dispersés de la population.

Chaque Mission eut en l'occurence sa propre politique, celle des Presbytériens plus directive chercha à regrouper uniformément les gens en villages chrétiens, ce à quoi ils arrivèrent souvent, notamment à Anatom, Vate, aux Shepherds, sur les côtes Est de Malakula et de Santo. Les Anglicans, par contre, se montrèrent plus souples en cherchant à adapter leurs structures sur celles du peuplement dispersé. Quant aux Catholiques, ils laissèrent les choses évoluer d'elles-mêmes : des villages-missions se créèrent à Port-Olry (Santo), Lamap (Malakula), Baie Barrier (Sud Pentecôte), etc... mais ailleurs et notamment à Melsisi (Centre Pentecôte), la structure du peuplement dispersé ne fut guère affectée.

Aux yeux de ceux qui s'y regroupaient, les centres et villages missionnaires du bord de mer apparaissaient comme des lieux de modernité ou plus exactement comme des lieux permettant le passage à celle-ci. Le choix n'était donc pas que spatial : changeant de lieux, ils changeaient aussi de vision du monde, ils quittaient l'univers de la Coutume pour celui de la "Skul", où régnait la "niu laef" des chrétiens. Et de fait les nouveaux villages du bord de mer, coupés des lieux de la Coutume, devinrent très vite les points de départ d'une évolution sociale et économique rapide.

3) LA DESCENTE VERS LE RIVAGE : "CHRIST AND COCONUTS".

Dès 1910 à Aoba (J. BONNEMAISON, 1974), puis à partir de 1920 dans l'ensemble de l'Archipel, les Mélanésiens s'engagèrent pour eux-mêmes dans la plantation à finalité commerciale, imitant ainsi à leur propre compte les plantations européennes qui fructifiaient déjà et sur lesquelles ils avaient jusque-là coutume de travailler de façon intermittente. L'ensemble des terrasses littorales, des bas et moyens versants situés en-dessous de 300 mètres d'altitude, se couvrit de cocoteraies. Un véritable glissement de population se produisit de l'écosystème de montagne vers celui du rivage. Non seulement le bord de mer attirait à cause des services qu'assuraient les missions, mais il devenait le lieu principal de l'activité économique moderne. Certains rivages, jusque-là peu peuplés, devinrent des foyers actifs de peuplement ; du reste phénomène culturel et phénomène économique étaient liés, car planter des cocotiers et adopter l'économie

monétaire, c'était devenir chrétien et vice versa. L'ethnologue M. ALLEN (1968) résuma ce mouvement en affirmant que sur l'île d'Aoba "Christ and coconuts" fut le slogan mobilisateur de toute une génération.

Dans les pays et régions mélanésiennes, partout où du moins cela était possible, il s'ensuivit une véritable inversion du système de peuplement. Pour l'essentiel, l'évolution se fit in situ, c'est-à-dire dans le cadre des relations d'alliance traditionnelles : le peuplement d'altitude occupa les territoires littoraux inoccupés, soit qu'ils ne l'aient jamais été, soit qu'ils l'aient été par des groupes littoraux éteints ou décimés avec lesquels ils étaient alliés. Ils firent en cela jouer leurs droits traditionnels, arguant de leur parenté avec les lignages éteints pour occuper leurs terres ou s'étendre sur celles des "espaces frontières" qui servaient en général de lieux d'accueil pour la descente des "man bus".

Ce phénomène de descente qui fut général dans l'ensemble de l'Archipel provoqua de façon concomitante le gonflement de la population des petites îles et ilôts où s'étaient constitués des centres chrétiens. L'intérieur des grandes îles en revanche se vida. A Malakula, on peut par exemple estimer que près de 90 % de la population vit à l'heure actuelle à moins de 100 mètres à vol d'oiseau de la ligne de rivage.

Ce processus général de concentration et de rétraction sur quelques lignes de rivage accentua encore les déséquilibres initiaux, mais il n'eut pas lieu partout avec la même amplitude. Dans certaines grandes îles en effet, la population de l'intérieur resta en partie fidèle à ses territoires originels de plateau ou de montagne. Les raisons en furent diverses, soit qu'il n'y eut pas à proprement parler de terrasse littorale suffisamment développée pour qu'une telle descente se produisît, comme par exemple au Centre Pentecôte, soit encore que celle-ci ait déjà été occupée par des populations en place comme dans l'Ouest Aoba, soit encore que le slogan "Christ and coconuts" n'ait pas eu une prise culturelle suffisante sur la population, comme ce fut le cas à Tanna. Dans ces trois îles, les mêmes phénomènes, qui poussaient à la descente vers le rivage, se conjuguèrent en raison inverse pour fixer les habitants sur leurs territoires intérieurs.

Les îles, où le système de peuplement de l'intérieur se maintient encore aujourd'hui, sont celles où la population, repliée sur elle-même, "conserva" sa Coutume. L'espace du rivage devint à l'inverse un espace économique et culturel pénétré par les influences de modernité. L'évolution sociale et économique contemporaine n'a donc pas fait complètement table rase du système dualiste du peuplement traditionnel : dans un premier temps elle a cassé, comme on l'a vu, les mailles de répartition du peuplement, et dans un second elle a excentré l'ensemble du système vers le ruban littoral, mais quelques régions-sanctuaires se sont maintenues comme autant d'enclaves extérieures aux espaces de la modernité ; pour l'essentiel, il s'agit du plateau de Tanna, de la

montagne de Pentecôte, des pentes du volcan d'Aoba (1), enfin des quelques noyaux païens résiduels du Centre de Malakula -Big et Small Nambas- et de l'ensemble du peuple "man bus" du Centre de Santo.

A très grands traits, on peut donc distinguer la mise en place de deux espaces culturels correspondant eux-mêmes à deux systèmes de peuplement différents. Un espace intérieur où les réseaux d'habitat se sont maintenus in situ dans leur structure traditionnelle de dispersion ou de semi-dispersion ; un espace où les réseaux ont glissé vers le rivage et s'y sont regroupés en villages ou en semi-villages auprès des "ports" et des lieux d'implantation missionnaire et plus tard administratifs. On ne peut dire que l'un soit moins mélanésien que l'autre, il s'agit des regards et des deux espaces de l'actuelle société mélanésienne : l'un figé dans sa mémoire et dans sa volonté de conservation, c'est celui de la "Coutume", le second ouvert et sensible aux vents du monde extérieur, c'est celui de la "Modernité".

4) "SURPEUPLEMENT" ET DEPOPULATION.

a) Les seuils de peuplement.

Aux ruptures socio-culturelles provoquées par le "contact blanc", se sont ajoutées de nouvelles brisures spatiales. La carte de la population d'aujourd'hui est encore plus marquée par des "bizarreries de répartition : si les mailles lourdes du peuplement tendent encore à accroître leurs charges de population, les mailles légères, à l'inverse, restent sous-peuplées.

Des seuils de "surpeuplement" ponctuel sont même atteints dans certaines petites ou moyennes îles ou dans certains secteurs du rivage. Dans les temps ancestraux, la population des aires de peuplement dense dépassait rarement une densité de 30 ou 40 hab/km2, ce qui semble d'ailleurs être la norme encore aujourd'hui de la plupart des régions de la montagne où le système de peuplement traditionnel s'est maintenu tel qu'il était auparavant. Des traditions de contrôle des naissances par une médecine traditionnelle contraceptive et surtout abortive veillaient à ce que le seuil optimal ne soit pas dépassé. Si la population, malgré tout, croissait, les groupes originels se segmentaient, des nouveaux segments s'enfonçaient plus avant dans l'intérieur des terres ou en altitude, reculant ainsi jusqu'à son extrême limite l'oekoumène traditionnel ; d'autres segments pouvaient aussi se risquer dans les zones de population clairsemée et de no man's land négociant ainsi leur installation avec les quelques groupes riverains déjà en place. A Tanna, on affirme que lorsque le nombre des hommes devenait trop élevé et que les plantes semblaient insuffisantes pour enrayer le processus d'accroissement, on déclenchait délibérément des guerres générales qui servaient de régulateur démographique. Quoi qu'il en soit, il semble que le surpeuplement ait été à l'époque traditionnelle un phénomène relativement maîtrisé. On veillait à ce que la charge des hommes dans l'espace clos de l'île ne déborde pas au-delà de certaines

---

(1) L'Ouest Aoba présente un cas particulier, puisqu'ici un peuplement dense s'est maintenu sur ses lieux, mais en même temps s'est engagé précocement et de façon fort active dans l'agriculture commerciale. Le phénomène a été étudié par M. ALLEN (1968).

limites ; la segmentation des groupes ou en dernière instance le déclenchement de la guerre permettait d'éviter l'implosion de l'ensemble du système spatio-social.

Aujourd'hui la création d'importants villages chrétiens, la reprise de la croissance démographique, l'abandon des méthodes abortives, le glissement des peuples de l'intérieur vers le rivage, ont souvent fait naître dans l'espace moderne de la cocoteraie et des villages un problème nouveau de surpeuplement local. Les signes d'une surpopulation apparaissent dès que le niveau habituel des densités moyennes de l'époque traditionnelle ést dépassé, c'est-à-dire lorsque la densité ponctuelle dépasse un niveau moyen de 40 hab/km2. Des problèmes sociaux et économiques nouveaux commencent alors à se poser dont l'indicateur le plus net est l'intensité des mouvements circulaires de migration de travail et des départs définitifs vers les zones urbaines (BEDFORD, 1973, BONNEMAISON, 1974, 1977, a,b.).

Il s'agit, on s'en doute bien, d'un surpeuplement qui est relatif à un certain type d'occupation du sol et de système économique. Les modes nouveaux de production consomment en effet plus d'espace que ce n'était le cas autrefois ; la plantation de cocotiers et de cacaoyers, l'élevage bovin, qui lui est souvent associé ou qui se développe en padok (1), accaparent l'espace utile, reléguant sur la marge des terroirs les cultures vivrières et compromettant les cycles de jachères traditionnels. Alors que des densités de 40 hab/km2 dans le système vivrier traditionnel représentent en fait une relation homme/espace qui s'équilibre aisément, dans le système socio-économique moderne de la plantation, cette relation devient tendue et pose des problèmes de terre qui n'existaient pas auparavant.

La notion de densité insulaire ne constitue qu'un faible éclairage pour apprécier les seuils réels de surpeuplement en raison de la nature territoriale du mode de peuplement et de sa concentration en ilôts entre lesquels subsistent des espaces peu ou pas du tout utilisés. En outre si le littoral dévolu à la cocoteraie est dans certains secteurs complètement occupé, l'intérieur des grandes îles, qui conviendrait bien à l'élevage extensif, est en revanche souvent pratiquement vide. La densité générale de Pentecôte (19,1 hab/km2) masque par exemple les densités réelles au niveau local. Le seuil de surpeuplement est atteint et dépassé dans certains des territoires du Centre ou du Nord de Pentecôte, où la densité locale dépasse parfois 60 ou 80 habitants au km2, alors que dans les espaces interstitiels traditionnels règnent des densités inférieures à 5 ou 10 hab/km2. Le même phénomène se reproduit, bien que dans un contexte différent à Tanna, où comme on le verra de très fortes variations de densité existent d'un territoire à l'autre.

Plus graves encore sont les seuils de surpeuplement atteints dans nombre de petites ou moyennes îles : Mere Lava (59 hab/km2), Tongariki (60 hab/km2), Tongoa (68,9 hab/km2), Paama (71,3 hab/km2), Emau (118 hab/km2). Dans ces îles, sans échappatoire, ni extension de territoire possibles, se rencontrent les seuils de surpopulation

---

(1) Nom tiré du modèle australien et néo-calédonien de la station d'élevage, où le bétail tourne régulièrement d'un enclos de plusieurs hectares cerclé de barbelés à un autre.

les plus absolus. Le cas de figure le plus total est sans doute celui des 102 habitants confinés sur l'île isolée de Mataso, grande d'un km2.

Le système du peuplement en mailles territoriales séparées les unes des autres par des espaces de mer ou par des espaces de terre aboutit ainsi dans certains cas à des situations de surpopulation dans les "mailles lourdes" qu'aggrave encore le nouveau système d'exploitation du sol de la cocoteraie à finalité commerciale. Cette situation est d'autant plus irrationnelle que dans les "mailles légères" du système, ce ne sont pas les seuils de surpopulation qui entravent la mise en valeur des sols, mais au contraire leur sous-peuplement.

b) L'Archipel marginal.

Dans les grandes îles (Santo, Malakula, Gaua, Vanua Lava, Maewo, Erromango) et dans certains secteurs de l'intérieur ou du littoral d'îles déjà bien peuplées comme Pentecôte, Aoba ou Vate, la densité humaine est de l'ordre de moins de 5 hab/km2 ; un très mince filet de peuplement assure alors une présence humaine caractérisée par l'isolement et la faible emprise de l'homme sur un espace qui le dépasse. Ce peuplement souvent isolé dans des zones difficiles d'accès est trop faible pour assurer une vie sociale conforme aux rythmes traditionnels de la Coutume ou pour promouvoir un développement et une ouverture aux aspects nouveaux de la vie sociale moderne. Ce sont donc des espaces résiduels et marginaux où la vie ne se maintient qu'au ralenti et dont tout dynamisme social, qu'il soit de nature traditionnelle ou de nature moderne, est absent.

Les potentialités de l'espace utile ne sont pas non plus exploitées ; le seraient-elles que bien souvent l'absence de liaisons régulières avec le monde extérieur les rendrait caduques. Le sous-peuplement fixe ces espaces dans une situation d'inertie et de bloquage culturel et économique. Le sous-peuplement justifie en effet que ni les routes maritimes ni les routes terrestres ne viennent jusqu'à ces endroits, inversement c'est par suite de cette absence de liaison avec l'extérieur que la population ne peut innover. Un cercle vicieux caractérise donc la plupart des régions marginales sous-peuplées. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, ce ne sont pas des aires où, grâce à leur isolement, la Coutume et les formes sociales de la vie traditionnelle se maintiennent mieux qu'ailleurs. Ce sont surtout des espaces "sans vie" réelle, des "déserts" démographiques ou économiques, sans mémoire culturelle, comme sans projet dynamique sur le futur. On comprend mieux dès lors pourquoi pendant très longtemps les mailles légères du système de peuplement ont continué à se dépeupler encore et à alimenter les flux migratoires.

III. LES NOUVEAUX MOUVEMENTS CENTRIFUGES.

Depuis 20 ou 30 ans, on note toutefois les signes d'un mouvement de recolonisation interne de l'espace marginal à partir de noyaux centraux ou du moins de certains d'entre eux. Ces mouvements centrifuges ont surtout lieu à l'intérieur des ensembles géographiques insulaires où existaient au préalable des traditions de relations internes.

1) LA NECESSITE DE L'ALLIANCE.

L'existence de liens de parenté ou tout au moins d'une tradition d'alliance ancienne est la condition nécessaire aux mouvements de recolonisation interne. Si les systèmes de parenté mélanésiens sont dans leurs principes à dominantes patrilinéaire ou matrilinéaire, ils sont tous, comme on l'a vu, dans la réalité plus ou moins cognatiques ; l'individu peut s'y définir des liens tant par ses lignées maternelles que paternelles et par là se prévaloir de droits fonciers et de résidence dans l'une ou l'autre de ces lignées, deux chez ses parents, mais quatre chez ses grands-parents, huit au niveau des arrières-grands-parents. Cette souplesse du système de parenté offre une vaste possibilité de choix en matière de droits d'accès au sol : chacun peut en effet choisir théoriquement le chemin d'alliance qui convient le mieux à ses intérêts. Des mariages préférentiels entre groupes bien dotés en terre et groupes trop nombreux sur des territoires exigus permettent dès lors une certaine redistribution des droits fonciers et par ce moyen un début de repeuplement des périphéries sous-peuplées.

Pour aboutir, le mouvement de colonisation interne passe par des "achats de terre". Mais ils ne peuvent survenir qu'au bout de négociations multiples qui n'existent que si des alliances de parenté anciennes et des projets d'alliances matrimoniales nouvelles existent entre les deux parties. Un candidat potentiel à la migration ne peut en effet envisager de s'installer n'importe où : il faut pour cela qu'il ait *"des routes"*, c'est-à-dire une justification par un lien de parenté quelconque. Les processus de repeuplement de l'espace marginal ne s'effectuent que dans le cadre de l'espace de la relation d'alliance traditionnelle.

L'argent seul ne peut suffire à acheter une terre. Toute transaction foncière implique une circulation en biens coutumiers, notamment en cochons. Le don de cochons signe l'achat, il signifie que la terre a bien été vendue entre des *"parents"*, c'est-à-dire dans le cadre coutumier. Il symbolise ainsi l'alliance du *"sang"* et de la *"terre"*, en dehors de laquelle toute transaction foncière serait frappée d'inauthenticité.

L'installation définitive d'un nouveau venu survient généralement au bout d'un lent mouvement d'appropriation progressive. Le migrant renforce ses droits sur la terre nouvelle au fur et à mesure qu'il la travaille. Ce n'est qu'au bout de quelques années de visites régulières et d'occupation temporaire d'une terre qu'il peut songer à s'installer définitivement sur celle-ci. Les mouvements centrifuges sont dès lors des glissements lents de lieu à lieu et de groupe à groupe dans lesquels les liens avec le territoire de départ restent longtemps actuels. Ce trait se traduit par l'importance des phénomènes de double résidence. Toutefois, dès que les droits sur la "terre pionnière" se consolident et que les premiers colons se fixent, d'autres alors les rejoignent ; le phénomène tend ensuite à faire boule de neige.

Si le respect des lois de la coutume impose une certaine lenteur, il est par là même le gage d'une certaine réussite. La lenteur du processus est de telle sorte que les difficultés qui peuvent éventuellement surgir de ce phénomène d'appropriation sont progressivement aplanies. Les habitants des régions riches en terre n'ont pas le sentiment d'accueillir des étrangers ou de subir une invasion, mais seulement d'accueillir progressivement des membres dispersés de leur parentèle qu'ils ont appris à reconnaître et qui reviennent peu à peu sur une terre sur laquelle ils ont des droits par le sang.

Les mouvements d'une île à l'autre, en général d'une île petite ou moyenne vers une grande île, sont les plus lents à se déclencher, mais souvent les plus irréversibles. Par nécessité, les liens avec les territoires de départ se distendent au bout de quelques années. De tels mouvements sont actuellement en cours dans les grandes îles sous-peuplées de Gaua ou de Maewo à partir de la petite île surpeuplée de Mere Lava. Les habitants de cette île profitent de leur relation d'alliance traditionnelle avec les rivages des grandes îles avec lesquels ils ont toujours été en contact pour y réactualiser des droits fonciers potentiels. Ils établissent alors peu à peu de véritables villages de "colons" qui tendent à devenir permanents. Un phénomène identique se reproduit dans le Sud de Maewo (5 hab/km2) à partir du pays **Raga** où les densités de population sont très élevées (80 hab/km2).

2) LA RECOLONISATION DE PENTECOTE ET LE PROBLEME DES ROUTES.

Dans l'île de Pentecôte, des processus de redistribution interne de la population sont en cours de développement. Les régions à mailles denses du pays **Raga** et **Apma** recolonisent par exemple par le biais d'achats de terre relativement importants l'espace interstitiel à mailles lâches situé entre Loltong et Namaram. Un tel mouvement est facilité par l'existence de relations d'alliance traditionnelles et de parenté. Les nouvelles solidarités religieuses jouent également un rôle important dans ces transactions, la population catholique de la région de Melsisi achète en effet des terres à ses coreligionnaires de Namaram, tandis que les Anglicans du pays **Raga** achètent plus facilement aux Anglicans du Sud de Loltong. De nouveaux petits centres tendent ainsi à se constituer dans le prolongement des cocoteraies nouvelles et toujours un peu à l'écart des sites d'habitat plus anciens de la population originelle. Ce mouvement étant récent, il ne s'agit encore souvent que d'une résidence temporaire; les migrants conservent encore des terres et des plantations sur leurs anciens territoires. Un même phénomène se reproduit plus au Sud, dans les régions de Ramwadi et de Baravet, à partir des groupes du Sud de la région de Melsisi. De même, on observe en pays **Sa**, dans l'extrême Sud de l'île, une tendance de la population isolée de la côte Est à passer sur la côte Ouest mieux desservie et où de vastes espaces libres existent encore. Pour l'essentiel, ce mouvement ne consiste encore qu'à planter et à créer un habitat dédoublé, mais à l'avenir il est probable que ce processus aboutira à un phénomène de segmentation de l'ensemble de la population aujourd'hui installée au Nord de Baie Barrier.

Un phénomène en sens inverse, de l'Ouest vers l'Est, se produit, comme on l'a déjà vu, au coeur de Pentecôte dans le pays de langue **Apma**. La population du pays **kut** correspondant à la ligne de peuplement la plus élevée en altitude a, depuis plus d'une dizaine d'années, entamé

un processus de descente vers la côte Est déserte du pays **Lik** où existent des espaces vierges fertiles.

Les montagnards remettent en valeur cette côte orientale sur laquelle ils détenaient des droits ancestraux de descente périodique. De nouveaux villages, au début temporaires, mais qui deviennent de plus en plus permanents, s'y sont créés comme Vanrasini ou Lemiligi (voir carte 14). Des fêtes rituelles importantes eurent lieu en 1979 pour l'inauguration de nouveaux **nakamal** construits sur cette côte, marquant ainsi la volonté de ré-enracinement définitif des communautés nouvelles. Les cocoteraies plantées depuis une dizaine d'années commencent aujourd'hui à y fructifier et les padok d'élevage, tant pour les cochons que pour le bétail, se sont multipliés.

En colonisant la terre littorale du pays **Lik**, les **Kut**, qui sont des "man bus", sont donc devenus des hommes du rivage. Ils font ainsi la preuve de leur désir de développer des cultures et un élevage spéculatif qui leur permettent de s'intégrer dans la société et l'économie moderne. Beaucoup conservent leurs cultures vivrières sur les anciens terroirs de montagne, notamment des parcelles permanentes de taros dans les **libatel** du haut-plateau, mais la plus grande partie des nouveaux colons semble destinée à se fixer sur les terres neuves du littoral dont la fertilité apparaît exceptionnelle.

Le grand problème de cette côte Est constamment battue par une mer violente sur laquelle déferlent des vagues en "rouleaux" réguliers est son absence de mouillage sûr pour les bateaux et son isolement total par rapport à l'oekoumène peuplé. Pendant des années, toute le transport de matériel et de marchandises entre les deux côtes s'y fit à dos d'homme par des chemins difficiles s'achevant par des escarpements abrupts : il faut compter une marche de 5 à 6 heures pour aller de Melsisi à Vanrasini (1).

Toute la volonté des Pères maristes de la Mission de Melsisi (Père MONNIER, puis Père Du RUMAIN) fut donc d'ouvrir une "route" carrossable permettant de désenclaver la population du plateau et à terme d'offrir un "poumon" aux terres de colonisation de la côte Est. Ni l'administration britannique, préoccupée surtout de construire un système de communication dans le pays anglophone du Nord de l'île, ni l'administration française, pendant longtemps réservée quant à ce pays francophone trop proche à ses yeux de la Mission catholique et de nature trop "indépendante", ne se soucièrent alors du Centre de Pentecôte. La route fut ouverte à la pelle et à la pioche le long de la falaise de près de 500 mètres de commandement, qui domine Melsisi, chaque village se relayant pour participer à sa construction. Ce ne fut que lors des dernières années précédant l'Indépendance qu'un Commissaire-Résident de France, R. GAUGER, décida d'aider à la poursuite de la route, envoyant enfin les engins lourds et le matériel nécessaires. La route carrossable de calcaire concassé est aujourd'hui arrêtée à mi-plateau ; le plus dur morceau, à savoir la descente par la faille de la côte Est, reste encore à faire, mais l'extension de la route a déjà permis une amélioration considérable. En attendant, le bateau de la Mission, le "Saint-Joseph", est le seul à visiter deux ou trois fois par an la côte isolée du pays **Lik** et une partie du coprah remonte toujours à dos d'homme sur le plateau pour être enfin évacué par la côte Ouest.

---

(1) Les enfants font chaque semaine ce trajet d'une côte à l'autre pour se rendre à l'école de la Mission de Melsisi.

Cet exemple illustre bien les difficultés de la colonisation sur les terres neuves de la périphérie de l'Archipel, lorsque ni passage de bateaux, ni route carrossable ne permettent d'en briser l'isolement. En fait, le redéploiement de la population et la mise en valeur des terres nouvelles de l'Archipel dépendent du système interne de communications. Celui-ci était centré encore à la veille de l'Indépendance sur l'espace blanc de la colonisation et sur les anciennes "méditerranées océaniques" qui forment le coeur peuplé de l'Archipel. Le fait qu'un mouvement de recolonisation interne existe spontanément vers les côtes isolées et parfois vers l'intérieur montagneux de certaines îles révèle que ces mouvements centrifuges répondent aujourd'hui à une nécessité et montre le dynamisme des populations qui s'y lancent. L'exemple de Pentecôte pourrait en effet être démultiplié. De tels mouvements centrifuges se développent avec plus ou moins d'ampleur dans la plupart des grandes îles, notamment à Malakula (CHARPENTIER, 1984) et à Santo. Dans ces deux îles, le mouvement en réalité est double : il y a, d'une part, descente des groupes "man bus" vers les côtes isolées du littoral Ouest resté jusqu'ici sans relation avec le reste de l'Archipel et, de l'autre, le début d'une remise en valeur de l'intérieur déserté à partir des communautés littorales "modernes" de la côte Est, dont la population devient dense et dont les terroirs occupés par la cocoteraie se révèlent aujourd'hui de plus en plus exigus.

La société mélanésienne marque ainsi une nouvelle mobilité et un dynamisme spatial qui reflètent sa volonté de développement économique. Après la phase de rétraction sur les territoires sanctuaires, qui s'élevèrent à l'ombre protectrice des missions, le peuple mélanésien ayant retrouvé son dynamisme semble avoir depuis repris de lui-même les chemins nouveaux d'une maîtrise plus complète de son espace.

Livre I.
Vème PARTIE.
LES NOUVEAUX RIVAGES.

CHAPITRE XVII.

ESPACES ET SOCIETES DU RIVAGE.

I. AIRES CENTRALES ET AIRES MARGINALES.

1) LE NOUVEAU MODELE ECONOMIQUE.

a) Le rêve de modernité.

Lorsque, selon les termes de la pensée métaphorique locale, la société mélanésienne quitta le "monde des ténèbres" de la Coutume pour le "monde de la lumière" chrétienne, l'adhésion au christianisme signifiait l'insertion dans l'économie marchande et réciproquement. A une nouvelle croyance correspondait donc une nouvelle société, un mode nouveau de production, un autre espace : bref, un changement d'univers.

Le mode de production domestique, lié à une certaine "vision du monde, ne pouvait en effet que devenir caduque, dès lors que les bases spatio-culturelles sur lesquelles reposait cette vision se dérobaient. La société du rivage aspire à de plus grands changements et à une insertion croissante dans le nouveau cercle magique de la consommation et de la production. En somme, elle attend le Développement tout autant qu'elle cherche à le mettre en oeuvre ; par bien des traits, le sentiment de la modernité repose sur un rêve millénariste. Ce pari peut-il être considéré comme en voie d'être tenu ?

Pendant longtemps on a considéré que la société du rivage était une société en transition, relativement équilibrée entre un pôle vivrier "traditionnel" et un pôle commercial "moderne" ; en d'autres termes, la sécurité vivrière étant assurée définitivement dans le cadre de l'autosubsistance traditionnelle, un "développement" était possible parallèlement dans le cadre de l'économie de plantation. C'est un peu dans cette idée d'une articulation économique possible entre des secteurs économiques différents que se tient l'espoir d'un Développement mélanésien adapté, conciliant à la fois les avantages du système économique moderne et ceux du système traditionnel.

L'anthropologue québecois, Jean-Marc PHILIBERT, a ainsi analysé dans ce qu'il a appelé la métaphore de *"La Bonne Vie : Le rêve et la réalité"* (1976) l'attitude de modernité des habitants d'Erakor, village tout proche de Port-Vila et montré que cette métaphore a servi d'axe directeur dans le comportement de toute la société mélanésienne du rivage. Le monde des lumières du littoral, ou encore la "niu laef" (vie nouvelle) de la société chrétienne devait en même temps apporter la *"Bonne Vie"* à chacun de ses membres. Un peu comme si le rêve de la modernité pouvait se réaliser au sein d'un environnement social et culturel mélanésien inchangé.

Mais cette idée d'une articulation possible entre des modes de vie et des secteurs économiques aux finalités opposées, sans doute intellectuellement séduisante, apparaît dans la pratique comme une illusion. Ce que l'on appelle l'économie ou la société "dualiste" ne correspond dans la plupart des cas qu'à une dynamique d'évolution de plus en plus forte en faveur des activités à finalité commerciale. Sur les rivages "évolués", la sécurité du système traditionnel disparaît de plus en plus vite en faveur d'un système moderne dont les bases se révèlent fragiles. En d'autres termes la poursuite du rêve de modernité implique une rançon culturelle et sociale lourde sans que par ailleurs des bénéfices s'en dégagent, qui puissent être tenus comme véritablement acquis.

b) Le passage à la cocoteraie.

La volonté d'insertion dans l'économie marchande fut dès le départ servie par l'existence sur les rivages mélanésiens d'une ressource facile, dont les fruits tombaient d'eux-mêmes des arbres. Les noix possédaient une valeur commerciale et le produit qu'on en tirait s'accordait bien au mode d'exploitation et aux rythmes intermittents de travail qui sont ceux de la société mélanésienne. Le *cocotier*, dont l'amende de noix séchée fournit le coprah nécessaire à la fabrication des huiles végétales, devint ainsi l'instrument économique privilégié grâce auquel la société mélanésienne s'engagea dans l'économie de production commerciale.

L'impulsion initiale en fut donnée par le modèle de l'économie de la plantation coloniale qui, dans les années 1920, passa, comme on l'a vu, d'une production diversifiée à la quasi-monoculture du cocotier. *"L'espace blanc"* de la colonisation devint alors un paysage simple, dominé par le système de la plantation. Sur les grèves de *"l'espace mélanésien"*, des traders et des "coprah-makers" européens achetaient en vrac des noix de coco qu'ils transformaient eux-mêmes en coprah fumé. Les Mélanésiens n'avaient d'autre possibilité que de venir travailler sur la plantation du Blanc ou de vendre leurs noix à son complément, le trader.

La rupture du système vint d'Aoba. Au cours d'une réunion tenue à Walaha en 1911, à l'Ouest du pays Ndui-Ndui, les gens décidèrent d'opter pour une *société sans coutume* et pour une *économie marchande*. Ce fut une véritable et irréversible *"révolution culturelle"* ; ils firent

une fête de la Coutume -la dernière- où ils tuèrent et mangèrent tous leurs cochons, puis sur des terroirs sur lesquels il n'était pas nécessaire de clôturer, ils commencèrent à planter partout des cocotiers. L'arbre était déjà abondant sur les rives de l'écosystème traditionnel, mais on en fit un espace continu qui rejeta les cultures vivrières en altitude, au-delà de la ceinture écologique de fructification du cocotier. Les Aobans abandonnèrent alors comme ils le dirent eux-mêmes le "busnes blong pig" pour adopter le "busnes blong mone" (BONNEMAISON, 1974,a.).

L'exemple ne tarda pas à être suivi par le pays Ndui-Ndui (M. ALLEN, 1968), puis par l'ensemble d'Aoba, notamment le pays Longana (M. RODMAN, 1981). Dès 1920, l'ensemble du pourtour peuplé de l'île d'Aoba n'était, du littoral jusqu'à 300 mètres d'altitude, qu'une seule et unique cocoteraie, plantée en paquets d'arbres serrés, à peine traversée de clairières de hameaux dispersés et de quelques zones de jachères réservées aux cultures vivrières. Par la suite, entre 300 et 400 mètres d'altitude, une nouvelle ceinture de cacaoyères se développa, transformant encore le paysage des anciens terroirs de l'île en un espace continu de plantations à finalité spéculative.

Le phénomène se reproduisit un peu partout dans les régions mélanésiennes littorales et les petites ou moyennes îles densément peuplées du Centre et du Nord de l'Archipel. Les populations des îles sans eau d'écoulement, où l'arbre était déjà abondant dans le géosystème traditionnel, furent souvent les premières à adopter le même cheminement. Peu à peu, tous les villages de la société du rivage du Nord et du Centre de l'Archipel devinrent des "villages sous cocoteraie". L'abandon de la Coutume, le parcage ou l'élimination des cochons allèrent de pair avec un engagement croissant dans la plantation à finalité commerciale. Une société de rivage se créa, dont le modèle commença à se répandre dans le reste de l'Archipel.

Jusqu'à la Deuxième Guerre Mondiale, le passage à l'économie commerciale fut progressif et ne se traduisit qu'inégalement. A partir des années 1950, les planteurs européens cessèrent pour la plupart d'étendre et de renouveler leurs plantations, mais en contrepartie les planteurs mélanésiens continuèrent et intensifièrent encore le mouvement. Dans tout le Nord de l'Archipel, tout jardin abandonné était à cette époque systématiquement replanté en cocotiers ; cette pratique qui dure encore aujourd'hui dans de nombreuses îles explique le paysage en "paquet dense" de la plantation mélanésienne, qui contraste avec le paysage ordonné des plantations en ligne de la cocoteraie européenne.

Le mouvement d'extension a gagné, bien qu'avec un temps de retard et une intensité moindre, les espaces littoraux des îles du Sud, où les conditions écologiques sont pourtant dans l'ensemble moins favorables à la fructification du cocotier. Pour l'essentiel, la société du rivage est devenue aujourd'hui une société de "planteurs" qui dépend des cours du coprah pour son niveau de vie, voire parfois pour sa subsistance.

c) La cocoteraie mélanésienne.

On estime aujourd'hui que 69.000 ha, soit 32 % de l'ensemble des superficies mises en valeur et 12 % de l'Archipel utile, sont occupés en permanence par le système de la plantation contre 112.000 ha consacrés aux cultures vivrières (51 % des superficies cultivées) et 38.000 ha à l'élevage (17 %) (Vanuatu 1982, p. 126). Mais la relation globale entre espace commercial et espace vivrier varie considérablement selon les îles, leur taille et les situations écologiques. On peut aujourd'hui considérer que la plus grande partie des "bonnes terres" littorales, c'est-à-dire bien situées sur des reliefs de terrasses ou de collines, à proximité des mouillages les mieux accessibles et régulièrement visités par les bateaux, sont entièrement dévolues à la cocoteraie commerciale.

La cocoteraie mélanésienne recouvre aujourd'hui sur cet ensemble environ 47.000 ha, soit 68 % du total de la surface plantée. Elle assure les trois quarts de la production, dont près de la moitié (45 %) était écoulé, à la veille de l'Indépendance, par le biais des coopératives de production (CAZAL et POTTEN, 1977). Alors que nombre de plantations européennes sont aujourd'hui vieillies (plus de 50 ans d'âge) et parfois en état de quasi-abandon, les plantations mélanésiennes continuent encore de s'accroître d'environ 500 ha par an. Le phénomène s'est accéléré avec l'Indépendance, date à laquelle beaucoup de plantations européennes sont passées dans le secteur semi-nationalisé, notamment à Santo, après la "rebellion" de 1980, ou bien ont été reprises par les populations locales, comme à Pentecôte, Ambrym, Epi et dans certaines régions isolées de Malakula (1).

L'engagement de la société mélanésienne dans le système de l'économie marchande n'a donc cessé de se développer depuis la réunion historique tenue à Walaha en 1911. Si l'on considère la superficie générale plantée en cocoteraies, île par île, dans l'ensemble Centre et Nord de l'Archipel, on observe que la disponibilité moyenne par maisonnée est de l'ordre de 2 ha. Mais là encore ce chiffre cache des différences très sensibles. Dans certaines régions littorales d'Aoba, d'Ambrym, de Santo ou de Malakula, la moyenne, bien plus élevée, se tient aux alentours de 20 ha par unité d'exploitation. Certains producteurs locaux ont parfois plus de 100 ha plantés en leur nom propre, notamment à Aoba (BONNEMAISON, 1974, a, RODMAN, 1981).

Les rendements moyens de la cocoteraie mélanésienne se tiennent entre 0,6 et 0,7 tonne de coprah par ha. Ils pourraient être d'ailleurs plus élevés, si une bonne partie des noix de la production villageoise n'était consommée localement et une autre bonne partie prélevée par les nombreuses colonies de rats qui envahissent les plantations. Les arbres sont en outre plantés serrés -l'écartement des arbres ne dépasse pas 5 ou 6 mètres- ce qui nuit aux rendements, mais en contrepartie assure une meilleure résistance en cas de coups de vent et cyclones.

---

(1) Le secteur de plantation européen aujourd'hui ne se réduit plus qu'à quelques plantations individuelles autour de Port-Vila et aux deux grandes sociétés à structure capitaliste qui se sont maintenues après l'Indépendance : les P.R.N.H. de Norsup (Nord-Est de Malakula) et l'ex S.F.N.H. (Vate, Santo, Aore).

Les cocoteraies "européennes" à écartement plus large (8 mètres) et plantées en lignes obtiennent des rendements à l'hectare dans l'ensemble bien supérieurs, équivalant ou dépassant une tonne à l'ha. Les plus élevés d'entre eux sont atteints par les P.R.N.H. de Malakula, où ils atteignent jusqu'à 2 tonnes de coprah à l'hectare. Mais le vieillissement des arbres, le surpâturage du bétail et enfin leur absence d'entretien, qui correspondit à la période de l'incertitude politique qui régna à l'approche de l'Indépendance, ont entraîné une chute générale de la productivité des plantations européennes ou ex-européennes.

La production de coprah de l'Archipel n'a pourtant globalement cessé de croître. Elle a fourni en 1976 et en 1981 75 % des recettes de l'Archipel découlant de sa production domestique. Dans les années 1910, le coprah exporté ne représentait pas plus de 1.000 tonnes, puis les chiffres de production se sont envolés, atteignant plus de 8.000 tonnes dans les années 1920 et plus de 20.000 tonnes après guerre. Entre 1950 et 1960, la moyenne de production à l'exportation s'est établie à 27.322 tonnes, entre 1960 et 1970, elle est passée à 34.580 tonnes et elle a atteint entre 1976 et 1981 un chiffre de 41.123 tonnes (1).

L'accroissement de la production de coprah n'a donc cessé de se poursuivre. Si jusqu'à la Deuxième Guerre il fut pour l'essentiel dû à la réorientation et à l'amélioration de la productivité des plantations européennes, après guerre et de façon croissante par la suite, il s'explique par le passage général de la société mélanésienne à l'économie de plantation. Ni les fortes variations inter-annuelles du prix du coprah, ni les aléas climatiques, passages de cyclones ou sécheresses prolongées, n'ont interrompu, même momentanément, ce rythme d'extension.

A cette quasi-monoculture du cocotier, il faut ajouter les plantations de cacao, qui recouvrent aujourd'hui près de 5.000 ha dans les îles du Nord et assurent une production fluctuante d'un millier de tonnes, là encore fournie à près de 80 % dans le cadre de l'agriculture villageoise mélanésienne. Enfin le café, dont la production atteignait 932 tonnes en 1939, stagne aujourd'hui à une centaine de tonnes, malgré les efforts qui sont faits périodiquement pour en relancer la production. Le cocotier reste donc la culture d'exportation largement dominante et toute l'économie rurale locale fluctue selon les cours mondiaux du coprah.

2) "L'EFFET DE CENTRE".

a) La nouvelle méditerranée océanique.

L'espace réticulaire traditionnel tendait à créer des nodules là où la juxtaposition d'inter-faces littoraux créait un milieu favorable aux relations et à la créativité sociale et culturelle. La modernité nouvelle a encore accentué le trait en faisant de la "Méditerranée"centrale le centre géographique de l'espace moderne. Le dessin du centre de l'Archipel moderne semble dès lors se calquer sur le réseau relationnel qui réunissait autrefois les rives des îles se

---

(1) Même en tenant compte de la chute brutale de la production en 1980, qui découla du blocus de Santo.

faisant face. Les routes de l'échange moderne, en se développant sur les routes de l'échange traditionnel, font ainsi ressortir un trait de permanence de la structure insulaire.

Le pôle central de l'Archipel s'ordonne autour des rivages qui se font face dans le Centre-Nord (voir carte 18). Dans la zone ainsi délimitée se tiennent 64 % de la population totale (zones urbaines incluses) et s'écoulent 77 % de la production totale de coprah (voir tableau 19). Les façades littorales et les mouillages sont régulièrement desservis par les bateaux de commerce qui viennent y collecter le coprah, alimenter les magasins locaux et prendre ou débarquer des voyageurs. De telles dessertes ont lieu souvent une fois par semaine et au moins deux ou trois fois par mois (A. DUNBAR, 1981). Tout producteur est dès lors assuré d'écouler sa production ; un flux continuel d'hommes, d'idées, de marchandises et de numéraires relie constamment ces régions aux deux centres urbains de l'Archipel qui organisent le trafic.

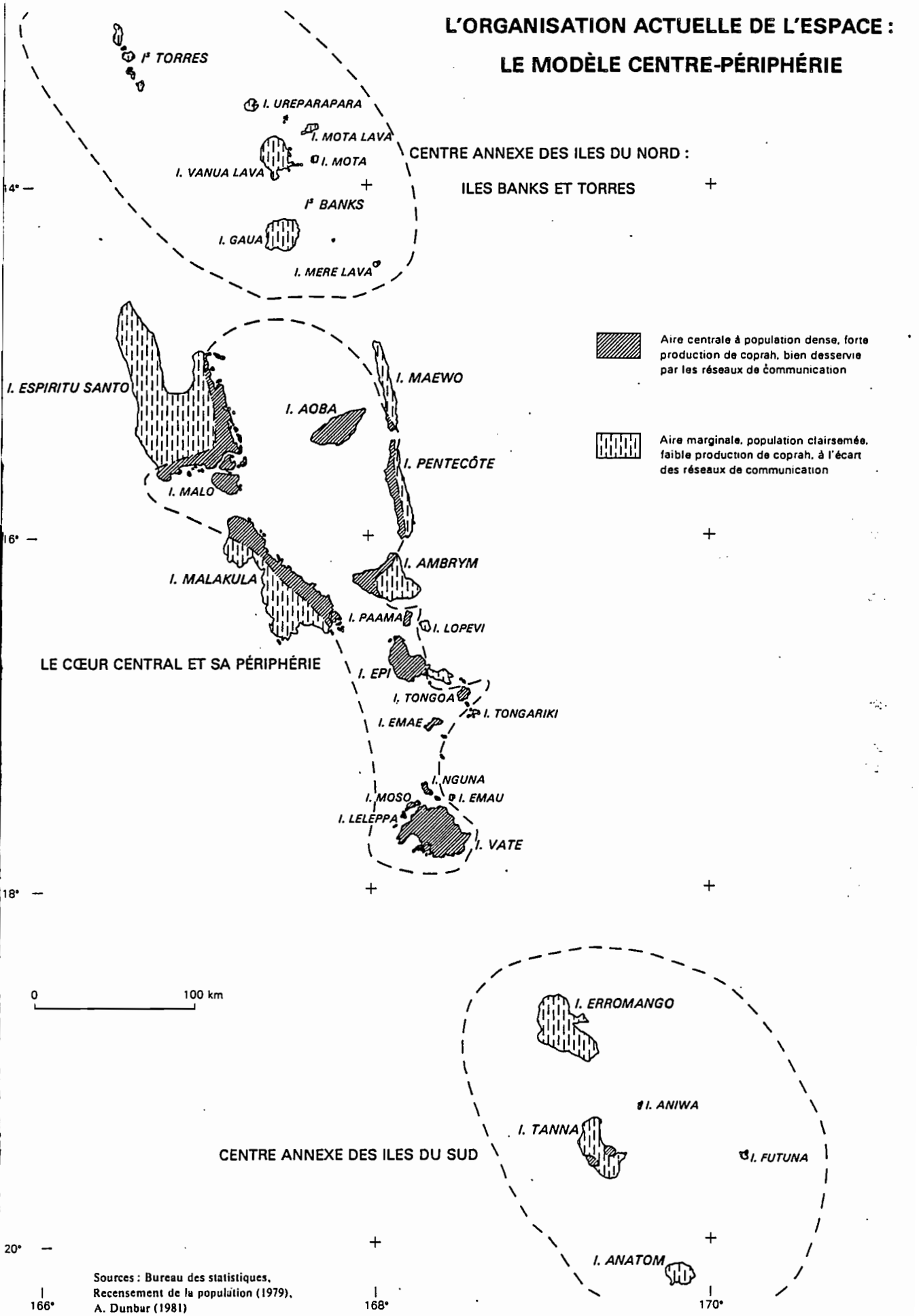
A l'écart du pôle central, aux deux extrémités de l'Archipel, deux centres annexes se dessinent. L'ensemble des îles Banks et Torrès, 4.939 habitants et 1.347 tonnes de coprah, soit 4,4 % de la population et 3 % de la production, s'organise en effet autour d'une petite aire centrale constituée pour l'essentiel de l'île de Mota-Lava et de la côte Est de Vanua Lava (Baie de Sola et Port-Patteson). Au Sud, les cinq îles de Tanna, Erromango, Aniwa, Futuna, Anatom, avec 17.380 habitants et 1.093 tonnes de coprah, soit respectivement 16 % de la population et 2,4 % de la production de coprah, s'organisent en ordre lâche autour de l'aire centrale de Tanna, la baie de Lenakel et son aérodrome, les mouillages de Waisisi et de White Sands.

Les deux aires annexes peuvent être considérées comme à la limite de la marginalité. Elles sont desservies par une liaison aérienne régulière mais coûteuse, quotidienne en ce qui concerne Tanna -elle sert surtout aux va-et-vient des touristes- et hebdomadaire en ce qui concerne les Banks. Par contre les visites des bateaux de commerce y sont plus irrégulières, de l'ordre de deux fois par mois en moyenne et des écarts d'un mois surviennent fréquemment entre les passages de bateau.

En dehors des rivages du Centre et des micro-pôles du Sud et du Nord, où la silhouette rassurante du bateau reste une image sinon fréquente, du moins relativement familière, les liaisons maritimes deviennent sur les côtes de l'Archipel marginal beaucoup plus rares : tous les deux mois pour les plus chanceuses et encore beaucoup moins pour les plus isolées. Les passages se comptent alors à l'année et n'ont aucune garantie de régularité. Au temps du Condominium, seuls les bateaux de l'Administration ou des missions s'efforçaient au détour vers les zones périphériques, les bateaux des maisons de commerce, pour des raisons de rentabilité, ne s'y rendaient jamais ou presque.

CARTE N° 18

L'ORGANISATION ACTUELLE DE L'ESPACE : LE MODÈLE CENTRE-PÉRIPHÉRIE



Sources : Bureau des statistiques, Recensement de la population (1979), A. Dunbur (1981)

TABLEAU 19 : Niveaux de population et de production de coprah du centre de l'Archipel.

Centres de production	Population 1979	Coprah 1979
Côte Est et Sud-Est de SANTO	12.740	7.919
AORE	315	1.209
MALO	2.312	2.320
AOBA	7.814	5.636
Nord et côte Ouest de PENTECOTE	8.122	1.980
Nord et Ouest AMBRYM	3.251	1.870
Côte Est de MALAKULA	9.662	9.176
PAAMA	2.354	491
Nord Ouest d'EPI	2.000	1.163
TONGOA	2.892	1.043
EMAE	754	254
VATE et petites îles	20.101	3.360
TOTAL	72.047	36.421

Sources : Recensement de 1979, Bureau des Statistiques 1978, Anne DUNBAR, 1981.

Lors d'une visite aux îles Torrès, effectuée en 1969 avec Bernard VIENNE, les gens de l'île nous affirmèrent qu'ils n'avaient vu aucun bateau depuis plus de six mois. Leurs sacs de coprah pourrissaient sur les plages et leurs petits magasins construits en roseau éclaté étaient absolument vides. Les hommes surtout supportaient mal l'absence de tabac. L'expression de "bout du monde" n'a sans doute géographiquement pas grand sens pour ceux qui y habitent, mais celle de "bout de ligne" ou de limite de desserte a par contre une réalité. Il faut avoir vécu sur ces rivages isolés, ceux par exemple de la côte Ouest de Malakula ou de Santo, la côte Est de Pentecôte et de Maewo, les Torrès, toute une frange des îles Banks et des îles du Sud, pour comprendre ce que représente l'arrivée du bateau : un lien matériel bien sûr, mais encore plus un lien humain et culturel, une rupture de solitude, l'impression soudaine d'une arrivée d'air.

b) La fin des "goélettes d'aventure".

L'effet multiplicateur du Centre induit une tendance centripète de plus en plus marquée qui en grande partie se traduit par la nature de l'évolution du réseau maritime.

Jusqu'à la Seconde Guerre Mondiale, la flotte interne de l'Archipel était constituée d'une noria de petits bateaux dont le nombre s'élevait à environ 150 unités. Ces bateaux de type "schooners" (goélettes), petits caboteurs de quelques tonnes ou "pétrolettes" assuraient un réseau de communication relativement dense et fluide. Chaque plantation européenne, chaque commerçant, mission ou regroupement important de collectivités mélanésiennes avait à l'époque sa goélette ou tout au moins une baleinière pontée, à laquelle on pouvait adjoindre une voile, qui servait au transport des gens et à la collecte du coprah dans les régions voisines. L'isolement de certains rivages était alors bien moindre qu'aujourd'hui ; les nouvelles, les hommes et les marchandises y circulaient constamment (1).

Cette navigation qui fonctionnait "à l'aventure", sans plan pré-établi et au coup par coup, n'était d'ailleurs pas sans dangers, en raison des coups de vent, cyclones et possibles mises au sec sur le récif. Le journal "Le Néo-Hébridais" qui relevait régulièrement les accidents de navigation est à cet égard d'une lecture instructive : en janvier 1912, un cyclone provoqua le naufrage de 11 bateaux, dont celui du "Tathra", vapeur de 400 tonnes ; en novembre 1918, une tempête entraîna la disparition de 18 bateaux et de leurs équipages etc... La navigation était une entreprise physiquement et économiquement risquée : la perte de son navire par un colon provoquait presque immanquablement sa ruine. Mais elle était la vie de l'Archipel, tant pour les colons que pour les communautés mélanésiennes qui depuis le début du siècle avaient perdu leurs grandes pirogues et les techniques de la navigation en haute mer.

---

(1) Dans le roman qu'il nous a laissé sur la vie de l'Archipel colonial au milieu des années 20, Pierre BENOIT (1929) a bien décrit ce petit monde pittoresque des goélettes et des commerçants "d'aventure". Lire aussi sur le même thème le récit autobiographique de Brett HILDER (1961).

Malgré ses risques, le réseau de transport "d'aventure" très souple et de taille artisanale paraissait parfaitement adapté aux besoins de l'Archipel. La flotte des grandes maisons de commerce (BURNS PHILP, BALLANDE, de BECHADE, BARRAU, PENTECOTE, etc...) se concentrait déjà sur les quelques grands axes des lignes maritimes du Centre de l'Archipel, mais l'ensemble informel des goélettes et caboteurs de quelques tonnes constituait un second réseau, pittoresque et anarchique qui comblait les mailles laissées vides par le dispositif des grands réseaux de commerce et répondait constamment à la demande locale.

Avec la première crise de la colonisation qui survint au début des années 30, le réseau informel de navigation fut le premier touché. Au fur et à mesure que le monde des petits et moyens planteurs laissait place à de plus grandes sociétés à structure capitaliste et que les maisons de commerce, de leur côté, se concentraient et se modernisaient, des bateaux plus grands et plus rapides, mais de moins en moins nombreux, soucieux d'amortissement et de rentabilité, remplacèrent peu à peu les goélettes d'aventure. Le cabotage incessant, où l'on ne rentrait que les cales pleines et où le détour était toujours possible, céda le pas à un système de desserte régulier réservé aux escales les plus rentables des lignes de côte "développées" de l'Archipel. Amorcée dans les années qui précédaient la 2ème Guerre Mondiale, cette évolution ne fit ensuite que s'accélérer.

Quelques petits caboteurs furent toutefois repris par des commerçants chinois de Luganville et d'autres encore par des entrepreneurs ou des "kompani" mélanésiennes. Leur nombre resta toutefois insuffisant pour remplacer les goélettes et les petits bateaux de la première génération. Par contre les "speed-boats" ou monocoques à moteur hors-bord pouvant contenir quelques passagers ont eu tendance, ces dernières années, à se multiplier, mais ils servent surtout de taxi pour le transport des personnes : ils sont très chers et d'une sécurité très relative si la mer se lève, enfin et surtout ils sont vite hors d'usage.

En 1959, le nombre des bateaux recensés dans l'Archipel était encore de 151, "speed-boats" et baleinières pontées inclus, dont 118 d'un tonnage inférieur à 15 tonnes, 25 d'un tonnage intermédiaire et 7 d'un tonnage supérieur à 60 tonnes. Vingt ans après, en 1979, l'évolution vers les gros tonnages apparaissait irréversible : l'Archipel ne comptait plus que 65 unités, dont 23 seulement de moins de 15 tonnes, 14 de 15 à 60 tonnes et 16 "grands bateaux" d'un tonnage supérieur à 60 tonnes (A. DUNBAR, 1981, p. 89.).

Les habitants de l'Archipel,qui depuis le début du siècle avaient perdu leur pirogue et dépendaient alors du réseau des goélettes et baleinières pour circuler, virent ainsi disparaître à partir des années 60 la plupart des petits bateaux qui faisaient toute la souplesse du système de transport inter-insulaire au temps de la colonisation. L'espace fluide devint alors un espace rigide.

c) L'espace rigide : le modèle du centre et de la périphérie.

Le passage à un système moderne de transport, l'évolution vers des bateaux de plus grand tonnage et la recherche de la rentabilité se sont traduits par un retrécissement de l'espace de communication. Les lieux desservis de façon régulière par les navires à grand ou moyen tonnage des maisons de commerce se sont réduits aux quelques rivages du Centre de l'Archipel dont la desserte est apparue rentable ; en contrepartie, la vie s'est retirée de toute une partie de l'Archipel.

Ce ne sont pas tant des facteurs écologiques de plus ou moins grande fertilité des sols qui ont entraîné le développement de certains rivages ou la marginalisation des autres, mais bien plutôt la structuration de plus en plus rigide du système de transport inter-insulaire. Les marges de l'Archipel contiennent en général autant d'espace et de bons sols que les espaces centraux, mais leur situation géographique les a condamnées à devenir des *"finisterres"*, des *"fins de monde"*.

L'un des meilleurs exemples en est sans doute le dépeuplement quasi-total de la grande plaine du Jourdain visitée par QUIROS en 1606. La population a depuis glissé sur la côte Est de l'île, dont le rivage se situe sur le pourtour de l'aire centrale, laissant inoccupés ou presque des milliers d'hectares où ne règnent que des troupeaux de bétail sauvages. Les groupes "man bus" de l'intérieur de Santo, qui descendent encore aujourd'hui sur la plaine littorale, ne voient en celle-ci qu'une étape vers une migration plus définitive vers la côte Est ; selon leurs routes d'alliance, ils migrent ensuite vers le centre de peuplement Nagriamel de Vanafo ou celui, catholique, de Port-Olry. Peu sont ceux qui restent en permanence sur cette plaine fertile, mais géographiquement marginale et enclavée.(1).

Pour l'essentiel, *"l'effet de Centre"* a donc rejoué sur les façades de l'ancienne "Méditerranée Océanique", vérifiant cette vieille loi de la nature insulaire selon laquelle ce n'est pas tant la masse des îles en elle-même qui commande l'organisation de leur géographie, mais l'orientation de leurs façades les unes par rapport aux autres. Le Centre, qui se crée en plaque de convergence rigide, lui-même se polarise : la moitié de la production totale du coprah de Vanuatu est en effet assurée par les trois seuls rivages en inter-faces des îles d'Aoba, de Malakula et de Santo (22.731 tonnes sur un total de 44.879 tonnes en 1978).

Dans les aires centrales, l'impact de l'économie de plantation a des conséquences différentes selon la taille des îles. Les îles petites ou moyennes du Centre de l'Archipel qui sont souvent les plus densément peuplées (Tongoa, Nguna, Emau, Paama, etc...) sont aussi celles où l'extension spatiale de la cocoteraie est le plus fort. Ce processus n'est pas d'ailleurs sans logique : plus il y a d'habitants et plus il y a en effet de planteurs potentiels, donc d'hommes à vouloir étendre

(1) Une "route" escarpée a pourtant été ouverte en 1978 au bulldozer de la côte Est de l'île jusqu'à Matantas, le village le plus à l'Est de Big Bay. Mais elle reste d'un accès difficile.

la cocoteraie. Dans des terroirs déjà confinés par l'étroitesse insulaire, le nombre élevé des hommes aboutit par conséquent à une limite de recouvrement maximale de l'espace par la plantation et donc à un recul concomitant des surfaces autrefois laissées en réserve pour l'horticulture vivrière (BONNEMAISON, 1974 a, 1977 b).

La modernité économique accentue enfin les inégalités entre la population de l'intérieur des grandes îles et celles du rivage. De nouvelles relations de dépendance s'y créent qui viennent en ranimer de plus anciennes. Les "manbus" privés de cocoteraie n'ont en dehors de la migration de travail pas d'autre issue que le salariat sur les cocoteraies du rivage. Ils y obtiennent alors parfois un droit de coupe du coprah à titre personnel. Mais certains groupes du rivage ont par ailleurs largement bénéficié des privilèges de leur situation en revendant vers ceux de l'intérieur les produits et marchandises déposés dans leurs magasins, parfois même en taxant les produits débarqués sur leur territoire, qui étaient destinés à des groupes de l'intérieur. L'ancienne rivalité entre rivage et intérieur s'est donc encore exacerbée par un degré inégal d'évolution sociale et de niveau de développement économique, voire par une exploitation des uns par les autres.

o
o o

L'espace de l'Archipel moderne est devenu une structure rigide. Un système spatial classique à centre et à périphéries a pris la place du système territorial aux mailles fluides de l'époque traditionnelle. La structure originelle de type réseau qui, par des stratégies de relations de proche en proche, évitait précisément à des phénomènes de marginalisation trop accentuée de se développer, n'a donc pu résister à l'impact du système économique moderne. Aujourd'hui les noeuds centraux du système de relation se relient les uns aux autres jusqu'à former une aire centrale, tandis qu'à l'inverse les noeuds de la périphérie se délient les uns des autres pour former des aires marginales isolées du centre et isolées les unes des autres. Dès lors, la relation autrefois incessante entre les différents nodules de l'espace réticulaire disparaît.

La restructuration de l'espace selon le modèle du centre et des espaces périphériques est dans une certaine mesure caractéristique de la structure spatiale de bien des Etats modernes, mais il semble que dans une structure géographique insulaire éclatée, elle aboutisse à des effets extrêmes.

II. LA FIN DES JARDINS D'ABONDANCE.

1) LE DON ET LE PROFIT.

Le problème qui résulte des effets d'un engagement trop exclusif dans la monoculture de plantation a été abordé dans d'autres publications (BONNEMAISON, 1974 a, 1977 b, 1978, 1984), de même que la nature des mouvements migratoires vers les zones urbaines qui en grande partie sont la conséquence la plus directe d'une disharmonie nouvelle entre la charge des hommes et les ressources locales (BONNEMAISON, 1974 b, 1977). Au coeur de ces problèmes se tient en définitive le problème de l'hypothétique "économie dualiste".

L'idée de l'économie dualiste repose sur le principe de l'autorégulation des nouveaux besoins économiques par les producteurs eux-mêmes. On a longtemps pensé en effet que ceux-ci, n'ayant pas une mentalité capitaliste, limitaient par un processus naturel le volume de leur production et la somme de leurs travaux à la satisfaction de quelques besoins précis. Une fois cette cible économique atteinte ("target income"), ils arrêteraient d'eux-mêmes leur production. D'où ce comportement "anti-économique" caractérisé qui consiste à arrêter très vite la production de coprah, lorsque les cours sont élevés, parce que les cibles économiques sont plus vite atteintes, et au contraire à travailler beaucoup plus lorsque les cours sont bas, parce que dans ce cas les cibles économiques sont plus difficiles à atteindre.

On trouve dans la lecture du journal de bord du Père mariste établi à Wala en 1906 une anecdote qui illustre assez bien ce type de comportement. Le Père SALOMON voulait un jour se rendre de l'ilôt Wala à l'ilôt Atchin distants de quelques kilomètres ; il demanda à un homme qui fumait sa pipe sur la plage de l'aider à tirer sa baleinière à l'eau, puis de l'accompagner pour ramer avec lui. Il lui proposa un salaire pour sa journée, mais l'homme refusa de se déranger : *"J'irais bien avec toi, mais à quoi bon ? J'ai du tabac, je n'ai besoin de rien..."*. *"Après tout, c'est vrai, pourquoi travailleraient-ils ?"* écrivit alors rageusement le soir même le Père missionnaire qui dut remettre à plus tard son voyage et attendre que quelqu'un ait fini ses réserves personnelles de tabac pour trouver un rameur. A cette époque, les Mélanésiens ne consentaient à travailler pour de l'argent que s'ils ressentaient un besoin précis et immédiat. Une fois ce besoin comblé, ils s'arrêtaient et revenaient à leurs activités traditionnelles. Les notions d'épargne ou de profit ne semblaient pas alors être entrées dans les moeurs. La même attitude pouvait être remarquée en ce qui concerne le travail salarié sur les plantations européennes ou la production de coprah.

Cette attitude "anti-économique" ou plus exactement "anti-productiviste" est celle que l'on reconnaît comme générale dans l'économie domestique traditionnelle, telle que l'a décrite M. SALHINS (1972). Cet auteur a développé à cet égard ce qu'il a appelé la règle de CHAYANOV (1) : *"Le système domestique s'assigne des normes de subsistance limitées... plus grande est la capacité relative de travail de la maisonnée, moins ses membres individuels travaillent effectivement"* (SALHINS, 1972, p.131).

Dans une certaine mesure, un comportement proche du type de celui évoqué par la règle de CHAYANOV et caractéristique d'une mentalité pré-capitaliste peut se reconnaître dans les années lâches du système domestique mélanésien, c'est-à-dire lorsqu'il n'y a pas de grand rituel programmé, mais on ne peut en déduire, au moins en ce qui concerne la société traditionnelle de Vanuatu, que ce comportement soit uniforme et s'étende à tous les types d'activités économiques. On a vu que lorsqu'un rituel d'échange à finalité de don est en cours de préparation, tous les hommes et femmes du groupe travaillent sans discontinuer : celui-ci s'investit au maximum de ses capacités de travail et de production.

---

(1) CHAYANOV est un économiste russe qui disparut en 1939 dans l'"exil" sibérien que lui imposa STALINE pour cause de pensées non-orthodoxes. (MAC KINNON, 1976).

Ces années sont de travail intense; il faut obtenir des biens cérémoniels en nattes, en cochons, en tubercules somptueux. Plus un groupe possède une force de travail nombreuse et plus le montant des dons auxquels il pourra procéder sera élevé : ce faisant, il sert son honneur et il sert ses alliés. auant on limite l'investissement de la force de travail dans l'économie domestique de survie, autant on l'investit sans mesure dans l'économie rituelle, dont la finalité est *l'abondance du don.*

L'économie traditionnelle qui fonctionne ainsi à un double niveau ne peut donc entièrement s'expliquer par le comportement que décrit SAHLINS dans ce qu'il appelle "l'économie d'abondance".

L'attitude de survie diffère en effet profondément de l'attitude ostentatoire et le passage à l'économie commerciale moderne ne s'est pas fait non plus par un compromis entre les deux attitudes. Il s'est plutôt opéré sous la forme d'un *transfert*. Le travail intense qui vise au don et s'effectue par à-coups, par *"coups de collier"* qu'espacent des temps d'inertie, s'est déplacé vers l'économie marchande de plantation ou d'élevage et cela d'autant plus vite que la culture traditionnelle fondée sur les rites de l'échange et de la compétition du don disparaissait. Dans les sociétés "évoluées" du rivage, où le "busnes" a remplacé le rituel, le comportement "productiviste" autrefois finalisé vers le don ou le "busnes" d'échange s'est tout naturellement réorienté vers le profit, tandis que le comportement traditionnel s'est maintenu au sein de l'économie domestique de survie.

Dès lors, il n'y a pas d'auto-régulation des niveaux de production, pas plus qu'il n'existe réellement d'équilibre dualiste possible, ni même d'économie semi-traditionnelle. Une dynamique d'insertion croissante dans l'économie commerciale se développe.

En règle générale, ces dernières années, lorsque les prix du coprah chutaient trop bas, les planteurs européens, qui estimaient que celui-ci n'était plus rentable, arrêtaient d'eux-mêmes leur production et ils l'augmentaient lors des reprises. Par contre les Mélanésiens, quels que soient les cours, continuaient la leur à un niveau quasi-identique (M. RODMAN, 1981). Ce trait explique que les chutes des cours du coprah ne se soient jamais réellement marquées par des variations notables dans un volume de production qui n'a cessé de s'enfler régulièrement, suivant en cela le passage de plus en plus complet de la société mélanésienne dans l'économie marchande.

Les planteurs mélanésiens d'aujourd'hui produisent par intermittence, souvent en faisant des tours de coupe alternés dans des plantations qui ne sont pas réellement divisées; ce faisant, ils continuent à produire pratiquement les mêmes quantités année par année. Leurs goûts et leurs besoins de consommation ne cessent en effet de s'accroître au fur et à mesure qu'ils s'insèrent dans ce nouveau cycle d'économie. Une fois engagés dans la "nouvelle société", ils ne peuvent plus se donner le luxe de s'arrêter de produire, même en cas de chute des cours : un minimum d'argent est nécessaire ou considéré comme nécessaire. L'économie moderne, pas plus que l'économie d'apparat traditionnelle n'a donc de limites ni de *"sagesse interne"* ; il suffit d'y amorcer quelques gestes pour être complètement happé dans le mécanisme de la production et de la consommation, mais cette fois ce n'est plus le don rituel qui en constitue

la finalité profonde, mais le profit minimal permettant la consommation des objets qui définissent le "bonheur moderne". Comme l'a expliqué J. BAUDRILLARD dans son livre sur "la société de consommation" (1970) *"... C'est une pensée magique qui régit la consommation, c'est une mentalité miraculeuse qui régit la vie quotidienne... c'est la croyance en la toute puissance des signes. L'opulence, l'affluence, n'est en effet que l'accumulation des signes du bonheur"* (cité par B. HOURS, 1976, p. 40).

Si le bon Père SALOMON revenait de nos jours dans l'ilôt Wala, au moins aurait-il la satisfaction de n'éprouver aucune difficulté à trouver un "rameur" ou plus sûrement encore quelqu'un qui serait disposé à le conduire contre paiement en bateau à moteur hors-bord. Les Mélanésiens des rivages du centre ont en effet intégré à leur propre monde l'esprit et les valeurs marchandes qui sous-tendent le monde de la production capitaliste et ils s'y révèlent souvent de remarquables "busnesman" ("hommes d'affaires"en bislama). L'économie nouvelle du profit, en ouvrant sur les modèles modernes de la consommation, relance constamment celle-ci ; les valeurs qui préconisent le don rituel cèdent alors la place aux valeurs marchandes et à la consommation de modernité.

On ne peut donc plus parler véritablement dans les aires centrales de Vanuatu d'économie dualiste : les systèmes de valeur se sont en effet inversés. L'économie commerciale s'étend, les goûts et les besoins nouveaux de consommation s'accroissent : manger du riz et des boîtes de poisson "Seven-Seven" (1) est un signe de modernité que l'on oppose à l'igname et au taro des jardins de la Coutume. L'économie vivrière décroît d'autant et ne constitue plus qu'un secteur résiduel sans attrait ni charge symbolique.

Le secteur "commercial" que représente l'économie de plantation, mais aussi les secteurs annexes à vocation spéculative, comme l'élevage, ne cessent de constituer, au sein du système de production mélanésien, une part de plus en plus grandissante, au détriment des formes les plus intensives de l'horticulture vivrière traditionnelle, autrefois liées à l'économie du don rituel. Mais il en découle une perte d'équilibre qui se traduit au premier plan par une diminution de l'autosuffisance alimentaire, tant au niveau du village qu'à celui de l'Archipel tout entier.

L'"effet entraînant" de la modernité économique aboutit en effet à la disparition de la "sécurité" vivrière que permettait le système domestique traditionnel, sans par ailleurs répondre -sauf dans quelques cas limités- au rêve d'abondance sur lequel repose l'adhésion au système économique commercial. Les Mélanésiens de la société du rivage ont en revanche de plus en plus de besoins économiques réels et symboliques (vêtements, nourriture, frais scolaires des enfants, coût élevé des transports, etc...). Ils deviennent dès lors de plus en plus dépendants d'un système économique mondial sur lequel ils n'ont pas de prise. L'indicateur le plus net de cette dépendance nouvelle, à la fois cause et reflet de celle-ci, est le déclin systématique des formes intensives de l'horticulture vivrière.

---

(1) Les boîtes "Seven-Seven" produites pour l'essentiel à Suva (îles Fidji) le sont à partir des poissons (maquereaux) pêchés par les flottes japonaises dans le Pacifique, puis revendus aux populations océaniennes.

2) LA "DESINTENSIFICATION" DE L'HORTICULTURE VIVRIERE.

Dans la plupart des terroirs mélanésiens du rivage, l'extension des plantations de cocoteraie est telle qu'elle rend impossible le maintien d'une réelle agriculture vivrière productive. L'espace, comme le temps disponible, manquent. Les rythmes de jachère doivent se raccourcir : 2 à 3 ans au lieu des cycles de 10 années comme auparavant. Les nouveaux villages se développenet dans une cocoteraie qui les borde, les encercle et accapare les meilleurs sols de culture des terrasses littorales ou des bas de pente ; les jardins ne sont plus dès lors réduits qu'à quelques parcelles où pousse un assortiment de plantes cultivées selon la règle de l'économie de travail la plus grande (BONNEMAISON, 1974). Les clones des tubercules traditionnels se réduisent en nombre, quand ils ne disparaissent pas complètement au bénéfice des maniocs et patates douces introduits, dont le potentiel en calories énergétiques est plus faible et les rendements moins élevés, mais dont les types de culture sont plus faciles et moins saisonniers que l'igname (BARRAU, 1969).

L'économie moderne n'a peut-être pas détruit complètement le système domestique vivrier traditionnel, mais elle l'a réduit et, comme le dit BROOKFIELD (1972), "désintensifié". En fait, la savante horticulture rituelle de l'igname et les rendements somptueux (de l'ordre de 25 à 30 tonnes à l'hectare) qu'elle permettait, a pratiquement disparu de la plupart des jardins du rivage. Son espace, comme le temps qui lui était dévolu, sont passés à la cocoteraie ou à l'élevage à finalité commerciale. Il ne subsiste plus dans ces jardins qu'une horticulture extensive, rudimentaire et dont les rendements sont bas (10 à 12 tonnes de tubercules à l'hectare en moyenne). On l'applique à la va-vite dans des jardins à plantes multiples où poussent mélangés tubercules traditionnels et tubercules importés. Les techniques de compostage, de travail du sol sont abandonnées, les complexes de tuteurs d'ignames sont remplacés par un seul bout de bois planté en terre, quand ils ne sont pas complètement absents. Le champ n'a plus ni ordre spatial, ni technique agricole, il n'est plus le lieu d'investissement d'un savoir, d'une culture et d'une magie, mais le simple appendice sans valeur d'un système de production dont les finalités ont changé. On s'en débarasse au plus vite, car l'essentiel est ailleurs.

Les hommes viennent moins dans ce jardin moderne, devenu profane et dénué de réel intérêt. Les jardins étaient autrefois le centre de la vie sociale, l'objet de fierté de chacun et le point d'aboutissement de tous les sentiers dont la toile d'araignée s'organisait autour de leur lent cheminement dans l'espace. Aujourd'hui, le terroir est cocoteraie, les jardins sont rejetés en altitude, sur les marges des forêts ou bien encore réduits à de simples parcelles en désordre, encastrées, comme par mégarde, dans la cocoteraie et cultivées sur un mode de plus en plus négligeant.

Dès lors la marge d'auto-subsistance se réduit et avec elle la sécurité économique. Le riz importé, les biscuits, voire le pain et les boîtes de conserve de viande ou de poisson, deviennent la source de l'alimentation et dans de nombreux cas occasionnent des dépenses qui épuisent la plus grande partie de l'argent gagné par la vente du coprah.

Bref la marge de développement introduite délivre moins une nouvelle abondance qu'elle ne plonge dans une complète dépendance. A cette situation s'ajoutent d'autres traits structurels, notamment un déséquilibre de plus en plus accentué entre les temps de travaux des hommes et celui des femmes. Tout se passe dans ce domaine comme s'il y avait eu un transfert des attitudes mentales. Le commerce a pris la place du rituel et le profit celle du don ; ces caractères du reste ne sont pas spécifiques à la société mélanésienne et peuvent assez généralement s'appliquer à l'ensemble des sociétés modernes occidentales. Le travail de la mentalité magique autrefois orienté vers la symbolique du rituel s'est réorienté vers la symbolique nouvelle de la consommation des biens matériels.

3) MAGIES DE LA COUTUME ET MAGIES DE LA MODERNITE.

Dans la société traditionnelle telle qu'on peut l'observer encore dans les régions où elle reste vivante, notamment à Tanna, la division sexuelle du travail garantit un certain équilibre entre les temps de travaux respectifs des hommes et des femmes. Dans le monde de la Coutume, l'horticulture intensive rituelle est la tâche des hommes, alors que les femmes et les enfants produisent les ignames de consommation et les plantes secondaires : aux premiers revient la "gloire" des ignames somptueuses, aux secondes les tâches plus humbles de la "survie". Cette séparation des tâches s'explique en partie par la nature des travaux, plus pénibles et plus astreignants dans le cadre de l'horticulture intensive, mais plus profondément encore par une vision surnaturelle du monde qui accorde aux hommes un lien privilégié avec les fondements cosmiques.

Dans le cadre de la pensée magique, les hommes représentent dans la société traditionnelle de Tanna un concept symbolique chaud et les femmes un concept symbolique froid (WILKINSON, 1978, LINDSTROM, 1981). L'acte magique, en ce qu'il représente un geste de puissance, appartient au monde masculin de la chaleur, les femmes, en ce qu'elles représentent un concept froid, en sont en principe exclues. Le mélange de principes opposés briserait en effet l'harmonie magique du monde et provoquerait des malheurs. Il en résulte que l'horticulture intensive à finalité rituelle, acte magique par excellence, appelle la main de l'homme, alors que l'horticulture profane extensive, travail profane, appelle la main de la femme. Les nombreux interdits qui limitent l'entrée des femmes dans le coeur des jardins magiques en période de fécondité végétale ou qui empêchent encore les hommes eux-mêmes de pénétrer dans un jardin après un rapport sexuel, s'expliquent par cette règle de l'harmonie nécessaire. De même les magiciens s'abstiennent de toute relation, même visuelle ou tactile, avec le monde féminin pendant toute leur période de créativité magique (BONNEMAISON, 1984).

Cette division n'impliquait pas nécessairement une exploitation ou une inégalité : hommes et femmes travaillaient à peu près également et en relation "harmonique", mais dans des espaces et des domaines d'activité séparés.

Ce principe de séparation des tâches s'est aujourd'hui maintenu, mais dans un contexte nouveau qui lui retire tout son sens. La relation entre les deux types d'horticulture, l'intensif et l'extensif, s'étant déséquilibrée au profit du second, l'égalité originelle entre les temps de travaux s'est rompue. Lorsque le coeur magique et intensif du jardin se retrécit, voire disparaît, la périphérie profane et extensive gagne en étendue : elle devient le jardin. Les hommes, dès lors, qu'ils soient ou non des coutumiers, délaissent le monde sans attrait de l'horticulture vivrière. Le jardin profane à plantes multiples devient un lieu de travail essentiellement féminin et l'ancienne relation du travail "en harmonie" se transforme en relation inégalitaire au détriment des femmes.

Cette tendance est en général d'autant plus marquée que l'évolution vers l'agriculture de plantation et l'univers social de la modernité s'est accentuée. Lorsque l'horticulture vivrière à fondements magiques de la Coutume tend en effet à se réduire à sa plus simple expression, les hommes s'adonnent aux activités "nobles" qui commandent à l'accès à la nouvelle puissance magique : c'est-à-dire l'argent. Ils "coupent" du coprah, vont le vendre, s'occupent du bétail, entretiennent les barrières des "padok", cultivent, comme à Tanna ou Vate, des jardins maraîchers, de tubercules ou de kava, destinés à la vente et pour le reste, quand ils le peuvent et qu'ils n'ont pas assez de revenus, vont chercher périodiquement du travail à Port-Vila. En contrepartie, le poids du travail quotidien sur les jardins d'autoconsommation familiale, c'est-à-dire l'activité économique de survie, repose sur les femmes. Planter, entretenir le jardin, sarcler, récolter, porter les tubercules et le bois de cuisson au village ne sont plus que des activités féminines. Les hommes ne montent plus au jardin que lors de la période du défrichement et, à moins de construire des buttes d'ignames, le désertent ensuite. Ils retrouvent alors, semble-t-il avec soulagement, une économie qui, si elle n'est pas réellement d'abondance en termes de gains monétaires, permet de nombreux loisirs.

Tout se passe dès lors comme si la société moderne avait réalisé un transfert de magie. Les valeurs ont changé, le profit l'emporte sur le don, mais le complexe d'attitudes mentales et de comportements perdure. Plus exactement, la recherche du gain monétaire, en tant qu'activité valorisante et signe de puissance, occupe l'espace laissé libre par la disparition de la magie et des rituels traditionnels. Les hommes restent en cela fidèles à leur propre image, ils courent sur les routes de la nouvelle magie de modernité et de ses rêves. Les femmes par contre continuent à suivre les chemins traditionnels du jardin, elles voient leur part de travaux s'accroître d'autant sur les parcelles "sans gloire" et sans magie, continuant à reproduire l'horticulture extensive de survie qui a toujours été leur lot.

Cette tendance qui est générale dans la société évoluée du rivage et de la cocoteraie, apparaît beaucoup moins marquée lorsque la société reste proche de la tradition et conserve sa croyance dans les fondements magiques de l'univers. Les hommes continuent alors de travailler en harmonie avec les femmes, ils passent encore beaucoup de temps dans les jardins et la production des grands tubercules les remplit toujours de fierté. Mais ailleurs, l'affirmation du nouveau rêve de modernité s'opère toujours aux dépens du vieux rêve magique de la Coutume.

Avec l'horticulture qui vise au don disparaissent les formes techniques les plus intensives; le principe traditionnel de la séparation sexuelle du travail se maintient pourtant, mais selon des modalités qui entraînent une inégalité croissante. Les femmes depuis nourrissent les hommes : elles n'ont pas réellement gagné au change.

III. LA SOCIETE DU RIVAGE.

1) L'ENTREPRENEUR ET LA COUTUME.

Plus les sociétés mélanésiennes du rivage s'intègrent dans les circuits de production modernes et plus ses inégalités internes se développent. Une catégorie de producteurs et de collecteurs locaux de coprah émerge progressivement qui tend à remplacer les anciens leaders de la société traditionnelle. Parmi eux la figure nouvelle de "l'entrepreneur" à mentalité capitaliste apparaît comme le modèle dominant. Alors que les Grands Hommes de la société traditionnelle tissent leur réseau de pouvoir en se tenant au coeur des relations sociales, mais à l'extérieur du niveau de production domestique et sans interférer avec les mécanismes de la production proprement dite, l'entrepreneur applique au contraire la logique du processus de la domination capitaliste. Il situe son pouvoir au coeur même du système de production: il monopolise la terre par ses plantations et tâche de contrôler les circuits de production et de commercialisation régionale en jouant un rôle d'intermédiaire local avec les grandes sociétés de commerce et les instances du pouvoir central. L'entrepreneur local, devenu aujourd'hui le personnage clé des sociétés du rivage, est ce que les anthropologues anglo-saxons appellent un "middle-man" (W. RODMAN, 1972) : il est riche en terre, il collecte le coprah des autres producteurs et il assure sa revente. Lui ou des membres de sa famille proche tiennent le magasin local, où se redistribuent lanourriture importée et les biens de consommation devenus indispensables à tout un chacun (vêtements, torches électriques, allumettes, tabac, boissons, savons, etc...). Il possède, et c'est même indispensable, une voiture tout terrain ("la landrover toyota"), apte à faire le taxi ou à ramasser le coprah, souvent encore un canot à moteur hors-bord qui permet les déplacements entre les îles, parfois même un petit caboteur permettant le transport de cargaisons plus importantes. Dans certains cas, notamment en Aoba ou dans le Nord de Pentecôte, quelques uns de ces entrepreneurs les plus modernes possèdent des tracteurs munis de remorques qui servent au ramassage du coprah. L'entreprise dans ces derniers cas passe alors à une échelle mécanisée qui réunit tous les outils-symboles de la modernité.

Bref, l'entrepreneur parfaitement inséré dans l'économie et la société marchande extérieure est en même temps un acteur puissant dans la mutation profonde des sociétés du rivage et un agent actif de leur modernisation. Mais il est aussi un habile manipulateur des liens sociaux traditionnels et en cela, il ne s'éloigne guère de l'image classique du "big man" qui se situe au coeur de toutes les transactions possibles pour mieux affirmer son entreprise sur l'ensemble de la société. L'entrepreneur mélanésien d'aujourd'hui joue le rôle du "médiateur personnalisé", aussi habile dans un monde que dans l'autre : il est tout autant "big man" que producteur et commerçant. Il tire sa force de son égale maîtrise dans les deux sociétés : leader mélanésien aux yeux de

sa propre société, entrepreneur capitaliste aux yeux du monde marchand, il est tout à la fois l'un et l'autre et l'intermédiaire obligé entre les deux systèmes. On le voit partout, c'est dans cette ubiquité que réside sa force principale.

La catégorie sociale des entrepreneurs locaux est sans doute la seule à qui profite réellement l'actuelle société "dualiste". La domination exercée peut se lire à plusieurs niveaux, mais le plus immédiat est sans doute celui des chiffres de production. Les producteurs de coprah d'Aoba peuvent par exemple être divisés en trois "classes" : quelques grands entrepreneurs -moins d'une dizaine sur l'île- produisent une moyenne annuelle supérieure ou équivalente à 100 tonnes de coprah, une catégorie intermédiaire relativement aisée et moyennement nombreuse, en général deux ou trois par village, produit autour d'un niveau annuel de 15 à 20 tonnes de coprah, enfin la majorité de la population se trouve reléguée autour ou au-dessous de 5 à 6 tonnes de coprah par an (BONNEMAISON, 1974). En règle générale, petits et moyens producteurs dépendent pour la commercialisation de leurs produits des plus gros producteurs et les moyens servent de relais aux plus petits, du moins lorsqu'il n'y a pas de réseau coopératif, ce qui est le cas de l'Ouest Aoba (1).

Prenant le problème par le biais des structures foncières et en allant plus loin dans son excellente étude du pays Longana (Est Aoba), Margareth RODMAN a établi qu'en 1978, 106 maisonnées se partageaient une superficie plantée en cocotiers de 813 ha, soit une moyenne relativement confortable de 7,8 ha par unité familiale. Mais cette moyenne n'a qu'une valeur statistique, en fait 5 propriétaires contrôlent à eux seuls 31 % de l'ensemble de la cocoteraie, de telle sorte que pour 65 % de la population, la moyenne des superficies de cocoteraie disponibles n'est que de 2,5 ha par famille (1981, p. 141). Comme l'explique cet auteur, les grands producteurs -ou entrepreneurs- sont ceux qui ont su adroitement manipuler la souplesse traditionnelle de la tenure foncière à leur propre avantage.

Les nouveaux "Grands Hommes" de l'Est d'Aoba ne sont pas en effet des leaders détachés du monde de la Coutume, mais au contraire les maîtres de sa nouvelle réinterprétation. Ils utilisent toutes les possibilités offertes par la structure sociale de la hiérarchie à grades pour se hisser, en passant des grades élevés, au sommet du pouvoir politique traditionnel. Ils se servent ensuite de cette position traditionnelle pour acquérir le pouvoir économique moderne, en monopolisant la terre et en s'érigeant en médiateur entre leur propre société et les structures commerciales extérieures des maisons d'import-export. Dans des régions, comme celles de l'Ouest Aoba, où le système politique des

---

(1) Le développement d'un réseau coopératif important qui draine près de la moitié de la production mélanésienne de coprah a toutefois limité l'extension du rôle d'intermédiaire des entrepreneurs locaux. Ces derniers conservent toutefois leur pouvoir en tenant une grande partie des terres, en payant cash le coprah qu'ils achètent aux petits propriétaires et en rendant ces multiples petits services qui lient les gens et jouent le rôle que tenait autrefois la dette traditionnelle. Certains ont su également se tailler une place importante dans le leadership des réseaux locaux de coopératives.

grades a été abandonné, les hommes locaux importants sont d'abord des "big man" du coprah ou des "boss blong busnes", mais la démarche sociologique reste sur le fond de nature identique à celle qui autrefois faisait émerger les hauts-gradés du **hungwe**.

Il s'ensuit que le creusement des inégalités socio-économiques qui résulte de l'engagement dans la société marchande va de pair avec l'éclatement de l'ancienne tenure des terres, caractérisée autrefois par sa souplesse et par des droits d'usage territoriaux d'essence clanique. En règle générale, les anciens droits territoriaux se maintiennent en ce qui concerne l'horticulture vivrière résiduelle, mais les droits fonciers, transmis de père en fils selon la règle du partage, tendent aujourd'hui à l'emporter dans les modes d'exploitation de la cocoteraie à finalité spéculative (BONNEMAISON, 1974, a).

Dans la nouvelle société rurale qui se constitue dans les groupes du rivage, les plus étroitement insérés dans l'économie marchande, la Coutume, même si elle est maintenue dans ses formes visibles, n'y est plus qu'une apparence, "*a customary illusion*", comme le signale le titre de la thèse de Margareth RODMAN (1982). De même que l'habitat tend à se regrouper en villages, le terroir devient une plantation et les nouvelles structures de production tendent à faire éclater l'ancienne égalité des structures de production domestique. Chaque maisonnée produit pour mieux acheter, l'égalité économique d'antan n'est plus qu'un souvenir, le pouvoir des Grands Hommes de la Coutume est devenu caduque ou, comme c'est le cas dans l'Est Aoba, s'est réidentifié à celui des entrepreneurs. Bref une société villageoise de planteurs, insérée dans l'économie commerciale et le cycle de la consommation moderne, a pris la place de la société territoriale et paysanne qui satisfaisait à l'essentiel de ses besoins. Les exemples d'Aoba, d'Ambrym, de certains villages du Nord de Malakula, représentent sans doute des cas limites dans cette évolution, mais ce sont vers eux que tend aujourd'hui l'évolution sociale et économique de l'ensemble de la société du rivage mélanésien.

2) LES INEGALITES SPATIALES.

Si l'on calcule une moyenne générale nationale entre le volume de coprah vendu et le nombre des maisonnées productrices, on aboutit à un chiffre variant selon les îles et les régions entre 1 tonne et 1,5 tonne par famille. La moyenne nationale, si l'on considère la production de 1979 (39.821 tonnes exportées) et la population (112.596), est, compte tenu d'un chiffre moyen de 5 personnes par maisonnée, de 1,7 tonne par unité de production et de 2,15 tonnes, si l'on ne tient compte que de la population rurale (83 %). La réalité s'écarte toutefois légèrement de cette moyenne, une partie de la production nationale étant, comme on l'a vu, produite encore par des plantations de type européen et une autre partie de la population mélanésienne en contrepartie ne produisant pas de coprah. Dans des îles où la production est aux mains des Mélanésiens et où toute la population est peu ou prou engagée dans l'économie de plantation, on aboutit par contre à des chiffres de production plus proches de la réalité (voir tableau 20).

TABLEAU 20 : Chiffres de production de coprah par maisonnée et par île.

Groupes d'îles	Iles	Population 1979	Nb. de ménages product. (estimation)	Vol. de coprah produit 1978 (1)	Moy. de production par ménage.
Grandes îles du Centre	AOBA	7.820	1.564	5.636	3,6
	MALAKULA	15.935	3.187	11.850	3,7
	PENTECOTE (2)	9.544	1.908	2.194	1,1
	MAEWO	1.771	354	972	2,7
	AMBRYM	6.324	1.264	4.088	3,2
Grandes îles du Sud	TANNA	15.715	3.143	906	0,29
	ERROMANGO	945	189	56	0,3
	ANATOM	464	93	78	0,78
Petites ou moyennes îles du Nord ou du Sud	PAAMA	2.354	470	491	1,04
	MOTA LAVA	1.142	228	209	0,92
	MERE LAVA	1.032	206	170	0,8
	TONGOA	2.892	578	1.043	1,8
	ANIWA	349	70	78	1,1
	FUTUNA	357	71	56	0,8

(1) Les chiffres moyens de production de 1978 selon les îles correspondent à une bonne année de production. Le volume exporté de coprah atteignit en effet cette année-là 44.879 tonnes. On obtient donc dans ce tableau des moyennes maximales.

(2) Le cas différent de Pentecôte s'explique par le maintien dans le Centre de l'île des populations du plateau qui ne produisent pas de coprah. Par contre, si l'on exclut ces populations et si l'on ne tient compte que des populations du rivage, on obtient alors une moyenne de production équivalente à celles d'Aoba ou de Malakula.

Ces chiffres montrent de sérieuses disparités de production. Dans les îles d'Aoba, d'Ambrym et certains secteurs du rivage de Malakula, un niveau supérieur à 3 tonnes par maisonnée semble constituer la norme moyenne de production. On remarque par contre la faiblesse de production de l'ensemble des grandes îles du Sud, notamment à Tanna où le coprah ne peut être considéré que comme une ressource marginale. Enfin dans les petites ou moyennes îles, un décalage général de la production apparaît par rapport aux grandes îles. Encore dans ces petites îles, ce chiffre moyen gravitant autour d'une tonne par maisonnée n'est-il obtenu que grâce à un recouvrement de l'espace par la cocoteraie beaucoup plus entier que dans le cas des grandes terres. A Tongoa, Paama et dans l'ensemble des petites îles, le revenu moyen assuré à chacune des maisonnées par la vente du coprah n'est obtenu que par la transformation quasi-complète de l'ensemble de l'espace rural en plantation. Ce processus accélère la dépendance ; les îles petites ou moyennes n'ont plus dès lors qu'un espace de réserve limité pour leur agriculture vivrière. L'engagement dans l'économie marchande, produire pour consommer, est donc ici plus total, même si le volume moyen de production par

maisonnée est inférieur à celui des grandes îles. On passe alors très vite du système d'économie semi-traditionnel à un véritable système "moderne" de dépendance : l'horticulture vivrière reléguée dans des espaces résiduels n'est plus à même de nourrir la population qui de plus en plus doit acheter dans les stores une alimentation importée.

Ce phénomène d'inégalité spatiale dû à la taille des îles est d'autant plus dramatique que, comme j'ai essayé de le montrer ailleurs (BONNEMAISON, 1977, a), ce sont dans les îles et régions où les densités de population sont les plus élevées que la vitesse d'évolution vers l'économie et la société de villages de plantation est la plus rapide. En d'autres termes, ce serait là où la survivance d'une forte horticulture traditionnelle vivrière serait la plus nécessaire que les formes de désintensification, voire la disparition pratique de celle-ci, sont les plus accusées.

3) LA DEPENDANCE ALIMENTAIRE.

L'économie rurale dominée par la plantation peut se caractériser par la dépendance de plus en plus accrue envers les réseaux économiques extérieurs et son extrême sensibilité aux variations des cours mondiaux du coprah. Le pari sur la cocoteraie n'offre de réponse économique viable que dans la mesure où les prix du coprah (beach price) ne descendent pas en-dessous d'un certain taux minimum, puisque jusqu'à l'Indépendance il n'existait pas de caisse de stabilisation des prix. Ces prix ne cessent constamment d'osciller en fonction des principaux producteurs des Philippines et d'Indonésie, passant du simple au double en quelques mois et parfois révélant encore de bien plus larges variations. En 1974, le "beach price", prix auquel on achetait le coprah aux producteurs était par exemple de 4.000 FNH la tonne, mais à la fin de 1978, il culminait à 13.500 FNH, avant de s'effondrer à nouveau quelque temps plus tard à moins de 5.000 FNH. Comme on l'a vu, les producteurs mélanésiens furent les seuls à maintenir leur production en période de dépression des cours, alors que les producteurs européens en général jugeaient qu'il ne valait plus la peine de ramasser les noix. Les Mélanésiens du rivage et en particulier ceux des petites îles sont en effet tellement engagés dans un réseau nouveau de besoins qu'ils n'ont plus la liberté de cesser de travailler, si les cours sont inintéressants. En règle générale, ils produisent donc bel et bien, quels que soient les cours. Ces continuelles variations des prix du coprah ont ainsi entraîné l'économie des régions insulaires tournées vers le "busnes" dans une série de cycles économiques inégaux, alternativement déprimés ou "euphoriques", sans qu'une autre solution ait pu être trouvée.

La "fragilisation" de l'économie locale et l'accentuation de sa dépendance par rapport au système économique extérieur sont la rançon habituelle de la monoculture. Mais cette situation a été considérablement aggravée par les nouvelles habitudes alimentaires qui ont accompagné le déclin de la production vivrière. L'extension des nourritures importées au détriment des aliments et tubercules traditionnels enferme de plus en plus les producteurs de coprah dans le cycle de la production marchande et leur retire toute possibilité d'autonomie et partant de liberté de choix (MAC GEE, WARD, DRAKAKIS-SMITH, BONNEMAISON, 1980). Comme l'a expliqué MAC GEE (1975), le néo-colonialisme économique

commence généralement avec la diététique : pour être complet, il doit éliminer l'autarcie vivrière traditionnelle et jeter le discrédit culturel sur les aliments locaux, de telle sorte qu'il n'y ait plus de possibilité à la société ainsi déracinée par rapport à son système domestique que de s'engager dans une sorte de fuite en avant dans les réseaux de l'économie de marché sur lesquels elle n'a ni prise, ni marge d'influence. En d'autres termes, cette situation pourrait se résumer par une inversion de la formule de l'économie rurale traditionnelle : celle-ci avait su passer de la survie à l'abondance dans le rituel et la magie, l'évolution actuelle sur les chemins de l'économie marchande tend aujourd'hui à la ramener à la survie dans la magie de modernité. A moins que quelque chose d'ici là ne vienne briser le cours mécanique des choses. Le fait que le nouveau gouvernement indépendant soit conscient de la nature du dilemme et ait décidé de promulguer une politique de développement plus diversifié correspondra peut-être à un arrêt dans le processus de fuite en avant dans la monoculture du coprah. Dans cet ordre d'idée, la création d'une caisse nationale de compensation destinée à stabiliser les cours locaux du coprah, décidée juste après l'Indépendance, correspond à un incontestable progrès pour les producteurs de l'Archipel.

Livre I.
Vème Partie.
LES NOUVEAUX RIVAGES.

CHAPITRE XVIII.

ENTRE DEVELOPPEMENT ET DEPENDANCE.

I. LA SITUATION ECONOMIQUE A LA VEILLE DE L'INDEPENDANCE.

1) LES EFFETS "D'UN DEVELOPPEMENT BASE SUR L'EXPORTATION".

A la veille de l'Indépendance, proclamée en juillet 1980 à Port-Vila, l'économie de l'Archipel pouvait se résumer dans les termes suivants. La rupture de l'auto-suffisance alimentaire résulte du déclin général de l'horticulture vivrière et de la transformation des goûts alimentaires qui fait préférer aujourd'hui les nourritures importées, symboles d'une consommation moderne (PHILIBERT, 1982) aux nourritures locales et enfin à l'accroissement d'une population urbaine qui s'élève aujourd'hui à 19.732 personnes (17.797 pour Port-Vila et 4.935 pour Luganville), soit 17 % du total de la population. Les nouvelles habitudes de consommation en milieu urbain, mais aussi dans le secteur rural évolué entraînent donc une demande constante à l'importation de biens alimentaires et de biens de consommation, qui doit être soutenue par l'exportation de produits bruts, sujets à une constante variation de prix sur le marché mondial.

Ces tendances n'ont cessé de se développer au fur et à mesure que l'économie de l'Archipel évoluait et s'intégrait dans les circuits de production et de consommation du monde extérieur. Elles résultent d'une certaine façon de ce que BROOKFIELD a appelé un *"développement basé sur l'exportation"* (1971, p. 206) ; la finalité de celui-ci étant de couvrir, par les taxes à l'exportation, les coûts de l'appareil étatique, colonial autrefois, national aujourd'hui, tandis que les structures de production et de commercialisation sont contrôlées par des expatriés. Ce système, à quelques nuances, tend à se reproduire dans la plupart des Etats ayant eu nouvellement accès à l'Indépendance, mais ceux du Pacifique, en raison de leur petitesse et de leur faible éventail de ressources disponibles, se révèlent à cet égard particulièrement fragiles. Comme l'explique

TABLEAU 21 : Commerce extérieur de Vanuatu (1977-1981). (Ière Partie).

1) Exportations en tonnes métriques.

	1977	1978	1979	1980	1981
COPRAH	43.861	44.879	39.821	26.732 (1)	47.070
CACAO	855	1.096	556	723	944
BOEUF	485	853	770	366	804
HUILE DE COCO (2)	-	1.788	2.491	1.312	-
MANGANESE	27.533	24.739	10.623	3.522	-
BOIS	2.412	3.656	3.550	68	718
REEXPORTATION DE POISSON (3)	9.997	9.182	7.724	8.300	4.840

2) Exportation en valeur (millions de vatu) (4).

COPRAH	1.107	1.163	1.505	592	1.070
CACAO	170	188	95	94	117
BOEUF	75	150	139	76	159
HUILE DE COCO	-	77	145	74	-
MANGANESE (5)	64	61	26	8	-
BOIS	17	36	47	1	21
REEXPORTATION DE POISSON	1.061	972	831	1.056	826

(1) La chute brutale de la production de coprah en 1980 est dûe à la crise politique de l'Indépendance et au blocus de l'île de Santo.

(2) L'usine de fabrication d'huile à partir du coprah local fut créée en 1978 à Santo, mais elle fut sabotée lors des évènements de 1980. Reconstruite depuis, elle est à nouveau en fonction en 1984.

(3) Il s'agit de la production des pêcheries japonaises installées à Palikolo (Santo) et dont les produits sont réexportés. Le gouvernement perçoit des taxes substantielles sur cette production.

(4) Le vatu est la monnaie nationale depuis 1980. Sa valeur sensiblement égale à celle de l'ancien "Franc-Nouvelles-Hébrides", équivaut à 1 vatu = 0,061875 FF.

(5) La production de manganèse dans les mines de Forari (Nord-Vate) a cessé à la suite de l'épuisement des gisements en 1980.

TABLEAU 21 : Commerce extérieur de Vanuatu (1977-1981) (2ème Partie).

	1977	1978	1979	1980	1981
3) Principales importations en valeur (millions de vatu)					
Produits alimentaires	-	-	1.183	993	1.113
Carburants	-	-	290	508	496
Produits de consommation	-	-	820	656	882
Matériel de transport	-	-	400	350	318
Produits industriels	-	-	620	608	634
Machines	-	-	460	351	428
Autres	-	-	238	130	56
Total des importations	-	-	5.020	4.922	5.123
4) Balance du commerce extérieur.					
Export. tot. en millions de vatu	2.915	3.082	3.236	2.449	2.833
Import. tot. en millions de vatu	4.149	4.614	5.020	4.913	5.123
Solde du commerce extérieur	- 1.234	- 1.532	- 1.784	- 2.464	- 2.290
% de couverture des importat. par les exportations.	70 %	67 %	64 %	50 %	55 %

Sources : Vanuatu (1982, p. 87 - 94).

MAC GEE, *"la majorité des pays du Pacifique se caractérisent aujourd'hui par de micro-économies marginales qui ne peuvent exister que dans un lien de dépendance étroit avec les puissances métropolitaines"* (1980, p. 11). La situation périphérique de l'économie de Vanuatu se traduit par le déficit constant de la balance du commerce extérieur dont l'ampleur varie selon la production annuelle du coprah et les prix incertains qui lui sont offerts sur le marché international, ce qui renforce encore la situation de dépendance du pays envers l'aide internationale (voir tableau 21).

C'est en matière de dépendance alimentaire que l'importation dans un pays aux possibilités agricoles si riches se révèle particulièrement absurde. Les importations de produits alimentaires -en grande partie australiens- représentent depuis 10 ans plus de 20 % du total en valeur des produits importés : elles s'élevaient à 22,2 % en 1970, à 23,6 % en 1979 et à 28 % en 1981. Sur cet ensemble, l'importation de riz représente constamment un peu plus du quart (27,4 % en 1975) et celle du poisson en boîtes un peu moins d'un autre quart (22,3 % en 1975). Ces proportions n'ont pas changé véritablement dans les années qui ont suivi l'Indépendance (Vanuatu, 1982). On peut donc considérer que près de la moitié du déficit de la balance du commerce extérieur est dûe aux importations de produits alimentaires. Ce déficit n'a par ailleurs cessé de croître de 1977 à 1981 ; les exportations qui couvraient alors pour près de 70 % le volume des importations ne les couvraient plus qu'à 50 et 55 % en 1980 et 1981.

TABLEAU 22 : Les importations de riz en 1970-1980.

	1972	1973	1974	1980
Importations de riz en tonnes	3.468	3.793	3.699	3.896
Importation de riz en valeur (millions de vatu)	68,4	86,3	155,2	166,2
Moyenne d'importations de riz par hab. en kg.	38	40	38	33
% des importations de riz dans le volume total des importations.	3,0	3,8	4,3	4,0

Source : Vanuatu (1982, p. 91).

Les importations de riz n'ont cessé de s'accroître en valeur au cours de la dernière décennie ; elles sont passées de 49 millions de FNH en 1970 à 166 millions en 1980, soit un accroissement moyen annuel de 12,9 % par an (voir tableau 22). Toutefois, cet accroissement est beaucoup plus dû à l'augmentation du prix du riz sur le marché international et à la croissance générale de la population qu'à celle de la consommation moyenne par habitant qui reste à peu près constante, autour de 40 kg par an. La chute de 1980, où cette consommation est tombée à 33 kg est conjoncturelle : elle s'explique par les évènements de l'Indépendance et par le blocus de Santo et des zones passées à la "rebellion". En 1981, on est revenu au taxu habituel.

2) LES RENTREES INVISIBLES.

Le déficit constant de la balance du commerce extérieur reflète bien l'image économique classique d'un pays du tiers-monde. Des rentrées invisibles compensent toutefois ce déséquilibre, notamment celles fournies par le tourisme et par le Centre financier ("tax heaven").

Le pourcentage des "journées" passées au Vanuatu dans le cadre du tourisme international, australien, japonais et dans une moindre mesure calédonien, n'a en effet cessé de croître, augmentant de 15,3 % par an entre 1978 et 1979 (Vanuatu 1982, p. 95). En 1971, les "touristes-visiteurs" étaient 12.800, on en comptait 30.500 en 1979. Or on estime que chaque touriste ou visiteur dépense par jour 4.000 vatu dans le pays et dans le cas des passagers en escale des navires de croisière (ils étaient 44.090 en 1979) 2.000 vatus. Ces chiffres paraissent optimistes et très exagérés, notamment en ce qui concerne les passagers des croisières bateau qui, le plus souvent, ont un comportement fort mesuré en matière de dépenses à terre. Ce sont là toutefois des chiffres officiels. Le Bureau des Statistiques s'y réfère pour conclure que les rentrées invisibles dûes au tourisme international peuvent dès lors être estimées à 1.246 millions de vatu en 1979, soit un chiffre considérable et de peu inférieur au montant fourni par les ventes du coprah à l'exportation. Dans cette perspective, le tourisme international couvre à près de 70 % le déficit global du commerce extérieur.

Les autres ressources invisibles découlent des transactions du "Centre financier", qui permet à plusieurs centaines de sociétés et compagnies de se "localiser" fictivement au Vanuatu, en se faisant représenter par quelques cabinets d'affaires. Il s'y ajoute enfin une aide internationale importante qui provient des deux anciennes puissances de tutelle et de l'Australie. Cette aide internationale finance un certain nombre de projets de développement, fournit une aide technique et des "coopérants" et surtout couvre une partie des dépenses de fonctionnement d'un appareil étatique que la nature même du régime condominial avait rendu lourd et qui fut hérité par le jeune Etat. L'aide financière directe s'est élevée en 1980 à un total de 47,6 millions de dollars australiens, dont 20 millions fournis par la France, 17,6 par la Grande-Bretagne, 4,8 par le F.E.D. (Fonds Européen de Développement), 3 par l'Australie et 1,6 par la Nouvelle-Zélande (chiffres de la Commission du Pacifique Sud, Nouméa, 1980). Depuis l'Indépendance, ces deux derniers pays ont sensiblement augmenté leur contribution et fourni de nombreux coopérants et experts.

En 1981, l'aide totale fournie par la France, c'est-à-dire en incluant les coûts indirects que représente la prise en charge du personnel technique mis à la disposition de Vanuatu, s'élevait à 80 millions de francs lourds. Dans leur très grande majorité, ces dépenses servent à payer les enseignants français ou francophones (chiffres officiels du Ministère des Relations Extérieures).

Même si l'on tient compte d'une aide extérieure qui reste encore indispensable, la situation économique au niveau national peut donc être qualifiée de relativement saine : les rentrées invisibles comblent en effet une grande partie du déficit commercial. Le jeune Etat de Vanuatu présente en outre de nombreuses possibilités d'expansion : le tourisme international et notamment japonais peut encore croître, le pays n'est pas surpeuplé et de vastes espaces peuvent être mis en valeur. En fait, la situation de dépendance et de malaise se lit moins au niveau de la situation macro-économique qu'à celui des micro-économies locales.

3) MIGRATION STRUCTURELLE ET PAUVRETE RELATIVE.

Le régime condominial a laissé enfermer le mode de développement économique insulaire dans une production d'exportation dominée par le seul coprah. Sans être un échec, puisque le marché extérieur reste demandeur, cette tendance à la monoculture a accentué les disparités géographiques de niveaux de développement, marginalisé les finisterres insulaires et perturbé l'équilibre socio-économique des aires de production.

Les paysans-planteurs de l'Archipel ont été sans doute trop loin dans l'économie marchande et lui ont sacrifié trop vite leurs propres traditions horticoles. Pour la masse des petits producteurs de coprah, les revenus monétaires restent en effet faibles. Quant à ceux que la situation géographique "défavorable" a placés en dehors des rivages du centre, c'est le cas d'une très grande partie de la population des îles du Sud, il n'existe pas ou presque pas de ressources locales. La migration vers les zones urbaines est alors bien souvent la seule solution permettant de ramener au village les quelques sommes nécessaires à un minimum de survie dans un monde rural qui, pour être encore marginal à celui de la modernité économique, est toutefois de plus en plus en contact avec elle.

Les migrants ruraux, qu'ils soient temporaires ou qu'ils cherchent à s'expatrier pour de bon, partent périodiquement vers Port-Vila et dans une mesure moindre à Luganville, à la recherche d'un travail hypothétique. Ces mouvements de population ont été bien étudiés (BEDFORD, 1973, VIENNE, 1974, BONNEMAISON, 1974, 1977, MATHIO, 1977, CONNELL, 1983, etc...) ; la structure de la mobilité circulaire y reste largement dominante, mais de plus en plus des formes de migration longue et incontrôlée ou même définitive s'y développement. Les courants migratoires internes peuvent se ramener à trois grandes composantes :

- Le groupe le plus important est composé par des migrants provenant des îles du Sud et de Tanna en particulier, îles dont l'espace intérieur se situe pour l'essentiel en dehors de l'aire de fructification du cocotier.

- Un deuxième courant également très important provient des petites îles de la société évoluée des rivages du Centre et du Nord, trop peuplées pour que l'économie de plantation puisse fournir à tous un revenu et des terres suffisantes (Paama, îles Shepherds, îles du Nord Vate).

- Enfin, un troisième courant migratoire est constitué par des habitants des zones marginales du Centre et du Nord de l'Archipel. Ceux-là, même s'ils sont riches en terre à exploiter, sont ce que Diana HOWLETT (1980) a appelé en Papouasie-Nouvelle-Guinée des *"functionnal landlessness"* ou si l'on préfère des "prolétaires structurels" ; l'espace où ils habitent est, quelle que soit sa richesse potentielle, trop isolé pour être exploité. Le serait-il que l'on ne pourrait en exporter les produits, en raison de l'absence de liaisons terrestres ou maritimes. Les paysans riches en terre des aires périphériques se retrouvent donc dans la migration vers les villes au même titre que les paysans pauvres en terre des aires centrales.

Dans l'ensemble, les deux premiers courants dominent numériquement. En 1967, sur 2.673 migrants recensés à Port-Vila, 1.772, soit 67,4 % étaient originaires de ces quelques petites îles du rivage central de l'Archipel ou encore des îles du Sud. En 1972, sur 4.188 migrants touchés par mon enquête de terrain, 2.415, soit 57,6 % provenaient des mêmes aires de marginalité et du même échantillon de micro-mondes insulaires (BONNEMAISON, 1974 b, p. 271).

La comparaison de ces chiffres révèle toutefois que le courant migratoire tend depuis ces dernières années à déborder de ses zones de départ traditionnelles pour affecter l'ensemble de l'Archipel. Ce ne sont plus en effet les seuls habitants des aires périphériques (les *"functionnal landlessness"*) ou des petites îles surpeuplées du Centre qui migrent, mais aussi et pour 43 % de la population migrante des producteurs démunis en terre des aires centrales de l'Archipel. A ce courant, s'ajoute encore la jeunesse scolarisée des îles qui vient en ville à la recherche d'un emploi tertiaire.

L'élargissement des zones géographiques de recrutement de la migration, mais aussi du type social des migrants, se traduit par une augmentation quantitative nette de la migration urbaine : entre 1967 et 1972, le nombre des migrants ruraux résidant en zone urbaine s'est accru de 11,6 % par an à Port-Vila, passant de 2.673 personnes à 4.228 et encore de 7,1 % à Luganville (BONNEMAISON, 1977 b).

Avec plus de 19.000 personnes en 1979 (1), la population urbaine représente aujourd'hui 17 % de l'ensemble de la population de l'Archipel. Le taux d'accroissement annuel de l'ordre de 10 % de 1967

---

(1) Dans ce chiffre, il faut toutefois compter entre 4 à 5.000 personnes expatriées d'origine européenne ou asiatique constituant pour la plupart une population mouvante qui n'est pas en principe destinée à se fixer au Vanuatu. Parmi celle-ci la dominante depuis l'Indépendance revient aux Australiens et aux Néo-Zélandais, coopérants, commerçants, parfois "nouveaux colons" et hommes d'affaires, qui de plus en plus remplacent l'ancienne population française.

à 1972 a tendu ces dernières années à se ralentir par suite du manque de débouchés dans le marché du travail urbain, mais il reste malgré tout préoccupant ; il est en grande partie dû à la régularité d'un flux migratoire que l'on ne peut plus considérer comme un élément conjoncturel, mais qui est devenu véritablement un trait structurel de l'actuelle société mélanésienne.

Selon qu'ils appartiennent à l'un ou à l'autre des courants migratoires, le comportement des migrants diffère. En règle générale, les migrants originaires des îles "évoluées" de l'aire centrale cherchent à s'installer durablement en zone urbaine et à y constituer des communautés stables, comme par exemple les communautés issues de Tongoa ou de Paama qui ont créé des petits quartiers à Port-Vila (Sea-Side) ou à Luganville (Sarakata) (BONNEMAISON, 1977 b). Inversement, les migrants des îles du Sud qui appartiennent à des sociétés restées plus proches de la Coutume ne constituent en ville que des regroupements éphémères, la plupart d'entre eux migrant sur un modèle circulaire. Cette attitude est souvent partagée par les migrants des autres aires périphériques.

Mais quel que soit le type de comportement dans la migration, la régularité, la diversité des origines géographiques et l'ampleur de celle-ci révèlent bien qu'elle est devenue un élément structurel du nouveau mode de vie insulaire. Tout comme l'actuel travail de production du coprah, la migration n'est plus en effet commandée par la volonté conjoncturelle de gagner ponctuellement de l'argent dans un but précis (*"target migration"*), puis de revenir au village une fois cette somme réunie. La migration semble aujourd'hui être devenue un élément nécessaire et habituel du mode de vie insulaire ; elle exprime dans une certaine mesure un phénomène nouveau de "pauvreté relative" et la difficulté de vivre en dehors de la sphère de productivité moderne.

La plupart de ces problèmes sont aujourd'hui communs à beaucoup d'Etats insulaires du Pacifique et la société de Vanuatu est en cela proche de celle des Salomon ou de la Papouasie Nouvelle-Guinée (WARD, 1971, CHAPMAN, 1973, CONNELL, 1981). Au risque économique global s'ajoute le risque nouveau de la subsistance, puisque l'orientation vers les cultures commerciales a détruit -momentanément au moins- l'autosuffisance traditionnelle. Au Vanuatu, l'économie moderne se traduit par une inégalité croissante des régions et des producteurs. Ces derniers se trouvent en situation très inégale selon leurs possibilités d'accès aux terres des rivages centraux. Les courants migratoires reflètent ces situations d'inégalité structurelle : le fait nouveau est bien qu'ils n'affectent plus seulement les régions marginales, mais également la population démunie des rivages centraux. D'une façon générale, il semble bien, ici comme ailleurs, que *"l'appauvrissement relatif soit une conséquence inévitable de la modernisation et du développement économique"* (CLARKE, 1980, p. 188, cité par CONNELL, 1982, p. 256).

II. LES CHOIX DE DEVELOPPEMENT.

C'est bien sans doute le déclin de l'horticulture vivrière locale et la désaffectation envers les produits du jardin traditionnel qui se révèlent les plus inquiétants. Pour peu que la tendance se confirme, l'Archipel risque de dépendre de l'extérieur pour une bonne partie de son alimentation. Cette situation n'est d'ailleurs pas particulière au Vanuatu ; on la retrouve en effet uniformément répandue en Océanie (FISK, 1975 et 1978, WARD, 1980 et 1982). Tout se passe en effet comme si l'insertion dans une société de modernité, dont les valeurs se modèlent en zone urbaine, jetait le discrédit sur les modes de consommation des zones rurales. En 1981, les importations de nourriture sont passées à 28 % de l'ensemble de la valeur totale des importations ; la consommation de riz et de boîtes de conserve est devenue, même dans les régions les plus reculées de l'Archipel, un signe de prestige et de puissance. Lors des fêtes rituelles de la Coutume, la marmite de riz bouilli sur lequel on a renversé une boîte de viande ou de poisson apparaît mieux prisée que le lap-lap traditionnel.

De nombreux auteurs ont pourtant fait remarquer que l'engouement envers la nourriture importée entraîne à la longue des problèmes de malnutrition inconnus dans l'économie traditionnelle (BARRAU et al., 1973). Cette désaffectation envers les modes de consommation locaux est d'autant plus dommageable que ces derniers garantissent un meilleur équilibre diététique global. Les modes locaux de la production vivrière que la tradition n'avait cessé de perfectionner sont par ailleurs parfaitement adaptés aux ressources et aux conditions de l'écologie insulaire. En s'éloignant d'un système culturel et alimentaire qui permettait l'autarcie, la nouvelle société du rivage tend à s'engager de plus en plus dans la spirale de la dépendance et de la pauvreté relative.

Jusqu'à présent, grâce au coprah et depuis peu au tourisme, Vanuatu peut se permettre le luxe d'une nourriture en partie importée. Un géographe océaniste analysant l'évolution des nouveaux Etats océaniens a affirmé avec pessimisme : *"Les petites nations du Pacifique semblent destinées à demeurer dépendantes au gré des caprices et à la merci de la générosité des grandes nations d'outre-mer"* (CONNELL, 1982, p. 258). Ce jugement est particulièrement juste pour les micro-états océaniens sans espace de réserve, ni véritables ressources, et par ailleurs surpeuplés, ce qui n'est pas le cas de Vanuatu. Mais à moyen terme, le problème du mode de développement de l'Archipel ne peut manquer de se poser. Il implique des choix culturels et politiques qui ne seront pas faciles.

Le nouveau gouvernement de Vanuatu apparaît conscient de cette situation et cherche aujourd'hui à diversifier son économie afin de pallier la situation dont il a hérité, mais le pari reste difficile. Sans doute faudrait-il rechercher dans la voie d'un *"développement internalisé"*, comme Augustin BERQUE (1982) en signale la réalisation à propos du Japon, c'est-à-dire tourner la dynamique sociale vers l'intérieur et non plus la laisser dépendre de la seule attirance des modèles extérieurs. C'est aussi ce que souligne avec justesse, et dans un autre domaine, Ron CROCOMBE : *"Créer des besoins artificiels envers des biens et des services qui ne sont pas nécessaires et sans tenir compte de leur usage ou des valeurs ne fait qu'aggraver la situation"* (1973, p. 54).

Les solutions qui devraient permettre de sortir du cycle de la dépendance et de la pauvreté relative sont à rechercher à l'échelle internationale comme à l'échelle nationale. A l'échelle internationale, elles impliquent que les différents états insulaires du Pacifique cherchent à promouvoir entre eux ce qu'on appelle aujourd'hui un *"espace de développement économique auto-centré"*, seule façon de briser en groupe des liens de dépendance que leur taille et leur fragmentation leur interdisent de briser individuellement. Cette mise en commun des ressources et des politiques économiques est sans doute la seule façon de répondre aux problèmes de la modernité économique internationale, mais c'est aussi la seule échelle où l'on puisse envisager une indépendance économique possible. Cette vue moins utopique qu'il n'y paraît est partagée par les responsables politiques océaniens les plus conscients. La faillite d'un certain ordre économique international fournira peut-être la condition nécessaire à la réorientation du développement des états insulaires océaniens.

Mais le "Développement" de Vanuatu ne dépend pas que des choix de concertation et de réorientation des politiques économiques qui se traiteront à l'échelle régionale du Pacifique ; il dépend aussi et au premier chef de la restructuration de son espace interne. L'organisation du réseau des communications est ici essentielle.

Recréer l'espace fluide, sans lequel la société mélanésienne ne pourra véritablement se développer, implique au préalable l'extension d'un réseau de transport maritime à petit ou moyen tonnage beaucoup plus diversifié et souple que ne l'est celui d'aujourd'hui (A. DUNBAR, 1981). L'avion n'a en outre que des capacités de frêt limitées pour un coût élevé ; cet outil de luxe est plus un symbole de modernité qu'un facteur réel de développement. Il sert plus à l'heure actuelle au tourisme international qu'aux populations locales. C'est donc vers un retour aux petits et moyens bateaux et une redécouverte des voyages "à l'aventure" qu'il faut se tourner, si l'on veut promouvoir un réseau de transport qui serve au développement interne et en particulier à la réinsertion des zones isolées de l'Archipel. La création d'un réseau de communication terrestre pénétrant à l'intérieur des îles et non plus tournant autour de celles-ci constitue la seconde des urgences.

Sans doute aussi, l'espace insulaire, aujourd'hui polarisé sur un centre, doit-il redevenir un espace à centres multiples. Si tel n'est pas le cas, l'hypertrophie urbaine et la croissance de certains rivages continueront à se développer au détriment de la plus grande partie de l'Archipel. En d'autres termes, il importe de promouvoir une politique de développement des pôles régionaux insulaires qui puissent faire fonction de centres de services (hospitalier , scolaire, banquier, social, etc...) et à qui serait accordée la marge d'autonomie nécessaire au dynamisme de la vie régionale.

Une politique de décentralisation régionale concertée constitue la seule réponse face aux tendances centripètes actuelles et aux risques corrélatifs d'affirmation de forces politiques centrifuges visant à des "indépendances insulaires", comme elles ont existé et continuent d'exister aujourd'hui dans pratiquement tous les nouveaux Etats océaniens.

Le Gouvernement de Vanuatu semble engagé dans certaines de ces directions. Il cherche par exemple à construire une politique de développement mélanésien reposant sur une multitude de petits projets visant à diversifier les productions locales, mais il ne s'engage que très prudemment dans une politique de décentralisation. La "rebellion" de Santo, qui mit un temps en péril la toute jeune unité nationale, semble à cet égard l'avoir rendu extrêmement méfiant. Pourtant le développement moderne risque d'être dévié de sens et comporter de plus graves périls encore pour l'unité du pays, s'il ne se réalise qu'au seul bénéfice de Port-Vila et de quelques îles.

La renaissance de Luganville, capitale régionale de Santo et des îles du Nord, constitue une condition nécessaire à l'équilibre politique de l'espace national, à la réorganisation de ses échanges internes et au développement des espaces périphériques du Nord. Le développement d'un autre pôle assurant des fonctions urbaines au Sud de l'Archipel serait d'ailleurs à l'avenir également nécessaire. Les défis auxquels la jeune nation de Vanuatu est confrontée, comportent donc une face interne : réunifier son espace tout en lui conservant sa diversité et ses autonomies internes.

Peut-être le destin du monde se joue-t-il aujourd'hui sur une réaffirmation du "local" par rapport aux centres de décision de systèmes de pouvoir à vocation et à emprise mondiale, dont les réseaux débordent de loin les frontières des nouveaux états océaniens. Le cas de Vanuatu ne présente en ce domaine rien d'exceptionnel, mais cette nation mélanésienne tire de son passé, de la profonde originalité de son système culturel et des multiples influences internationales qui s'y sont croisées, une personnalité riche et complexe qui rend son destin particulièrement symbolique.

LIVRE I.

CONCLUSION

LES ILES-LIEUX ET LE RESEAU

IMAGES ET SYMBOLES DE L'ESPACE ET DE LA SOCIETE INSULAIRE.

"Car l'île, c'est l'absolu par définition : la rupture du lien. L'île n'est plus liée que par l'harmonie préétablie".

Michel TOURNIER.
(Entretien, revue Silex, n.14, p. 15, Grenoble, 1979).

LA METAPHORE DE L'ARBRE ET DE LA PIROGUE.

Les îles sont toujours des déchirures, des fins de route, des rives d'inquiétude ; l'harmonie du monde s'y dissout dans le confinement de l'espace, les certitudes de l'esprit dans la brisure de la bordure. Une fois que l'on est à terre, que le bateau ou la pirogue sont repartis, le lien avec le grand mouvement du temps est rompu. Les îles sont des espaces sans temps. *"Ce qui différencie l'île d'avec le jardin, c'est le temps. L'île est suspendue dans une espèce d'intemporalité"* écrit encore Michel TOURNIER (1979, p. 14). Seul reste l'espace, un espace étroit, un espace clos bordé par la grande mouvance des flots, un espace rare et dès lors un espace infiniment précieux, l'unique et seule valeur en fait.

Les peuples de pirogues qui découvrirent les îles du Vanuatu devinrent les sectateurs de leur espace. De ces terres brisées, sans liens, sans temps, ils firent leur seule vérité, dans ces horizons clos ils plongèrent un destin d'enracinement, enfin des lieux où ils atterraient et de leurs premiers cheminements ils firent des signes de fondation et les premières marques de leur identité.

C'est Michel SERRES qui, dans un texte fabuleux où il dialogue avec le paysage chinois ("Chine Lise"), se décrit comme un paysan de la plaine de la Garonne et par là même comme un marin. Le ciel, dit-il, l'espace du ciel est le seul lieu possible de sortie de la plaine : *"Par le haut, par en haut. Tous filent par en haut, comme nous, en plaine... planer vers le vertical reste la seule direction possible"* (M. SERRES, 1983, pp. 28-29).

Les hommes des îles mélanésiennes ne lèvent pas leur regard vers le ciel, ils le plongent dans la terre. Ils ne sont pas de plaine, mais d'île, non pas d'espace, mais de lieux. Leur regard creuse la terre plus qu'il ne cherche à planer dans le ciel. Ce sont des arbres, des arbres aux racines profondes qui creusent vers le bas, vers les assises magiques du monde. La vérité, la croyance de ces hommes se tient là, non pas dans l'étendue infinie du ciel, mais dans la profondeur vertigineuse du lieu et de la communion avec les entrailles de la terre, un ventre dont ils sont le sang.

Les lieux mélanésiens ne sont donc pas d'étendue, mais de profondeur. L'arbre est la métaphore de l'homme ; il ne s'élance vers l'infini du ciel que parce que ses racines cheminent dans la profondeur de la terre. L'homme qui se tient droit dans son lieu plonge avec lui dans l'assise sacrée de la profondeur. De même l'arbre croît verticalement, il ne s'agit pas pour lui de gagner en étendue, mais de s'enraciner. L'étendue est dès lors une valeur dérisoire, une valeur flottante, seul compte ce qui est vertical : la profondeur prime sur l'étendue.

Comme le paysage est ponctué d'arbres, l'espace est parsemé d'hommes-lieux. L'enracinement est sans doute la première des valeurs du peuple mélanésien. Mais si les lieux font les hommes, ce sont les routes qui font les lieux. Le peuple insulaire a conservé la mémoire de son origine, il est tout autant un peuple de voyages que de racines, un peuple de lieux qu'un peuple de routes.

La métaphore mélanésienne exprime cette dualité de l'origine. L'homme est un arbre, mais le groupe local est une pirogue. L'identité de l'homme est donnée par le lieu, mais sa pirogue le tire vers la route. La pirogue n'existe que grâce à la force du bois de l'arbre où elle est creusée -elle dépend donc des racines de l'arbre-, mais son destin est de suivre une route qui mène de lieu en lieu, d'île en île. Elle est donc une valeur-voyage, un "territoire errant", qui tisse un lien entre les groupes locaux enracinés.

De chaque lieu partent des routes dont le tracé en étoile dessine des itinéraires collectifs : si l'homme seul doit rester rivé à ses lieux, il doit en groupe explorer les routes de sa pirogue. L'alliance extérieure est à ce prix et bien souvent l'alliance de mariage. Pas plus qu'il ne peut y avoir de lieu sans route, il ne peut y avoir d'homme sans pirogue. L'homme-arbre ne vit que par le groupe-pirogue qui lui donne les alliances nécessaires à sa survie et à sa reproduction. Chaque territoire de la Coutume est ainsi un segment de route, un nexus de lieux, un système d'arbres et de pirogues. L'espace insulaire est perçu comme la mer, le but n'est pas de le posséder, mais de s'assurer les moyens qui permettent de le parcourir. Les lieux eux-mêmes sont des grappes d'îles égrénées le long des routes que suit la pirogue. Chaque territoire est un archipel de lieux entouré par une étendue mouvante de terre ou de mer que les routes de pirogues parcourent jusqu'à d'autres îles-lieux qui font partie de l'horizon de l'alliance.

L'image de l'espace insulaire -l'île entourée d'eau que l'on atteint en pirogue- se reproduit dans les métaphores de l'organisation mentale de l'espace. Par la force de cette vision, l'espace déchiré de l'archipel redevient uni : l'homme de la pirogue peut enfin vivre sur l'île, comme s'il n'en était rien, comme si la rupture du lien n'avait jamais eu lieu, comme si, pour revenir aux termes de TOURNIER, *"l'harmonie préétablie"* était enfin retrouvée. Il compense en effet le manque d'étendue de ses territoires par la profondeur de ses lieux, il oublie la finitude de son espace grâce à l'infinité de ses routes.

La société mélanésienne s'affirme tout autant comme une société de racines que de voyages : ses arbres sont des pirogues et ses pirogues sont des arbres. Les territoires mélanésiens sont des réseaux de lieux égaux et indépendants connectés par des cheminements d'alliance.

S'il n'avait pas gardé au plus profond de son identité, cette ambiguïté initiale, l'homme des îles serait peut-être devenu fou. Les îles sont en effet les segments coupés d'un trajet-fondateur ; si le trajet meurt, chaque île revient à la solitude absolue de sa déchirure originelle. La société mélanésienne a cherché constamment à maintenir ouvert le lien qui permet le trajet. Elle a cherché à pallier le confinement de l'espace en diversifiant son territoire, en l'enrichissant d'autant de signes et de lieux-symboles qu'il lui était possible d'en inventer ; elle a cherché aussi à en briser les isolements physiques, en faisant de chacun de ses lieux un carrefour de routes.

Les sociétés de l'archipel sont donc des sociétés du réseau qui se sont construites dans un espace de relation aux structures fluides. Cette tentative consiste à redonner par la culture un lien que la nature refuse et à recréer un espace d'harmonie et de continuité dans un univers physique heurté par des ruptures. Peut-être le paradigme

de la société océanienne traditionnelle tient-il dans cette recherche du lien culturel qui réunit ce que sépare la nature ; peut-être dès lors repose-t-il seulement sur la réponse de la culture dans le face-à-face qui la confronte à la nature. Les îles mélanésiennes dans ce cas ne se seraient jamais acceptées comme des îles ; elles restent ce qu'elles ont toujours été depuis le temps des origines, c'est-à-dire des pirogues.

SOCIETE DU RESEAU ET ESPACE RETICULAIRE.

La métaphore de l'arbre et de la pirogue participe à un mouvement de pensée qui définit une vision de l'espace qui se répercute elle-même sur la conception de la société. Dans la vision traditionnelle de l'espace, faite d'entrecroisements de routes, d'enracinements de lieux, qui se renvoient les uns aux autres, les territoires sont des nexus et l'espace lui-même est un système réticulaire (1), dont les mailles plus ou moins fines ou plus ou moins lourdes visent non pas à encadrer l'étendue mais à la parcourir.

L'espace réticulaire de la société traditionnelle s'organise à partir de chaînages de lieux qui sont autant des "chemins d'alliance" (BENSA et RIVIERRE, 1981) que des territoires qui se succèdent le long d'un itinéraire. Le modèle en est donné par le "tissu de nexus" de l'espace linguistique mélanésien ; les quelques 100 ou 120 parlers de l'Archipel ne correspondent pas à des aires linguistiques, mais à des segments qui s'emboîtent en chaîne, créant ainsi des cheminements d'intelligibilité qui quadrillent l'Archipel (TRYON, 1976). Les groupes mélanésiens sont du même ordre : ce ne sont pas des groupes clôturés par une "frontière", mais des réseaux de petites sociétés locales en communication constante les uns avec les autres selon leurs relations de proximité.

L'espace dans la société mélanésienne traditionnelle n'est pas perçu par ses divisions, ou par ses limites, mais par ses relations de route ; certaines routes sont amicales et d'autres sont hostiles, les lieux eux-mêmes tirent leur justification profonde non pas de leur stabilité, mais de leur position sur la route. On comprend dès lors pourquoi le groupe local se définit comme à Tanna par la métaphore de la pirogue, car c'est la route suivie qui en définitive fonde l'identité du groupe. L'espace réel de la pirogue se confond avec son trajet, avec la succession des segments mis bout à bout qui composent le chemin d'alliance. A chacun de ces segments correspond un territoire, c'est-à-dire un nodule, une maille plus ou moins stable et plus ou moins lourde, mais qui n'existe que par la relation structurelle qu'elle entretient avec les autres mailles du réseau.

Ici, point de lieux centraux. L'organisation de l'espace selon des coeurs vivants et des périphéries déprimées est une réalité nouvelle issue de la construction étatique coloniale et de l'impact des réseaux modernes de commerce et de production. L'espace de la coutume pose à l'inverse comme axiome que chacun des lieux qui se succèdent sur la route

---

(1) Le terme d'espace réticulaire a été utilisé le premier par un philosophe logicien, G. SIMONDON, dans un livre paru en 1969 : "Du mode d'existence des objets techniques" (AUBIER, 1969). Gilles SAUTTER m'en a signalé l'existence.

est l'égal des autres. Pour que la relation puisse se poursuivre, l'existence de chacun des segments de la route est en effet indispensable. Si l'un des chaînons saute, si l'un des lieux meurt, la route se brise : chaque lieu est donc l'indispensable complément de l'autre et par là son égal. La société du réseau ne peut fonctionner que par les connections multiples que chacun de ses éléments entretient en ordre successif avec les autres.

Si l'espace réticulaire est une structure nouée par un système fluide en "tissu de nexus", il ne peut admettre de centre, par contre connaît-il des "fondations", les seuls lieux peut-être qui forment dans cet univers mouvant des réalités véritablement stables. Les routes mélanésiennes convergent vers des carrefours où elles se nouent à d'autres, mais elles remontent aussi vers les lieux de fondation qui sont ceux de leur commencement. En ces lieux de départ, se tiennent les principes fondamentaux de *l'origine*. A la différence du *lieu central* qui fait converger vers lui le reste de la structure, le *lieu de fondation* au contraire rejette vers l'extérieur les forces qui sourdent en lui ; loin de créer des périphéries, il recrée plus loin d'autres lieux, des "mêmes", qui se succèdent en chaîne et portent son propre pouvoir ou une parcelle de celui-ci. Le lieu d'origine ou "primordial", comme l'appelle M. ELIADE (1942), fonde dès lors l'espace et l'anime tout entier.

La route d'alliance mélanésienne continue de proche en proche. La pirogue mélanésienne a pour destin d'étendre sa relation d'alliance jusqu'aux plus lointaines limites de l'infini que lui indiquent les routes de son territoire. Cet horizon ne se boucle pas sur lui-même, le lien qu'il projette est littéralement sans fin.

Cette perception de l'espace saisi comme une route engendre la société du réseau. Ce type de société ne peut exister que parce qu'il repose en sous-jacence et en harmonie avec un espace réticulé. A tout prendre l'espace n'est pas ici un "produit", il représente au contraire ce qui fonde la société et lui permet de se reproduire. En d'autres termes, comme l'écrivent F. PAUL-LEVY et M. SEGAUD *"les configurations spatiales ne sont pas seulement des produits mais des producteurs de systèmes sociaux ou, pour faire image, n'occupent pas seulement la position de l'effet mais aussi celle de la cause"* 1983, p.19).

o
o o

Le système social mélanésien tire sa cohérence d'une harmonie féconde avec son système spatial : dans ce modèle les formes d'organisation sociale et les formes d'organisation de l'espace se répondent constamment.

Cet espace réticulaire lié à une géographie du réseau correspond bien aux sociétés territoriales organisées selon le principe du maillage que décrit par ailleurs Claude RAFFESTIN dans sa "Géographie du pouvoir" (1980). Le territoire est ici un lieu où l'unité sociale se fond dans une maille particulière de l'espace et se relie aux autres selon des relations de proximité.

Sans doute le modèle mélanésien du réseau peut-il s'appliquer à bien d'autres sociétés insulaires, mais au-delà même, il n'est pas sans dimension universelle. L'univers de la "nouvelle modernité", celle des réseaux de communication va peut-être ressusciter dans nos propres mondes d'Occident de nouvelles sociétés, articulées ainsi sur des relations fluides de proximité qui éclateront les frontières compactes issues du XIXème siècle. Le renouveau d'intérêt qui semble aujourd'hui se dessiner autour de la notion de territoire chez les architectes, les anthropologues (F. PAUL-LEVY et M. SEGAUD), 1983) ou les géographes (Cl. RAFFESTIN, 1980, J.P. FERRIER, 1982, M.C. MAUREL, 1984) en constitue des signes avant-coureurs. Nul doute qu'il n'y ait là une autre façon de penser l'espace et par là les modèles sociaux.

"NOUS SOMMES LE COMMENCEMENT DU MONDE...." (TANNA).

Dans ce premier livre, la loi du genre impliquait de rester au niveau des traits généraux et de ne pas verser de façon trop détaillée dans l'un des modèles locaux de la société insulaire. Il m'a semblé, à tort ou à raison, que les idées qui courent dans ces pages ne pouvaient être étayées que par une présentation d'ensemble de la société et de l'espace mélanésien de Vanuatu. Une étude de type monographique se serait trop prêtée à un jugement ponctuel qui n'y aurait vu que particularisme local, un cas peut-être intéressant, mais "marginal" et par là sans valeur d'ensemble.

Procéder par comparaisons successives n'a fait aussi que refléter ma propre démarche de recherche : je n'ai bien compris les sociétés insulaires qu'en les comparant successivement les unes aux autres, en passant d'une île à l'autre.

Tanna fut la dernière île où j'ai travaillé, mais lorsque j'y suis parvenu, les gens de la Coutume m'ont dit à peu près textuellement ceci : *"Tu n'es pas au bout. Tu ne fais que commencer, car Tanna c'est l'île de la fondation (la* ***stamba****), c'est le début de toutes les routes de la Coutume".*

Les gens de l'île n'affirmaient pas qu'ils étaient au *centre* du monde, mais à son *début*. Sans doute la Coutume de Tanna n'est-elle pas le paradigme des autres coutumes, mais dans cette île le modèle de la société géographique du réseau s'est cristallisé de la façon la

plus pure. Cela m'a conduit à penser que ce travail serait incomplet s'il ne se poursuivait pas par une plongée dans l'une des sociétés locales les plus signifiantes.

La "guerre culturelle" qui dans cette île a sévi pendant plus d'un siècle, a rendu également cette société particulièrement symbolique. Le conflit de la Coutume et de la Modernité, du Dieu chrétien et des dieux du panthéon traditionnel, des pasteurs enfin face à John Frum et au renouveau du mouvement coutumier, concentre à grande échelle et sur un espace réduit un affrontement culturel et un choc de sociétés qui furent ceux de toute l'Océanie.

LISTE DES CARTES

Carte 1 : Carte de situation 2

Carte 2 : Les découvreurs de la Mélanésie insulaire 18

Carte 3 : L'arc insulaire des Nouvelles-Hébrides 70

Carte 4 : Les phases du volcanisme en Vanuatu 71

Carte 5 : Les types de relief 76

Carte 6 : L'île-volcan d'Aoba 77

Carte 7 : Le peuplement de l'Océanie 106

Carte 8 : Répartition des parlers du Sud Malakula 120

Carte 9 : Répartition des parlers à Tanna 120

Carte 10 : Les chaînes de l'intelligibilité linguistique 123

Carte 11 : Les relations traditionnelles par mer 125

Carte 12 : La route (**vara**) des Gilaho 208

Carte 13 : Les régions-territoires d'Aoba 236

Carte 14 : Le peuplement et les pays de Pentecôte 236

Carte 15 : Les cadres spatiaux de la société du Centre Pentecôte 237

Carte 16 : Répartition des zones à haut risque de paludisme 247

Carte 17 : La distribution de la population en 1979 459

Carte 18 : L'organisation actuelle de l'espace : le modèle centre-périphérie. 480

Carte hors-texte 1 : La répartition foncière à Itakuma (Tongoa)

LISTE DES FIGURES

Fig. 1 : Profils en long de Pentecôte 80

Fig. 2 : Moyenne mensuelle des précipitations au Centre, Sud et Nord de l'Archipel 84

Fig. 3 : Moyenne des températures au Centre, Sud et Nord de l'Archipel 85

Fig. 4 : Moyenne des températures maximales mensuelles 85

Fig. 5 : Moyenne des températures minimales mensuelles 85

Fig. 6 : Schéma théorique de la pyramide des relations d'allégeance à Tongoa 172

Fig. 7 : Le dilemme de la clôture 244

Fig. 8 : L'étagement des écosystèmes insulaires : l'exemple d'Aoba 269

Fig. 9 : Types de tarodières irriguées traditionnelles 287

Fig. 10 : Une dent cérémonielle de cochon et ses grades successifs (Nord-Est d'Aoba) 296

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 :	Sommaire des activités volcaniques dans l'Archipel de Vanuatu (1774-1974)	75
Tableau 2 :	Moyenne des températures au Sud et au Nord de l'Archipel	84
Tableau 3 :	Précipitations annuelles moyennes	85
Tableau 4 :	Irrégularités des précipitations annuelles dans le Sud : Tanna 1969-1979	86
Tableau 5 :	Pluviométrie comparée entre la côte "sous le vent" et la "côte au vent" à Vate entre 1964 et 1974	87
Tableau 6 :	Nombre de locuteurs actuels par langue mélanésienne dans l'Archipel de Vanuatu	120
Tableau 7 :	Les langues de Vanuatu : un essai de classification	124
Tableau 8 :	Le système territorial : la concordance des lieux, des itinéraires et des espaces	187
Tableau 9 :	Les relations de parenté dans la société des **vara** du Nord de Pentecôte	204
Tableau 10 :	Situation religieuse de la population mélanésienne de Vanuatu en 1967	352
Tableau 11 :	Situation scolaire en 1968	395
Tableau 12 :	Situation des terrains immatriculés en 1980	411
Tableau 13 :	Surface théorique aliénée à la colonisation européenne en 1980	411
Tableau 14 :	Superficies cultivées et revendiquées par la colonisation en 1934	420
Tableau 15 :	Evolution des superficies cultivées par la colonisation européenne	422
Tableau 16 :	Principaux produits agricoles d'exportation 1919 - 1938 - 1952 - 1981	423
Tableau 17 :	Rythme d'arrivées des travailleurs tonkinois 1921-1940	431
Tableau 18 :	Les variations de densité de la population selon la taille des îles : quelques exemples (janvier 1979)	461

Tableau 19 : Niveaux de population et de production de coprah du Centre de l'Archipel 481

Tableau 20 : Chiffres de production de coprah par maisonnée et par île 495

Tableau 21 : Commerce extérieur de Vanuatu (1977-1981) 499

Tableau 22 : Les importations de riz en 1970-1980 501

PRINCIPAUX TERMES EN BISLAMA OU EN LANGUE VERNACULAIRE UTILISES DANS LE LIVRE I (1)

Atavi : Porte-parole du chef (**wotalam**) dans les îles du Centre de l'Archipel.

Batelsi : jachère (Centre Pentecôte).

"Beachcomber" : Ecumeur de plage.

"Big man" : Homme de pouvoir dans les sociétés mélanésiennes. Le statut de "Big man" n'est jamais héréditaire, il se gagne par une politique d'ostentation, de générosité et une manipulation des circuits économiques traditionnels, notamment par la relation de dette.

"Bislama" : Lingua franca à base de mots anglais et de quelques mots vernaculaires utilisée comme langue véhiculaire dès les premiers contacts avec le monde blanc. La structure syntaxique du "bislama" est en revanche mélanésienne. Le "bislama" est devenu en 1980 l'une des trois langues officielles de l'Archipel avec l'Anglais et le Français ; il est pratiquement connu et parlé dans tout l'Archipel.

Boï : cochon dans les langues du Nord de Pentecôte.

Bolololi : Nom local du système des grades dans le pays Raga du Nord de Pentecôte et du Sud de Maewo.

Bona : Droit de rupture de la loi du mariage exogamique réservé aux chefs des matrilignages fondateurs (**ratahigi vanua**) dans la société Raga du Nord de Pentecôte. Les aînés de matrilignages (**vara**) pouvaient se marier dans leur propre lignage : droit que l'on excluait formellement pour tous les autres hommes de la société des **vara**.

Bukudam : Igname courte (Centre Pentecôte).

Bule : Nom de l'une des deux moitiés matrilinéaires dans la société du Centre de Pentecôte (région de Melsisi)

Bul : Taro irrigué (Centre Pentecôte).

"Buluk" : Bétail.

"Burao" : Hibiscus, formation végétale secondaire extrêmement répandue.

"Busnes" : Les "Affaires" en bislama. Ce mot dérive du mot anglais "business".

Bwana : natte mortuaire servant de monnaie symbolique dans le Nord de Pentecôte.

Bwet : Taro (Centre Pentecôte)

Bwetnanrep : Champ de taro extensif sur pente et en forêt.

Bwetwaswas : Rejet de taro repiqué.

Bwetsak : Taro de consommation non cérémoniel (Centre Pentecôte).

"Capman" : Délégué administratif et Commissaire-Résident dans l'ex-système du Condominium.

Damrap : Grande igname cérémonielle (Centre Pentecôte).

Dam likuiba : Igname dure ou sauvage (Centre Pentecôte).

---

(1) Les termes vernaculaires sont en caractères gras, les termes en bislama sont entre guillemets.

Gamal : **Nakamal** dans les îles du Centre (langue namakura).
Hungwe : Nom local du système des grades en Aoba.
Hurubara : Parcelle de cinq buttes d'ignames cérémonielles correspondant au **lele** (parcelle de 100 taros cérémoniels) dans le Centre Pentecôte et à une natte-monnaie.
Huvui-huvui : Parole et incantation magique dans les îles du Nord.
Ika assim : Lieu sacré dans les langues de Tanna ou "tabu-ples" en bislama.
Ila : Homme du rivage (ou "man sol wora" en bislama) à Pentecôte.
Ima : Pays ou territoire dans les langues de Tanna. Chaque pirogue ou **niko** a son **ima**.
Incauwaï : Terrasse de taros irrigués (Anatom).
Iremëra : Aristocratie locale liée au privilège de la plume d'épervier dans la société traditionnelle de Tanna. Les titres d'**Iremëra** sont héréditaires.
"Kakaï" : Terme générique passé en bislama qui désigne les nourritures.
Kanaka : Lors de la traîte (Blackbirding), il désignait les hommes recrutés pour les plantations du Queensland. Ce terme a donné le mot "canaque" par lequel les colons désignaient les Mélanésiens.
Katam : Poteau supportant le **nakamal** dans les îles du Centre (langue namakura).
Kapia : Cochon glabre à haute valeur cérémonielle (Tanna).
"Kava" : Plante de la famille des poivriers (**Peper methysticum**) dont les racines broyées donnent un breuvage à effets narcotiques. Le mot est passé en bislama.
Kava tabunga : Plant cérémoniel de kava à Tanna obéissant à un mode de plantation particulier.
Kokon : Grande igname cérémonielle au Centre Pentecôte.
Kole : Nom d'un cochon dont les dents en spirale forment un cercle complet dans les langues d'Aoba.
Kole kole : Fête ostentatoire tenue par les grands hommes dans les îles du Nord à l'occasion d'un grand évènement : mariage, naissance d'un premier enfant, nouveau défrichement, expédition maritime ou guerrière, départ ou retour d'un grand voyage, etc.
Kopen : Groupe des ignames de consommation et non cérémonielles (Tanna).
Kut : Homme de la forêt et de l'intérieur de l'île ("man bus" en bislama) à Pentecôte.
"Lap-lap" : Plat traditionnel mélanésien fait d'une pâte de tubercules mêlée à une crème de lait de noix de coco. Le tout est enveloppé dans des paquets de feuilles odoriférantes comestibles et cuit à l'étuvée au four océanien de pierres chaudes. Il existe de nombreuses façons d'apprêter le "lap-lap".
Lekoteraba : Nouveau jardin (Centre Pentecôte)
Lele : Parcelle de 100 taros cérémoniels **tsinon** (Centre Pentecôte). Un **lele** équivaut en monnaie symbolique à une natte **sese**.
Lele'utan : Nom local du système des grades dans le pays Apma du Centre Pentecôte.
Libatel : Jardin de deuxième saison (Centre Pentecôte).
Lipsal : Nom d'un cochon dont les dents en spirale forment un cercle complet dans la langue Apma du Centre Pentecôte.
Litu : Palissade ou barrière entourant les sites de hameaux au Centre Pentecôte.
Mage : Nom local du système des grades à Ambrym.

Maki : Nom local du système des grades dans la région des ilôts du Nord de Malakula

"Man blong taro" : Paysan du taro.

"Man blong yam" : Paysan de l'igname.

"Man bus" : "Homme de la brousse", terme bislama provenant de l'anglais "man bush". Ce terme désigne les hommes appartenant aux communautés de l'intérieur des îles sans accès direct au rivage.

"Man sol wora" : "Homme de l'eau salée", terme bislama provenant de l'anglais "man salt water". Ce terme désigne les hommes du rivage.

Malaho : Nom de l'une des deux moitiés matrilinéaires dans la société Raga (Nord de Pentecôte). Les **Malaho** sont les équivalents des **Tabi** dans la société Apma (Centre Pentecôte).

"Mana" Symbole de la puissance magique. Ce terme, originaire de Polynésie, utilisé par CODRINGTON n'a pourtant pas d'équivalent dans les langues vernaculaires. Il est aujourd'hui passé dans le bislama des îles du Sud avec le sens de "puissance".

Mata : Terrain de taros irrigués (Maewo).

Mariak : Grade le plus élevé de la hiérarchie des grades du Centre Pentecôte dans la région de Melsisi. Ce terme signifie le "bout de la terre".

Meleun : Nom de grade élevé à Malakula et Ambrym.

Mol : ou **Moli**, Nom de grade communément répandu dans les îles du Nord. Dans le Centre Pentecôte, il s'agit du premier cycle du système des grades.

Mulunbwet : "Coeur du taro", ou plant déjà grandi, vieux de 3 mois.

Mweraĩbeo : Peuple patrilinéaire de l'Ouest d'Aoba. Ce sont les gens "d'en bas".

Mwereaulu : Peuple matrilinéaire de l'Est d'Aoba. Ce sont les gens "d'en haut".

"Nagriamel" : Mouvement à consonnance millénariste et politique du Nord de l'Archipel.

Nahelnale : Fête d'intronisation des titres de chef dans les sociétés des îles du Centre.

Nakamal : Lieu social de réunion réservé aux hommes d'un groupe local. Dans les îles du Nord et du Centre, il s'agit d'une maison plus grande que les autres, dans les îles du Sud d'une simple clairière au sol nu établie à une croisée de chemins. Les hommes y boivent le kava. Le terme **nakamal** est passé en bislama mais il provient à l'origine d'un mot de langue nakamura dans les îles du Centre (**nagamal**).

Nakaĩnanga : Sujet dans les îles du Centre : le **nakaĩnanga** porte un titre inférieur à celui de son ou de ses chefs : il leur doit le **nasaotonga**.

Nambas : Etui pénien dans les langues vernaculaires ; ce mot est aujourd'hui passé dans le bislama. Plusieurs types d'étuis péniens se rencontrent dans l'Archipel.

Namangki : Nom du système des grades à Malakula. Le mot "Namangi" est passé en bislama.

"Namwele" : Plante symbolique de la société traditionnelle et du système des grades. Il s'agit du **Cyca**.

"Nangarie" : Plante symbolique de la société traditionnelle du Nord de l'Archipel. Il s'agit de la **Cordyline**.

Nangi : Cycle de grades les plus élevés dans la hiérarchie du Nord de Malakula. Ce sont des "grades de pierre", par rapport aux "grades de plantes" des cycles inférieurs.

Nare : Homme du commun dans les îles du Centre de l'Archipel.
Nasaotonga : Sorte de tribut social symbolique d'une relation d'allégeance traditionnelle entre les hommes du commun (**nare**) et les chefs (**wotalam**) dans les îles du Centre de l'Archipel.
Nassarah : Place de danse dans les îles du Nord, située dans le prolongement du **nakamal**.
Nelakawung : Igname dure ou sauvage (Tanna).
Niel : Pile de dons entassés lors des rituels d'échanges à Tanna. Ce même terme désigne l'allié privilégié.
Nigidreldel : Littéralement le "premier poteau" : il s'agit du premier cycle du système de grades à Malakula (Baternär).
Niko : Pirogue dans les langues de Tanna. Ce mot désigne au sens propre la pirogue traditionnelle et au sens symbolique un groupe local élargi et son territoire.
"Niu laef" : Vie nouvelle des chrétiens que l'on opposait à la "dark laef" des "man bus" de la Coutume.
Nowanem : Igname ronde (Tanna).
Nowankulu : Palissade ou barrière de roseaux entourant les sites de hameau à Tanna. Ce terme désigne également le "village" traditionnel.
Nowanuruk : Igname courte (Tanna).
Nu : Grande igname cérémonielle à Tanna.
Poes : Cochon dans la langue Sakau et de Big Bay à Santo. La même racine se retrouve dans la plupart des langues du Nord de l'Archipel.
Ratahigi : Haut-gradé dans le système des grades de l'île d'Aoba (**Hungwe**) et du Nord de Pentecôte (**Bolololi**). Les **Ratahigi** sont les "pères" de la Coutume.
Ratahigi boï : "Père des cochons". Ce terme désigne les hauts-gradés du système des grades du pays Raga (Nord de Pentecôte).
Ratahigi talu : "Père des jardins" dans la société Raga (Nord de Pentecôte). Ce sont les maîtres du sol et de la distribution des sites de jardins au sein du groupe local.
Ratahigi vanua : "Père de la terre" dans le pays Raga (Nord de Pentecôte). Ce sont les aînés des matrilignages (**vara**) habitant sur les lieux fondateurs de la lignée.
Salagoro : Rituel des"sociétés secrètes" dans les îles Banks.
Sese : Natte mortuaire servant de monnaie symbolique dans le pays Apma (Centre Pentecôte). Ce terme désigne également un grade dans la hiérarchie sociale des îles du Nord-Est.
"Skul" : Métaphore désignant la mission et son univers. Ce mot dérive du mot anglais "School" : être "Skul", c'est être chrétien et appartenir à une église.
"Stamba" Métaphore désignant les fondements ou les racines. Ce terme utilisé surtout dans le bislama des îles du Centre et du Sud dérive du mot anglais "stump" (la souche de l'arbre). Les lieux "stamba" sont les lieux primordiaux de surgissement des pouvoirs et des lignées : ce sont des lieux fondateurs.
Subunanvini : "Les pères de la terre". Ce sont les hauts-gradés du système des grades du pays Apma (Centre Pentecôte).
Suque : Système des grades dans les îles Banks.
Tabi : Nom de l'une des moitiés matrilinéaires dans la société Apma (Centre Pentecôte). Les **Tabi** sont les équivalents des **Malaho** du pays Raga.

"Tabu" : Mot d'origine polynésienne, passé dans le bislama, désignant les interdits rituels et les lieux sacrés.
Tagaro : Héros culturel des îles du Nord.
Tamata : La paix, dans les îles du Nord-Est.
Tamate : Ancêtre ou esprit des morts.
Tan : Terre dans les îles du Sud.
Tangaroa : Puissance magique ou "mana" dans les langues d'Aoba. Ce terme provient du dieu **Tagaro** communément vénéré dans toutes les îles du Nord-Est et principal héros des mythes fondateurs dans cette aire culturelle.
Ta'ute : "Man bus" ou homme de l'intérieur et de la forêt dans les îles du Nord (Malakula).
Tavahel : Bas-fond marécageux dans les vallées sèches du plateau karstique du Centre de Pentecôte. La plupart des **tavahel** sont aménagés par un dispositif de drainage et d'élévation de banquettes pour la culture du taro pluvial.
Toka : Grand rituel de l'alliance organisé par l'aristocratie de Tanna dans le cadre du cycle de **nekowiar**. Le **toka** est la grande danse effectuée à l'aube par le groupe invité.
Tomar : Ancêtre dans le Sud de Malakula (Port-Sandwich).
Tsinon : Long taro cérémoniel dans le Centre de Pentecôte.
Vanua : Pays dans la langue de Raga (Nord Pentecôte).
Vara : Matrilignage en langue Raga (Nord Pentecôte). Le terme de **vara** désigne également la route.
Varana : Segment de matrilignage en pays Raga (Nord Pentecôte).
Varea : Place de danse dans les îles du Centre de l'Archipel (langue nakanamanga). Ce terme désigne également le groupe local de résidence. Il a alors la même signification sociologique que celui de **nakamal**.
Vanuaaku Pati : Parti politique nationaliste (ou V.A.P.) qui prit le pouvoir à l'Indépendance obtenue en 1980. Le nom de la nation de Vanuatu en dérive.
Vatu : Monnaie nationale de Vanuatu.
Vie : Taro géant en Aoba (**Alocasia**).
Vini : "pays" dans la langue Apma (Centre Pentecôte). Ce terme désigne le patrimoine global du groupe local: les hommes, la terre, les maisons, les routes.
Vire : Nom de grade très communément répandu dans les îles du Nord-Est. Le mot désigne"la fleur".
Vosran : Igname ronde (Centre Pentecôte).
Vui : Esprit errant habitant la forêt et les pierres. Ils sont détenteurs d'une puissance magique qui peut être dangereuse. Les **vui** peuvent également prendre une forme humaine, mais ils n'ont aucun lien de nature avec les hommes ou avec les ancêtres. Ce terme est utilisé dans les îles du Nord ; **yarimus** est son équivalent à Tanna.
Warsangul : Système des grades dans le Sud de Pentecôte (langue **Sa**).
Wawari : Groupe des ignames de consommation non rituelles dans le Centre de Pentecôte.
"White Grass" : Formation de savane arborée ou de prairie d'origine anthropique.
Wotalam : "Chef" détenteur d'un titre élevé dans les îles du Centre (Tongoa)

Yapinap : "hommes noirs" (Tanna), ou "dark man" en bislama. Cette métaphore désignait les païens de la Coutume lors du conflit culturel qui les opposait aux chrétiens.

Yarimus :"Esprit errant"dans les langues de Tanna. A ne pas confondre avec les ancêtres.

Yimwayim : Place de danse traditionnelle à Tanna. Le **yimwayim** doit alors s'entendre dans le même sens que **nakamal** dans les îles du Nord. Le terme désigne à la fois un lieu social et le groupe qui se réunit le soir dans ce lieu pour boire le kava.

UNIVERSITÉ DE PARIS IV

LES FONDEMENTS D'UNE IDENTITÉ

TERRITOIRE, HISTOIRE ET SOCIÉTÉ DANS L'ARCHIPEL DE VANUATU

(MÉLANÉSIE)

Essai de géographie culturelle

LIVRE II : LES HOMMES-LIEUX ET LES HOMMES-FLOTTANTS

THESE POUR LE DOCTORAT ES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

Joël BONNEMAISON

Directeur : M.J. DELVERT

O.R.S.T.O.M. – PARIS – 1985

UNIVERSITE DE PARIS IV

LES FONDEMENTS D'UNE IDENTITE

TERRITOIRE, HISTOIRE ET SOCIETE DANS L'ARCHIPEL DE VANUATU (MELANESIE)

Essai de géographie culturelle

LIVRE II : LES HOMMES-LIEUX ET LES HOMMES-FLOTTANTS

THESE POUR LE DOCTORAT ES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

Joël BONNEMAISON

Directeur : M.J. DELVERT

O.R.S.T.O.M. - PARIS - 1985

LIVRE II

LES HOMMES-LIEUX ET LES HOMMES-FLOTTANTS

CONFLITS SOCIAUX ET ENJEUX CULTURELS A TANNA

Livre II.

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.

INTRODUCTION

Lors de mes premiers séjours à Tanna en 1978, 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 alors celui de "Coutume" ; leur allergie au type de pouvoir et à l'Etat que souhaitaient leurs adversaires fut leur motivation principale (2).

L'île dès lors 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 la découverte de la modernité politique qui était le fait 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, l'Indépendance et le départ du *pouvoir blanc* signifiaient 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 propre société. Des meetings incessants et interminables rassemblèrent les sages de la Coutume, 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 la 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. A ceux-ci, affirma-t-on, le pouvoir sur l'île devait revenir.

---

(1) J'entends ici par "néo-coutumiers" les sectateurs du mouvement "John Frum", dont l'histoire et les croyances seront abordées plus loin. Ce mouvement d'essence millénariste, créé par des 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 "intéressés", mais ils restèrent les maîtres de leur organisation interne et agirent en fonction de leurs mobiles propres.

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) (1). Dans le Centre Brousse, les *hommes-flottants* sont des **yatik**, c'est-à-dire des hommes qui se situent en dehors du récif. Ils n'ont plus en effet ni racines, ni 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, désorganisée 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 dénièrent tout droit d'existence au champ politique moderne. En d'autres termes, ils opposèrent au champ "politique" le champ "culturel" et ils opposèrent au droit de la majorité, un droit fondé sur l'origine. Agissant de la sorte, ils faisaient bien de la "politique" mais, dirent-ils, c'était 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 totalitaire 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 à nouveau 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 (voir carte 19)..Il ne doit que peu aux visions sans doute différentes du Sud de l'île et même des groupes de l'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 une nouvelle parole réinventée 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

---

(1) Dans le bislama des francophones, on dit aussi "man i flot" (ceux qui flottent).

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 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.

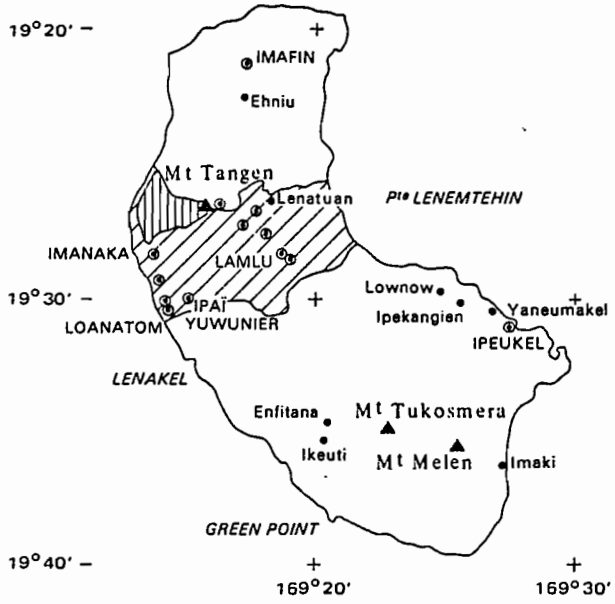
Les uns et les autres cherchèrent dans les racines les plus lointaines de leur culture et dans le passé de la christianisation les justifications à leur opposition. Tous au fond participaient aux mêmes cheminements culturels et au même complexe d'attitude mentale. Ce ne fut pas véritablement un conflit 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 qui les opposaient. 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 toujours "habillés" sous un vêtement idéologique et symbolique qui ne fit que les radicaliser.

o
o o

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 niveaux 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 enfin des conflits territoriaux et 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 Vanuatu.

CARTE N° 19

AIRES ET LIEUX DES RECHERCHES SUR LE TERRAIN



Zone du Centre-Nord, objet de l'étude (Centre-Brousse)

Région des White Grass

Lieu principal de l'étude et des enquêtes sur le terrain

Autre lieu où ont été recueillis des informations

0 5 10 km

LIVRE II.

VIème PARTIE

LE CADRE DES ENJEUX

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

LIVRE II.
VIème PARTIE.
LE CADRE DES ENJEUX.

CHAPITRE XIX

LES FRONTIERES DU PAYSAGE.

"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 RUE, 1945).

I. LES PAYSAGES NATURELS.

L'originalité de l'île de Tanna tient d'abord à celle de ses paysages. L'île résume à elle seule et dans une tonalité de lumière qui évoque déjà celle des "méditerranées australes" d'Océanie 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 s'oppose à ces paysages de reliefs tourmentés et élevés si caractéristiques des chaînes volcaniques récentes.

Les paysages de ce micro-monde se succèdent sur des distances courtes et restent à mesure humaine ; l'île qui s'étend sur 561 km2 (chiffre officiel donné par le Service Topographique de Port-Vila) s'ordonne selon un axe Nord Ouest-Sud Est 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 s'étend un plateau basculé de 4 à 500 mètres d'altitude, qui s'achève au Nord par un amphithéâtre de collines plongeant dans la mer. Au Sud s'élève une région montagneuse aux reliefs volcaniques abrupts qui culminent avec les Mont Melen et Tukosmera, respectivement à 1.049 m et 1.086 mètres. A ces deux masses physiques correspondent des phases tectoniques d'âge et de nature différents (voir carte 20).

1) L'EMPREINTE VOLCANIQUE.

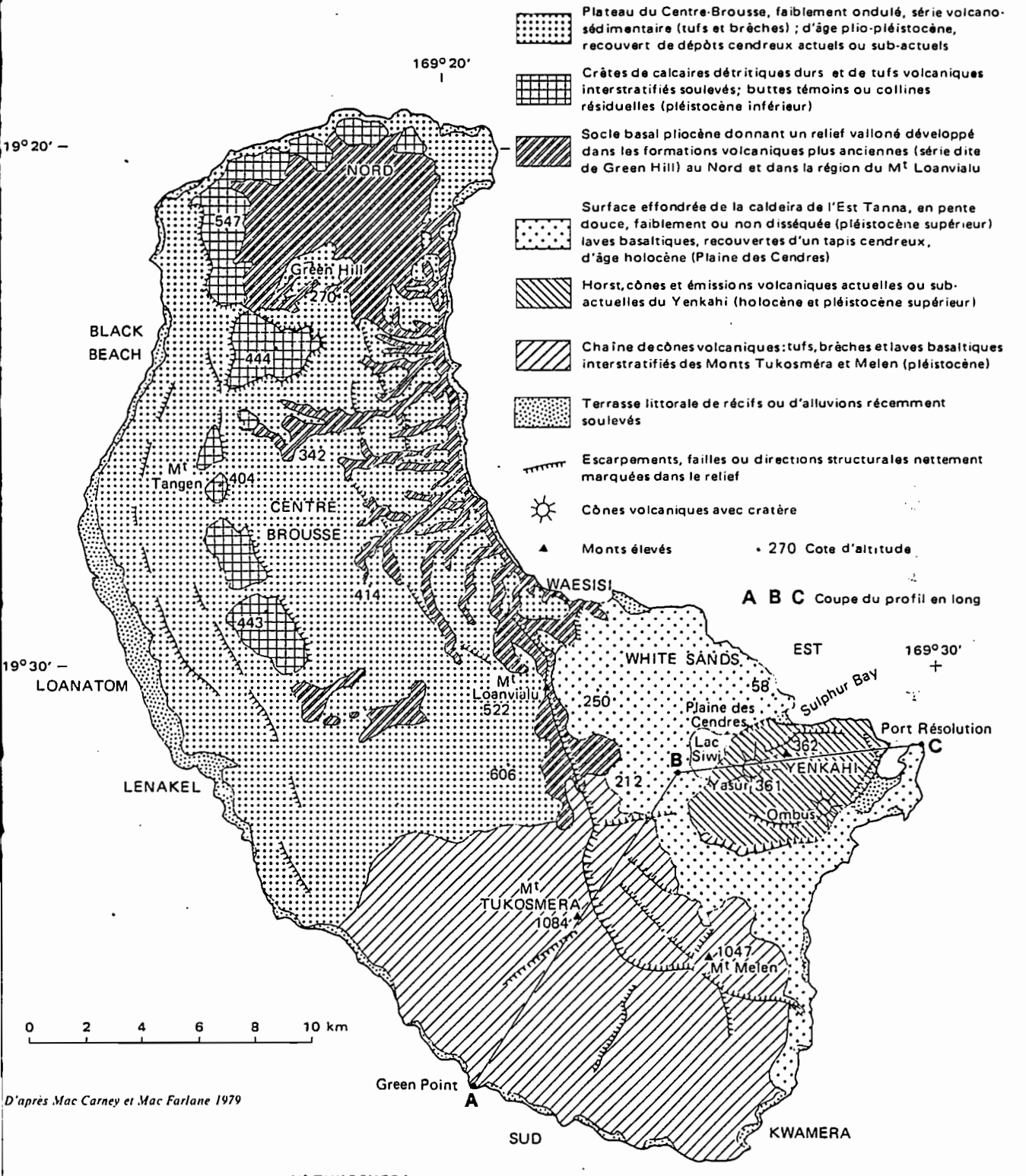
Le plateau du Centre et du Nord correspond à l'ancien socle volcano-sédimentaire d'âge pliocène, qui fut basculé lors de la surrection volcanique générale qui eut lieu au début du pléistocène. Un complexe volcanique émergea au Sud, articulé en trois grandes unités spatiales, le complexe de Green Hill 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 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, tour à tour érodé, submergé et resoulevé. La formation des récifs frangeants dura tout le pléistocène : on les retrouve par plaques sur l'ensemble du plateau interstratifiésavec des projections pyroclastiques (bombes, brèches et tufs) reposant en discordance sur le socle plus ancien.

A la fin du pléistocène, une seconde phase éruptive locale débuta au Sud. On lui doit l'apparition du complexe strato-volcanique des Monts Tukosmera et Melen. Cette surrection générale s'accompagna de puissants épanchements de laves aériennes et d'émissions pyroclastiques. Un rejeu général de la tectonique s'ensuivit qui rehaussa le Sud du socle pliocène ancien.

A 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 de Yenkahi. Elle se caractérise surtout par l'abondance des projections pyroclastiques. Des mouvements tectoniques ultérieurs ont conduit à l'émergence d'une dernière couronne de récifs sur le pourtour de l'île, créant ainsi une terrasse littorale récente qui est surtout marquée sur le rivage Ouest de l'île. A cette même période une tectonique de failles en mosaïque affecta la partie Est : le complexe volcanique du Siwi s'effondra, tandis que parallèlement 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 qui se sont 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 du profil en long, carte 20).

LES GRANDES DIVISIONS MORPHOLOGIQUES DE L'ESPACE PHYSIQUE



SUD et EST TANNA Profil en long simplifié

A la région du Nord tectoniquement stable et formée par un socle tertiaire 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 qui accentuent encore la diversité du cadre.

2) LES RELIEFS 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 un rajeunissement constant des sols.

Une série de basculements ont affecté ce socle, provoquant des effondrements sur la côte Est et à l'inverse des soulèvements de récifs donnant une terrasse littorale et des versants en pente douce sur la côte Ouest. Le basculement du plateau qui s'est produit à partir du Sud entraîne une décroissance générale de l'altitude au fur et à mesure que l'on se rapproche du Nord.

Le coeur de cette région est occupé par le plateau dit du Centre Brousse ou **Ikbat** dans les langues de l'Ouest. L'épais manteau de cendres qui recouvre les sols donne à ces derniers une couleur grise ou brune. Hormis quelques ondulations en pente 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

A 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 tendent à s'encaisser 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 relief marqué à l'approche de la région volcanique du Sud et de l'Est Tanna.

3) LES PAYSAGES VOLCANIQUES.

a) 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 10 minutes. Les épais nuages de cendres qui ne cessent de retomber en pluie sur le paysage lui donnent une couleur grise 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 des 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 roues de voitures qui s'entrelacent sur la cendre.

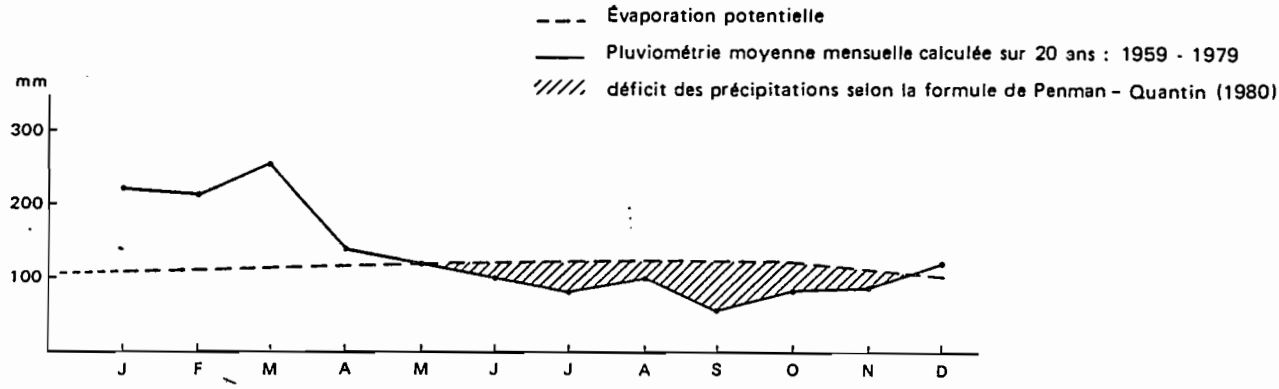
Le Yasür se raccordeà l'Est par la montagne de Yenkahi, sorte de "*strato-volcan, formé de tufs, de brèches et de fines coulées de laves interstratifiées*" (QUANTIN, 1980). Des mouvements tectoniques récents ont remodelé ce massif et provoqué des fossés d'effondrement dans les plaines de Sulphur Bay 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 la persistance 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 rendant celle-ci impropre au mouillage des navires de gros et moyen tonnage.

b) "L'île haute" : la chaîne des Monts Tukosmera et Melen.

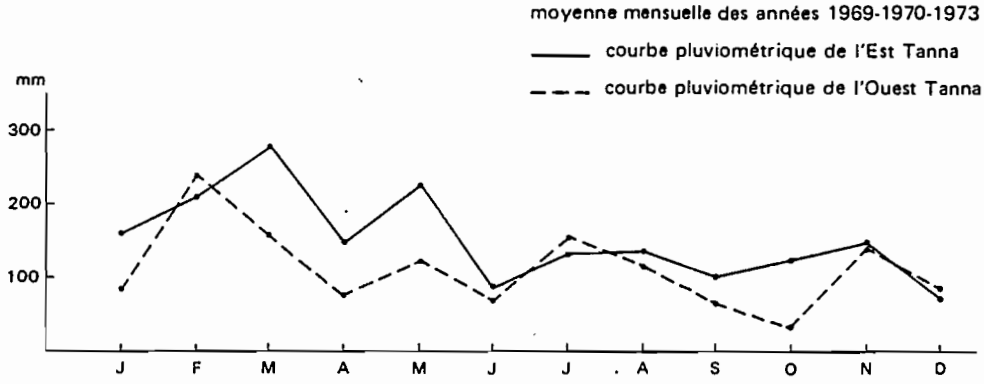
Le paysage "d'îles hautes" et d'îles-volcan si familier du Nord de l'Archipel se retrouve dans la partie Sud-Ouest de l'île. Les Monts Tukosmera et Melen dominent de leurs cônes stromboliens aux formes pratiquement intactes un ensemble géographique de volcans secon-

Fig. 11



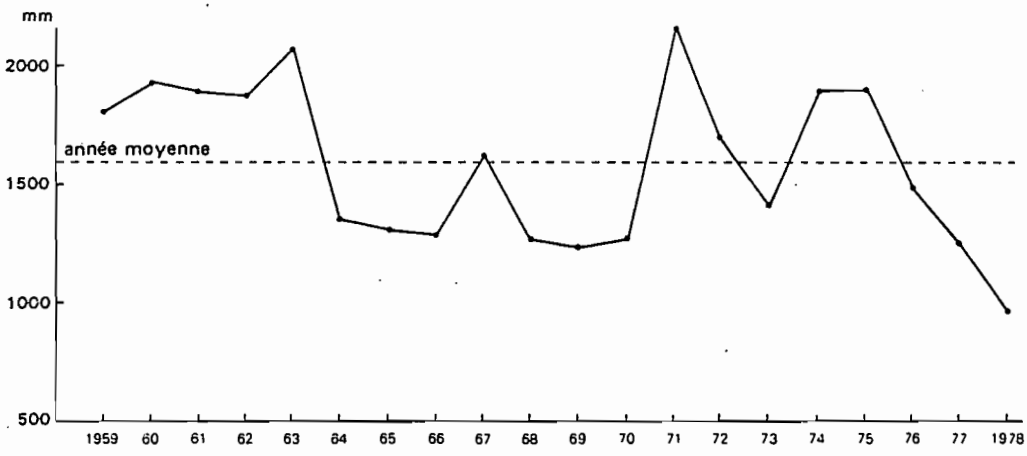
TANNA : Courbe des précipitations à Lénakel (côte ouest)

Fig. 12



TANNA : Courbe des Précipitations comparées à Lénakel (côte ouest) et White Sands (côte est)

Fig. 13



TANNA : Précipitations annuelles 1959-1978 à Lénakel (côte ouest)

daires et de monts enchevêtrés, vigoureusement disséqués par l'érosion linéaire et cassés à nouveau par des réseaux de failles aux directions orthogonales.

La grande faille circulaire qui court de Loanvialu jusqu'au Mont Melen provoque un escarpement abrupt dont le commandement atteint plusieurs centaines de mètres. A l'Est l'ensemble de la montagne volcanique retombe en pente forte 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.

4) LES CONTRASTES BIO-CLIMATIQUES EST-OUEST.

A l'Ouest de l'île, la partie "sous le vent" est marquée par un climat tropical à nuances sèches, dont les caractéristiques s'accentuent vers le Nord. Les caractères généraux de ce climat sont les mieux connus grâce à la station météo de Lenakel, située à proximité du centre administratif. La température moyenne annuelle est de 23°7 à Lenakel avec des variations allant de 21° 4 en juillet à 26°1 en février.L'amplitude diurne varie entre 6 et 7°. 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 inter-annuelle qui, dans les cas extrêmes, peut varier du simple au double, de 2.000 mm et plus à moins de 1.000 mm (voir fig. 11).

D'après QUANTIN (1980), l'évapotranspiration potentielle calculée d'après la formule de PENMAN atteint 110 mm par mois en saison chaude et humide et 125 mm en saison sèche. Il s'ensuit dans 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 3 ou 4 mois et affecter la végétation et la production des jardins vivriers.

L'exposition aux alizés et la présence de reliefs marqués rend 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, globalement plus humide et à saison sèche moins marquée (voir fig. 12).

La température annuelle oscille autour de 23°4, la pluviométrie autour de 2.000 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 assèchent les jardins et qui caractérisent la côte Ouest et le Nord de l'île. Mais des anomalies restent toujours possibles : il ne tomba par exemple, dans 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.

A 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 plus 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 dans ces régions la forêt océanienne plus fragile. Celle-ci a partout reculé devant l'action des défrichements et des brûlis allumés par l'homme. Il n'en subsiste généralement 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 extrêmement abondantes en sous-bois, constituent ses 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 en galeries plus ou moins denses à la séparation des champs cultivés, notamment dans le Centre Brousse, ou mêlée aux nombreuses fougères elle prend parfois l'allure de ce que Ph. MORAT appelle des "forêt-vergers". Quelques arbres, souvent plantés, fournissent dans ces rideaux de forêt des fruits comestibles (**Mangifera**, **Inocarpus**, **Barringtonia**, **Citrus**). Les plaques 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 répétés. Les arbres qui subsistent en bosquets sont surtout des gaïacs ou bois de fer (**Acacia spirorbis**) et des **Leucane** qui peuvent parfois former des maquis, notamment sur les pentes. La prairie des White-Grass est composée d'**Imperata cylindrica**, de **Chrysopogon culatus** et souvent de bosquets de **Lantana** ou "herbes bleues". Ce paysage prédomine dans toutes les collines du Nord et sur le versant 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 là encore qu'à quelques lambeaux-galeries. C'est dans la montagne du Sud que règnent en fait 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 en effet régulièrement vu refuser l'accès de ces sommets qui, pour les habitants de Tanna, sont des lieux sacrés que l'homme ne doit pas perturber.

5) LE ROLE FERTILISANT DES APPORTS EOLIENS.

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 développement sur un matériel fin, projeté à une certaine distance du volcan (voir carte 21).

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 ils contiennent de l'argile montmorillonnite (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 et en donnant des rendements élevés.

A 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 qui 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 ; 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 qui n'ont pas été 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 sont en fait gorgés d'eau et 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, est pratiquement déserte. Elle forme un autre monde, vide d'hommes et de villages ; seules quelques clairières de champs de taros en brisent parfois la solitude. Ce Tanna vide, laissé en forêts ou maquis, représente un peu plus d'un tiers de l'île .

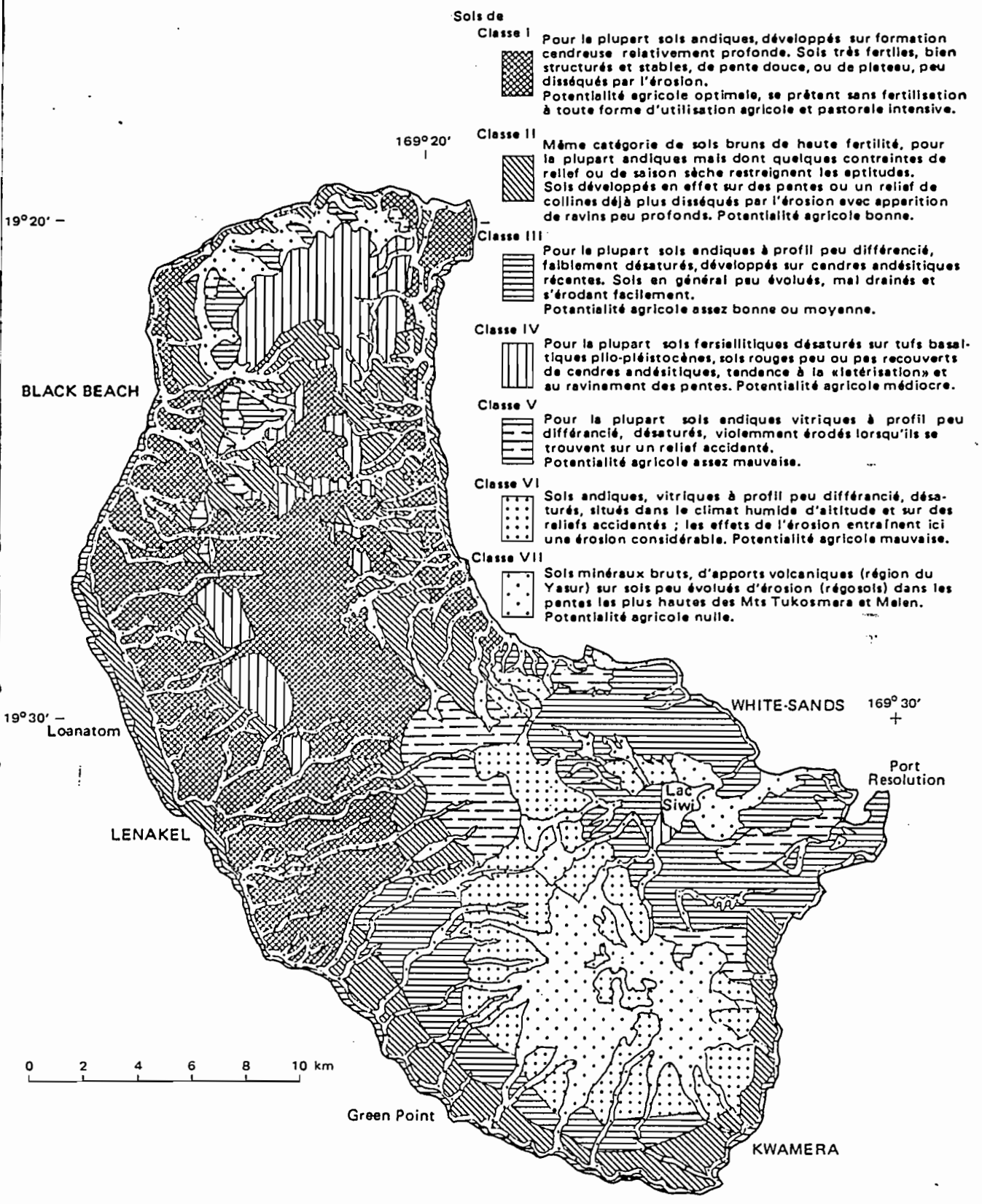
TABLEAU 23 : Les zones d'aptitudes culturales à Tanna (1).

Type de sols	Classe d'aptitude	Fertilité et contraintes d'utilisation	Surface en km2	% 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.

FERTILITÉ DES SOLS

APTITUDES CULTURALES ET POTENTIALITÉS AGRONOMIQUES*



Sols de

Classe I

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

Classe II

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 des pentes ou un relief de collines déjà plus disséqués par l'érosion avec apparition de ravins peu profonds. Potentialité agricole bonne.

Classe III

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

Classe IV

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

Classe V

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.

Classe VI

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.

Classe VII

Sols minéraux bruts, d'apports volcaniques (région du Yasur) sur sols peu évolués d'érosion (régosols) dans les pentes les plus hautes des Mts 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)*

La couronne fertile de l'île, celle des andosols mélaniques, s'étend en revanche sur pratiquement 313 km2 (voir tableau 22), 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 l'île ne représente donc que 7,5 % (QUANTIN, 1980).

6) DES REGIONS NATURELLES ?

Au clivage bio-climatique Est-Ouest résultant de l'exposition aux vents, s'ajoute un clivage géomorphologique Nord-Sud ; une île 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 dans l'espace insulaire et tendent à individualiser des régions naturelles aux caractéristiques écologiques bien marquées et aux contraintes inégales. A grands traits, on peut ainsi distinguer cinq grands espaces écologiquement homogènes (voir cartes 21 et 22) :

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 "coeur" de Tanna représente un plateau aux sols fertiles et aux horizons plans, à peine déformés par quelques crêtes résiduelles.

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

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

5) Enfin la région du Sud se confond avec celle de 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 .

II. LE PAYSAGE AGRAIRE ET LES MODES D'OCCUPATION DU SOL.

Tanna est de tout l'Archipel l'île où les paysages agraires traditionnels ont le moins reculé. On le doit à l'extension relativement limitée de la cocoteraie, au maintien d'une horticulture vivrière qui reste dominante là où les densités humaines sont élevées et à un mode d'exploitation du sol qui, pour l'essentiel, reste fidèle au géosystème de pentes et de plateau. 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. Pourtant ce paysage agraire est volontairement intimiste ; il s'écarte des routes et des sentiers comme pour mieux se déployer à l'abri des regards dans le coeur secret de ses territoires.

1) LES PAYSAGES DU RIVAGE.

a) Le paysage de la cocoteraie.

Tant à l'Est qu'à l'Ouest, le monde littoral de White-Sands ou de Lenakel évoque le paysage classique des rivages de l'Archipel. Dans un mélange de petites parcelles de cocoteraies, plus ou moins envahies par une végétation buissonneuse et 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 des sentiers, courtes jachères, **nakamal** (1) recueillis sous les frondaisons ; le tout se mêlant sans ordre apparent dans un charmant désordre domestique. Cela n'est pas 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, change les rythmes d'utilisation des jardins vivriers comme la composition en plantes cultivées. Ici ilôts d'habitat et jardins se répartissent pêle-mêle avec les arbres plantés "en tas" dans une trame spatiale qui est seulement devenue plus étroite.

C'est ici la vision d'une Mélanésie "moderne" et engagée dans l'économie commerciale, d'un paysage de rivage qui s'organise tout entier autour de la route qui fait le tour de l'île, et des "stores" (magasins de brousse) qui s'y succèdent (2). Ces stores, qu'ils soient privés ou dépendant des 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 ; cerclé par la cocoteraie, ponctué de magasins, 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.

---

(1) 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.

(2) 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 C.F.N.H. (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.

NOUVELLES-HÉBRIDES

MISSION RAF 1972 V 13 J Cliché n° 0058 du 7/8/1972
Echelle 1 : 33 000 Focale 152,86 mm
Carte 1 : 100 000 IGNF - Nouvelles Hébrides Feuille TANNA

J. BONNEMAISON
Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer, Port-Vila, Nouvelles-Hébrides

LE VOLCAN, LE COCOTIER ET LE BOCAGE.
LA RÉGION DU VOLCAN DU YASÛR A TANNA (WHITE-SANDS), NOUVELLES-HÉBRIDES

La région est de l'île de Tanna (White-Sands) constitue aux Nouvelles-Hébrides un milieu très particulier. Le volcan du Yasür en activité, l'importante plaine de cendres, les fortes densités de population vivant autour, contribuent à former un paysage fortement typé. L'occupation du sol apparaît dense mais fortement contrastée, révélant les signes d'une vieille civilisation agricole et les formes de pénétration d'un nouveau système de production.

Trois grandes régions naturelles peuvent être distinguées :
— le complexe cendreux-volcano-lacustre du Yasür et du lac Siwi (zones **I, II, III**) se prolonge vers l'est par une plaine d'effondrement (**V**) qui conduit directement à la baie d'Ipeûkel ou Sulphur Bay;
— au nord de cet ensemble volcanique, s'étend un plateau relativement plan, disséqué par quelques vallées aux pentes abruptes (**IV**);
— au sud, une région montagneuse (**VI**) prolonge le volcan. Le relief chaotique évoque une morphologie cassante et une grande jeunesse du relief.

Le paysage aménagé et façonné par l'homme n'apparaît qu'à une certaine distance du volcan. Dans un rayon de 2 à 3 km autour du cratère, la végétation est inexistante (plaine de cendres) ou réduite à des formations basses et buissonneuses (**VI b**). Sur quelques crêtes apparaissent des zones herbeuses dites « White-Grass » (**VI b**).

Au-delà de ce cercle naturel, les formes d'occupation humaine apparaissent fort denses. La cocoteraie recouvre toute l'étendue du fossé d'effondrement (**V**) et la majeure partie du plateau (**IV a**). Les cocotiers y sont plantés en formation serrée, sans ordre apparent ni alignement, parfois parsemés de grands arbres au feuillage abondant. Cet espace de plantation s'étire d'un seul tenant sans qu'aucune division foncière visible n'en altère la monotonie.

A proximité du bord de mer (**IV b** et **IV c**), deux grandes zones de cultures vivrières se dessinent. Au nord (**IV b**), le paysage est celui d'une mosaïque de petites parcelles aux formes grossièrement géométriques dont la superficie varie entre 10 et 20 ares. Ces champs vivriers sont séparés les uns des autres par de vastes bourrelets de terre surélevés sur lesquels poussent une végétation dense et parfois de grands arbres. Ce paysage entrecoupé de haies vives est celui d'un bocage. Il témoigne de la permanence d'une activité agraire fort ancienne et d'une vieille civilisation paysanne. Plus au sud (**VI c**), les jardins se regroupent sur les pentes de la montagne ou s'accrochent à ses moindres replats. formant des unités agraires plus réduites mais obéissant à des principes analogues.

Deux types d'habitat peuvent être distingués. Sur le plateau nord (**IV**), cases et maisons constituent un semis en ordre lâche dispersé à la jonction des zones bocagères et des zones de plantation commerciales. Dans la baie d'Ipeûkel (**V**), apparaît par contre un véritable village, regroupé en cercle autour d'un vaste espace dégagé. Ce village accolé à sa cocoteraie apparaît caractéristique de l'architecture missionnaire et de ses préférences pour le regroupement au bord de mer.

Sur le plateau, on note également un nombre important de bâtiments modernes, avec murs de ciment et toits de tôle, qui sont autant de signes d'une infrastructure administrative relativement dense.

Ce paysage contrasté laisse apparaître autour du volcan de Tanna deux grandes zones d'utilisation du sol. L'étendue de l'espace-cocoteraie témoigne d'un degré d'insertion avancé dans l'économie commerciale (fabrication et vente du coprah). Par ailleurs, le maintien d'un bocage vivrier net et entretenu révèle que les activités de subsistance liées à l'horticulture traditionnelle océanienne, restent bien vivantes.

L'extension de la cocoteraie semble comprimer un espace vivrier lui-même de plus en plus fragmenté. Au « terroir planté » s'oppose ainsi un « terroir cultivé »; les vastes étendues monotones de la cocoteraie contrastent avec la singularité et l'émiettement parcellaire, caractéristique de la civilisation agraire océanienne.

Les hommes de Tanna ont eu soin d'aménager entre ces deux types d'exploitation le partage plus ou moins bien équilibré de leur espace. La dualité entre les valeurs importées dont les finalités sont commerciales et les valeurs héritées dont les fondements sont traditionnels, se reflète ainsi dans le paysage. Cette juxtaposition sur un même territoire de deux systèmes différents traduit le choix d'un certain équilibre entre deux mondes qui coexistent mais ne se mélangent pas.

'ue « PHOTO-INTERPRETATION » N° 3 - 1979 fascicule 5
Mai-Juin 1979 EDITIONS TECHNIP, 27, rue Ginoux, Paris XV

VOLCANO, COCONUT TREES AND BOCAGE
THE YASÜR VOLCANO REGION ON TANNA (WHITESANDS), NEW HEBRIDES

The eastern part of the island of Tanna (Whitesands) is a very special environment in the New Hebrides. The active volcano of Yasür, the broad cinder plain and the high population density living in the area help make up a highly typical landscape. Ground occupation appears dense but highly contrasting, revealing the signs of an old farming civilization and the penetration forms of a new production system.

Three major natural regions can be distinguished :
— the cinder-volcano-lake complex of Yasür and Lake Siwi (zones **I, II, III**) extends eastward via a colapse plane (**V**) which leads directly into Ipeûkel Bay or Sulphur Bay;
— north of this volcanic group extends a relatively flat plateau which is cut through by several steep-walled valleys (**IV**);
— in the south a mountainous region (**VI**) prolongs the volcano. The chaotic relief suggests a brittle morphology and the great youth of the relief.

The landscape pattern arranged and shaped by man appears only some distance away from the volcano. Within a radius of 2 to 3 km around the crater. there is no vegetation (cinder plain) or one that is reduced to low-growing species and bushes (**VI b**). On several hilltops grassy zones appear that are called "White Grass" (**VI b**).

Beyond this natural circle, aspects of human occupation appear and are quite dense. A coconut grove covers the entire extent of the fault through (**V**) and most of the plateau (**IV a**). Coconut trees are planted there in close ranks without any apparent order or alignment, sometimes interspersed with large trees with abundant foliage. This plantation area extends in a single stretch without any visible real-estate division offering its monotony.

Near the coast (**IV b** and **IV c**), two large areas of food crops can be seen. In the north (**IV b**), the landscape is a mosaic of small lots having roughly geometric shapes and varying in area from 10 to 20 ares. These food crops are separated from each other by built-up earth levees on which dense vegetations grows and sometimes even trees. This landscape cut up by live hedges is a mixed woodland and pasture-land. It illustrates the permanence of very old agrarian activity and of an old peasant civilization. Further south (**VI c**), gardens are bunched on the slopes of the mountain or cling to the slightest flat places, forming smaller agrarian units but ones that obey similar principles.

Two types of habitat can be distinguished. On the northern plateau (**IV**), huts and houses make up a loose pattern scattered at the junction of the bocage areas and the commercial plantation zones. In Ipeûkel Bay (**V**), on the other hand, a real village appears grouped in a circle around a large open space. This village which is attached to its coconut grove appears characteristic of missionary architecture and of its preferences for grouping on the coast.

On the plateau there is also a large number of modern buildings with cement walls and sheet-metal roofs (schools, hospitals, missions) which are all signs of a relatively dense infrastructure.

This contrasting landscape around the volcano on Tanna brings out two major areas of ground use. The extent of the coconut grove reveals an advanced degree of insertion in the market economy (manufacturing and sales of copra). In addition the maintaining of clearcut food crops bocage which is well maintained reveals that the subsistence activities linked to traditional Oceanian horticulture are still in a healthy state.

The extent of the coconut grove appears to compress a food crops space which itself is more and more fragmented. There is thus a "planted landscape" which is opposed to the "cultivated landscape". The vast monotonous extent of the coconut grove contrasts with the individuality and fragmentation into lots which is characteristic of the Oceanian agrarian civilization.

Between these two types of farming, the inhabitants of Tanna have taken care to balance the dividing up of their space. The dualness between imported values aiming at commercial goals and inherited values which are basically traditional is thus reflected in the landscape. This juxtaposition of two different systems on the same territory illustrates the choice of a certain balance among two worlds which coexist but do not mingle with each other.

EL VOLCÁN, EL COCOTERO, Y EL SOTO.
LA REGIÓN DEL VOLCAN DEL YASÜR EN TANNA (WHITE-SANDS), NUEVAS HEBRIDAS

En las Nuevas Hebridas, la región este de la isla de Tanna (Whit Sands) constituye un medio muy particular. El volcán del Yasür actividad, la importante llanura de cenizas, las elevadas densidades población que allí viven, contribuyen en formar un paisaje muy cara terístico. La ocupación del suelo se ve densa pero muy contrastad revelando los signos de una vieja civilización agrícola y las formas penetración de un nuevo sistema de producción.

Pueden distinguirse tres grandes regiones naturales :
— el complejo cenizoso-vulcano-lacustre del Yasür y del lago Si (zonas **I, II, III**) que continua hacia el este con una llanura de hun miento (**V**) que conduce directamente a la bahía de Ipeûkel o Sulf Bay;
— al notre de este conjunto volcánica, se extiende una mese relativamente llana, disecada por algunos valles con abruptas pendient (**IV**);
— al sur, una región montañosa (**VI**) que prolonga el volcán. relieve caótico evoca una morfología frágil y una gran juventud relieve.

El paisaje modificado por el hombre sólo lo encontramos a una cier distancia del volcán. Dentro de un radio de 2 a 3 km en torno crater, la vegetación es ausente (llano de cenizas) o se reduce formaciones bajas y breñosas (**VI b**). Encima de algunas crestas exist zonas herbosas llamadas "White-Grass" (**VI b**).

Más allá de este circulo natural, las formas de ocupación humana ven muy densas. El cocotal ocupa toda la superficie del foso hundimiento (**V**) y la mayor parte de la meseta (**IV a**). Los cocoter crecen allí en formación densa, sin orden aparente ni alineació conteniendo a veces algunos grandes árboles con abundande folla Esta superficie de plantación se extiende sin parcelar y sin otro tí de división visible que altere su monotonía.

Cerca de la orilla del mar (**IV b**) y (**IV c**), se observan dos grand zonas de cultivos de plantas alimentícias. Al norte, (**IV b**) el paisaje el de un mosáico de parcelitas con formas groseramente geométric y una superficie que oscila entre 10 y 20 áreas. Estos campos plantas alimentícias estan separados entre si por unos vastos lom de tierra sobrealzados sobre los cuales crece una vegetación desa y veces grandes árboles. Este paisaje cortado por los setos vivos es de un soto, que atestigua sobre la permanencia de una actividad agrá muy antigua y de una vieja civilización campesína. Más al sur (**VI** las huertas se agrupan sobre las pendientes de la montaña arraigando sobre los más pequeños rellanos, constituyendo unidades agrárias m reducidas pero que obedecen a principios análogos.

Pueden distinguirse dos tipos de habitat. En la meseta norte (**IV** chozas y casas forman un punteado poco denso dispersado en confluencia de las zonas con sotos y de las de plantación comerci En la bahía de Ipeûkel (**V**), se ve un verdadero pueblo, instalado circulo alrededor de una extensa superficie despejada. Este pueb pegado contra su cocotal es característico de la arquitectura de misiones y de sus preferencias por el reagrupamiento en la orilla mar.

Sobre la meseta, también se distinguen una gran cantidad de ed fícios modernos con muros de cemento y tejados de chapa (escuela hospitales, misiones), que son otros tantos signos de una infraestructu administrativa relativamente densa.

Este paisaje contrastado deja aparecer en torno del volcán de Tan dos grandes zonas de utilización del suelo. La extensión del espac "cocotal" indica un grado avanzado de inserción del suelo. La extensi del espacio "cocotal" indica un grado avanzado de inserción en economía comercial (fabricación y venta de copra). Además, la conse vación de un soto con plantas alimentícias ordenado y cuidado indí que las actividades de subsistencia relacionadas con la horticultu tradicional del océano, permanecen muy activas.

La extensión del cocotal parece que comprima un espacio de cultiv alimentícios, espacio que se fragmenta cada vez más. Así pues a "tierra plantada" se opone una "tierra cultivada"; las extensas sup ficies monótonas del cocotal contrastan con la singularidad y el desm nuzamiento del parcelario, características de la civilización agraria oc nica.

Los hombres de Tanna han cuidado de establecer entre estos d tipos de explotación un reparto más o menos equilibrado de su espac La dualidad entre los valores importados cuyas finalidades son com ciales y los valores heredados cuyos fundamentos son tradicionales refleja de este modo en el paisaje. Esta yuxtaposición en un mismo ter torio de dos sistémas diferentes indica la elección de un determina equilíbrio entre dos mundos que coexisten pero que no se mezclan.

G cliché RAF D

- Volcan du Yasür en activité
- Plaine de cendres
- Lac
- Zone de forêt dégradée et de maquis
- Forêt à grands arbres
- Zone de végétation clairsemée : white grass, pâturages
- Routes carrossables
- Zones d'habitat - constructions administratives
- Zones à prédominance de cocoteraie
- Zones où prédominent les cultures vivrières et jachères
- Parcellaire des jardins vivriers de type bocager

NOUVELLES -HEBRIDES	RAF 1972 mission V13J cliché n° 0058	7-8-72	1 : 33 000 f=152,86	1 100 000 IGNF-N^{lles} Hébrides feuille TANNA

79-3 5

1	2	3	4	5	6	7	8	9
ANTE-PRIMAIRE PRIMAIRE	SECONDAIRE	TERTIAIRE	QUATERNAIRE PALEOLITHIQUE	NEOLITHIQUE PROTOHISTOIRE	500	1000	1500	TEMPS MODERNES
	COLONISATION	HABITAT RURAL		FORTIFICATIONS GUERRES	HABITAT URBAIN		LOISIRS LIEUX PUBLICS	RELIGIONS NECROPOLES
EXPLOITATION SOUS-SOL	PRODUCTION D'ENERGIE	INDUSTRIE TRANSFORMATION	INDUSTRIE CONSOMMATION	DISTRIBUTION		COMMUNICATIONS AERIENNES	COMMUNICATIONS MARITIMES	COMMUNICATIONS TERRESTRES
COUVERT VEGETAL	EXPLOITATION DIRECTE DE LA VEGETATION	ORIENTATION ALIGNEMENTS	AMENAGEMENT IRRIGATION DRAINAGE CONSERVATION	GENIE RURAL REMEMBREMENT	STRUCTURES AGRAIRES	EXPLOITATION AGRICOLE		MONDE ANIMAL ELEVAGE CHASSE PECHE
LIGNES	POLYGONES CARRES	CERCLES RAYONS	METHODES EMULSIONS	REPARTITION CARTOGRAPHIE		ETUDE DYNAMIQUE EVOLUTION	DEGRADATION	
RESEAU HYDROGRAPHIQUE	VERSANTS	MICRORELIEF		DOCUMENTS ANCIENS	FORMATIONS SUPERFICIELLES	SOLS BRUTS NON OU PEU EVOLUES	SOLS EVOLUES	
RELIEF NUL	RELIEF FAIBLE	RELIEF FORT				VENTS	EAUX	NEIGES ET GLACES
ARCTIQUE SUB-ARCTIQUE	TEMPERE CONTINENTAL	TEMPERE OCEANIQUE	MEDITERRANEEN	PREDESERTIQUE	DESERTIQUE ARIDE	INTERTROPICAL	EQUATORIAL TRES HUMIDE	MICROCLIMATS
CRISTALLIN	EFFUSIF FILONIEN	METAMORPHIQUE	SEDIMENTAIRE STRATIGRAPHIQUE	MERS EAUX SALEES	STRUCTURES QUASI MONOCLINALES	STRUCTURES PLISSEES	STRUCTURES FAILLEES	STRUCTURES POLYGENIQUES DISCORDANCES

79-3 5

(D) (G)

cliché RAF

A partir d'une certaine distance de la route et souvent invisibles de celle-ci, réapparaissent les zones de jardins vivriers qui créent des éclaircies de plus en plus larges dans le fouillis de la cocoteraie. C'est aussi la zone principale de résidence, mais où les structures de construction sont restées plus conformes aux normes traditionnelles. Les sentiers conduisent à des groupes de cases en végétal, à des **nakamal** ombragés (**yimwayim**). Plus on s'éloigne de la route et plus la proportion de jardins croît.

Ce paysage de rivage entièrement humanisé, où le moindre espace vacant est, en dépit de son apparent désordre, pourvu d'une fonction, apparaît comme concentré sur lui-même, serré, à la limite de l'explosion.

b) Les paysages de "White-Grass".

Au pied des Monts Tangen et Towahlew, s'étend la région des Lenkowngen ou "White-Grass" -nom qui a été ensuite donné à toutes les formations végétales de "savane" que l'on retrouve plus au Nord, mêlées de fourrés arbustifs et de forêts secondaires. Ce sont les feux de brousse répétés et l'existence d'une vraie saison sèche dans les régions de l'Ouest et du Nord de l'île qui sont responsables de ce type de paysage. L'homme semble s'être écarté de ces zones dénudées et on ne rencontre guère ici de paysage rural organisé, mais seulement des ilôts de peuplement et de cultures dispersés, liés aux lambeaux subsistants de la forêt basse.

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 broute dans quelques"padok"; il est le plus souvent laissé en liberté sur les collines herbeuses et abbatu au fusil lorsque le besoin se fait sentir. Les chevaux sauvages qui se sont reconstitués en hordes errantes au pied du Mont Tangen sont laissés dans la plus complète liberté. La répulsion culturelle britannique pour la viande chevaline s'est en effet étendue aux Mélanésiens. 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.

Dans tout l'Ouest de l'île au Nord de Lenakel, le paysage agraire se dilue ainsi progressivement dans un paysage ouvert de savane ou de forêt claire.

2) LES 'CAMPAGNES" BOISEES DE PLATEAU ET DE PENTE.

A partir de 300 mètres d'altitude sur le plateau du Centre Brousse et les terroirs de haute et moyenne pente du Sud, lorsqu'on dépasse la ceinture de fructification du cocotier, apparaît un nouveau paysage, à la fois rural et boisé, véritable "campagne" mélanésienne, presqu'entièrement dévolue aux cultures vivrières.

Ce paysage est le paysage rural traditionnel à peine transformé : il naît à quelques mètres de la route de cendres qui traverse le Centre Brousse, dissimulé par une galerie de végétation. Là, les sentiers, les lieux d'habitat, les **nakamal**, les jardins vivriers par certains endroits 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 progressant au sein d'une forêt de plus en plus "mangée" par l'extension des activités humaines. Les lambeaux forestiers se réduisent aux séparations des cultures et des hameaux ou à des bordures épaisses le long des sentiers.

L'impression de bocage naît dès le premier abord : chemins creux, bordés de haies épaisses que le regard ne peut percer mais qui dispensent une ombre fraîche et reposante aux yeux. Densité des jardins surtout, surcreusés et bordés de talus boisés qui hachent le paysage. Le réseau de sentiers et de chemins est dense, il mène aux groupes de cases en matériel végétal, dispersés en ordre lâche autour des **yimwayim**, lieux centraux de la vie sociale (voir fig. 14). Autrefois, les hameaux ou groupes de cases étaient protégés de palissades en roseaux tressés ou en bois qui pouvaient atteindre 2 mètres de haut. Celles-ci 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 leur espace de sérénité à l'ombre des banians à large cime : l'espace central de terre battue, vaste et rigoureusement plan, a été 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 noue et se joue la vie sociale mélanésienne traditionnelle.

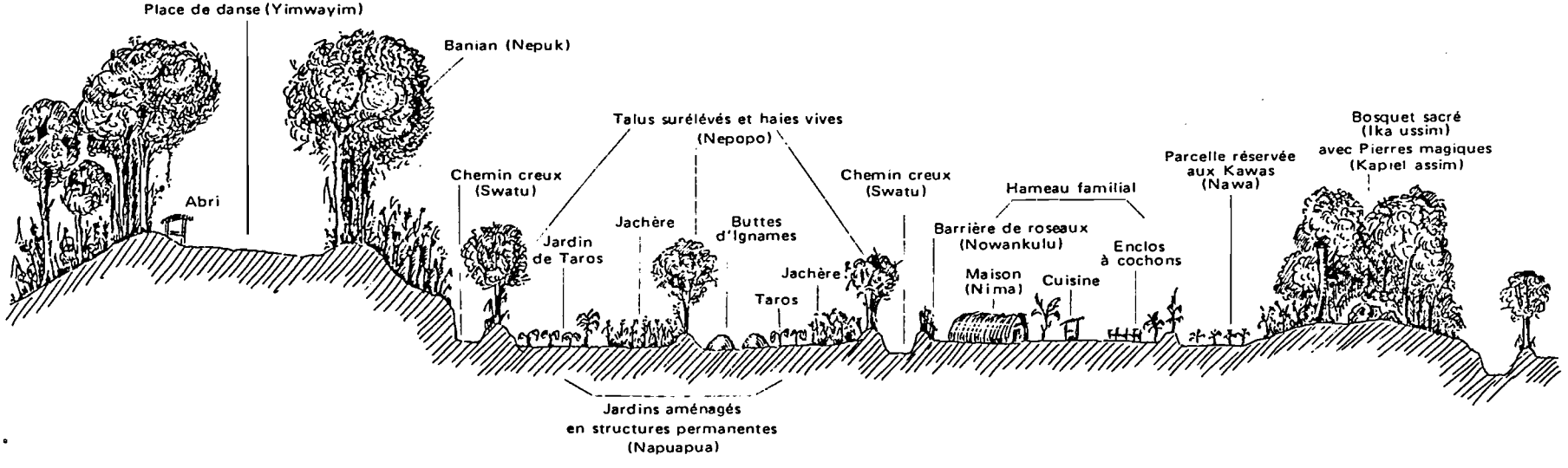
Bocager, ce paysage l'est au sens plein du terme. Dans le Centre Brousse, l'horticulture tend à la permanence en s'appuyant sur des parcelles fixes : les champs ne sont pas ici des clairières ouvertes sur la forêt pour être aussitôt abandonnées, mais de véritables parcelles aménagées, souvent surcreusées et aplanies, la terre rejetée en bordure ayant formé des talus boisés. Ce sont des structures stables sur lesquelles la culture revient à intervalles réguliers (voir fig.14).

Les "padok" d'élevage pour bétail ne sont pas rares ; ils ont même tendu, ces dernières années, à se multiplier. Les derniers espaces forestiers intercalaires en ont été les victimes : on trouve les "padok" 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 paysage boisé du Centre Brousse des éclaircies de prairies bucoliques parsemées d'arbres à l'ombre desquels se protège le bétail.

Dans certaines régions au relief abrup, 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, voir fig. 15 et note explicative).

o
o o

Fig. 14



Exemple d'organisation spatiale d'un terroir au Centre-Brousse : Lehuluk

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

Cette variété de paysages reflète l'extension inégale des systèmes d'occupation du sol : à des systèmes "paysans", caractéristiques d'un aménagement stable de l'espace s'ajoutent des "systèmes itinérants", plus proches du type d'occupation des sols qui règne généralement dans les espaces septentrionaux de l'Archipel. Enfin la dualité des formes d'exploitation du sol à finalité spéculative (cocoteraie et élevage) ou vivrière se lit dans le paysage. La seconde ne semble pas ici avoir été sacrifiée à la première.

3) LES MODES D'OCCUPATION DU SOL.

a) La cocoteraie de plantation.

La cocoteraie de plantation ne règne à Tanna que sur un mince liseré côtier au Nord de Lenakel et ensuite en tâches discontinues sur l'étroite terrasse littorale qui se poursuit au Sud de l'île ou encore sur la côte Nord-Est (voir carte 22). Cette cocoteraie à finalité commerciale, aux arbres parfois plantés en ligne, exclusive de toute autre forme d'occupation du sol, recouvre 1.220 ha, répartis pour l'essentiel sur le liseré côtier et dans certaines zones de l'arrière-pays comme dans les fossés d'effondrements tectoniques au Sud de Yenkahi et de Port-Résolution. C'est là l'espace commercial par excellence, où se réalise la majeure partie du coprah produit dans l'île. Cet espace représente 2,5 % du total de la superficie de l'île ou encore 3,9 % de l'ensemble de sa superficie cultivable (voir tableau 24). Tant par rapport à l'étendue de l'île que par rapport au nombre des habitants, la plantation pure n'occupe donc à Tanna 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'Aoba et dans les îles les plus engagées dans l'économie de plantation (BONNEMAISON, 1977, a).

b) Le complexe cocoteraies-jardins vivriers.

Les espaces où se conjugent plantations en bosquets et jardins vivriers sont plus étendus et ils recouvrent la plus grande partie des superficies du géosystème du rivage de l'Est et de l'Ouest Tanna. Ces espaces à finalité mixte recouvrent 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 arbres plantés trop près les uns des autres et sur un sol non entretenu y sont peu productifs. On estime les rendements moyens dans ce type de cocoteraie à moins de 0,5 tonnes de coprah à l'hectare.

Ce type de plantation répond pourtant 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, mais également pour l'alimentation des cochons ou encore pour le simple besoin de boire, les jours de chaleur lorsqu'on est loin de tout point d'eau.

Le type de cultures vivrières se ressent de l'extension anarchique de la cocoteraie et d'une certaine compression dans l'espace. Là où les cocotiers forment la trame dominante de l'occupation du sol, les jardins ne doivent plus en effet grand chose aux normes de l'horticulture traditionnelle. Il s'agit de champs aux superficies fort variables allant de 400 à 1.000 m2, cultivés le plus souvent sans aménagement particulier et où poussent, au moyen de techniques de culture simplifiées, des plantes le plus souvent d'origine extérieure. L'igname est souvent remplacée par le manioc, la patate douce et divers légumes d'origine européenne ou tropicale, comme les oignons, les tomates, les ananas, les taros **Xanthosoma**. Toutes ces plantes sont mêlées sans ordre apparent, sans technique culturale particulière. La durée d'utilisation du jardin est souvent de deux ans, les jachères, courtes, durent de 2 ou 3 années au maximum.

Les kavas sont, par contre, 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.

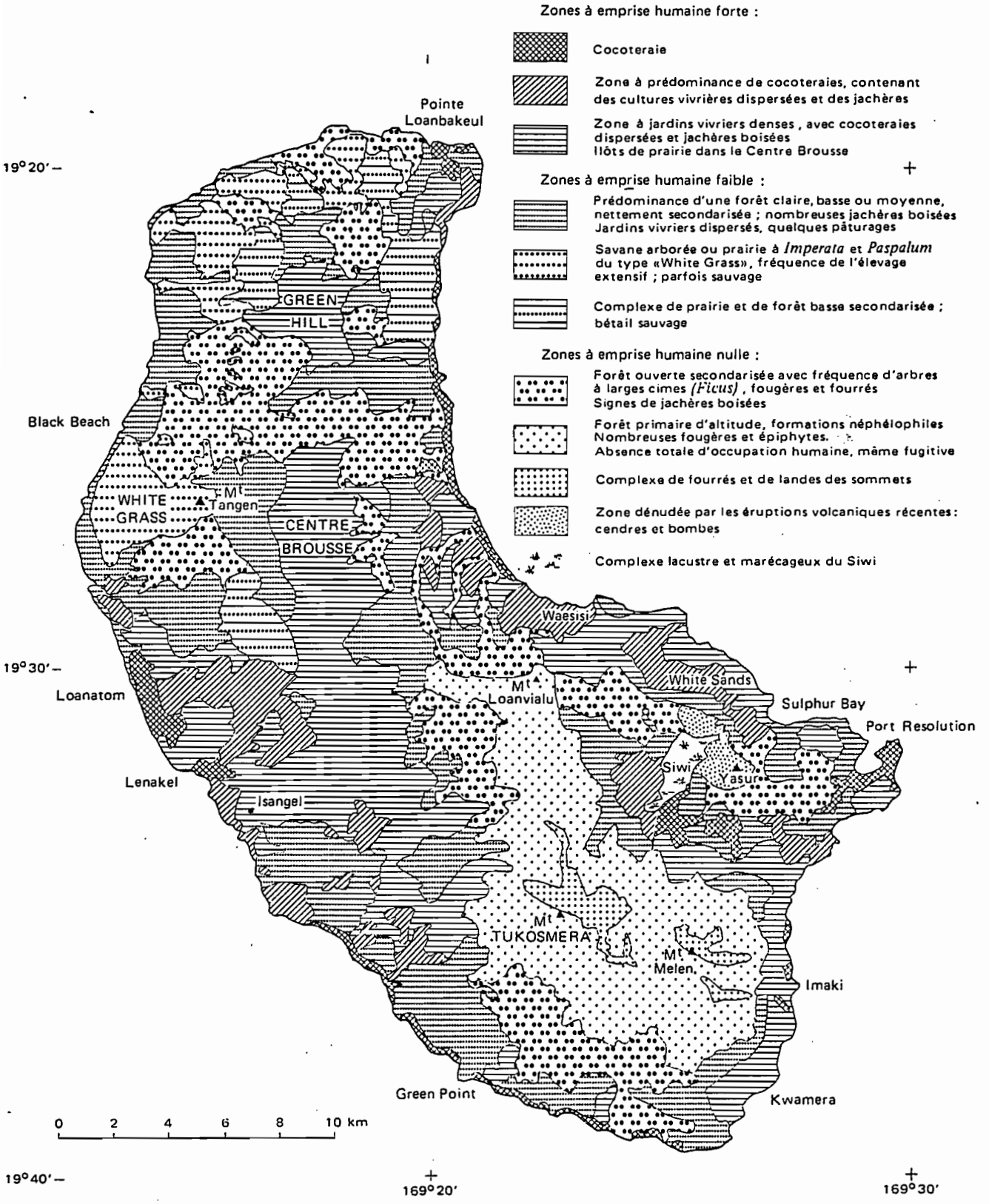
c) Le complexe horticole.

En règle générale les types d'horticulture redeviennent plus traditionnels et croissent en intensité au fur et à mesure que la présence du cocotier décroît, exactement comme si le second excluait les premiers. Tant sur le plateau du Centre Brousse que sur les hautes et moyennes pentes de l'ensemble de l'île, apparaissent en effet 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. Ces jardins d'ignames sont en fait de véritables champs permanents.

La grande igname traditionnelle reste en effet dans ces jardins la culture prestigieuse. On en reconnaît les emplacements à la grandeur des buttes qui occupent le coeur 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 des ignames, souvent dans de simples clairières temporaires ouvertes dans les forêts secondarisées.

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

MODES D'OCCUPATION DU SOL*



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

modes traditionnels d'exploitation du sol. Si l'on considère la carte de la distribution de population telle qu'on peut l'établir à partir du recensement de 1979 (voir carte 23), on s'aperçoit que la population est à peu près répartie à égalité entre le géosystème littoral et celui de montagne ou de plateau.

On peut compter en effet 7.887 habitants dont les lieux d'habitat se situent en-dessous de 300 mètres d'altitude et 7.828 qui résident dans des terroirs situés au-delà de cette altitude dans une écologie de pente ou de plateau.

Cet équilibre préservé entre l'usage de l'écosystème de rivage et celui de montagne ou de plateau permet le maintien d'un complexe horticole vivrier à forte productivité. On ne peut non plus parler dans un tel cadre d'un manque de terre au sens strict du mot, du moins si l'on reste au niveau des indices statistiques.

TABLEAU 24 : Population et superficies utilisées selon les deux grands écosystèmes.

		Ecosystème du littoral	Ecosystème de pentes et de plateaux	Total TANNA
Population		7.887	7.828	15.715
Complexe cocoteraies et jardins	Superficie en ha	4.155	-	4.155
	Rapport Superficie/Populat.	0,52	-	0,52
Aire de cultures vivrières denses	Superficie en ha	7.230	6.435	13.665
	Rapport Superficie/Populat.	0,91	0,82	0,87
Aire de cultures vivrières dispersées	Superficie en ha	5.425	7.090	12.525
	Rapport Superficie/Populat.	0,69	0,90	0,80
Total des superficies utilisées	Superficie en ha	16.810	13.525	30.345
	Rapport Superficie/Populat.	2,12	1,72	1,93

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

agricole avait révélé qu'ils avaient là 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.

Deux faits récents ont tendu ces dernières années à modifier la stabilité du système d'occupation du sol. le premier est constitué par l'extension des "padok" d'élevage aux dépens des franges boisées, le second est l'introduction plus récente des cultures maraîchères qui, dans le Centre Brousse en particulier, ont pris une importance nouvelle, accroissant l'étendue des surfaces cultivées au détriment des lambeaux forestiers.

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 hectares, soit un peu plus de 21 % de l'ensemble des superficies cultivées de l'île.

d) Les modes d'occupation itinérants.

Dans les zones de pentes ou de rivage, où l'emprise humaine est faible, la forêt ou la savane arborée engloutissent des terroirs à peine ébauchés et dont les formes d'occupation du sol se révèlent souvent extensives. La faiblesse des densités humaines n'a pas rendu en effet nécessaire le lent aménagement de terroirs agricoles qui est le fait des zones denses. L'agriculture est pour l'essentiel itinérante, opérant sur des clairières de brûlis et sans les travaux d'aménagement qui les rendraient permanentes.

Dans le Nord de l'île, les versants boisés, les basses vallées accueillent des cultures vivrières qui se dissimulent dans les lambeaux forestiers subsistants. Ce mode d'occupation du sol clairsemé règne dans la majeure partie des zones faiblement peuplées. L'absence de points d'habitat stables ou de terroirs apparents ne signifie pas l'absence totale d'usage. Les aires plus ou moins vides restent en effet sous le regard des populations ; elles ont des propriétaires -souvent 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. On retrouve là l'idée d'un espace à conquérir, sorte de nouvelle frontière que se donnent entre eux les groupes riverains trop nombreux.

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 que représente aujourd'hui la maîtrise territoriale de ces zones.

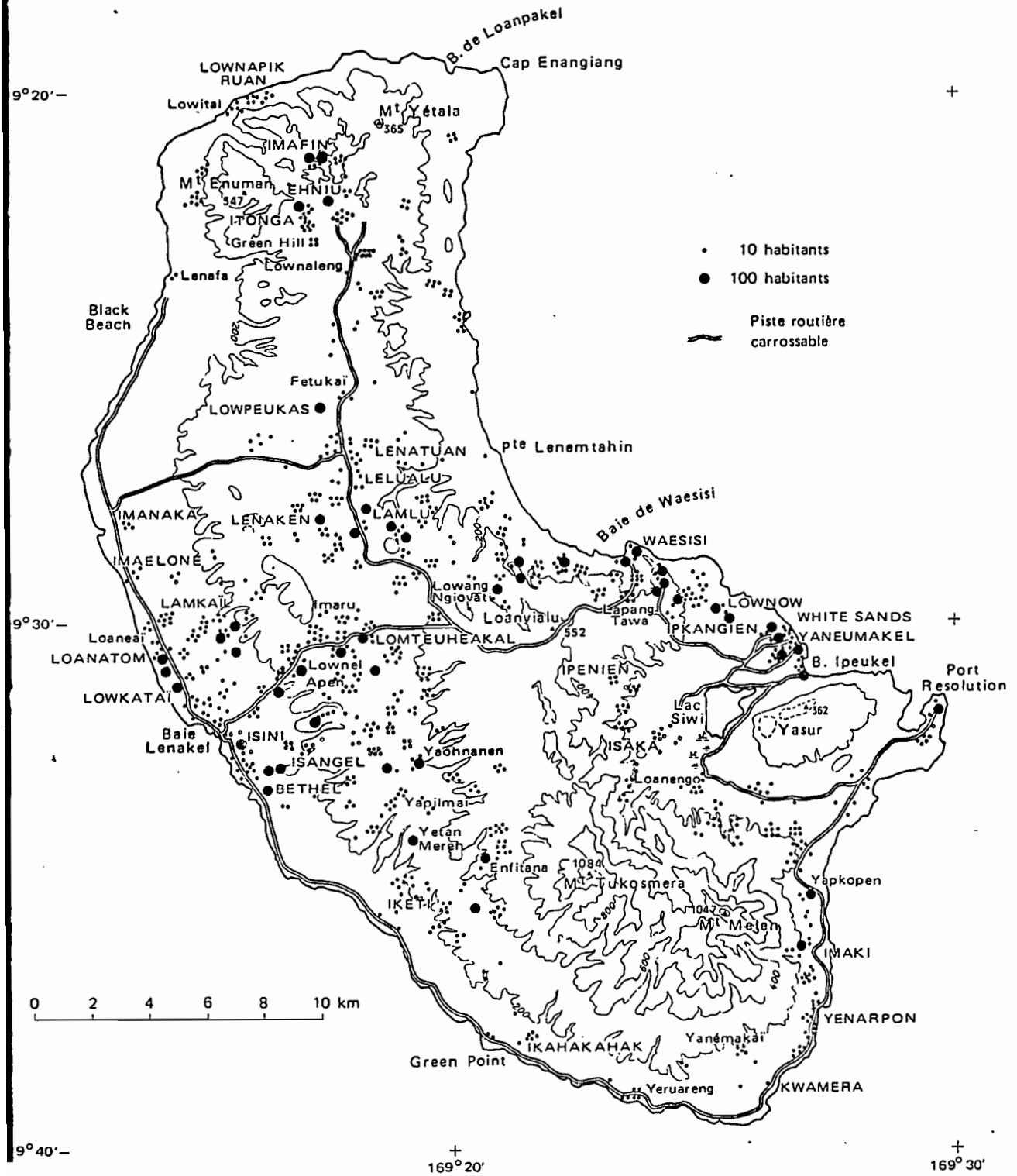
4) L'USAGE DE L'ESPACE.

a) La répartition spatiale des géosystèmes.

La grande originalité de Tanna tient sans doute dans le fait que l'intérieur de l'île reste 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

RÉPARTITION DE LA POPULATION

POPULATION DE FAIT – JANVIER 1979



Le géosystème du littoral est celui qui est le mieux utilisé par l'homme. La superficie moyenne des terres exploitées à des fins agricoles représente 2,12 ha par habitant (soit plus de 10 hectares 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 est encore disponible pour des cultures vivrières dispersées et 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 de ces chiffres que la population "sol wora", partiellement engagée dans l'économie moderne par la cocoteraie à finalités commerciales n'a pas pour autant sacrifié ses cultures vivrières : celles-ci restent en effet largement supérieures à Tanna à ce qu'elles représentent dans la plupart des autres îles de l'Archipel.

Un certain dynamisme agricole, une utilisation large et équilibrée de l'espace insulaire et surtout la force du complexe horticole vivrier se déduisent de l'analyse spatiale des modes d'occupation du sol. Après une étude réalisée par photo-aérienne en 1972, QUANTIN (1980) a pu en 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 dans ce partage la part royale puisqu'elles représentent, toujours en tenant compte des jachères boisées, près de 25.000 ha, soit pratiquement la moitié de la superficie de l'île et 80 % de sa "superficie utile" : cocoteraie pure et enclos d'élevage ne représentant à l'inverse que 16 % de cette superficie.

b) Les nouvelles frontières.

Le "terroir vivrier" de Tanna est loin d'être uniforme : 13.665 ha sont en effet utilisés de façon permanente et sur des rythmes relativement intensifs, tandis que 12.525 le sont de façon temporaire. Un espace occupé en permanence et de façon dense s'oppose par conséquent à un espace qui n'est que temporairement accaparé et où les jachères boisées l'emportent largement sur les zones de culture. Dans le premier cas se rencontrent les formes horticoles les plus intensives: jardins aux structures permanentes, aménagement des parcelles, rotation régulière des cultures, usage de compost et techniques horticoles savantes. Dans le second cas, au contraire, ne se rencontrent que des formes de culture itinérantes, les parcelles étant de simples clairières sur brûlis, sur lesquelles se déroulent des 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 et "extensif".

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" : là se dessinent surtout les types nouveaux d'exploitation du sol à finalité spéculative : "padok"d'élevage et cultures maraîchères dans le Centre Brousse, et extension des plantations sur le littoral. Sous cet aspect, les perspectives

de développement des géosystèmes de l'intérieur apparaissent bénéficier de plus grandes possibilités d'avenir que celles des géosystèmes du rivage (voir tableau 24).

Comme on s'en doute, ce sont les zones les plus peuplées de Lenakel, de White Sands ou du Centre Brousse 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 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 ponctuels et 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 donc une vaste réserve potentielle qui pourrait être à portée de main, mais sur laquelle ils n'ont pas nécessairement de droits territoriaux légitimes.

A l'heure actuelle, la frontière entre les "deux mondes géographiques" apparaît relativement fluide, lorsqu'il s'agit de simples champs vivriers n'entraînant pas une occupation pérenne ; il semble qu'elle le soit beaucoup moins lorsqu'il s'agit d'extension de plantations de cocoteraie ou d'enclos d'élevage. Ce sont précisément les ouvertures de "padok" d'élevage qui, au Centre Brousse, ont été ces dernières années au coeur des conflits fonciers et territoriaux les plus aigus.

Il semble donc qu'en dépit de la relative concentration géographique des zones d'habitat et des modes d'occupation du sol denses, il y ait une extension suffisante du complexe horticole sur l'ensemble de l'espace insulaire disponible. Les cultures vivrières s'étendent en effet partout, même dans des endroits fort éloignés des lieux d'habitat : 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 lui est un geste naturel. En revanche, la possibilité d'extension spatiale 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.

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, après une phase de contraction et de survie qui a duré près d'un siècle, apparaît en effet aujourd'hui en pleine expansion démographique et spatiale. La population, jusqu'ici concentrée dans quelques régions, tend aujourd'hui à dilater de plus en plus son espace d'utilisation. Il s'agit là d'un début de processus dynamique, motivé par la croissance démographique et l'introduction de modes d'exploitation nouveaux (cocoteraie et élevage pour l'essentiel), mais qui ne va pas sans créer un intense débat interne. A terme, ce redéploiement dans l'espace risque en effet de remettre en question les anciennes frontières des territoires et la conception traditionnelle des droits sur le sol.

Livre II
VIème PARTIE.
LE CADRE DES ENJEUX

CHAPITRE XX

UN MONDE PLEIN

I. LA REPARTITION DES HOMMES.

La vitalité démographique -mais s'agit-il seulement de vitalité ?- des habitants de Tanna a permis de surmonter la dépopulation qui par ailleurs exerçait des ravages. Tanna a aujourd'hui retrouvé largement le chiffre de population probable qu'elle avait lors de l'arrivée du Capitaine COOK ; elle l'a même actuellement largement dépassé en bien des endroits.

1) LA SURVIE DE TANNA.

a) 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. La 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 dès les premiers contacts, les points d'escale privilégiés pour les bateaux européens qui sillonnaient l'Archipel.

Tanna ne fut donc pas moins touchée par le contact européen dans la deuxième moitié du XIXème 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 épidémies de 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. A 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'oeuvre ajouta ses effets. Les recruteurs de la première époque -les plus nocifs et souvent les plus violents- étaient en effet pour la plupart des navigateurs jusqu'ici engagés dans le commerce du santal. Les rivages de l'île leur étaient particulièrement connus, d'autant que la population, déjà habituée à des relations de troc, les connaissait et dépendait déjà plus qu'ailleurs des articles de traite : armes, outils et surtout tabac.

En 1872, les missionnaires estimaient à 1.200 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" emportés au Queensland provenaient de Tanna, d'où le surnom donné à cette époque aux travailleurs mélanésiens sur les plantations, *"Johny Tanna"* (HOLTHOUSE, 1969). Ce n'est qu'après 1880 que cette proportion décrut, les blackbirders déplaçant leur aire de recrutement privilégiée 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 encore environ un sur quatre ne revenait pas, ne peut être sous-estimée. Dès 1860-1870, les estimations de la population font état d'une décroissance qui réduisit celle-ci à 7 ou 10.000 personnes ; cette estimation -bien qu'établie en termes vagues- se maintint ensuite à ce niveau selon presque toutes les sources jusqu'en 1910. A 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. 16).

Les 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

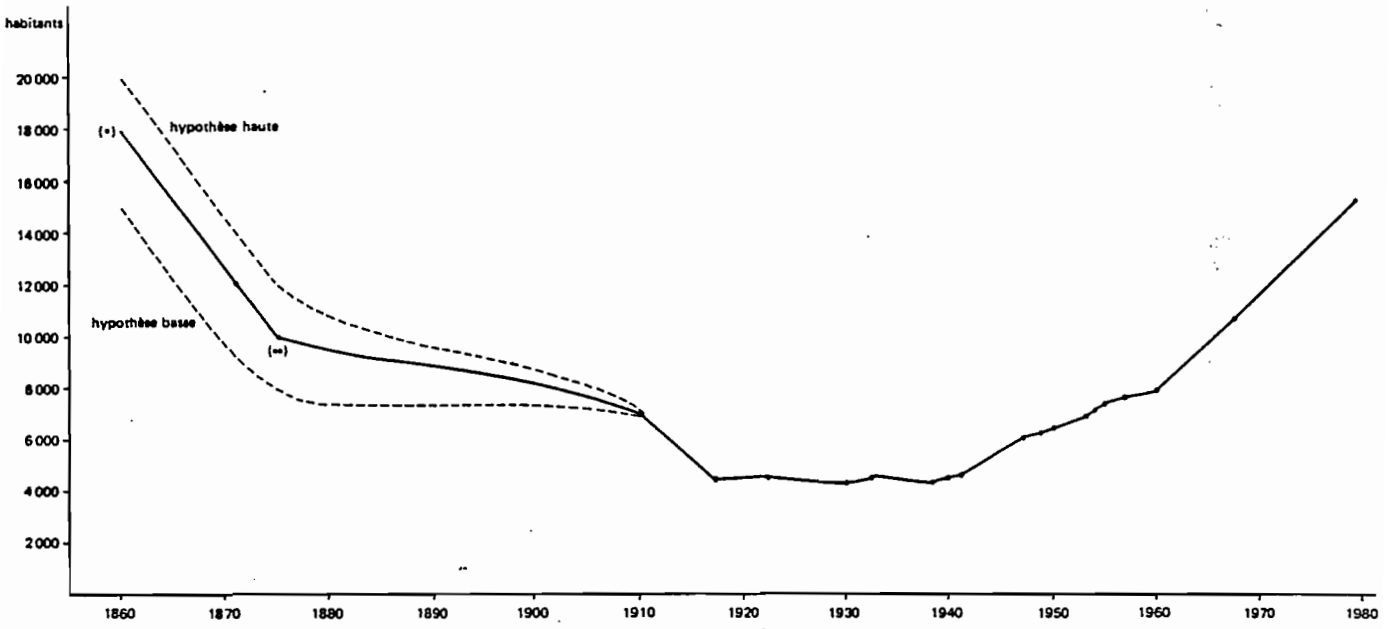
---

(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.

(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.

Fig. 16

Évolution de la population de TANNA de 1859 à 1979 selon les sources historiques



(*) Estimation de TANNA en 1859 : 15 ou 20 000 habitants

(∞) Estimation de 1870 à 1880 : entre 8 et 12 000 habitants
(Buxton 1926, Steel 1880, Neilson 1870)

les premiers débordements, surtout à une époque où l'on circulait peu et 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 et pour le reste quelques axes de circulation : toute la population du Centre Brousse et celle de la montagne du Sud restaient à peu près inconnues et il devait être bien difficile de se faire une idée exacte de leur nombre que nous savons maintenant élevé.

Il semble que la stabilisation du nombre 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.

b) 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 le mince filet de population résiduelle concentrée en quelques points du littoral se remet mal du traumatisme qui tua leurs forces vives, voilà maintenant plus d'un siècle. Or le traumatisme fut le même pour Tanna, mais les effets en furent considérablement amoindris.

Des causes naturelles ont joué qui ont renforcé la capacité de résistance de la population. La majorité de la population 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. L'altitude en elle-même n'est pas un facteur déterminant dans la répartition du paludisme, mais 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. Sans doute 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 délaissent les intérieurs montagneux de ces îles. La population "montagnarde" de Tanna et celle du Centre Brousse se trouvaient donc à l'abri des atteintes du paludisme.

Dans les îles d'Anatom et d'Erromango, la population semble dès l'origine avoir été plus fortement concentrée à proximité du rivage. Les gens d'Anatom vivaient 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.

A 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'activité 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 ; les nouveaux convertis vinrent vivre autour de l'église et des écoles du missionnaire. Ces villages chrétiens provoquèrent une véritable catastrophe démographique: la plupart de leurs habitants y disparurent sans recours. Sur ces sites, proches de rivières ou de marécages infestés d'**Anophèles**, comme à Anatom, ils n'avaient en effet 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 encore le risque de propagation des germes.

La plus grande lenteur des conversions préserva somme toute 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 existant entre les différents groupes locaux alors en guerre les uns contre les autres constituait 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 :

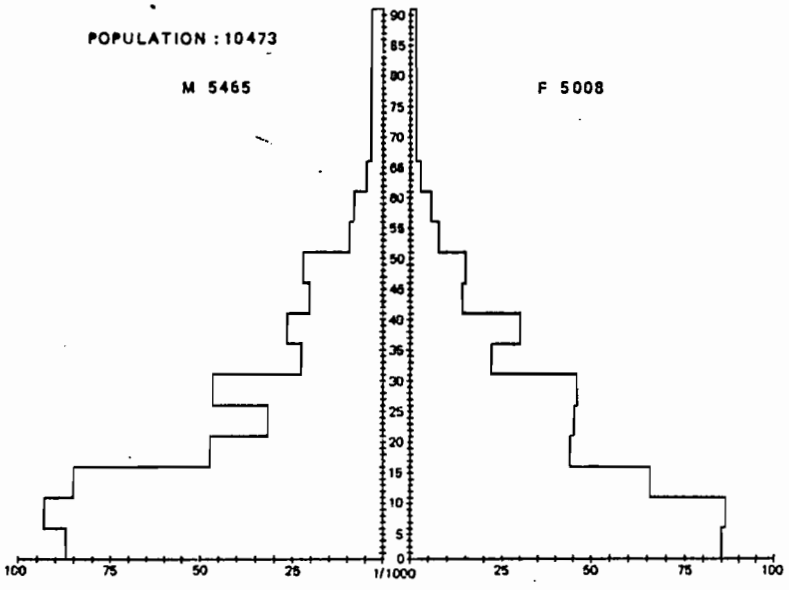
"Les habitants de Tanna, comme il est bien connu, sont si peu sociables et de moeurs si barbares que leurs relations sont très limitées. Les groupes vivant de part et d'autre de l'île savent aussi peu l'un sur l'autre et ont aussi peu de contacts entre eux que s'ils vivaient à l'antipode l'un de l'autre" (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).

A 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, empêchait toute circulation et cloisonnait la population. Les Européens, sans se rendre compte que leur présence 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 se révéla 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.

LA POPULATION DE TANNA

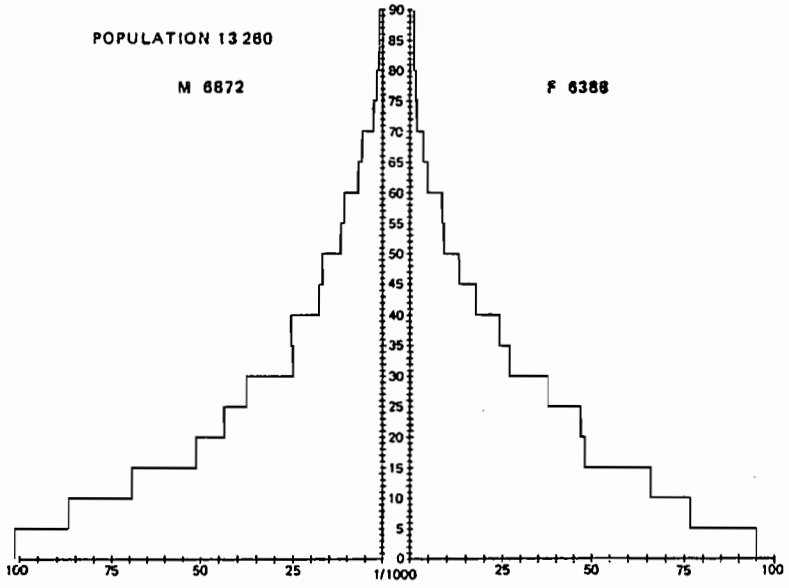
Les classes d'âges en 1967 et en 1979

Année 1967



SEXES			GROUPES D'ÂGES
M	F	TOTAL	
913	891	1804	0 - 4
974	903	1877	5 - 9
891	689	1580	10 - 14
496	462	958	15 - 19
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	6009	10476	

Année 1979



SEXES			GROUPES D'ÂGES
M	F	TOTAL	
1345	1256	2601	0 - 4
1153	1013	2166	5 - 9
921	875	1796	10 - 14
682	637	1319	15 - 19
579	622	1201	20 - 24
498	498	996	25 - 29
333	357	690	30 - 34
338	320	658	35 - 39
238	236	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	

ces chiffres ne portent que sur la population ayant accepté d'être recensée

Source : Recensement de la population (1979)

Les facteurs qui se sont alliés pour concourir au maintien d'un certain niveau de population sur Tanna ont permis en outre la reproduction de la société traditionnelle. La vitalité démographique reprit à partir de 1940, année où se manifestèrent, avec le mouvement messianique "John Frum" un rejet de la "société missionnaire" et une volonté de retour plus authentique à la "Coutume".

c) L'explosion démographique (1960-1980).

En 1950, la population atteignit 6.703 habitants, 8.000 en 1960, 10.867 lors du recensement officiel de 1967 et enfin 15.715 lors du recensement de 1979. 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 fortement peuplée en 1967, cet accroissement n'a pas le même sens que dans une île sous-peuplée. 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 signification. Le rythme actuel d'accroissement de la population, s'il se maintenait, aboutirait à un doublement de la population de l'île dans les vingt ans. La densité générale de population passerait alors à 56 hab/km2, ce qui signifierait dans certaines régions déjà fortement peuplées des chiffres de densité rurale élevés, allant jusqu'à 200 hab/km2, soit une moyenne bien supérieure aux normes mélanésiennes.

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 absolu 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 (voir fig. 17).

TABLEAU 25 : La population de Tanna par classes d'âge en 1967 ET 1979.

	1967		1979	
Classes d'âge	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.

Le groupe des moins de 15 ans qui représentait 50,2 % de la population totale en 1967 en représnte 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.

2) LE PEUPLEMENT EN MAILLES DISCONTINUES.

a) Surpeuplement et territoire.

L'île de Tanna est-elle surpeuplée ? En se fiant aux chiffres actuels de la population, la densité moyenne est de 28 hab/km2. Si l'on exclut la partie inhabitable de l'île, elle s'élève à 30,5 hab/km2. Ce sont là des chiffres élevés pour la Mélanésie, mais qui restent quand même mesurés en termes quantitatifs stricts et encore assez loin d'un *surpeuplement réel*.

Cette appréciation optimiste doit pourtant être mieux cernée. Le concept de surpeuplement fait en effet appel à deux visions différentes de l'espace : celle d'un rapport quantitatif entre l'espace et la population dans le cadre d'un système de production et celle de la relation de territorialité dans le cadre d'un système social et culturel. Si la charge de population possible apparaît en effet plus ou moins extensible à l'intérieur des limites globales de l'île, elle l'est beaucoup moins par rapport à sa trame territoriale. Certains territoires continuent en effet 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. La carte de l'accroissement différentiel de la population entre 1967 et 1979 est à cet égard significative (voir carte 24).

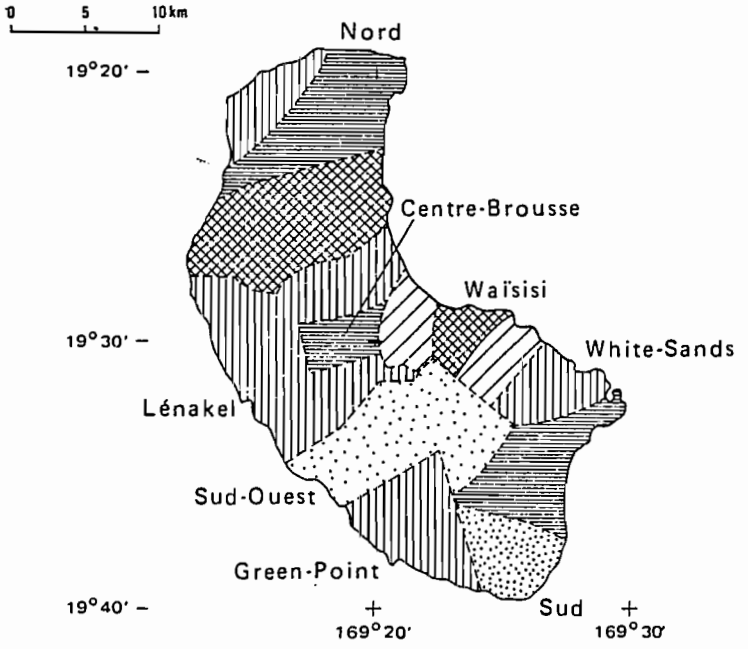
Il importe donc dès le départ de ne pas restreindre le problème de la densité de population, excessive ou non, aux seules dimensions économiques et foncières, mais de le situer dans le contexte global des relations de territorialité. On a vu au préalable, tant à Tongoa qu'à Pentecôte, combien celles-ci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

Le surpeuplement peut être à la fois d'ordre 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 ils 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 en outre l'appréciation plus difficile, car les distances sociales minimales, qui sont celles de la société de la Coutume, 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 surgit. 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

CARTE N° 24

ACCROISSEMENT DE LA POPULATION 1967-1979



Accroissement annuel nul ou négatif (de - 0,2 à 0,3 %)

Accroissement annuel de 0 à + 1,5 %

Accroissement annuel de 1,5 à 2,5 %

Accroissement annuel de 2,5 à 3,5 %

Accroissement annuel de 3,5 à 4,5 %

Accroissement annuel supérieur à 4,5 %

Source : Bureau des Statistiques de Port Vila

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 dysharmonie fonctionnelle générale entre le nombre des habitants, l'espace et le type actuel de société. La crise sous-jacente qui en résulte alimente dès lors une turbulence qui porte sur tous les aspects de la société.

b) 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 (voir carte 23). Ce semis prend la forme d'une nébuleuse, sorte d'agrégat de points aux mailles inégales qui se dilue dans une structure de dispersion de petits hameaux ou de groupes de maisons dont la moyenne de population 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 noeuds 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 épais. Vu de haut, Tanna apparaît aussi comme une succession de *mondes pleins*, contenant des noyaux de population concentrée, séparés les uns des autres par des espaces intercalaires peu peuplés et parfois déserts.

Le monde des pentes et du plateau de l'intérieur de l'île reste densément peuplé. La forte concentration de population au profit de certaines régions littorales n'a pas entraîné la désertification des terroirs de l'intérieur. Le peuplement continue à se répartir du bord de mer vers les reliefs intérieurs selon les lignes d'étagement qui sont celles de l'organisation mélanésienne traditionnelle.

La zone du peuplement d'altitude correspondant à la ligne d'habitat la plus élevée apparaît même dans certains cas, notamment dans le Sud, comme la plus densément peuplée. Des noyaux de population dense se constituent en effet autour de Yetan Meren, Yapilmaï, Lownel Apen, qui sont autant de nexus situés à une altitude supérieure à 300 mètres. Certains de ces points d'habitat, comme Yaohanem ou Enfitana, dépassent même la courbe des 400 mètres d'altitude (voir carte 23).

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 zones, l'homme est partout présent : la nébuleuse du peuplement se répartit sur l'ensemble de l'oekoumène possible, mais en y laissant apparaître de vastes contrastes de répartition et des discontinuités qui sont loin de devoir leur existence aux seules ruptures du milieu écologique ou à des différences de fertilité des sols.

c) Le triangle peuplé.

Si l'on se fonde sur les limites des territoires (voir carte hors-texte n° 2), en calculant leur superficie et en y pointant le nombre des hommes, tel que le révèle le recensement de 1979 (1), 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 25, qui répartit ces densités, révèle les discontinuités du tissu du peuplement. Tout se passe dès lors comme si Tanna s'était d'abord peuplée par son milieu ; la nébuleuse du peuplement forme en effet une sorte de triangle qui s'étend dans la partie médiane de l'île, 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 ; sa pointe Nord s'appuie 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 25 et 26). Dans l'espace ainsi délimité se concentrent sur 155 km2 9.448 habitants, soit 64 % de la population totale 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, notamment à chacune des extrémités du triangle.

Un premier foyer de peuplement dense 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 là 87,6 hab/km2.

La région du Centre Brousse constitue un autre foyer à population dense. La population se répartit du Nord au Sud, de part et d'autre de la route qui traverse cette région. La population s'élève à 1.204 habitants et la densité moyenne à 65 hab/km2, mais certains territoires connaissent des densités bien plus élevées (2).

La troisième et la plus importante zone de peuplement dense se situe à l'Est de l'île, où 4.129 habitants se répartissent de la bordure incurvée de la demi-caldeira d'effondrement du Siwi jusqu'au littoral. Cette région aux paysages fortement humanisés commence au bas du col de Loanvialu et se poursuit vers les mouillages de Waïsisi et de White Sands, avec des points forts et des densités extrêmement élevées à Waïsisi, Loonow, Ipekiangen, etc... La densité moyenne dans l'Est Tanna est de 91 hab/km2 à Waïsisi et 100 hab/km2 dans la région de White Sands. La densité territoriale réelle est par endroits encore plus forte : une partie des territoires qu'occupent ces groupes est

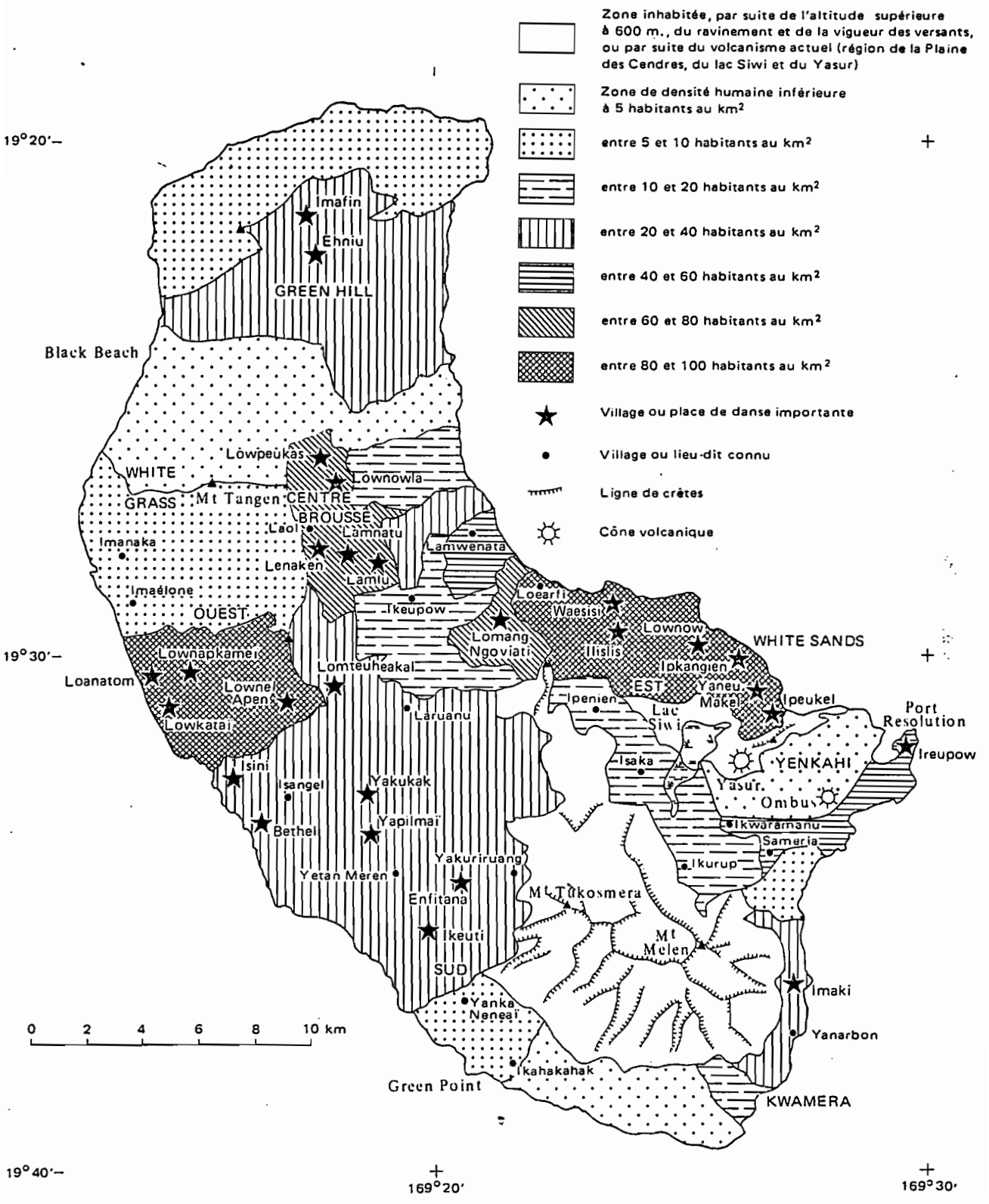
---

(1) 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.

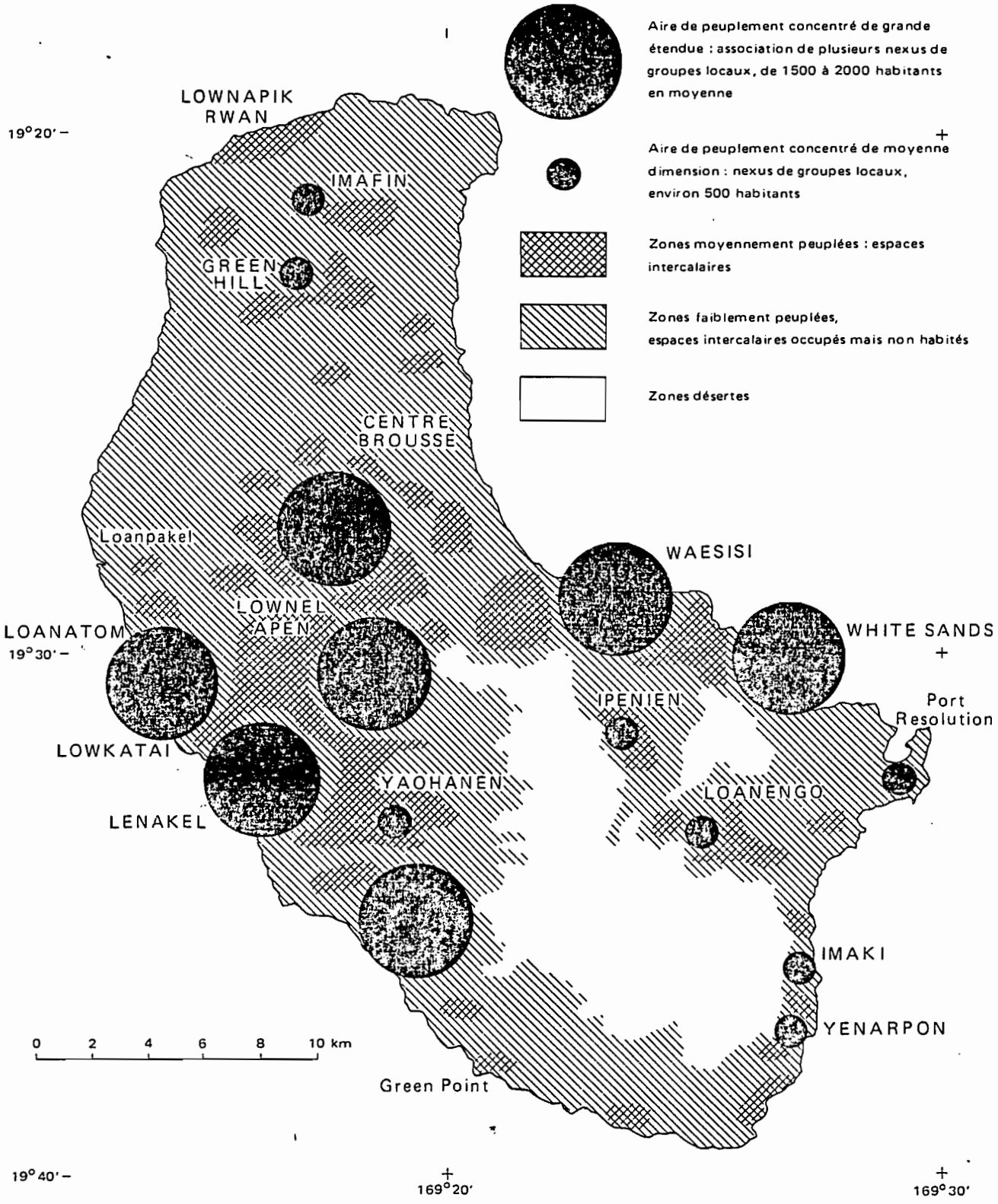
(2) Le tissu des densités territoriales différentielles et des problèmes fonciers qui en résultent sera étudié plus en détail dans la VIIIème Partie de l'étude.

DENSITÉS TERRITORIALES DE POPULATION

DÉFINITIONS DE ZONES HOMOGÈNES - JANVIER 1979



ESPACES PEUPLÉS, ESPACES INTERCALAIRES



en effet dévolue à des bâtiments administratifs ou religieux, tandis que toute la frange Sud de la cuvette est occupée par la région volcanique du Yasür impropre à toute activité humaine. Dans certains terroirs de Waïsisi et de White Sands, la densité territoriale véritable s'élève dès lors autour de 150 à 200 hab/km2, dépassant en certains points les chiffres de Lenakel.

Ces trois noyaux de peuplement concentré forment les points forts du triangle peuplé. Les densités sont souvent de l'ordre de 80 à 100 hab/km2 et leur population ajoutée aboutit à une base de 7.529 habitants, correspondant presqu'à la moitié de la population de l'île (47 %) pour une somme de territoires (86 km2) qui ne recouvrent que 15 % de sa surface ou 27 %, si l'on ne tient compte que des sols fertiles et aisément cultivables. A l'intérieur de ces noyaux à forte population, des discontinuités apparaissent, rehaussant encore les taux de densité ponctuels. On peut alors 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 ici à chercher un accès à des terrains situés en dehors des territoires traditionnels.

Ces points forts de l'île sont en même temps des *points chauds*, ceux où les tensions sociales débouchent toujours sur des problèmes fonciers, voire sur des affrontements violents. Ces foyers de population concentrée, riches en hommes et lourds en problèmes, constituent en fait les centres géopolitiques : la compétition pour le leadership de l'île s'y est toujours révélée particulièrement intense.

Ces noyaux de peuplement dense ponctuent un *monde plein* plus étendu qui recouvre le milieu de Tanna : l'arc de peuplement ainsi délimité représente près des deux tiers de la population de l'île sur environ un tiers de sa surface. Au problème du manque d'espace, s'ajoute également le problème des "distances sociales" qui ne sont plus respectées et ne peuvent plus l'être. Tout se conjugue ici pour créer une situation de *risque maximal* : le nombre des hommes entretient une tension constante, l'explosion sociale coexiste ici avec le dysfonctionnement culturel.

d) Les espaces de densité moyenne ou faible.

Si des foyers ponctuels de peuplement concentré se rencontrent encore hors des limites du triangle peuplé, ils n'atteignent pas en général des densités territoriales excessives et restent à des taux moyens oscillant autour de 30 à 35 hab/km2. La première et la plus importante de ces zones aux densités apparemment plus conformes aux normes mélanésiennes est constituée par toute la région de pentes et de plateaux qui s'étend au Sud de la baie de Lenakel.

Dans cette région, dite du *Sud*, la répartition du peuplement semble être restée la plus fidèle à des normes plus traditionnelles de l'occupation de l'espace. La ligne de peuplement du rivage est constituée par une première ligne de hameaux assez peu nombreux qui évite une trop grande proximité avec le littoral. Une seconde ligne déjà plus fournie se constitue entre 150 et 200 mètres d'altitude, tandis qu'une dernière ligne apparaît entre 200 et 400 mètres d'altitude qui contient les principaux foyers de peuplement. 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 pôles d'attraction : les zones de Lomteuheakal, Yakukak, Yapilmaï ou Enfitana peuvent en effet être considérées comme des 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 du versant oriental 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 plus fortes de 57 hab/km2 constitue une autre couronne de peuplement à densité moyenne.

La dernière grande région de densité moyenne se trouve au Nord de l'île dans la région de Green Hill avec les foyers de peuplement d'Imafin et d'Ehniu (1.353 habitants). Dans cette zone, la densité moyenne est de 27 hab/km2, mais des densités localement plus élevées peuvent apparaître, ainsi sur le territoire d'Imafin proprement dit, où elles atteignent 53 hab/km2. Les collines du Nord représentent ainsi le dernier des mondes pleins de Tanna, mais dans une situation déjà marginale par rapport au reste de l'île.

Entre les régions à peuplement dense ou moyen, s'intercalent des espaces vides ou sous-peuplés qui peuvent être dans certains cas considérablement étendus (voir carte 26). C'est le cas de l'extrême Nord Tanna, où la densité n'excède pas 8 hab/km2 ; la population s'y regroupe autour de Lownapik-Ruan, laissant le reste des collines recouvertes de formation herbeuse ou buissonnante de type "White-Grass" pratiquement désertes. C'est également le cas de la vaste zone du Centre Nord qui s'étend entre le Sud de Green-Hill et le Nord du Centre Brousse : 240 habitants se répartissent sur 71 km2, soit une densité moyenne de 4 hab/km2, dans une région naturelle qui est pourtant fertile.

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 par exemple 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. 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).

II. L'OCCUPATION POLITIQUE DE L'ESPACE.

1) LES MALHEURS DE L'HISTOIRE.

Les zones actuellement vides ou sous-peuplées qui recouvrent aujourd'hui une bonne moitié de l'espace utile (voir carte 26) l'ont-elles toujours été, parce que situées en position intercalaire à 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 : la 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*, autrefois peuplées, mais 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 jouant dans ce sens.

On peut toutefois remarquer que les régions les premières à avoir été affectées par le "choc microbien" s'étendent au voisinage des ports et des mouillages, c'est-à-dire essentiellement 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 remplacée par des gens qui avaient des droits à le faire ou pouvaient s'en prévaloir. Quant à la région de Black Beach et des White-Grass, aujourd'hui sous-peuplée et que fréquentèrent également les navigateurs européens dès les premiers contacts, elle ne semble pas avoir été densément occupée 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 un 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 traditon orale qui prête de nombreux habitants aujourd'hui disparus aux zones maintenant désertes doit 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 linguistes 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 et commencent à les mettre en valeur. En proclamant l'existence d'un groupe local ancien et la connaissance de ses lieux d'habitat, ils fondent leur droit à occuper son espace. La connaissance de la toponymie d'un lieu implique en effet nécessairement une relation d'alliance et l'existence de liens de parenté avec lui. Elle permet donc à un groupe vivant de se substituer à un groupe qui a disparu sur le territoire qu'il occupait. Cet état de chose devient d'autant plus évident, lorsque deux groupes riverains revendiquent une même "terre morte" : ils alignent en effet l'un en face de l'autre, pour fonder leurs droits avec le maximum de persuasion, des généalogies et surtout des toponymies différentes.

En réalité tout concourt à faire penser que la répartition actuelle en zones peuplées alternant avec des espaces vides ou plutôt de moindre peuplement correspond à l'organisation géographique de l'espace traditionnel. La société mélanésienne ne connaissait pas en effet de réel problème de manque de terre. La relation au territoire s'organisait autour de "lieux forts" fixes, mais autour d'eux l'usage de la terre était relativement souple. Ce fait est général dans toute la société mélanésienne de Vanuatu. On ne se battait pas pour l'usage du sol, par contre des conflits graves pouvaient survenir pour la maîtrise territoriale de ces lieux forts.

Le "choc microbien", les ravages imputables au contact blanc, mais aussi les conflits plus anciens qui résultent des guerres mélanésiennes, en d'autres termes les évènements qui relèvent des *malheurs de l'histoire* ont sans cesse créé des désordres dans la répartition territoriale des hommes. Les mailles les plus faibles du peuplement, les espaces interstitiels ou périphériques par rapport aux noyaux peuplés 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 noeuds stables de l'occupation de l'espace. Le "choc blanc" fut le dernier en date, il joua avec des effets jamais encore égalés sur cette trame discontinue de répartition aggravant ainsi 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 de la pointe Sud de l'île, disparurent sans que des noyaux denses proches aient pu les relever. Inversement, dans les régions de peuplement dense, l'épaisseur du peuplement originel atténua l'impact de la dépopulation : les noyaux 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.

2) LE PRINCIPE GEOPOLITIQUE.

La crise démographique dûe au contact blanc s'est réalisée sur un temps court qui ne peut bien se comprendre que dans la perspective du temps long de l'histoire de l'île : de telles crises avaient déjà frappé en effet lors de l'histoire mouvementée de Tanna et de ses épisodes guerriers. L'espace interstitiel aux mailles lâches alors "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 intercalaire 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 ou de malheur 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.

Les discontinuités du système du peuplement furent donc aggravées par le contact blanc, mais dans une certaine mesure elles lui pré-existaient : elles correspondent en fait à la structure géographique originelle de l'occupation politique de l'espace. Les groupes locaux tendent, lorsqu'ils s'allient, à se rapprocher les uns des autres et à former des *espaces-nexus* que séparent des *espaces-frontières* plus ou moins vastes. La fonction de ces zones interstitielles est tout autant de faire tampon que de permettre un contact-médiateur : de l'histoire heureuse ou malheureuse de l'île, ces espaces subissent toujours les contre-coups majeurs.

Cette structure d'encadrement 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" traditionnelle -sorte de nexus agglomérant des territoires de pirogues- qu'à celui plus intime de la pirogue elle-même.

Un minimum de distance sociale doit en effet être respecté entre les entités sociales pour qu'elles puissent exister et 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 est à la base de toute la société mélanésienne de Tanna ; on la lit dans l'espace, celui d'hier comme celui d'aujourd'hui .

Le *principe géopolitique* explique dès lors certaines des "bizarreries" de l'occupation humaine. Les régions désertes ou sous-peuplées ne sont pas en effet 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 par exemple 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'il 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, constitué par des sols andiques vitriques bruns peu évolués, développés sur des cendres grossières (voir carte 21). Ces formations pédologiques se prêtent relativement bien aux cultures vivrières, mais elles s'épuisent beaucoup plus rapidement en cas de cultures répétées. Plus étonnantes encore sont les concentrations de population dans le Nord 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 coeur 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 répartitions du peuplement de Tanna que les facteurs d'adaptation aux potentialités naturelles du milieu écologique. La survie semblait en effet de toutes façons assurée sur des sols aux aptitudes diverses, mais qui restaient dans l'ensemble fertiles ou moyennement fertiles. Dès lors, la sécurité et la recherche de l'autonomie maximale par l'établissement d'une distance minimale entre grands groupes locaux constituèrent la préoccupation principale.

3) ESPACES INTERCALAIRES, ESPACES DE CONQUETE.

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 les espaces intercalaires. Mais la société, tout comme les modes d'occupation du sol ont changé ; ce qui était autrefois un processus fluide de répartition est devenu un processus heurté d'appropriation individuelle. L'émergence de la dimension économique nouvelle fait de chacun des espaces vides de Tanna 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 aux formes de la vie politique locale. Lorsque la contestation est trop forte et quand trop de groupes élèvent avec une force comparable 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 des protagonistes.

Ces conflits territoriaux ont trouvé ces dernières années un champ où s'exprimer : les rivalités politiques à l'approche de l'Indépendance se traduisirent localement par des affrontements territoriaux et des conflits fonciers. La face la plus concrète de l'enjeu tenait en effet 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 répartition des hommes dans l'espace insulaire, d'une nouvelle et nécessaire fluidité de la population dans l'espace territorial 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 engagé devait aboutir , on assisterait à l'émergence d'une nouvelle société "géographique" et de nouveaux pôles de dominance. 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 dure et 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 et par là même en position difficile devant les 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. Pour l'essentiel, la société de Tanna ne cherche plus nécessairement à s'adapter à la modernité dans des normes culturelles qui lui soient propres. Ce choix a déjà été fait. Elle cherche plus sûrement à se rééquilibrer dans un nouveau rapport des forces locales et dans une répartition mieux maîtrisée à l'intérieur de son espace. Cet enjeu intérieur intègre à la fois des aspects sociaux, économiques et politiques, mais sa finalité profonde est territoriale. Par là même il ne s'agit pas seulement d'un problème foncier et 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.

4) ESPACE DE LA COUTUME ET ESPACE MODERNE.

Chacun des noyaux de peuplement forme-t-il une "région" ou un pays, comme on l'a vu pour Aoba ou Pentecôte ? On serait en droit, une fois posées les contraintes du milieu naturel et analysée la répartition du peuplement, de dégager une structure régionale. Pourtant l'espace traditionnel ne se prête que difficilement à un tel découpage : il s'organise selon des réseaux fluides à centres multiples, dont la vocation est de s'étendre et d'entrer alors en compétition périodique avec d'autres. L'homme de Tanna est un homme de la pirogue, il perçoit son espace comme celui d'un cheminement d'alliance ; la région qui ordonne les lieux autour d'un centre n'a pas de réelle existence pour lui.

L'idée de région ne renvoie à Tanna qu'aux grandes divisions de l'espace physique. 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 voient 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'une 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 des pirogues. 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 lieux nouveaux, toujours liés à la route carrossable,

qui fait le tour de l'île ou qui la traverse en son milieu, sont considérés comme des symboles 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 noeuds selon des cheminements d'alliance, forme des réseaux de territoires alliés et non pas des régions gouvernées par un pôle central. En revanche un espace moderne nouveau apparaît dans les lieux de rencontre privilégiés avec le monde extérieur.

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 mélanésiens. Selon leurs interlocuteurs, les Mélanésiens 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 entre eux en se référant à ces géosymboles modernes ; ils parlent alors en termes de région, de "centres" et non plus en termes de territoires. Mais peut-être n'est-ce qu'une question d'âge, une fois arrivés à leur maturité, ils se voient investis d'un rôle social coutumier qui change les perspectives de leur espace géographique.

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 culturels pour percevoir le regard véritable que portent sur leur espace les hommes de la société traditionnelle.

5) L'ESPACE SEREIN ET L'ESPACE DE TURBULENCE.

Un dernier trait découle enfin de l'approche globale de l'espace insulaire : les discontinuités sont en effet telles que le "surpeuplement" qui survient dans les lieux forts du nexus entraîne nécessairement une discordance entre le modèle culturel traditionnel et l'espace social qui est censé le reproduire. Tout laisse

en effet à penser que les distances territoriales qui fixent la répartition des hommes par rapport aux lieux culturels et sociaux ne sont plus harmoniques : dans ces régions et un peu comme à Tongoa, les hommes sont trop nombreux pour les titres coutumiers et leurs lieux d'identité. Il en résulte un dysfonctionnement de la société par rapport à l'espace dans un cadre global de "manque de terre".

Le problème apparaît dès lors à double face : la société traditionnelle est en discordance culturelle par rapport à son espace et celui-ci ne permet aucune échappatoire vers une économie et une société nouvelles. Si la survie reste assurée, les gens sont sans perspective économique. Ils ne peuvent donc être en concordance avec une société qui se reproduit mal dans son cadre territorial, ni avec un espace économique qui les renvoie toujours et de plus en plus mal à cette même société.

Par ailleurs, 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 bloqué et 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 plus fortement. Les régions de population les plus denses apparaissent dès lors comme des espaces où les conflits fonciers sont nombreux. La turbulence qui y est sensible a, jusqu'à présent, été endiguée par la société coutumière que jusqu'ici peu de gens contestent formellement à Tanna, 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, comme par exemple dans le Sud, la bordure du Siwi ou certains terroirs en marge du Centre Brousse, il semble bien qu'une certaine harmonie se maintienne entre les structures territoriales mélanésiennes et le nombre des hommes. La concentration des hommes n'est pas en effet 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 peuvent disposer d'un "espace serein" et d'un territoire qui permet à leur société de fonctionner selon ses propres normes.

Ailleurs, par contre, règne la turbulence, un combat poursuivi au nom de la Coutume ou au nom d'autres mots d'ordre, mais qui de toute façon est le signe d'une distanciation culturelle et d'une mise en question de fait. Par contraste, les régions de densité moyenne apparurent ces dernières années comme des plages de sérénité. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas eu, là non plus, signe d'évolution ou de changements sociaux -la jeunesse scolarisée éprouve en effet les mêmes difficultés qu'ailleurs à se réinsérer dans la société ancestrale-, mais ces changements sont approchés en termes mesurés et dans le cadre d'une pensée qui reste fondamentalement conservatrice.

A l'autre extrême, les zones de peuplement faible, où les densités territoriales sont inférieures à 20 hab/km2 (le Nord Tanna, le Centre-Nord, le Sud ou la région des White-Grass), ne semblent pas constituer pour autant des zones de sérénité ou de calme. Pour des raisons exactement inverses, elles connaissent souvent une égale turbulence. 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 formes de mise en valeur des terres que le manque d'hommes ne rend guère possible autrement que sous la 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" de nouveaux services, voire de nouveaux risques.

La société de Tanna, fondée sur un modèle territorial qui pour être harmonieux supposerait des densités moyennes étales de 30 ou 40 hab/km2, semble donc être atteinte de deux maux contradictoires : le surpeuplement de certains secteurs et le sous-peuplement d'autres. Dans les deux cas, la société mélanésienne fonctionne mal et ne se reproduit qu'au prix de tensions et de turbulences multiples : elle est ici bloquée par le trop-plein d'hommes, ailleurs par leur absence ou par le vide. 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 perturbé ou harmonieux entre les hommes et leur territoire.

Nul doute que les vicissitudes du contact entre le monde blanc et la société mélanésienne n'aient joué ici un rôle majeur. Lorsque de telles ruptures se produisaient dans la société ancienne, la guerre traditionnelle, l'échange ou le rite jouaient un rôle de régulateur : un nouvel ordre spatial pouvait se créer et un certain consensus s'établir de gré ou de force entre les hommes dont le nombre et la résidence étaient soumis à de fréquentes fluctuations, et des territoires qui sont par essence permanents et inextensibles. Ces mécanismes régulateurs par les réseaux d'alliance ont été pour l'essentiel bloqués par l'établissement de la *paix chrétienne*.

Les contrastes de peuplement correspondent à la structure traditionnelle de l'occupation politique de l'espace qui tend à agréger les hommes en nexus séparés les uns des autres par des espaces intercalaires qui font office de frontière. Mais ils ont été aggravés, puis figés dans une situation que la croissance démographique *in situ* de certains groupes rend aujourd'hui explosive. Tout s'est passé dès lors 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 *territoires morts* qui sont aujourd'hui au coeur de tous les problèmes fonciers de Tanna.

A la lumière de ces faits de répartition et des problèmes posés par la géographie humaine, on comprend mieux dès lors l'évolution sociale et culturelle contrastée des différentes régions de Tanna. Les problèmes et les enjeux territoriaux diffèrent tout comme les formes de la réponse sociale. La société de Tanna apparaît en quête d'un nouveau consensus, créateur d'un équilibre spatio-culturel adapté aux problèmes qui sont les siens aujourd'hui. Elle manifeste en cela un dynamisme, un esprit de créativité culturelle et une capacité de réponse étonnante.

Livre II.
VIème PARTIE.
LE CADRE DES ENJEUX.

CHAPITRE XXI.

RICHESSE TRADITIONNELLE, MODERNE PAUVRETE : LA SOCIETE ENTRE DEUX MONDES.

Les chiffres manquent, mais la situation de l'île peut se résumer en termes simples : abondance des ressources vivrières traditionnelles et faiblesse des ressources monétaires modernes. Tanna est donc 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, Tanna ne vivant plus tout à fait dans un cadre seulement traditionnel et encore moins dans un cadre purement "moderne". En outre la situation varie fortement selon les différentes parties 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 la vision culturelle 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. Ce sont en effet dans les régions où l'offre d'éducation scolaire a été la mieux accueillie que la population ressent avec le plus de force le manque de ressources monétaires. Les besoins nouveaux créés par l'impact de l'éducation occidentale sont en effet loin de trouver une réponse satisfaisante dans le cadre des modes de production locaux. Les sociétés du rivage, souvent christianisées de longue date et disposant de revenus monétaires relatifs, sont dès lors celles qui ressentent le plus fortement le malaise social et la pesanteur d'une économie de pénurie.

I. LE SYSTEME SOCIO-ECONOMIQUE.

1) L'ABONDANCE VIVRIERE POTENTIELLE.

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

L'aire d'extension des cultures vivrières recouvre en effet près de 25.000 ha sur Tanna. L'horticulture y passe de façon graduelle des jardins permanents cultivés à intervalles plus ou moins réguliers à des clairières de cultures errantes, cultivées sur brûlis et 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 consommée par habitant, hypothèse maximale qui sous-entend que l'ensemble de la population soit constituée d'adultes ne consommant que des tubercules, on arrive à un besoin alimentaire global pour l'ensemble de l'île correspondant à 17.209 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'ha que de dix et atteignant dans de nombreux cas 25 tonnes à l'ha, notamment dans les zones du Centre Brousse, il suffirait en fait pour atteindre ce chiffre de 5 à 6.000 ha de superficies mises en culture chaque année dans le cadre des modes actuels d'utilisation du sol. Non seulement l'agriculture vivrière répond donc largement aux besoins de l'île, mais ses rendements, comme ses surfaces et les rythmes d'utilisation, peuvent être accrus considérablement si le besoin se fait sentir. C'est ce qui se produit, lorsqu'un rituel traditionnel est en cours de préparation et que des quantités impressionnantes de nourriture doivent être offertes dans le cadre des alliances.

Cette abondance vivrière potentielle fait partie, comme on l'a vu, des normes de l'économie traditionnelle mélanésienne ; un groupe local s'organise toujours de façon à ce qu'il puisse disposer au-delà de ses besoins vivriers d'un potentiel productif considérablement supérieur pour pouvoir répondre aux exigences de la production à finalité rituelle et socialisée. Toutefois, c'est 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 que sont obtenus les résultats désirés.

Le territoire cultivé est calibré pour répondre à la fois aux besoins de la consommation alimentaire quotidienne et aux besoins sociaux périodiques qui découlent de l'alliance et des rituels d'échange coutumiers : il est donc dans sa nature d'aller toujours au-delà de la subsistance pure.

Par là s'explique le décalage entre les superficies qu'exigerait la seule économie de subsistance et les superficies qui lui sont en fait dévolues. Les terroirs vivriers de Tanna répondent par conséquent à une exigence d'abondance rituelle et c'est dans la mesure où cette exigence est respectée que la société traditionnelle peut fonctionner. Si tel n'est pas le cas, les échanges et les alliances deviennent impossibles et la société se trouve dans une situation de blocage.

Le fait que Tanna reste dans son ensemble une société traditionnelle se lit dans l'importance que conserve son espace vivrier. Tanna est de tout l'Archipel l'île où la surface de cultures vivrières par habitant est la plus élevée : 1,7 ha par habitant (1). Il semble du reste qu'il y ait corrélation entre le maintien de la population *in situ*, sur les sites qui étaient les siens avant le contact avec le "monde blanc", et l'importance que conservent les formes de l'horticulture vivrière et les superficies qui lui sont consacrées.

Certains terroirs du rivage, soumis à la double pression d'une population nombreuse et d'une cocoteraie pendant longtemps en extension, ont sacrifié leur économie vivrière et partant le potentiel d'obtention de surplus sociaux. La christianisation y fut pour beaucoup dans la mesure où précisément le cocotier symbolisait la "niu laef" (vie nouvelle) des convertis et l'igname l'attachement au paganisme. 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. Le passage d'une économie vivrière d'abondance à une économie vivrière de subsistance semble dans ce cas irréversible ; il entraîne l'abandon de la Coutume et signe l'acculturation sociologique. Celle-ci fut d'ailleurs voulue par toute une génération de missionnaires presbytériens qui conseillaient à la fois l'abandon de cet horticulture sophistiquée à fondements magiques et des rituels d'offrande selon eux coûteux et sans bénéfice, du moins selon les normes de leur mentalité. Ils conseillaient en contrepartie de planter des cocoteraies et d'entrer ainsi dans l'économie commerciale.

Cette situation, qui semble avoir été atteinte dans certains terroirs littoraux de Waïsisi (R. BASTIN, à paraître en 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 reste 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 cherché à compenser la perte d'espace dûe à l'extension de la cocoteraie par un accroissement en d'autres endroits de leurs superficies vivrières. Cela se vérifie au niveau des chiffres où, relativement au nombre d'habitants, les cultivateurs du littoral mettent 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.

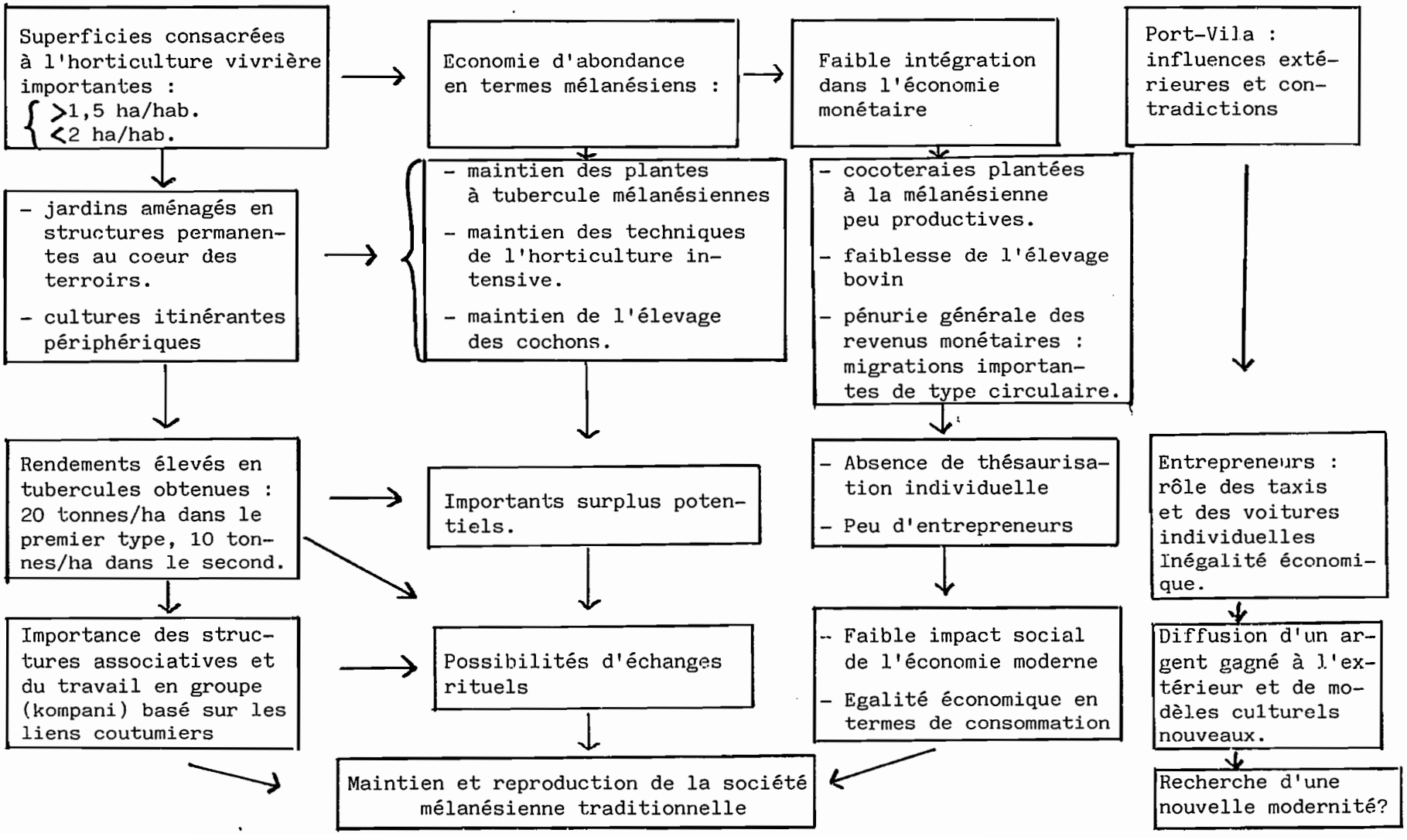
2) UN SYSTEME PARTIELLEMENT CLOS.

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 26). Ce système définit une sorte

---

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

TABLEAU 26 : Le système socio-économique de Tanna.



de boucle ; la création de surplus abondants en biens traditionnels permet en effet la reproduction de la société traditionnelle et réciproquement. La production de l'île semble dès lors finalisée par le but de pouvoir permettre ses échanges internes et elle définit donc un espace apparemment clos, ne laissant que peu d'ouverture sur le monde extérieur et l'économie commerciale.

Ce serait bien le cas si les hommes ne bougeaient pas. En fait l'importance des migrations, en particulier vers Port-Vila, représente la faille du système; par là se réalise un lien constant avec l'extérieur que la production économique locale est incapable d'établir. Des influences pénètrent qui viennent contredire le système traditionnel: biens matériels, valeurs différentes, modèles culturels nouveaux.

Le faible niveau de "développement" de cette économie, si on la considère selon des normes modernes de profit monétaire, ne permet guère en effet la thésaurisation et les entrepreneurs de type capitaliste que l'on découvre souvent nombreux dans les îles du Nord, sont à Tanna peu représentés. La plupart de ceux qui jouent ou tentent de jouer ce rôle en ont acquis le capital, les idées et le type de comportement lors des migrations. Dans cette perspective, la société de Tanna apparaît comme un système globalement traditionnel, mais qui n'est que partiellement clos : l'argent, les biens et les modèles nouveaux la pénètrent en effet grâce à la migration. Il en découle un système à bases fragiles, car l'abondance traditionnelle va de pair avec un sentiment général de pauvreté face au monde extérieur. Sans doute peut-on penser que c'est l'abondance qui est réelle et la pauvreté qui est fictive, mais bien des hommes de Tanna et en particulier ceux du rivage pensent le contraire.

L'abondance d'un côté, la pénurie de l'autre, voire le dénuement, 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. Ceux de la société de la Coutume, s'ils ont bien conscience de leur relative fragilité et de leur absence de prises sur un monde moderne auquel ils n'ont pas accès mais qui pourtant les attire, investissent d'autant dans la production traditionnelle -cochons, kava et tubercules-. Ils affirment ainsi un choix délibéré et qu'ils revendiquent comme tel . Pauvres face à l'extérieur, ils s'efforcent de rester 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 l'existence d'un certain type de société. Cette société reste en effet fondée sur la générosité sociale et la production des surplus : elle suppose pour exister la permanence des "jardins magiques" de la Coutume (BONNEMAISON, 1984). Il semble encore que ce soit dans les jardins de cendres de Tanna, ces lieux de "*bonheur domestique*", comme les décrivait l'un des compagnons de COOK, ou encore dans ces lieux d'incontestable création esthétique, que les hommes de l'île continuent à puiser le goût et la fierté culturelle qu'ils éprouvent à 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 seulement 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 socio-économique représente la fêlure par laquelle la pauvreté moderne investit la richesse traditionnelle. Entre ces deux systèmes de représentation exactement inverses, les hommes de Tanna hésitent et affirment simultanément des choix opposés.

II. LA FAIBLESSE DES RESSOURCES ECONOMIQUES MODERNES.

Le monde extérieur, basé sur l'argent et sa prodigieuse richesse apparente en biens matériels, fascine malgré tout les uns et les autres, d'autant que les jeunes scolarisés prennent de plus en plus conscience de la défaveur dans laquelle ils se trouvent par rapport aux circuits de distribution des ressources. La société traditionnelle s'éprouve en effet 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. Les ressources économiques "modernes" permettant des revenus monétaires sont en effet faibles et peu extensibles.La plus ancienne et sans doute la plus décevante continue à être l'économie de plantation.

1) L'ECONOMIE DE PLANTATION : COPRAH et CAFE.

Tanna exporte vers Vila, bon an mal an, entre 7 et 900 tonnes de coprah (1) ; 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 du fait que les plantations pures ne recouvrent que 1.210 hectares et que les 3/4 de la superficie en cocoteraies sont un complexe emmêlé de jardins vivriers et d'arbres, sur lesquels cochons et rats assurent également leur subsistance.

L'exploitation de cette cocoteraie est peu rentable. En tablant sur environ 100 dollars australiens la tonne de coprah, payés aux producteurs, ce qui fut la moyenne de 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 maisonnée), si l'on ne tient compte que des habitants du système 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 réelle procurant un véritable revenu à la majorité des habitants des régions côtières.

---

(1) 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).

On peut du reste se demander si les habitants du littoral continuent à considérer le cocotier comme une culture de rente : si l'arbre existe partout dans l'écosystème côtier, l'écart est considérable entre la production de coprah réelle et la production de coprah virtuelle. Cette cocoteraie sous-exploitée commercialement semble plutôt être devenue un élément du système agricole villageois 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 ou presque revinrent alors à la brousse (1).

Les habitants de Tanna ne semblèrent guère disposés à continuer d'eux-mêmes l'effort entrepris. Fut-ce parce qu'ils n'étaient pas à cette époque réellement motivés par les cultures de rente, que les profits apparaissaient trop lointains ou encore parce que ces grains de café étaient, selon leurs critères, d'une taille trop dérisoire pour être récoltés. En tout cas ce demi-échec est d'autant plus regrettable que les caféiers donnaient de beaux résultats et qu'une possibilité de diversification de l'économie locale fut ainsi perdue (2).

2) L'ELEVAGE.

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, le bétail sauvage ou semi-sauvage des White-Grass et des collines du Nord étant beaucoup plus nombreux qu'il n'y paraît. L'élevage à Tanna reste malgré tout 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"

---

(1) 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 qui a été fourni et les buts que l'on s'était fixés.

(2) L'actuel Gouvernement de Vanuatu a inscrit dans ses programmes de développement la promotion du café à Tanna. Saura-t-il mener cette politique avec plus de succès et de persévérance que l'ancien Service Condominial ?

- comme on les appelle en bislama - sont élevés pour la plupart 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 1.000 têtes (1) 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. Il ne manque certes pas de propriétaires qui le revendiquent, mais il est pratiquement abandonné au croît naturel.

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 alimenter l'ordinaire des cérémonies coutumières est par contre difficile à connaître. Le principal débouché commercial de cet élevage est représenté par les collectivités locales, c'est-à-dire les écoles d'Isangel ou de White Sands qui ont un internat et les deux hôpitaux de l'île. Bob PAUL fournit par ailleurs le marché de la petite communauté européenne de Lenakel : personnel de l'Administration, enseignants et touristes. Ce marché est de toutes façons limité. Ces dernières années, la barge du Condominium -Veronica- assurait un voyage par an sur Tanna pour rapporter une cinquantaine de bêtes vers les abattoirs de Port-Vila.

Faute de débouchés commerciaux hors de l'île, l'élevage de Tanna ne peut donc, pour l'essentiel, que se concentrer vers la satisfaction des besoins locaux qui, une fois comptés la petite communauté d'expatriés, en voie de réduction depuis l'Indépendance, les écoles et secondairement les hôpitaux, sont 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. Beaucoup d'animaux sont donc abattus et consommés dans le cadre non commercial des nombreux "kakaï" (2) coutumiers qui ponctuent la vie traditionnelle. Du reste, en matière de viande, il semble que les gens de Tanna préfèrent définitivement la viande de cochon.

Le Service de l'Agriculture a 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 permit 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, représenter une grande source de revenus.

---

(1) Estimation du Service de l'Agriculture (1974).

(2) "kakaï" est un terme mélanésien passé dans le bislama : on l'emploie pour désigner tout ce qui est nourriture, repas, festin rituel, etc...

L'élevage de porcs, auquel les habitants de Tanna portent une attention beaucoup plus soutenue, se déroule dans le cadre non-monétaire de la Coutume. Les estimations évaluent à 1.500 le nombre des cochons domestiques à Tanna, mais là encore il s'agit d'un chiffre difficile à établir, le cheptel variant 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. A la veille des rituels importants, les enclos regorgent donc de bêtes et ils sont désespérément vides une fois ces rituels passés. Il faut alors plusieurs années d'élevage et de soins attentifs pour que le troupeau se reconstitue. Les cochons sont en effet élevés pour la Coutume, dont ils accompagnent les relations d'échange et d'alliance. Ils font l'objet comme partout au Vanuatu de transactions complexes où ils sont soigneusement comptabilisés. Ils peuvent parfois être achetés avec de l'argent : le prix d'un gros cochon glabre est alors largement supérieur à celui d'un "boulouk".

Le cochon a la même signification culturelle que les jardins vivriers de la Coutume ; sans lui, il ne peut y avoir de fonctionnement normal de la société mélanésienne. On le trouve donc quasiment partout, tant dans les terroirs de l'écosystème littoral que dans ceux de l'écosystème montagnard. Ce rôle culturel joué par le cochon, sa finalité sociale, les soins quotidiens qu'il requiert, expliquent sans doute que l'élevage bovin ne soit pas encore très développé à Tanna. L'élevage du "boulouk" représente en effet une activité extérieure et consommatrice d'espace, alors qu'à l'inverse le cochon s'intègre parfaitement dans le système social et agricole mélanésien.

3) LES CULTURES MARAICHERES.

Le projet "cultures maraîchères" qui s'est développé à Tanna ces dernières années s'inscrit dans un autre contexte. S'agissant d'un mode d'occupation intensif de l'espace qui ne joue que sur des superficies limitées, il apparaît d'emblée beaucoup moins perturbant pour les modes d'occupation du sol mélanésiens que ne le sont l'extension des plantations ou des "padok" d'élevage. Le projet, lancé au début des années 70, était de développer à Tanna les cultures maraîchères et les légumes d'origine européenne, comme les pommes de terre, où elles réussirent fort bien en raison des nuances tempérées du climat local, en particulier dans le Centre Brousse. Ce faisant, on espérait pouvoir subvenir aux besoins de l'Archipel et notamment répondre à la "demande urbaine", au moins pendant la période de production d'avril à octobre et se passer ainsi 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 du cocotier.

Ce bon projet pouvant s'intégrer assez facilement dans les systèmes agricoles locaux répondait fort bien aux qualités horticoles de la paysannerie de l'île. Le Service d'Agriculture, qui fournissait les semences et l'encadrement technique, assurait en outre 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 à se révéler positifs : dès 1974, dix "groupements agricoles et maraîchers" 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, ces groupes de producteurs 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, qui ajoutaient leur production aux premiers en cultivant en général des superficies plus réduites. Au total les superficies mises en culture pour la production maraîchère ou de légumes pouvaient être estimées à une vingtaine d'hectares en 1978.

Les rendements furent élevés : la station d'essai du Service de l'Agriculture obtenait, quant à elle, 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 se 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 lors du voyage et ne pouvait pas toujours 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, 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 maraîchers de Tanna souffrirent de cette concurrence. L'expérience continua malgré tout, soutenue par le Service de l'Agriculture et le SCAF, mais elle apparut de moins en moins comme une opération rentable, vue de Port-Vila du moins. Par contre les légumes européens qui pouvaient se conserver plus longtemps, comme les pommes de terre ou les oignons, apparaissaient économiquement plus fiables. A la veille de l'Indépendance, les pommes de terre n'avaient 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 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 "française", 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. Le premier Gouvernement d'autonomie formé par les partis modérés relança l'opération en construisant en 1978 une chambre forte 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 constitué par la majorité adverse du Vanuaaku Pati jugea le projet trop cher : il ferma le dock à peine ouvert et l'opération maraîchage et légumes fut interrompue. Le café fut en contrepartie déclaré comme la plante à vocation commerciale d'avenir pour les îles du Sud.

Le développement de Tanna et l'introduction de cultures présentant un intérêt commercial dans la grande île du Sud restent donc un problème non résolu. L'éternelle tentation est sans doute de voir trop loin 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 actuels 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 à Tanna quasi-miraculeux, ont leur part dans le nouvel et nécessaire équilibre à construire entre l'agriculture de subsistance et l'agriculture de rente.

4) L'EXPLOITATION TOURISTIQUE.

Le tourisme à Tanna est par contre devenu 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 l'idée d'une promotion touristique à Tanna. 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, conçu par l'un des leaders politiques "modérés" de Port-Vila, a rejoint la cohorte nombreuse au Vanuatu des projets mort-nés, ce qui en l'occurence fut plutôt une bonne chose.

Pourtant le potentiel touristique de Tanna reste considérable : sur les 20.000 touristes qui chaque année arrivent par avion à Port-Vila, le quart est susceptible de visiter Tanna. Les chiffres manquent, mais 2.000 visiteurs annuels sur Tanna, australiens ou néo-zélandais, calédoniens, parfois japonais, représentent une estimation minimale. 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 organi-

sation mise en place par l'industrieux commerçant australien de l'île Bob PAUL (1), et qui ne fonctionne que par lui, 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 balisés sur le même itinéraire, ils passent sans interférer avec la vie d'une population qui ne supporterait sans doute pas d'être envahie sous de trop fortes doses, même pour argent comptant.

L'organisation touristique est donc bien faite, mais ses bénéfices ne retombent pratiquement pas sur les habitants de Tanna. A part les 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 les quelques pourboires et achats de peu de valeur, l'argent des touristes alimente en fait le chiffre d'affaires de celui qui les accueille et organise leurs déplacements.

Lors des dernières années précédant l'Indépendance, l'exploitation touristique devint un enjeu politique, les deux partis de l'île trouvant là une nouvelle raison de s'opposer. Le volcan surtout, situé sur le territoire d'Ipeukel, centre religieux du mouvement "John Frum", fut déclaré par celui-ci fermé aux touristes pendant plusieurs mois. Décision qui fut contestée par d'autres groupes alliés ou VAP, dont certains membres revendiquaient également des droits territoriaux sur le volcan. Il s'ensuivit une période de troubles et d'affrontements qui interrompit les visites touristiques. Les groupes "John Frum" tentèrent de former, avec l'aide d'hommes politiques "modérés" et des financiers de Port-Vila, une compagnie touristique concurrente : La "Yasür Kompani". Ce fut un échec. Aujourd'hui les "Tanna-Tours", soutenus par les groupes locaux alliés au Vanuaaku Pati, gardent le contrôle des flux touristiques, mais le malaise laissé par ces évènements reste profond.

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 réel 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 par les habitants de Tanna se situe hors de l'île : c'est par la migration, temporaire ou de longue durée, que les hommes de Tanna ont accès aux biens marchands.

III. LA PERMANENCE DES FLUX MIGRATOIRES.

1) 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

(1) 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.

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, en imposant sa loi sur l'île, chercha à endiguer ces mouvements de départ et y réussit 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 à l'époque du blackbirding 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 les routes nouvelles qui quittent l'île, s'enrichir d'une nouvelle 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 ici séparé de sa face inverse : la force de l'enracinement. L'homme de Tanna est irréductiblement attaché à ses lieux et à sa terre. Il 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 "man-Tanna" ne pouvait donc être que "circulaire" (1), les motivations au départ étant tout autant culturelles qu'économiques au sens strict du mot (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 dans la population de Tanna. Pratiquement tous les hommes de l'île 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, comme l'écrit B. HOURS, une "fête" et un "miracle". Les conséquences devaient en être profondes dans l'évolution ultérieure de la société mélanésienne (GESLIN, 1956, HOURS, 1976).

A l'heure actuelle, la migration vers Port-Vila reste un élément essentiel et sans doute l'une des conditions nécessaires à l'équilibre social 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 la sérénité et la sécurité de leurs paysages. S'ils s'installent pour de longues durées hors de leur île, les "man-Tanna" se regroupent entre eux, tant dans les entreprises urbaines, les plantations que dans les quartiers où ils habitent. 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 donc jamais

---

(1) *"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), BEDFORD (1973).

interrompu et le contrôle des groupes locaux sur "les jeunes" migrants continue à s'exercer. En règle générale, ces migrations insulaires sont d'ailleurs assez courtes, les hommes de Tanna formant 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 par là à un retour forcé vers l'île. Leur débouché le plus sûr reste pour eux le monde encore post-colonial et sans grand attrait des quelques plantations européennes qui se distribuent autour de la capitale.

2) L'IMPACT MIGRATOIRE.

L'impact de cette migration est essentiel. L'immense majorité de la population masculine de l'île a en effet 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 "boom calédonien" et à Port-Vila aujourd'hui. Le monde de la Coutume dans lequel vit une grande partie de l'île n'est donc pas le seul à être connu : des influences nouvelles, des types de comportement différents pénètrent peu à peu la société insulaire.

Economiquement, la migration joue comme une soupape de sécurité. Sans elle l'absence de revenus monétaires qui est la règle pour la grande majorité de la population apparaîtrait comme de plus en plus insupportable, notamment aux couches sociales les plus jeunes. La possibilité de sortir de l'île permet en effet 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 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 des transistors japonais, des biens de consommation qui leur facilitent la vie et pour certains, en se regroupant en "compagnie," acheter une voiture.

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 dès lors servir à faire le "taxi". Les chauffeurs et propriétaires de taxi sont un peu les rois modernes de l'île et presque tous des petits entrepreneux locaux, réels ou potentiels. A travers eux, se dessinent déjà les amorces de transformations sociales que l'on retrouve sous des formes beaucoup plus affirmées dans les autres îles de l'Archipel. Si l'état stagnant de l'économie insulaire ne permet pas le développement interne d'une couche sociale d'entrepreneurs, les hommes qui rentrent de migration disposent souvent d'un capital : certains d'entre eux pourraient assez vite être des ferments de changement pour peu que les conditions s'y prêtent. 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 autour de lui un certain nombre de

parents et d'associés. Le taxis permet dès lors d'affirmer une autorité et un prestige qui ne doit rien aux chemins du pouvoir traditionnel. Souvent aussi le taxi-man ouvre également un petit magasin de brousse : on dit alors de lui qu'il est devenu "busnes-man", terme qui peut être tout aussi élogieux que sarcastique.

Aujourd'hui la plupart des voitures de Tanna ont été gagnées grâce à l'argent ramené par la migration sur Nouméa entre 1969 et 1972; quelques autres ont été achetées par les groupes agricoles et maraîchers, mais ces grandes sources sont aujourd'hui taries. Le seul lieu actuel de ressource extérieure reste Port-Vila et il est de plus en plus aléatoire. Les voitures de Tanna risquent donc de redevenir assez vite un luxe hors du commun, accessible seulement à ceux qui auront la chance de bénéficier d'un salaire de l'Administration. Jusqu'à présent, les Toyota -une quarantaine en tout- sont surtout concentrées à White Sands et à Lenakel ; il n'y en a que trois dans le Centre Brousse et aucune dans le Nord de l'île (1).

IV. LA SOCIETE ENTRE DEUX MONDES.

1) LA SOCIETE CONFLICTUELLE.

Sans doute aucune société n'est-elle simple, mais Tanna apparaît particulièrement riche en contradictions. Ile très peuplée, mais dont les deux tiers sont presque vides, à la fois riche de sa fabuleuse horticulture et pauvre en biens économiques "modernes" ; île de la Coutume, mais comme en attente de modernité. D'elle encore, le visiteur qui s'attarde apprend qu'elle est fraternelle et xénophobe tout à la fois.

On ne peut cerner la réalité de cette île en une formule, ni la figer dans une structure. La société de Tanna est en mouvement, mouvement vers les sources de la Coutume, comme mouvement d'ouverture vers le monde extérieur. Le grand nombre des homme empêche que ce mouvement soit une dérive douce ou une évolution lente : l'atmosphère de l'île est plutôt celle de l'explosion constamment évitée, mais dont le risque est sans cesse renaissant. Cette société est en quête d'elle-même : elle s'exprime à la fois 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.

Le 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.

---

(1) La piste semi-carrossable ne va pas de toute façon au-delà de Green-Hill. Par contre depuis ces dernières années, la "route" littorale fait le tour complet du Sud de l'île.

Cette première approche de l'île a livré quelques unes des clés de Tanna, mais par nature cette démarche à grands traits incline à poser les problèmes selon des faits bruts et des termes économiques. Ce serait singulièrement appauvrir la réalité de cette société que de ne la considérer que sous cet aspect, alors que l'actuelle turbulence de l'île pose une interrogation beaucoup plus large.

Tout se passe en effet comme si les différents groupes ou partis s'opposant dans l'île 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 également de philosophie et de culture, tout autant que d'intérêt. Pour les habitants de Tanna, tout est lié : il ne peut en effet y avoir de pouvoir culturel sans une puissance matérielle qui le soutient ; les grands cycles et rituels de la Coutume sont là pour le rappeler. L'enjeu culturel est donc toujours un enjeu de puissance matérielle et réciproquement. Cette société en perpétuelle tension s'oppose donc dans des conflits où l'intérêt matériel et la revendication territoriale se jouent en termes de symboles culturels et politiques. Les enjeux poursuivis révèlent la déchirure d'une société prise entre deux mondes différents, mais qui poursuit le même rêve d'unité et de prospérité.

2) LA NATURE DES ENJEUX.

a) L'espace.

Dans la société traditionnelle, l'espace ne faisait pas problème, l'homme se définissant par rapport à des lieux d'identité et de pouvoir, non pas par la superficie qu'il pouvait revendiquer. L'horticulture intensive qui se déroulait dans les terroirs bocagers aménagés au coeur des territoires en structures permanentes exigeait un travail assidu sur de petites parcelles de terre. Dans cette perspective, la contraction de la population en nexus peuplés, séparés par de vastes espaces sous-peuplés, était naturelle : ces espaces étaient réservés à la chasse, à la cueillette, à l'échange, ils ne faisaient l'objet que de droits fonciers relativement flous et il ne serait venu à personne l'idée de se battre pour leur possession.

La maîtrise de ces espaces vides ou sous-peuplés se pose aujourd'hui en termes nouveaux pour l'actuelle société de Tanna. L'espace intercalaire ou vide qui représente les deux-tiers de l'île et encore un bon tiers de celle-ci, si l'on ne tient compte que des terres effectivement cultivables, est devenu un "espace à prendre" qui n'est encore occupé que par des formes d'occupation du sol extensives, par des cultures itinérantes ou de vagues "padok" d'élevage.

Chaque groupe local manifeste là des intérêts propres qui le font entrer en conflit avec ses voisins, tandis qu'à l'intérieur même de chaque groupe, se développent des querelles du même ordre, bien que portant sur des espaces plus limités au sein des territoires ou sur leurs marges immédiates.

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

Ce conflit permanent entraîne aussi la recherche d'alliances et de stratégies foncières. 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, autrefois sans valeur économique, soit aujourd'hui devenu l'une des faces majeures de l'enjeu, laisse supposer que la société locale, même si elle apparaît encore comme une 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 nouveau ou d'un droit foncier à revendiquer contre ses voisins.

b) Le Développement.

Dans l'économie de 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 encore que virtuel. A part le tourisme, il n'y a pas réellement de domaine lucratif à Tanna au sujet duquel les différents groupes pourraient s'opposer... Pourtant l'ensemble de la société insulaire se comporte comme si cet enjeu existait, manifestant en ce domaine une attitude d'attente qui, par bien des aspects, est déjà celle d'un millénarisme.

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, les "touristes" sont ici vécus comme des promesses de prospérité matérielle et d'un niveau de vie proche de celui des Européens. 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 cocoteraies. Les distances déjà 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 : l'accès à des espaces nouveaux en constitue la condition essentielle. 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 là poser le problème du développement économique possible de Tanna. Les habitants de l'île tendent à la concevoir en termes de sentiment millénariste : *"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. En attendant, les hommes de Tanna, ou au moins la plupart d'entre eux, vivent dans son espoir.

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 sur des enjeux économiques.

La conquête d'un nouvel espace par des modes d'exploitation spéculatifs suscite dans l'île une méfiance générale et de violentes oppositions, comme si l'on redoutait que la nouvelle puissance acquise par certains dans le cadre économique moderne n'entraîne une inégalité sociale et des hiérarchies politiques nouvelles qui modifieraient l'actuel rapport de forces entre les hommes et les groupes locaux. L'enjeu économique potentiel est d'ores et déjà vécu en termes d'enjeux politiques et culturels.

3) L'UNITE.

L'ensemble de la société insulaire est marquée au présent comme au passé par une longue suite d'affrontements ; les enjeux spatiaux et économiques, s'ils tendent à être l'aspect le plus visible d'aujourd'hui, doivent être situés dans un contexte culturel et politique plus large. L'enjeu du débat actuel passe en effet au-delà des vieux comptes à régler, de l'espace à conquérir ou du futur économique ; pour l'essentiel, 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, semble ne pouvoir fonctionner que dans le conflit et dans une rivalité mimétique qui l'oppose constamment à une partie d'elle-même.

Cette quête de l'Unité impossible inspire la recherche par tous d'une loi idéale qui permettrait le dépassement des conflits anciens et actuels. La société mélanésienne de Tanna, figée actuellement dans ses divisions, a aujourd'hui 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 de la Coutume, pour d'autres dans un millénarisme dont l'Amérique mythique est le coeur, pour les

plus modernes enfin dans le "Développement" et l'établissement d'une société "progressiste" fondée sur des rapports sociaux nouveaux. De ce débat interne, l'une de ces forces devrait enfin l'emporter et dès lors 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 savoir 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 et tout autant contrebattue au niveau des faits ne pourra survenir par l'établissement d'un nouveau rapport de forces. Un des camps de l'île fera donc 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 : elle se cherche perpétuellement dans un équilibre politique fragile entre des forces contradictoires. Le rêve d'unité est vécu dans la division, la volonté libertaire va de pair avec le 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 rivalités d'aujourd'hui ne peuvent être compris en dehors de ce long mouvement. L'interférence avec le monde extérieur consitue toutefois un élément nouveau dans ce conflit d'essence interne, mais qu'il a encore exacerbée.

Face aux pressions du monde extérieur, toutes les forces géoculturelles de l'île sont bien conscientes de leur nécessaire réunion, mais leur désaccord porte sur les valeurs et sur les bases politiques qui permettent cette réunion. Aura-t-elle lieu sur les décombres de la Coutume mélanésienne ou au contraire à partir de ses cadres souples et libertaires ? En dépit des premières apparences, ce serait singulièrement sous-estimer le dynamisme et la vitalité créatrice de cette société que de croire qu'elle pourrait disparaître ou se laisser conduire dans des voies qu'elle ne se serait pas choisies.

Livre II.

VIIème PARTIE

LA PAROLE

Les mythes fondateurs, la construction de l'espace et la genèse culturelle

"Ces hiérophanies cosmiques... ne sont que le vêtement d'un profond discours".

Georges DUMEZIL (1953).

Livre II.
VIIème Partie.
LA PAROLE.

CHAPITRE XXII

L'ESPACE, COMME FONDATION

"La géographie est la science des lieux et non des hommes".

VIDAL de la BLACHE (1913).

I. LA FONCTION GEOGRAPHIQUE DU MYTHE.

L'histoire de l'île, la nature de ses rivalités, plongent dans un passé ancien dont seuls les hommes de Tanna ont les clés. Ce passé qui remonte à la fondation de la société et de l'espace insulaire tient tout entier dans la mémoire orale de l'île. Toute une vision du monde en ressort.

Les grands mythes d'origine de Tanna plongent dans *"le temps du rêve"* (ELIADE, 1972, 1975) et 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 les uns par rapport aux autres et qu'ils offrent ainsi une vision diachronique de la mise en forme 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 une 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, dans laquelle le destin de l'homme est de s'insérer et de respecter des lois. Le mythe mélanésien crée donc 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 fixées et sont devenues des lieux qu'un certain ordre est devenu possible. La mise en forme du chaos initial passe d'abord par 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 est en effet trop courte pour qu'on puisse en remonter le cours, les noms répertoriés ne dépassant guère en général le grand-père. A en croire les sages de la Coutume, le "temps du rêve" où se déroulèrent les épisodes mythiques de la fondation sont proches, vieux de 5 ou 6 générations ou plus. Le temps reste pour eux une donnée vague : il n'existe en fait que par l'espace et qu'en tant que mouvement dans l'espace.

C'est l'espace qui retient en effet 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. La fonction du mythe est en effet de justifier une société qui ne se meut pas tant dans une conscience historique que dans une "conscience géographique". L'espace apparaît dès lors comme la seule donnée stable qui vaille la peine d'être investie ; en créant un espace, le mythe fonde la société.

Tous les mythes fourmillent par conséquent de précisions topographiques et de noms de lieux qui en fixent la mémoire. Les hommes de Tanna voient dans l'espace la marque concrète de la gestuelle de leurs mythes et la preuve de leur réalité. Dès lors la toponymie, pleine de sens et de significations symboliques, se charge de la dimension sacrée que lui confèrent les mythes-fondateurs : elle devient une écriture secrète, un véritable langage qui, en structuant 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 est beaucoup plus méconnue. Pourtant avant de créer la société, le mythe construit le territoire. Il répartit les hommes dans l'espace ; il crée les noms d'hommes (ceux des ancêtres, des héros civilisateurs ou totémiques) et d'un même mouvement il les lie à des lieux qui deviennent territoires. 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 amorphe et chaotique de l'espace insulaire se structure autour de réseaux de lieux et d'itinéraires qui donnent au monde ses formes et son sens ; toute une géographie sacrée découle donc du récit mythique et de la saga des héros. Par le mythe, la terre devient "patrie" pour les hommes et le paysage tout entier, composé et mis en place au cours du récit, 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"*.

La fonction géographique du mythe mélanésien est donc de créer un espace signifiant qui se module dans le cadre d'un paysage sacré. 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 un patrimoine qui est d'abord vécu par l'espace : à partir d'eux, les groupes locaux tirent leur identité, orientent leurs alliances traditionnelles et fixent les contours géographiques de leurs territoires. Les territoires, précisément parce qu'ils sont hérités du "temps du rêve" et des mythes fondateurs, constituent la donnée première, un cadre irréversible, une fondation qui ne saurait être changée par les hommes. L'espace territorial, tout comme le paysage, sont à l'image du rituel et de la religion ; parce qu'apparus au "temps du rêve", ils sont au-delà du profane et baignent dans l'univers sacré des origines. Pour cette raison même, ils se situent en dehors de l'histoire, de ses"modernités" successives et de ses possibles remises en cause.

II. LES CYCLES MYTHOLOGIQUES DE TANNA.

Les cycles mythologiques de Tanna ordonnent leur récit autour d'un thème central et d'un héros, dont l'action se situe dans un cadre géographique précis. 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 extrêmement 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 ou un rocher.

Les grands mythes qui mettent en relation toute une chaîne de lieux sont souvent accompagnés par une chanson, qui reprend le récit sous une forme poétique et allusive. Souvent composée dans une langue ancienne et archaïque, beaucoup de ceux qui chantent le poème ne comprennent 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 compréhension. Dans ces chants, la trame du récit est le plus souvent à peine évoquée ; elle semble même volontairement destinée à rester semi-secrète ; par contre les noms des lieux ne sont jamais passés sous silence et il semble qu'il y ait là un procédé mnémotechnique permettant de la mémoriser et de les affirmer sans contestation possible.

La chanson qui accompagne le mythe donne également naissance à une danse. La trilogie "récit-chant-danse" est le signe des grands mythes-fondateurs, ceux 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 souvent 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 incessante et féconde qui ne s'est nullement interrompue à l'heure actuelle.

Les grands mythes sont en réalité des cycles dont les épisodes se poursuivent dans l'espace de l'île, 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 il 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 de cette façon une sorte de discours segmenté entre les groupes qui se suivent en chaîne les uns après les autres. En principe chacun n'a le droit de parler que de la part du récit qui gravite autour de ses propres lieux. La connaissance de la toponymie contenue dans le mythe est d'ailleurs perçue comme une sorte de "propriété" locale, car le fait qu'elle ait été mémorisée puis transmise de génération en génération à l'intérieur d'un groupe local est 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 et des relations en chaîne qui se poursuivent selon l'itinéraire parcouru par le mythe. Chaque grand cycle mythique peut donc 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". Celui qui est en effet à la "stamba", c'est-à-dire au point de fondation en est aussi le "gardien". Le groupe qui est au point de départ d'un mythe peut se prévaloir d'une préséance sur les autres ; il est à peu près le seul à pouvoir le raconter dans son entier et à pouvoir revendiquer "l'esprit" du mythe, 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 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 culturelles de Tanna, caractérisées notamment par une certaine unité linguistique, partagent un patrimoine mythique commun. Les mythes "unificateurs" et à vocation régionale passent donc les frontières des territoires ; ils constituent un cadre de référence commun et délivrent une parole créatrice qui se confond avec le paysage sacré qu'elle anime et parsème de pouvoirs magiques.

Ces mythes grands ou petits, connus ou secrets, sont la mémoire culturelle de Tanna et le véhicule de sa 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 et de la toponymie mythique renvoie à un temps irréel que personne ne met en doute : les lieux, les rochers sont là pour révéler en effet l'authenticité du récit. Les mythes intemporels de Tanna se prouvent par leur géographie ; si l'on peut bien 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 ou à l'inverse de ceux qui occupent le terrain conquis.

Les évènements politiques ou religieux récents sont également entrés dans les mythes de Tanna ; les évènements de la Tanna Law et la résistance qui s'est produite à son encontre ont ainsi donné lieu, comme on le verra plus loin, à un récit, à plusieurs chansons et à une danse, parmi 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 se sont dans ce domaine révélé 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 des "géosymboles" (BONNEMAISON, 1981). Chaque mythe crée ainsi, à partir d'un maillage de lieux, un "territoire" magique et géosymbolique qui, en retour, donne au mythe une réalité charnelle qui le rend proche et constamment présent.

Il n'y a donc guère à Tanna 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, la nature de l'espace fonde l'espace de la culture.

III. L'HYPOTHESE DE LA "SOCIETE GEOGRAPHIQUE".

Dans 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), dans son étude magistrale sur les hautes-terres malgaches, 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.

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 y imposant des clivages dérivés de leurs propres liens de parenté, mais 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.

A Tanna, *le territoire précède l'homme*. De l'identité entre le *sang* (la parenté) et la *terre* (le territoire), naît un groupe local de résidence, composé d'un ou de plusieurs clans patrilocaux. La notion de clan souffre d'un certain "flou" et les règles de parenté, si elles existent bien, ne semblent être posées en théorie que pour mieux être tournées dans la pratique. L'adoption extrêmement répandue permet en effet 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 l'appelle frère ou beau-frère selon le lieu auquel il se rattache, sans qu'il le soit nécessairement en termes de parenté réelle. Ce qui importe, ce n'est pas tant la filiation, mais le nom que l'on porte ; comme à Tongoa, les titres territoriaux sont liés à un statut social et "attaché" de façon indissoluble à des lieux. Adopter, c'est transmettre un nom à quelqu'un et l'attacher à son territoire ; même s'il n'est pas nécessairement du "clan", il le devient de plein droit.

La grande flexibilité du système permet tous les accomodements possibles : la société se reproduit par des "noms" qui sont des *titres-lieux*. La filiation patrilinéaire est dès lors beaucoup plus théorique que réelle. 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 d'une société géographique : la filiation par les lieux prime dans la pratique la filiation par le sang.

Cette primauté du fait territorial découle directement de la fonction géographique du mythe ; le territoire est une personne, une entité mystique préexistante à l'homme, doutée 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 un *personnage politique*. L'homme qui habite cet espace en reproduit la personnalité ; sa marge de liberté personnelle est dès lors théoriquement faible, son destin est d'assurer la pérennité du territoire.

Le groupe local ne "possède" donc pas le territoire, mais il *s'identifie* à lui. Il n'y a donc 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 de Tanna, comme elle ressort aussi dans sa mythologie : les hommes de l'île sont, comme ils le disent eux-mêmes, des "man-ples", c'est-à-dire des *hommes-lieux*.

IV. L'ANTHROPOLOGIE DE L'ESPACE.

L'idée de la société géographique nous entraîne à voir dans l'espace non plus seulement la simple projection au sol des rapports sociaux préalables, mais bien une structure primordiale qui définit le système social. Cette démarche qui revient à saisir la société par son espace est généralement la démarche 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 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 alors 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 territorialité.

L'hypothèse d'une société géographique postule en revanche que la configuration spatiale fonde l'ordre social que la lecture des lieux conduit à lire au coeur 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 que l'ordonnance spatiale constitue le 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 : *"Le 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" mystique et désuet, incapable de répondre aux problèmes des Sciences Sociales d'aujourd'hui. Pourtant, et sans entrer dans le problème de fond de la géographie régionale, vouloir tuer l'esprit des lieux pour mieux affirmer la liberté des hommes et le rôle déterminant des rapports de forces politiques ou économiques, bref ne saisir l'espace qu'en tant que support de l'historicité, n'est-ce pas en fin de compte une nouvelle réduction et 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 son espace, il n'est plus qu'un agent historique, lui-même déterminé par des rapports de force extérieurs : il n'a ni localité, ni territoire. Une telle perspective reflète le propre regard de nos sociétés modernes d'Occident, ou du moins de certaines de leurs tendances, plus qu'elle ne reflète une "vision objective", à caractère universel et 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 pose le poids 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, mais 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, son territoire n'est pas un produit de sa société, mais bien ce qui précède et ce qui fonde la société. Son espace est une personne vivante, un personnage politique, un lieu de médiation entre lui et le cosmos, le maillon d'une chaîne qui le relie dans l'espace à des alliés et dans le temps à ses ancêtres. Comme on va le voir, les hommes de la société traditionnelle croient à des mythes "producteurs" d'espace, à des fondations magiques où ils s'enracinent.

Livre II.
VIIème Partie.
LA PAROLE.

CHAPITRE XXIII

LE TEMPS DE LA FONDATION.

I. DE LA HORDE HURLANTE A LA SOCIETE DES PIERRES MAGIQUES.

1) 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 apparaît 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.

Dans cette vision traditionnelle, les **kapiel**, ou pierres magiques, sont des éléments animés qui organisent le monde et assurent le passage de la nature chaotique à l'univers des formes.

a) 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 des formes à la terre. Depuis l'esprit de WUHNGIN habite le Mont Melen dont le sommet est visible de toutes les régions de Tanna. Cette montagne du Sud est considérée comme une gigantesque pierre dressée qui est la mère de toutes les autres et le premier des lieux sacrés de l'île (1).

(1) Son sommet est interdit à la plupart des hommes de Tanna ; les Blancs notamment ne peuvent s'y rendre.

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**" (1), 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 et 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 sillage créateur de la **numapten** de Tanna : 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 (2).

Lorsque la terre émergea à Tanna, elle était molle et sans forme. Sorte de matrice souple et chaotique, elle ne connaissait pas de divisions géographiques. Sous l'action des pluies et des eaux de ruissellement, la terre alors incisée 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 pâte molle de la terre les premières limites naturelles. Les frontières de la terre sont de ce fait orientées du bord de mer jusqu'aux lignes de crêtes, selon un axe radial.

b) 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.

---

(1) 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, ils sera fait mention de leur origine.

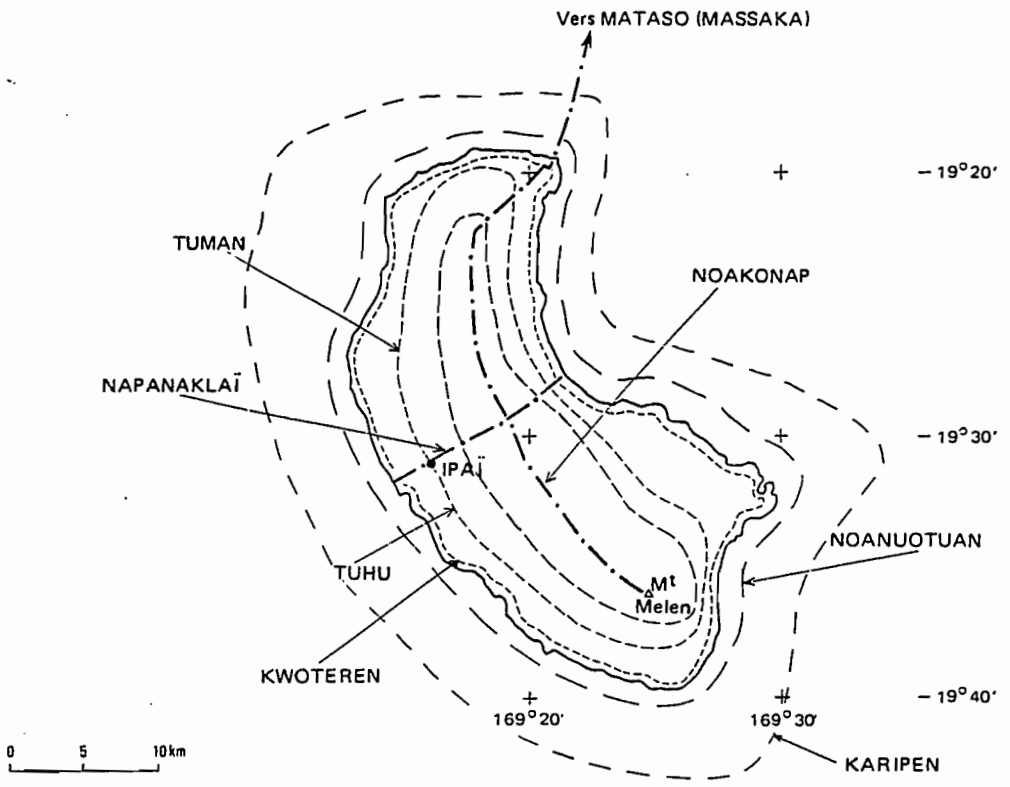
(2) La terre venait du Sud et son travail se propagea dans la direction du Nord ; aussi l'île d'Anatom n'est-elle pas considérée comme une fille de Tanna, mais comme une île qui la précéda dans le processus de création magique.

CARTE N° 27

LES «NIKOKAPLALAO»

Les routes créées par les Kapiel lors du «temps du rêve»

(tradition d'Ipaï)



Ces pierres étaient de nature voyageuse et bruyante. En débarquant sur l'île, elles créèrent un vaste tumulte et se lancèrent dans une ronde fantastique, s'échelonnant en groupes séparés, qui se faisaient la guerre et ne cessaient de s'opposer les uns aux autres. Dans cette sorte de tumulte magique et d'errance 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**) (voir carte 27). Trois grands itinéraires majeurs surgirent ainsi de la ronde magique : on les appelle dans l'Ouest Tanna les **Nikokaplalao**, "ce qui fait le tour de la pirogue" (1). La principale de ces routes porte le nom de **Kwoteren**, elle suit le bord de mer en faisant le tour (2) 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. A Ipaï, qui conserve la tradition des routes magiques, les noms des itinéraires de montagne changent à chaque grande place de danse qùi se relaient sur le tracé. Ainsi la route du milieu est-elle appelée **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.

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.

A 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.

---

(1) 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".

(2) L'actuelle route littorale carrossable suit en partie le trajet magique de la **Kwoteren**.

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 des 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 fut la première à s'immobiliser, 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, en 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 (1).

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.

2) L'ESPACE MAGIQUE DES PIERRES.

a) Le monde des esprits errants (**yarimus**).

En se fixant, la horde hurlante de la guerre devint une société paisible et en quelque sorte policée. Les pierres magiques perdirent progressivement leur don de parole, devenant de plus en plus silencieuses et de plus en plus immobiles. L'univers sacré des pierres 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.

---

(1) 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 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**, cherchent à déjouer les mauvais sorts et 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 magiques 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 (1).

L'univers de la Coutume est un monde qui se tient par l'univers primordial des pierres magiques : il n'est pas de force et donc pas de pouvoir qui n'ait ainsi un enracinement, une pierre de fondation, d'où la nuit sort le peuple errant des esprits.

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.

b) 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 réceptacle 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 certaines pierres sous-marines ou crêtes du récif frangeant. Tout ce qui à Tanna forme lieu et porte un nom rappelle l'une des phases du temps sacré des origines et constitue une maille spécialisée dans le tissu magique qui fait le tour de l'île.

---

(1) Lorsque je demandai par exemple aux habitants de Tanna et de Futuna s'ils avaient souvenir que leurs ancêtres faisaient autrefois des poteries, tous me 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.

En se fixant dans la terre, les pierres devinrent en effet des lieux et les lieux devinrent des centres magiques. On distingue à Tanna deux grands types de lieux magiques : les **Kapiel Assim**, qui sont de simples rochers investis d'un pouvoir spécialisé, entourés de tabu plus ou moins forts, et les **Ika Ussim**, qui sont de véritables aires sacrées, investies de pouvoirs multiples, entourées de "tabu" très forts que l'homme ordinaire prend bien soin de respecter.

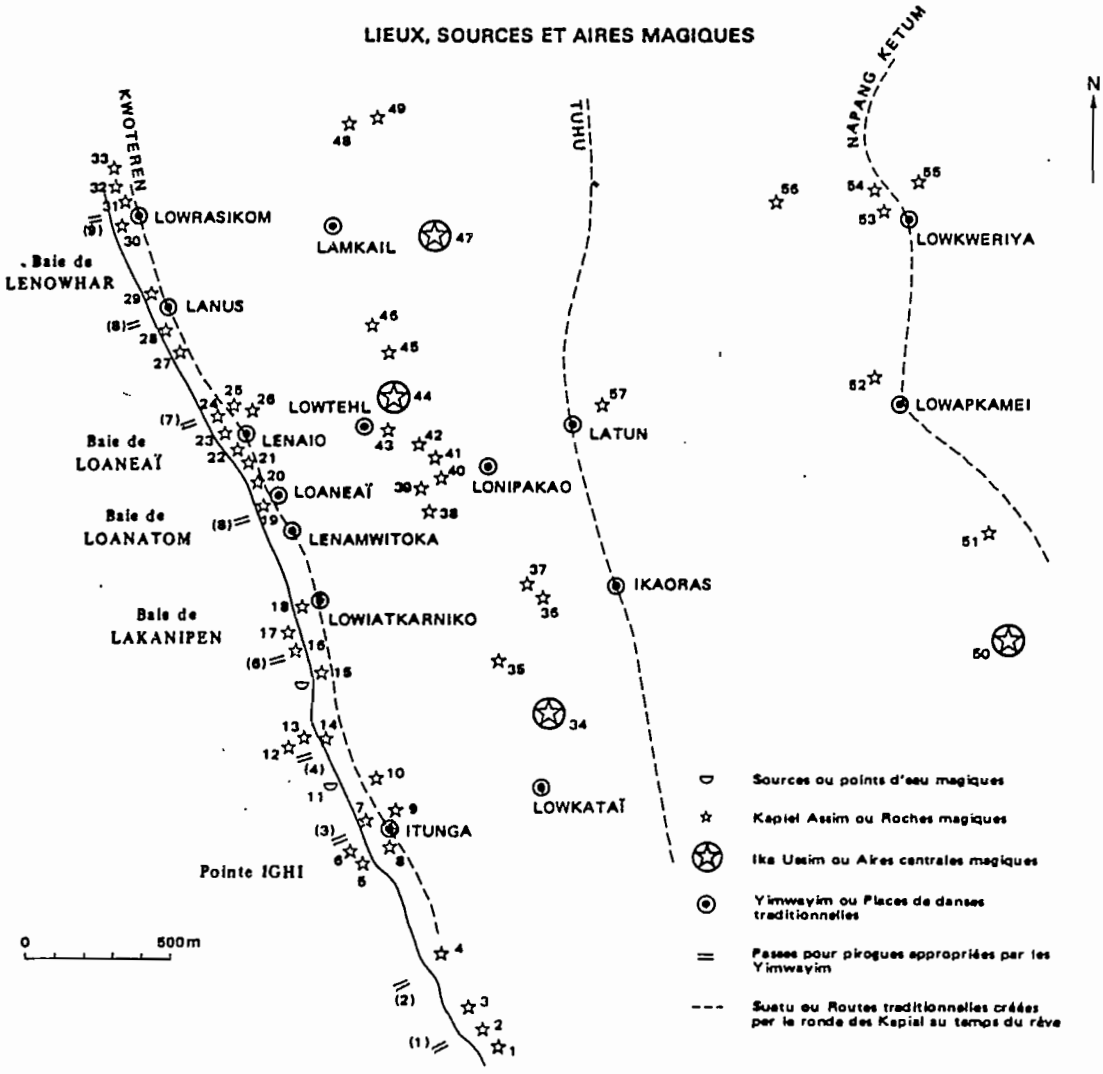
Les **Kapiel Assim** forment un réseau dense de lieux égrénés en grappes de part et d'autre de grandes routes de la Coutume -chacun d'entre eux représente la fixation de l'une des pierres errantes de l'origine : ce sont en général des rochers de corail blanc aux formes dentelées, entourés parfois d'un petit bosquet sacré où l'homme du commun ne se risque pas. Ces **kapiel** sont des pierres-mères ; on peut détacher d'elles ou ramasser à leur pied des fragments de roche (**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 l'esprit et la puissance de la roche-mère. La force magique pourra ainsi continuer à agir, même loin du lieu d'où elle puise son pouvoir.

Les **Kapiel Assim** forment ainsi de part en part de l'Île 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 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 des grandes aires sacrés, ou **Ika Ussim**, qui sont considérées comme des lieux de surgissement de pouvoirs multiples. Selon la force des "tabu" qui les entourent, ces aires sacrées sont laissées en forêt sur des superficies plus ou moins grandes. Certaines d'entre elles peuvent ainsi s'étendre sur 2 ou 3 hectares, formant des bois sacrés, où seul le magicien du groupe (**yatamassim**) peut entrer non sans s'être lui-même purifié par le jeûne et la continence. Certaines aires sacrées s'étendent encore sur des superficies bien plus importantes, des montagnes, des collines entières sont par exemple considérées comme de gigantesques **kapiel**. Les Monts Melen et Tukosmera en sont les cas les plus connus, mais il en existe d'autres, la plupart des montagnes ou des reliefs de Tanna sont en effet considérés comme des lieux habités, bien que tous ne le soient pas avec le même degré de puissance.

LA RÉPARTITION DES PIERRES-KAPIEL À LOANATOM

LIEUX, SOURCES ET AIRES MAGIQUES



RÉPERTOIRE DES NOMS DE PIERRE (KAPIEL)

bord de mer

1 : WIWO
2 : YEVIAKEL
3 : LANEKEM
4 : KELEPLEPEN
5 : LOWANANGNE
6 : LOWAIYEMNAPUS
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 : BRAHÎNEL
23 : KASIPAPEUN
24 : TEKEU
25 : LUN
26 : TUKU
27 : LOWANANGE
28 : NOKURIAWANIMITA
29 : LANUS
30 : NAPANGNISINALIK
31 : LAPANGKUMEKUME
32 : NOKURMATUAMIN
33 : NOKURABOMIN

moyenne pente

34 : LENURA
35 : YEMELTOSENG
36 : KAHO TUAN
37 : KAHO APEN
38 : KIHI
39 : NAPARIO
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 : NAPIWÕRWÕR
55 : LEUWALAWUYA
56 : WIK
57 : BULENG-BULENG

Passes pour pirogues dans le récif

(1) : LENAGNE
(2) : LOWANPATNIKO
(3) : NIYA'US
(4) : LOWKANIPEN
(5) : LOWAKTU APEN
(6) : —
(7) : LOWANAN
(8) : —
(9) : LOWAGAP

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 par exemple 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.

3) LES PIERRES D'IPAI.

Les régions d'Ipaï et de Loanatom sont de celles où la densité des lieux et aires magiques est la plus grande (voir carte 28). Le rivage de Loanatom particulièrement ne cesse d'aligner des chapelets de pierres magiques en face des passes du récif par lesquelles se déroulèrent les atterrages mythiques. Pour la plupart, ces pierres se tiennent entre la route du rivage (**Kwoteren**) et celle qui passe en mer au ras des récifs (**Noanuotuan**), 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.

a) Les pierres du rivage (route **Kwoteren**) (voir carte 28).

- 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. Cette pierre 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 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 : Kelepleppen (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 : Yuwanniko (passe Lekanipen) (pierre n.5).

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 : Kaleū-Kanmita (passe de Loanatom) (pierre n.19).

Il s'agit là d'une des mains littorales de grands lieux-tabu (**Ika Ussim**) qui se situe au Centre Brousse et dans la partie Est de l'île. La pierre Kaleū-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 aux autres des nourritures ; il s'agissait encore de nourritures crues et de produits de cueillette, mais déjà de la tortue marine.

Pouvoir : capture de la tortue.

- 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.

b) 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 Ussim** (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 : celui d'imposer un obstacle sur une route ou au contraire de le lever. Importance particulière 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, 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), qui 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 napario, du nom de l'un des deux clans de Loanatom. Aucun tabu n'est affecté à ces pierres, de moeurs 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 crainte, car elle est à la source des nombreux désordres qui découlent de la perte du contrôle des relations sexuelles et se concluent généralement par 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 autour de petits bouts de roseaux 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 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 en effet de petites pierres en forme d'oeufs d'où sortirent les poules. Il s'agit là 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 en **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.

c) 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.

- Pierre de la fatigue et du repos : Nura (pierre n.51).
La même que celle de moyenne pente.

- Pierre des poules : Kemama (pierre n.53).
Même pierre et mêmes pouvoirs que la pierre Lemenek.

- Pierre de la crampe musculaire : Wik (pierre n.56).
A 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.

d) 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 s'élevât au-dessus des autres. Ceci provoquait 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 de Tanna devinrent jalouses : elles se réunirent à Imaya'une, au coeur 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 de l'île.*

*A 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 savant 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.

II. DE LA SOCIETE DES PIERRES A LA SOCIETE DES HOMMES.

1) L'APPARITION DES HOMMES.

La tradition des pierres vivantes 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 tout entier magique apparaît, formé de montagnes et de rochers qui s'harmonisent avec les forces cosmiques et des significations culturelles et technologiques.

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 pas de nom et ne portaient pas de 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 Tanna pensent en effet que le ciel est vide, mais 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. Les pierres-lieux portent depuis l'architecture et la signification magique du monde.

Cette 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 coeur 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, les hommes qui se taisent, le secret, 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 des 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 des 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 seulement 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 réelle rupture entre les êtres humains et l'être magique des pierres, les premiers ont suivi le second, mais toutes les pierres n'ont pas donné naissance à des hommes. Le phénomène humain résulte d'un effet magique nouveau et localisé : il est concomitant à l'apparition des autres êtres vivants et de la vie biologique. 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 particulièrement signifiantes et 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 du rêve" 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" restèrent proches des pierres, ils étaient tout autant des pierres que des hommes, mais s'ils étaient riches en nature magique, 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".

2) L'APPARITION DE L'ARBRE.

Au commencement donc, le monde n'était que d'essence minérale : les pierres étaient de simples lieux et lorsque certaines d'entre elles donnèrent naissance à des "hommes", ces derniers apparurent dans un monde nu et sans végétation, qui n'était pas préparé pour eux. 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, ils ne se différenciaient qu'à peine des pierres.

Ces hommes-pierres parlaient beaucoup, parce qu'ils étaient sans pouvoir réel et donc sans secrets. Leur premier souci était de se chercher des lieux bien à eux : ce furent les arbres qui les leur fournirent.

La tradition d'Ipaï rapporte que sur le sol noir et dénudé de l'origine, la première forme de végétation fut une mousse sombre, sorte de petit lichen qui pousse sur les pierres après les pluies. Ce lichen (**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. A 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. Auprès 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 coeur 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 maisons (**nima** ou **nimwa**). Les lianes et des feuilles furent leurs premières nourritures : la liane **nepürum**, les feuilles de l'arbre **numan** (1) et de l'arbre **Nip** (2).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 apportait une nouvelle et essentielle dimension. Grâce à la connaissance des secrets des plantes, les hommes commencèrent en effet à contrôler la puissance magique des pierres. Ils apprirent qu'à chaque **kapiel** correspondent des plantes particulières ; c'est en les associant, en frottant la "pierre blanche" avec les plantes qui lui sont associées, que 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.

---

(1) 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 biflora**. La plante est très connue partout à Tanna : *"On attend les mois de juin et de septembre, quand la mer est agitée et que soufflent les alizés, pour consommer les feuilles de **Numan**, salées par les embruns"* (CABALION, 1984, fiche d'herbier).

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

III. 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 (1).

1) LA FEMME APPORTE LA NOURRITURE A L'HOMME.

a) 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 29).*

*Ces deux **kapiel** sont la souche du peuplement des White-Grass. Kamtuwe aima Noburbunemel et de leur union naquit une pierre-homme, du nom de Kooman. Kooman grandit avec sa mère à Yetpalakamtiwe, un endroit proche du rivage, d'où il est possible d'apercevoir le rocher de Kamtuwe.*

A cette époque, les pierres ne connaissaient pas le feu ; elles faisaient sécher et chauffer leur nourriture au soleil. Elles 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 (2) 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 alla droit sur lui et se posa sur l'extrémité de la flèche. Son apparence se transforma et 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 et je suis une femme. Je m'appelle Penoa (3). Avec qui habites-tu ?"

- "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 ?"

---

(1) 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.

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

(3) Penoa, en langue des White-Grass, signifie pigeon.

- "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 comprit que quelque chose s'était passé, car son fils tremblait encore. Elle questionna Kooma qui lui raconta ce qui lui était arrivé.

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

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

- "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 refusait de manger et restait silencieuse. Lorsque la mère partit se coucher, Penoa dit à Kooman.

- "Je ne mange pas vos nourritures. Les miennes sont meilleures".

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.*

- "J'ai un autre nom, je m'appelle aussi Naunum (1), 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, très loin, 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, pénétra dans les flots ; au fur et à mesure qu'elle marchait, la mer s'ouvrait et se refermait sur ses pas.

Elle revint le lendemain. Elle apportait les ***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****).*

---

(1) **Naunum**, dans la langue des White-Grass, signifie nourriture ("kakaï" en bislama).

A cette vue, Kooman et Noburbunemel prirent peur, ils voulurent s'enfuir, mais Penoa les retint et les rassura. C'était le feu surtout et son rougeoiment 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 maintenant tu possèdes la vraie nourriture des hommes".

Sur les conseils de Penoa, la mère et le fils firent un grand jardin au lieu-dit Iken ("l'endroit"), au bord de mer. Ils plantèrent là toutes les pierres que Penoa avait ramenées. Ces pierres donnèrent de la nourriture et le jardin ne cessa de fructifier, grâce aux magies que Penoa enseignait à Kooman.

*Ce dernier appela alors tous les autres hommes-pierres qui habitaient Tanna ; à Iken, il fit trois grands "**niel**" (1) et les distribua selon les routes par lesquelles ses invités étaient venus. Par la route **Kwoteren**, il distribua un **niel** vers le Sud, puis un autre vers le Nord. Par la route **Tulupus**, qui remonte vers l'intérieur et le centre de l'île, il distribua le dernier **niel**.*

*Les **niel** passant ainsi de main en main se diffusèrent dans tout Tanna. Ceux 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 Lewuiliang Leswatu, qui possède depuis toutes les pierres gardées par 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**) et ils prirent le chemin du retour. Kooman marchait devant. Penoa suivait portant le panier rempli de fruits de l'arbre à pain, attaché à son front.*

A Iken, Nemeï, l'enfant, se mit soudainement à pleurer. Noburbunemel le prit dans ses bras, mais Nemeï l'inonda d'urine. Furieuse, la mère de Kooman reposa l'enfant et l'injuria.

---

(1) 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).

A 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 (1).

- "Ta mère insulte ma fille", dit Penoa (2). "J'ai été bonne avec vous, mais vous, vous êtes mauvais avec moi. Je vais partir".

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. Il se trouve encore sur place : la pierre de Kooman existe en effet sur le rivage des White-Grass, tandis que Noburbunemel gît un peu plus loin : c'est une pierre immergée. Penoa disparut vers une île inconnue, au-delà des mers, et dont l'on ne connaît que le nom : Lapnuman. Cette île est le pays du dieu Mwatiktiki, père de toutes les nourritures.

Plus tard, Kamtuwe eut avec une autre pierre-femme un second fils du nom de Yepmol. Le temps passait et Kooman restait triste. Il voulait partir à la recherche de sa femme et de sa fille dans l'au-delà des mers, mais Yepmol le retint :

- "Nous sommes tous sortis de la mer, les ***kapiel*** *et les hommes. Mais pour nous, ce temps-là est fini ; en sortant des eaux, nous avons perdu toute chance d'y revenir. 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 qui est de terre et non de mer. 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 Neŭhne) 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.*

---

(1) Raison pour laquelle les arbres à pain poussent mieux et donnent des fruits plus volumineux dans l'Est de Tanna.

(2) 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".

b) La première 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, en introduisant l'homme-pierre 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'autre ; ce faisant, il agit en homme, car ce que fit Kooman au "temps du rêve", avec les premières nourritures, les hommes doivent le refaire tout au long de la vie. L'homme se distingue des pierres en ce qu'il mange une nourriture cuite qu'il partage avec ses alliés. Les esprits **yarimus** ne font pas de **niel** et mangent de la nourriture crue : ce sont des êtres infra-humains ; ils sont riches en magie, mais pauvres en culture et n'ont pas de sociabilité. Et sans doute est-ce bien pour cette raison que COOK et ses compagnons ne reçurent jamais de vrai **niel** (1) 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**, de plus en plus familiers, mais non pas comme de vrais hommes.

Le mythe de Penoa situe également l'origine des nourritures. Elles viennent de l'au-delà des mers, 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 ; parfois il vogue seul 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 frère. *"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, mais Yepmol annonce en même temps à Kooman deux autres des grandes lois de la Coutume.

Les hommes sont des "man-ples", des "hommes-lieux", ils doivent vivre là où leurs pères et leurs grands-pères ont vécu. Quant à Nemeï, elle devra revenir un jour, car la femme qui est partie doit être rendue : telle est la grande loi de l'échange de mariage. Une autre femme, ou encore l'une de ses filles, doit plus tard revenir se marier sur le territoire d'où la première est partie : la route de la parenté revient ainsi toujours à son point de départ.

---

(1) A 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.

2) 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 en ce domaine des versions différentes et complémentaires de celles de l'Ouest. Les places de danse d'Ipeukel et de Yaneumwakel sont les gardiennes de cette tradition.

C'est lors de cette même 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 Est par des pirogues qui abordèrent à Sulphur Bay (place de danse d'Imwal, 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 ou **yani niko**, littéralement "les voix de la pirogue" qui se tenaient à l'arrière et dirigeaient l'embarcation, tandis que des pierres de sexe féminin, les **naotupunus**, se tenaient au milieu. La pirogue contenait les pierres des nourritures : les taros, les ignames, les arbres fruitiers, les poissons et les coquillages, etc... (1).

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. Profitant de ce sommeil et de cette inattention, les **naotupunus** volèrent les pierres de la nourriture 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 pierres de la nourriture, 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 toutes préféraient la chaleur et la lumière du littoral. Les taros se décidèrent enfin : *"Bien, nous irons au coeur de la montagne et nous y resterons"*. 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 et chacune choisit entre le rivage et la forêt de l'intérieur.

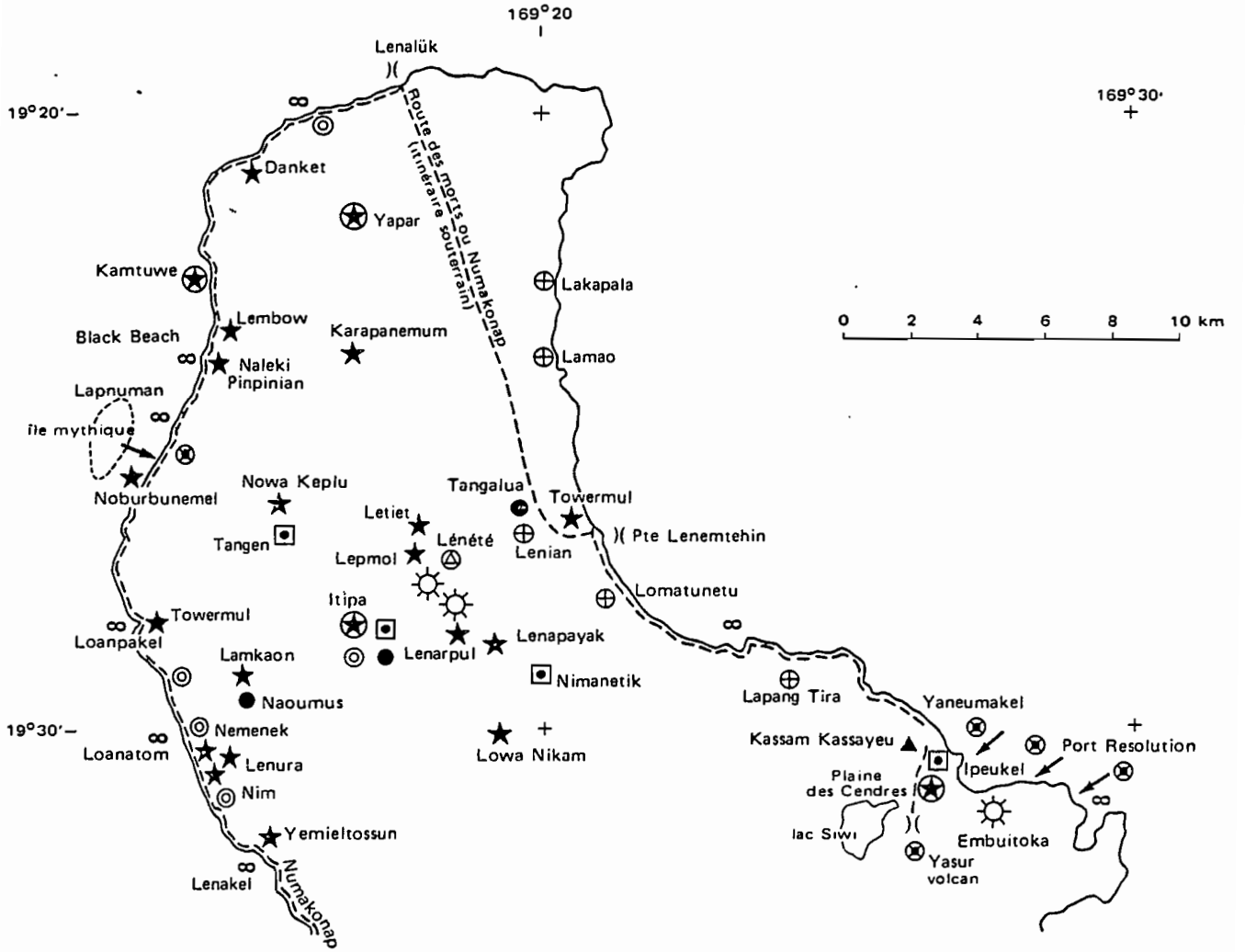
Les pierres **naotupunus** se dispersèrent . Ipeukel qui est considéré sur le rivage de l'Est comme le centre de redistribution d'une grande partie des nourritures de MWATIKTIKI, garde la mémoire précise de tous les itinéraires de dispersion et des noms des clans **naotupunus** qui répartirent les nourritures dans l'île. Quant à MWATIKTIKI, il resta sur le territoire de Yenkahi (Ipeukel), au lieu-dit Ensefa, une aire sacrée à pouvoirs multiples située dans le horst montagneux, au Nord de Port-Résolution.

---

(1) 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 des pierres 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).

L'ESPACE MAGIQUE DE LA MOITIÉ NORD DE TANNA

GRANDS LIEUX DE PRIME APPARITION DES POUVOIRS MAGIQUES ET COSMOLOGIQUES



Grands lieux sacrés d'apparitions de pouvoirs magiques multiples liés aux premiers cycles mythiques : apparition de pierres (Kapiel), des hommes et 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 ultérieur 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 magie des taros (Centre Brousse)
- Lieu d'apparition des pierres de magie 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

Tant à l'Ouest qu'à l'Est de l'île, les pierres de la nourriture essaimèrent ainsi d'allié en allié et de lieu en lieu, créant un nouveau réseau porteur des magies de fécondité des nourritures. Les lieux de ce réseau sont appelés **lowmwatiktiki** ou "lieux de MWATIKTIKI" ; ils sont reliés entre eux par une chaîne invisible qui les renvoie sur le versant Est et Sud de l'île, au lieu fondateur d'Ensefa, où elles débarquèrent en premier (1).

Les **lowmwatiktiki** sont considérés comme des lieux bénéfiques, animés par l'esprit de MWATIKTIKI, que bien des traditions considèrent comme l'une des faces de l'Esprit créateur, WUHNGIN. Pourtant, MWATIKTIKI porte une face sombre : NAOMUS, son propre esprit maléfique. Si les hommes ne respectent pas les lois magiques 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 en effet 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 harmoniques de l'univers magique pour que la puissance maléfique de NAOMUS soit contrebattue par celle de MWATIKTIKI. De même que certains clans et hommes-lieux sont attachés à la garde des lieux bénéfiques, 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 c'est là une position 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 29), 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 **naotupunus.**

Du rivage Est, la tradition affirme que les nourritures remontèrent vers le Centre Brousse, d'où elles se redistribuèrent ensuite vers le Nord et le Sud de l'île. L'aire centrale de Lenete, en territoire Busaïne, est par exemple le 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 29), etc....

o
o o

---

(1) 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 à Lenepieri (Yaneumwakel).

On peut donc distinguer deux grands réseaux de lieux magiques porteurs de significations différentes qui s'entrecroisent et dont chacun des rivages de l'île revendique la paternité.

Ces deux traditions dessinent un premier grand clivage culturel: le rivage Ouest se fonde essentiellement sur la tradition des pierres-lieux (**kapiel**), le rivage 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 (voir carte 8), il apparaît plus proche de la côte Ouest, mais par ses traditions orales, il se relie plus étroitement à la côte Est. Le lieu central d'Itipa à Imaya'une (le pays de Ya'une) apparaît notamment comme le lieu de redistribution des pouvoirs et des traditions culturelles qui ont surgi sur le rivage d'Ipeukel.

IV. LA RECHERCHE DES PREMIERS HOMMES.

1) LE POUVOIR DES YANI NIKO ET DES NAOTUPUNUS.

En 1977 et 1978, les multiples conflits fonciers et politiques qui embrasaient le Centre Brousse obligèrent les groupes coutumiers à se créer une structure d'autorité politique unitaire. Face aux leaders du parti chrétien 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 sages et des anciens.

A ma grande surprise, les sages de la Coutume ne partirent pas de la répartition actuelle des pouvoirs : ce qui leur importait n'était pas tant de reconnaître les "chefs" actuels, mais de rechercher ceux qui, à l'origine, les avaient faits tels. Les hommes de la Coutume recherchèrent en premier lieu les "fondateurs" : ils s'efforcèrent de découvrir les descendants directs des premiers hommes surgis sur le sol de l'île, ceux qu'ils appellent les "really man", autrement dit "les hommes véritables", qui avaient accueilli ou fait surgir les premiers 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, en remontant ainsi aux prémisses sacrées de leur société, allèrent 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 la garde de ces lieux.

A ces hommes revenait le pouvoir réel, parce qu'ils étaient les premiers dans l'ordre d'apparition de la chaîne magique. Tout naturellement, ce furent les **yani niko**, les "voix de la pirogue", qui furent investis de l'autorité politique. Pour toute la société de la Coutume, les **yani niko** 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 de fécondité agraire. 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 par là même du champ politique : ils n'ont donc pas de "voix", mais seulement un pouvoir qui s'identifie à un devoir. Si les clans de **yani niko** sont les "voix de la pirogue", les clans **naotupunus** en sont le ventre.

La première société de Tanna semble s'être construite dans cette perspective dualiste : de même que les forces de la nature sont divisées entre des principes masculins et des principes féminins, la société est elle-même partagée entre des clans masculins, maîtres du territoire politique et des 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, celui de la "**nepro**" (1) ; pour toute l'île elle évoque le temps primordial de la fondation.

2) LES FILS DE WUHNGIN.

Dans cette première pirogue de la Coutume, l'homme tout comme la femme ne sont que de simples épiphénomènes de la réalité magique. Le pouvoir réel se tient dans les lieux de surgissement originel et se suit ensuite selon les réseaux qui se répartissent dans l'espace.

Sur la côte Ouest de l'île, les premiers **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 il répartit ses "enfants" selon cinq directions : le premier, NAKOW, partit à Ipaï, le second NOAKAI à Loomia, le troisième NAYU à Kokawite Iken, le quatrième, NOKLAM à Lamlu, le cinquième enfin, YAPUT, partit à Lowiya'utu.

NOKUT, lui-même, venait d'Ipeukel, sur le rivage Est. Selon la tradition de cette dernière place de danse, le dieu WUHNGIN, ou KUMESEL, comme on l'appelle à White Sands, eut deux fils, MARAO et RAPAI, qu'il envoysa "creuser" 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, puis ils se querellèrent

---

(1) 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 (voir p. 616).

et se divisèrent l'île qu'ils peuplèrent de leurs propres enfants. NOKUT notamment, premier homme-pierre du Centre Brousse est né de cette diaspora (1).

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 à celle du rivage Est, voit dans l'homme un phénomène magique différent des **kapiel** : la pirogue de MWATIKTIKI et les fils de WUHNGIN apparaissent une fois que le tissu magique des pierres ait été mis en place. Inversement, dans l'Ouest de l'île, les hommes ne sont que l'une des expressions parmi d'autres de ce tissu magique.

La plus grande inflexion mise sur l'univers magique des pierres se lit dans l'espace du rivage Ouest : les **kapiel** foisonnent en effet 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 Est en revanche apparaît moins riche : tout se passe ici comme si dans le versant oriental de l'île, le monde n'avait réellement commencé qu'après : avec les fils de WUHNGIN d'abord et, dans un deuxième temps, avec l'arrivée de la pirogue de MWATIKTIKI et de ses nourritures.

L'opposition entre la mémoire culturelle des deux rivages Est et Ouest fait ainsi état d'un balancement dialectique entre les différents lieux forts de l'île, chacun revendiquant pour son propre compte le monde des origines sacrées de la société de la Coutume. Ce balancement dialectique se poursuit dans les phases ultérieures de la construction culturelle.

---

(1) 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 CAIN. Lorsqu'on le leur fait remarquer, 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, selon eux, d'Ipeukel et 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.

LIVRE II.
VIIème Partie.
LA PAROLE .

CHAPITRE XXIV

LA SOCIETE DES PIROGUES.

La création du territoire et les fondements de la société égalitaire.

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

Lorsque seuls les dieux WUHNGIN et MWATIKTIKI régnaient sur Tanna, ni la terre ni les hommes n'étaient divisés ; ils ne formaient qu'une seule et même pirogue unie par leurs relations de **niel** (l'échange). L'espace de l'île était seulement ponctué de lieux de magie et d'arbres sacrés, au pied desquels les hommes s'enracinaient. L'espace fluide 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 politiquement indifférencié.

La partition de l'espace politique en "territoires" fait l'objet d'un second cycle mythique fondé sur le meurtre d'un héros maléfique, du nom de SEMO-SEMO. A ce point précis, la création culturelle bascule à nouveau vers le versant 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 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).

---

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

1) LE DEFI 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 habitants un à un, puis revenant chez lui à Anatom où il se reposait.

A Tanna, tous avaient été dévorés, sauf une femme et son enfant. SEMO-SEMO finit par s'emparer de ceux-ci. Il les porta à Yemiel-tossun (voir carte 30), 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 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, dont le 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 et bientôt elle entendit le bruit de la mer et se dirigea vers elle. Au début, elle eut très peur, mais elle alla ensuite jusqu'à toucher l'eau, puis à se laver le visage. Elle se baigna, elle vit des poissons, mais 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 en effet de la pierre Nekam, qui a le pouvoir magique de donner du feu. La fille souffla alors 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 le 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 l'aperçoive. Le jour, 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 ***niman-nihim*** *(sagoutier) que l'on utilise pour les lap-lap.*

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

La fille grandit ainsi, en se nourrissant des jardins abandonnés, des poissons et des crabes du récif, près du feu de la pierre Nekam. 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 (1). Elle reprit des racines de l'arbre ***niman ñihim*** *dont elle avait têté les racines et en gratta l'écorce avec un coquillage (****kahuras****). D'une feuille elle fit une tasse et but ainsi une tisane imprégnée des écorces de racine.*

Plus tard deux petits 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 ce jour-là leur mère confectionna un grand lap-lap d'ignames.*

La mère fabriqua ensuite une sagaie et apprit aux garçons à s'en servir. 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 Lowanapiñuneū, qui se situe dans le prolongement de Yemieltossun, là où leur mère avait têté les racines de l'arbre ***namum mihien****.*

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 (2).*

Un soir, ceux-ci demandèrent à leur mère :

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

---

(1) 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.

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

-"Je suis le seul être humain qui ait survécu ; un géant est venu ici pour dévorer ceux qui autrefois vivaient sur l'île. Ce géant s'appelle SEMO-SEMO et 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, MIMIA, le cadet,enfin répondit :

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

La mère alors 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 ensuite les sagaies pour la bataille et les planta une à une dans le sol régulièrement espacées, de Yemieltossun jusqu'à Lowanunakiapabao (1), au Sud, en suivant la route du rivage, ***Kwoteren*** *(voir carte 30).*

Puis la mère et ses garçons montèrent au-dessus de la colline qui domine Yemieltossun et la nuit ils 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" (2).*

---

(1) Endroit situé au Sud de l'île, le long de la route littoral **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 30).

(2) 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.

2) LE COMBAT ET LA MORT DE SEMO-SEMO.

Tous trois se rendirent alors à Lowanunakiapabao, là où les premières sagaies avaient été préparées et ils attendirent SEMO-SEMO. La mère portait une jupe de fibres neuve (1) 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. N'ayez pas peur. Courage, mes fils".

WELI, l'aîné, commença à trembler, mais MIMIA le réconforta :

- "Frère, n'aies pas peur, ce jour-même, nous tuerons SEMO-SEMO".

Le bruit s'amplifiait comme un grand vent qui venait d'Anatom 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 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 **Kwo-teren**. 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 !"

---

(1) La jupe de fibres traditionnelle ou "gras ket" en bislama (grass-kirt) sert de parure aux femmes lors des danses rituelles de nuit. La "gras ket" *"se compose de deux brins extraits soit du dos des feuilles de bananier, soit de l'écorce de burao (**Cordia sucordala**) que l'on a mis à rouir. Une fois sèches, ces fibres minces comme des fils sont roulées deux par deux sur la cuisse pour former un fil plus résistant et plus rigide qui servira à confectionner les jupes"* (J.M. CHARPENTIER, 1982, p. 169).

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 Lamwinu, au-dessus du mouillage de Lenakel, une sagaie en bois dur du nom de ***nape*** *atteignit SEMO-SEMO au ventre. Il tomba à genoux, cracha son foie (****namwapen****), mais il se releva et reprit la poursuite (1).*

- "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 il tombe mort au sommet de la colline, au lieu-dit Issua.*

3) 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 alors 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'oeil ouvert de SEMO-SEMO, sans que les sourcils de celui-ci 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 alors 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 est le symbole de la phratrie des NUMURUKWEN (2).*

---

(1) Le foie est toujours à cet endroit, sous la forme d'une roche noire, à Lenakel. Ce lieu détient des pouvoirs secrets que ne connaissent pas ceux d'Ipaï. Le foie est considéré comme un symbole de force et de puissance. C'est une force de guerre.

(2) 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.

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.

Mais les pigeons autour n'étaient pas encore convaincus :

- "Tu mens" dirent-ils.

Le 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,* ***buleng-buleng****, firent le tour du corps et se penchèrent dessus.*

- "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 (****nahõw 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 de SEMO-SEMO ; tout ce qu'ils avaient contenu en sortit en criant: des hommes, des poules, des rats, des pigeons, des oiseaux de toutes sortes. Tous ces êtres parlaient et chantaient et retrouvaient la vie.*

KASASOW commença le partage des morceaux du corps de SEMO-SEMO pour tous les êtres vivants qui se trouvaient autour de lui (1). A chacun il donnait un nom et désignait un lieu destiné à devenir son territoire, puis il y jetait un morceau du cadavre. Mais tous ces êtres étaient trop nombreux. 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 hommes, les poules, les rats, les oiseaux rejoignirent ainsi les lieux qui leur avaient été attribués.

La vie reprit sur Tanna. Tous ces êtres magiques devinrent par la suite des hommes, ce sont les ancêtres des groupes territoriaux d'aujourd'hui.

---

(1) En fait, en agissant ainsi, KASASOW et KANIAPNIN faisaient un **niel**: de l'ennemi tué, ils partageaient le corps pour le donner aux futurs hommes de Tanna, représentés encore seulement par des oiseaux.

4) LA GROTTE DE DANKET.

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", tandis que le bambou acéré qui leur avait servi à couper le corps fut jeté un peu plus loin à Lowkweriya, puis les deux frères partirent ensemble vers le Nord (1).*

Avant de partir, les deux frères et leur mère détruisirent tous les jardins et la maison qu'ils avaient élevée, puis ils "descendirent" vers le Nord de l'île et atteignirent le pays du groupe Yowurninamate et le territoire du clan Namiptulap, où ils décidèrent de se fixer. Ils habitent toujours là, dans une grotte peu accessible du rivage que la mer envahit à marée haute, nommée 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. A l'intérieur, deux hautes pierres dressées représentent les héros du cycle mythique. Leur mère est située plus haut, dans un endroit que l'on considère comme sacré. Lorsqu'elle arriva au bout de sa route à Dankët, celle-ci en effet 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 donc 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.

On remarque au pied des deux statues des arêtes de poissons, vestiges des repas pris par KASASOW et KANIAPNIN. La nuit, ils sortent en effet pour pêcher ; leurs lignes de pêche sont représentées par des stries sur le récif tout proche.

Dankët est un lieu secret, mais dont toute l'île connaît l'existence et sur lequel règne un magicien du nom de NOWKAHUT. 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 et donner la victoire à leurs alliés américains.

---

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

Par la grotte toujours veillée par YAPUM et par le magicien NOWKAHUT, le mythe de SEMO-SEMO reste une histoire familière pour les hommes de Tanna, historiquement perdue dans la nuit des temps, mais géographiquement proche par la force et la présence vivifiante du lieu.

II. 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 : le meurtre rituel de l'origine fonde 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 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 géographique 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'apparaissent les hommes tels qu'ils existent à l'heure actuelle. Jusqu'alors ils faisaient partie des êtres magiques animés, 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 de pirogue, tous ces êtres deviennent des hommes; ils héritent d'une identité symbolique et de racines qui les fixent à un territoire et dès lors ils ne peuvent plus changer d'apparence physique, pas pluq 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 ; ce point est fort bien mis en valeur par le mythe.

Littérairement, le mythe de SEMO-SEMO se décompose en trois parties : la renaissance de la société grâce à la femme qui, en secret, reconstitue 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 Ouest comme la mère et les pères 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- ; ici le rôle principal est tenu par une femme. Cette tradition "féministe" est rare au Vanuatu, particulièrement dans les sociétés du Centre et du Sud à forte inflexion patrilocale.

1) LE ROLE 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 même de la féminité et la substance de la fonction maternelle (1). Par la femme, la société des hommes, non seulement revient à la vie, mais encore elle se recrée.

Le mythe raconte ainsi les gestes créateurs de la mère. Abandonnée enfant au milieu des herbes, elle retrouve d'elle-même les gestes qui assurent la survie en cas de famine et la communion avec les forces magiques des plantes et des pierres. 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 et celle-ci vit en symbiose avec la mer. Cela n'est pas non plus un trait sans importance : dans les traditions orales du rivage Ouest, la mer est considérée comme la matrice vivante d'où les pierres et les hommes ont surgi. C'est en jouant avec une liane qu'elle trouve en se baignant dans la mer 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" : 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 : aucune autre raison n'est donnée, si ce n'est que la mère marque là 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 le 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.

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 et qui 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.

---

(1) 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.

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'entreprendre et l'intelligence de la ruse ; la victoire de ses fils sera la sienne.

2) LES GUERRIERS.

Les guerriers, en appliquant la stratégie 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 assenés 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 alors 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 d'embuscade, 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 et exerce le pouvoir réel se trouve derrière, dissimulé par l'ombre de son aîné. Cette dialectique se retrouve dans bien des aspects de la "chefferie" dans la société traditionnelle : l'homme qui représente le pouvoir public agit pour le compte d'un autre qui le pousse en avant: les "chefs" réels de Tanna se cachent et sont rarement ceux que l'on désigne en tant que tels.

Cet acte de mise à mort, dont va surgir la société des hommes, illustre dans une certaine mesure l'hypothèse du "meurtre fondateur" développé par GIRARD (1972) ; le geste initial de violence donne en effet un fondement sacré à l'organisation sociale. SEMO-SEMO apparaît bien comme la victime, malfaisante sans doute, mais victime quand même, dont la mise à mort permet la construction sociale, puisque c'est de son cadavre même que jaillissent les pirogues de Tanna. 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 les héritiers, leur vie même a jailli d'une mise à mort qui était nécessaire. Mais au-delà du meurtre rituel, la société surgit aussi d'un nouveau **niel**, d'un partage généralisé, créateur de l'alliance.

3) LE NIEL FONDATEUR.

a) La création des territoires.

Le récit et la chanson de SEMO-SEMO se concluent par la litanie de noms de groupes nés du partage du corps du géant. A chacun de ces noms, les premiers étant cités seuls, les suivants deux par deux, est associé un groupe de résidence désigné par un nom générique et par un lieu central à partir duquel se définit 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 donc 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 grands **yimwayim** 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 (rats) 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 des 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.

Neküryowanemita : Nom contracté désignant les Nokurne, qui reçurent la nuque (**nekür**) (1) 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).

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.

---

(1) 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.

La litanie des pirogues de Tanna se poursuit : chaque groupe de résidence se prévaut en principe d'un morceau du corps du géant ou de l'un des animaux ou des nourritures que l'on retrouva dans ses boyaux; ainsi les 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** signifiant 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, 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 par contre mieux lotis : le Nord entier est associé au coeur 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 reste du 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 l'être même de sa victime.

La liste des groupes 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 précis et bien délimité qui, dans leur principe, renvoient tous au mythe de SEMO-SEMO. Ces groupes constituent le cadre territorial de l'île (voir carte hors-texte n.2).

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 Est, les Kasarune (1.999 ha), sur la côte 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 Ouest, se constituent à partir de territoires beaucoup plus petits : 100 ha et parfois moins. Si l'on fait une moyenne, la décomposition des groupes territoriaux de Tanna, selon leur superficie, reflète la prédominance des superficies comprises entre 100 et 300 ha :

TABLEAU 27 : La répartition des pirogues de terre 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
" 300 et 500 ha.....	17
" 500 et 700 ha.....	12
" 700 et 900 ha.....	10
" 900 et 1.900 ha.....	9
Nombre de pirogues dont la superficie est supérieure à 1.900 ha.....	3
	116

72 **niko** sur 116 ont donc 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 Ouest, au coeur des territoires qui détiennent l'histoire de SEMO-SEMO et à l'inverse un regroupement avec des territoires beaucoup plus vastes sur la côte Est et au 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 beaucoup plus grossières au fur et à mesure que l'on s'éloigne d'Ipaï.

Le mythe de SEMO-SEMO, considéré dans toute l'île comme une sorte de pacte culturel, fait partie du patrimoine du rivage Ouest et de la phratrie KOYOMETA. Il est à ce titre jugé moins signifiant par les gens du Sud ou de la côte Est, mais l'organisation territoriale qui en découle se suit dans toute l'île.

b) Le nom et le lieu.

En partageant le cadavre de la victime, KASASOW fait de chacun de ses morceaux une nourriture sacrée qui va créer les hommes. L'homme prend alors son apparence définitive : il reçoit un nom propre et un lieu. La conjonction établie entre le nom des hommes, **natingen**, et le lieu, **iken**, est à la base de toute la construction sociale. Jusque-là les hommes ne portaient que des noms de pierres, de nourritures ou d'animaux ; ils étaient sans personnalité propre et se confondaient avec l'univers magique originel.

En nommant ses fils, la mère fait d'eux des hommes au sens plein ; en nommant les "pirogues", ceux-ci personnifient les territoires en même temps qu'ils partagent le cadavre de SEMO-SEMO. Dans ce même geste, ils créent simultanément les hommes et leurs lieux et les attachent indissolublement.

Chacun des noms d'hommes de Tanna correspond à un titre qui délivre une identité en référence à un lieu d'origine. La symbiose entre le nom et le lieu apparaît ainsi 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. L'unité originelle de la première pirogue est donc brisée, mais elle renaît dans chacune des pirogues et dans la relation d'homothétie et d'alliance qui relie chacune d'entre elle à ses voisines.

Cette division territoriale a pour premier effet de réguler la répartition des hommes dans l'espace. Dans un second, 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 héritées sont à jamais inscrites dans le sol par la confluence des creeks, les séparations des lignes de crête ou la position des rochers. Les territoires de pirogues 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 spatiale intemporelle rejetée à l'aube des temps magiques.

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 la réplique et 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.

Cette 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 n'a pas d'autre fondement que 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 dont il constitue le dénouement. 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 ; la société des pirogues ordonne l'espace en le nommant plus qu'en y créant des coupures profondes. Dans ce sens, le mythe de SEMO-SEMO achève la mise en forme du monde commencée par WUHNGIN.

III. LA SOCIETE DE LA NEPRO.

1) LA SOCIETE INDIVISE.

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, c'est encore celui de la **Nepro**.

Pour les hommes de Tanna, le mot de **Nepro** évoque le temps de la société indivise et égalitaire. Les groupes masculins gardent le territoire, les groupes féminins nourrissent les premiers : 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 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 celle de la dimension horizontale de l'échange, où tout ce qui est reçu doit être rendu dans les mêmes termes. A cette époque, ni le kava, ni le cochon n'existaient encore, la seule nourriture sacrée du temps des origines était la tortue marine (**yao**) ; autour d'elle, la société se structurait dans de nouveaux échanges qui reflétaient son organisation.

2) LA SOCIETE DE L'ECHANGE.

Deux des grands rituels actuels de la Coutume renvoient à la société de la **Nepro**. Le premier, c'est le **niel**, c'est-à-dire le partage de la nourriture avec les alliés ; le second, le partage de la nourriture sacrée de la tortue (**yao**).

a) La Coutume du **niel**

Tous les grands mythes fondateurs de Tanna se terminent par un **niel** : Kooman répartit ainsi les nourritures aux premiers hommes-pierres de l'Ouest, MWATIKTIKI fit de même dans l'Est de Tanna, KASASOW et KANIAPNIN répartirent 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. Ceux-ci 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 tout ce que l'on a et l'on attend de même de la part de son allié ; au fond, c'est un comportement de type potlatch.

Les **niel** portent le plus souvent sur une nourriture spécialisée ; on fait 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 ainsi toute une récolte de grandes ignames à un groupe qui possède par exemple 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.

L'aspect esthétique apparaît, dans ce rituel d'échange, primordial : le groupe qui invite son allié sur sa propre place de danse décore entièrement celle-ci par les présents qu'il lui offre : les ignames (ou tout autre produit) sont alors déposées en tas gigantesques sur le milieu, tandis que tous les banians qui s'élèvent sur la bordure ruissellent d'ignames emmêlées qui chutent en longues tresses des plus hautes frondaisons. Aujourd'hui, des dons de cochons accompagnent les **niel** agricoles. Cette vaste cérémonie d'échange est à la base de l'alliance politique ; elle se clôture par des danses qui durent toute la nuit, chacun des deux réseaux d'alliance se succédant jusqu'à l'aube sur la place de danse. Toutes les grandes danses de Tanna trouvent ainsi leur origine dans la coutume du **niel** qui exalte la fertilité magique des jardins de Tanna (1).

---

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

b) La société de la tortue.

Le rituel suprême de la première société de Tanna porte sur le partage de la nourriture sacrée de la tortue marine (**yao**). Seuls certains des groupes du rivage possèdent en effet les pierres magiques qui permettent la capture des tortues dans les baies où elles ont coutume de venir épisodiquement pondre leurs oeufs. Ces groupes de magiciens du rivage opèrent alors 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 alors l'objet d'un rituel d'échange et de partage qui resserre l'alliance des groupes locaux et reflète les niveaux de préséance : le groupe qui capture la tortue le fait suivre en effet vers la place de danse qui l'a commanditée, en suivant la règle stricte des chemins d'alliance ; celle-ci transite alors de lieu en lieu, payée à chaque étape par un don équivalent (aujourd'hui un cochon glabre) jusqu'au groupe qui détient le droit de cuisson (1).

La bête est alors sacrifiée : son crâne (**tankapa**), réceptacle de son pouvoir magique et siège de son intelligence, est donné à l'aîné du clan des **yani niko** qui 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 groupes 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 le partage de 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** en fonction.

Par la consommation rituelle de la tortue et son partage, la société de la **Nepro** affirme donc une première ébauche d'organisation sociale : la hiérarchie politique se précise au bénéfice des **yani niko**, des directions d'alliance indiquées par les **suatu**, ou routes traditionnelles, se dessinent, enfin 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 préexiste à l'homme et fait partie du tissu magique originel. La tortue

---

(1) 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 elle-même vers la route qu'elle se choisit pour être sacrifiée.

dans ce cas est associée à WUHNGIN ; en la mangeant, on mange WUHNGIN, on communie ainsi 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 d'ailleurs dans le monde indo-océanique insulaire (NEVERMANN, WORMS et PETRI, 1972).

3) LE POUVOIR ECLATE.

Lors du partage de la tortue, les clans **yani niko** affirment bien leur préséance sur les clans **naotupunus** : ces derniers cuisent en effet la tortue pour les premiers qui la répartissent ensuite vers les alliés politiques. On ne peut toutefois encore parler de véritable "chefferie". Le pouvoir dans la société de la **Nepro** renvoie en effet toujours aux lieux de fondation, aux "stamba" ; or celles-ci sont multiples.

En dehors du pouvoir de gardien du territoire qu'exerce l'aîné des **yani niko**, le pouvoir est généralement éclaté entre autant de domaines magiques qu'il existe de lieux sacrés. Ces lieux multiples finissent dans la pratique par s'égaliser les uns les autres, si bien que la société de la **Nepro** est en définitive une société au pouvoir éclaté, une société où la puissance magique est répartie en parcelles multiples.

Ce trait confirme dans une certaine mesure la première impression de COOK et de ses compagnons, lorsqu'ils décrivirent Tanna comme une "société sans chef". Les hommes des territoires de pirogues sont en effet libres et pratiquement égaux 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 magique où se référer, possède une parcelle du pouvoir sacré et partant une dignité, voire un statut aristocratique complémentaire de ses alliés.

Parallèlement, les relations d'antériorité qui, de lieu en lieu et de pierre en pierre, font revenir aux lieux de fondation des pouvoirs, ne tissent pas véritablement une relation de pouvoir politique. Celui qui est à la "souche" d'un pouvoir est en effet seulement le "père" d'une relation qui se poursuit ensuite librement dans l'espace de l'île, selon les enchaînements d'alliance. Chaque maille du réseau est en effet tout aussi indispensable qu'une autre pour que la relation puisse se continuer et chacune constitue en soi une "sphère d'autonomie".

En répartissant leurs pouvoirs dans les lieux, les hommes de la société de la **Nepro** ont donc détruit toute forme possible de pouvoir central : ils ont fait de leur espace un nouveau tissu de nexus dont chacun des noeuds 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 ni allégeance, ni forme quelconque de domination ; le respect des antériorités, la réciprocité des échanges et la fidélité aux cheminements de l'alliance sont ses seules lois.

4) LA NEPRO, MYTHE OU REALITE ?

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 à une époque lointaine où régnait l'indivision et 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, le mythe de la **Nepro** est représenté comme le temps de la "vraie Coutume", un temps idyllique, sorte de symphonie pastorale et "paradis perdu", où chacune des traditions locales cherche à plonger ses racines. Ce mythe n'apparaît donc nullement comme une tradition morte ou comme le simple et vague rappel d'une origine lointaine qui ressortirait du domaine du rêve. Pour ceux qui se réclament de la Coutume, l'espace magique surgi au temps de la **Nepro**, ses divisions en territoires de pirogue, 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.

Le peuple de Tanna, en s'affirmant comme un peuple de "lieux", s'affirme aussi comme un peuple de la mémoire ; le contrôle de la durée s'effectue en effet par l'espace : par la mémoire des lieux, le souvenir du passé se conserve vivant. Rien de réel n'existe s'il n'a pas un lieu pour le porter et en conserver la trace. L'imagination, quand elle reconstruit le monde, ne peut donc dériver trop loin de cette forme d'écriture objective que représente le paysage des lieux et de la mémoire. La **Nepro**, dans la mesure où elle n'est pas "en l'air", mais inscrite dans la terre et à ce titre reconnue par tous, correspond immanquablement à une réalité sociale.

Par ce système de mémoire collective enracinée dans des sites, la société de Tanna n'oublie rien. Les nouveaux pouvoirs, les nouvelles interprétations du monde sont accueillis et donnent lieu à de nouveaux géosymboles qui se surimposent aux premiers sans les détruire : l'espace devient ainsi le langage de la genèse culturelle.

5) LE "PANIER SECRET"

Le **yimwayim** d'Ipaï qui garde le mythe de SEMO-SEMO fut creusé et aplani 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 les intestins vides et le bambou qui avait servi à découper le corps.

Les boyaux du géant 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 revendiquent avoir trouvé là les deux symboles du pouvoir politique à venir : la **kweriya**, ou épervier, dont les plumets ou aigrettes cérémonielles se portent lors des rituels et des danses ; la **tut**, ou ceinture rituelle, dont les couleurs et le dessin varient selon le statut de chacun et qui est la marque du pouvoir sur les hommes. On dit en effet que le chef marche devant et que les hommes du commun, les **yolatkoken**, marchent derrière en tenant sa ceinture ou plus exactement tirés en avant par la force de sa ceinture. Ces deux attributs sont les symboles du nouveau pouvoir, celui de la société qui va succéder à celle de la **Nepro**.

Dès lors SEMO-SEMO ne pouvait pas être un **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 que par là il était un être magique associé à l'esprit du dieu WUHNGIN. Dans cette perspective, il ne pouvait pas être autre chose que la face humaine de l'animal sacré de WUHNGIN, c'est-à-dire une *tortue géante*.

Que les gens du rivage de l'Ouest voient en SEMO-SEMO une tortue n'est pas sans logique. Au temps de la **Nepro**, le cochon n'était pas encore arrivé : la tortue en tenait lieu. 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.

Les gens d'Ipaï affirment ainsi qu'ils sont les seuls à posséder vraiment l'ultime secret de la société de la **Nepro**. Le sacrifice et le partage de la tortue reproduisent le meurtre fondateur de SEMO-SEMO : ceux qui mangent la tortue, mangent en effet SEMO-SEMO et en même temps WUHNGIN, la force initiale du monde. Ipaï tranfère ainsi 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 coeur même de la Coutume, puisque la société égalitaire de la **Nepro** s'y achève et que la société d'honneur de la **kweriya** en émerge. Il n'est donc plus besoin pour le rivage Ouest de se raccorder aux traditions du rivage Est pour avoir la suite de la genèse culturelle : Ipaï est la racine de l'île, le fondement de la première société et le début de celle qui vient.

Livre II.
VII ème Partie.
LA PAROLE .

CHAPITRE XXV

LA SOCIETE D'HONNEUR.

La société de l'épervier, son aristocratie et ses héros.

I. LES HEROS CULTURELS.

Le mythe de la création des territoires de pirogue achève la construction de la première société de la Coutume et annonce tout en même temps la naissance d'une nouvelle société. Cette première société est totalement plongée dans un espace sacré qui la structure de part en part ; elle se noue autour d'un réseau de lieux forts et se tient dans un équilibre et un balancement constants entre les traditions culturelles du rivage Ouest et du rivage Est qui jusque là ne se contredisent pas. Comme on l'a vu, cette société des origines est une société d'enracinement, de territoires associés par l'alliance et entre lesquels prévaut une relation d'échange égalitaire, qui permet une paix civile relative.

L'équilibre de cette société "simple" va être rompu à un moment donné de l'histoire mythique de l'île par l'arrivée de "héros" surgis surtout à l'Est et au Sud de l'île. Ces héros apportent de nouveaux pouvoirs, de nouveaux rites; en bref, ils vont remodeler la matrice sociale originelle sans pour autant la faire disparaître.

Dans l'île en effet, rien ne disparaît et rien ne s'oublie : chaque apport culturel s'ajoute aux précédents, créant de nouveaux réseaux de lieux géosymboliques qui viennent encore ajouter à la complexité et à la densité de l'espace magique originel. L'espace tout entier témoigne ainsi des diverses phases d'une génèse culturelle qui se poursuit encore de nos jours. Les hommes de l'île qui s'enracinent dans un espace, où se croisent plusieurs traditions culturelles, se relient à l'une ou à l'autre des phases de la construction mythique : ils héritent alors d'une identité territoriale, tout autant que d'une mémoire culturelle qui leur confère des pouvoirs et des statuts divers. Cette identité les raccorde dans certains cas à la mémoire de la société de la **Nepro**, dans d'autres à celle des "héros civilisateurs", le plus souvent aux deux ensemble.

Les héros civilisateurs apparaissent dans l'Est et dans le Sud de Tanna après la division de l'île en territoires. Ces héros, dont les cycles mythiques sont, dans leurs principes, communs à toute l'Océanie (NEVERMANN, WORMS et PETRI, 1972), diffèrent des héros précédents comme WUHNGIN ou MWATIKTIKI. Ces derniers sont en effet d'une autre essence que celle des hommes : l'île n'est pas leur seule patrie, ils viennent d'ailleurs. MWATIKTIKI n'est considéré à l'Ouest de l'île que comme l'expression particulière de l'esprit divin et à pouvoirs multiples que représente WUHNGIN. SEMO-SEMO est considéré comme un gigantesque **yarimus** malfaisant, de même nature que les autres **yarimus**, qui peuplent le monde des **kapiel**, envoyé par WUHNGIN. En d'autres termes, dans la première société de Tanna, l'espace magique est un panthéon animé d'une multitude d'esprits qui se renvoient tous à une souche commune, l'esprit de WUHNGIN. Ces esprits ne sont pas des ancêtres, ils constituent un monde parallèle à celui des hommes.

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 celui des hommes ordinaires. Ce sont en quelque sorte les *premiers hommes*, les vrais ancêtres, et dans cette perspective KASASOW et KANIAPNIN, les héros du mythe de SEMO-SEMO, sont les derniers **kapiel** et les premiers héros de l'île. A la fin de la **Nepro**, surgissent des "hommes", mais dont les pouvoirs magiques sont supérieurs. L'Est et le Sud de l'île sont particulièrement riches en héros de cette sorte : KARAPANEMUM, KALPAPEN, KASIKEN, TANGALUA, KALUAS, MASAKA, sont tous issus des montagnes volcaniques de l'île (1). Au Nord, KALO et NIEPAR jouent un rôle identique, mais le nombre des héros est ici déjà plus réduit.

Les hommes magiques diffèrent profondément des **yarimus** de la société de la fondation ; les mythes les décrivent comme vivant près des lieux des hommes, ayant des femmes, buvant du kava, cultivant leur jardin, allant à la chasse, pêchant, faisant des **niel**. Une série d'épisodes toujours centrés dans des lieux précis racontent leurs aventures, parfois dramatiques, parfois débonnaires. Ces hommes magiques, pour inquiétants qu'ils soient, continuent à vivre dans l'entourage familier des "villages" et des places de danse.

Ces sortes de "surhommes" ont des dons de présence multiple : ils peuvent habiter plusieurs endroits en même temps et fragmenter à l'infini et dans des lieux différents, l'étendue de leurs pouvoirs magiques. Chacune des lignées de Tanna qui se réclament d'une filiation avec eux, garde des lieux où sont réparties les parcelles de leurs pouvoirs. L'itinéraire poursuivi par les héros au cours de leurs exploits tisse une nouvelle trame à mailles magiques qui déborde les frontières territoriales dessinées lors du cycle de SEMO-SEMO et donne naissance à de nouvelles structures de pouvoirs.

Encore une fois, c'est par les "routes" et sur le modèle du réseau que se répartissent ces nouvelles sources du pouvoir : à un lieu-fondateur correspondent des réseaux de lieux-dérivés. Certaines pirogues situées sur les lieux primordiaux des "héros" ont une tradition mythologique particulièrement riche ; par exemple celles d'Ipeukel, de

---

(1) Sauf TANGALUA, qui est un serpent de mer, qui semble être venu par le relais de l'île de Futuna.

Yaneumakel, d'Imaya'une ou encore celles du Sud de l'île, dont les territoires se rejoignent 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 ils jouissent d'un prestige considérable. Les traditions orales qu'ils conservent -et souvent qu'ils ne cessent de renouveler- sont presque toujours tenues secrètes ; on ne les dévoile que dans le cadre des relations d'alliance proches. Le recueil sur le terrain n'est donc pas toujours facile : une société qui croit en effet au caractère sacré de sa Coutume n'en divulgue pas les fondements à la légère. A un patrimoine communément connu et que tous les hommes de l'île partagent plus ou moins, s'ajoute un patrimoine secret que seuls les hommes des lieux sacrés détiennent.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 Yaneumakel, souvent en taisant d'ailleurs certains détails, liés à des noms de lieux, de plantes ou de pouvoirs particuliers, que les gens souhaitent garder secrets.

Beaucoup plus que la mémoire des pierres magiques, la tradition des héros culturels fait l'objet de contestations permanentes. La mémoire, qui rappelle les exploits des premiers hommes, fonde en effet des réseaux de pouvoir, des réseaux d'alliance ou au contraire d'inimitié. Il semble bien que la rupture de la société originelle de la **Nepro**, en détruisant l'égalité des territoires de la fondation, ait plongé l'île dans un univers historique de rivalité. Les héros qui ont envahi l'île et continuent à la parcourir ont créé une trame dynamique et de nouveaux noeuds de pouvoirs, dont cette fois la finalité ne semble plus être l'alliance égalitaire, mais la compétition permanente. Le pouvoir d'honneur constitue l'une des faces de l'enjeu.

II. LE POUVOIR D'HONNEUR : LA KWERIYA OU L'EPERVIER SACRE.

1) LES FILS DE MWATIKTIKI.

La région du volcan Yasür s'affirme comme l'un des centres 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 de lieu-fondateur. L'un de ses clans les plus prestigieux, le **Namip Assiu** (1),réinterprète en sa faveur toute la cosmogonie de Tanna, en la situant sur son territoire.

MWATIKTIKI est le dieu des jardins de Tanna. Il cultivait un jour un jardin près de Ientare, un ***yimwayim*** *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 mit le doigt dans une source. Le sang sacré de MWATIKTIKI se mélangea à l'eau et un pigeon du nom de KASAWAT vint boire cette eau. Plus tard, il pondit un*

---

(1) **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. XXVII).

oeuf, dont sortirent deux frères : le premier était KASIKEN, le second KALPAPEN. Ce furent les premiers héros ou "surhommes" de Yenkahi, car jusque là il n'y avait sur l'île que des hommes-pierres et des ***yarimus.***

Les deux fils de MWATIKTIKI naquirent à Nierea, à proximité du ***yimwayim*** *d'Embuitoka. De ce lieu, surgirent par la suite tous les pigeons (****pire****) actuels, et les pierres magiques qui s'y trouvent servent toujours à la magie de leur reproduction et de leur capture. KASIKEN, le fils aîné de MWATIKTIKI, créa un nouveau rituel de socialisation de la nourriture; en reprenant la coutume du* ***niel****, il créa celle beaucoup plus sophistiquée du* ***nekowiar****, plus communément connu dans l'île sous le nom de sa danse principale, le* ***toka.***

C'est en effet 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 il fit un* ***niel*** *gigantesque qu'il offrit aux autres hommes et il dansa pour eux le* ***toka.***

A Imale, place de danse des magiciens ***naotupunus****, KASIKEN enseigna cette danse qui exalte le pouvoir des magies agraires et qui mime la croissance de l'igname. Puis il se rendit encore à Yaneumakel 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. Ce faisant, il affirmait sa gloire et son honneur et rompait les lois de l'échange égalitaire, car ce qu'il donnait dépassait ce qu'on pouvait lui rendre.*

Les hommes de Yaneumakel en conçurent de la jalousie : rien de ce qu'ils possédaient ne pouvait égaler en effet ce que faisait pour eux KASIKEN. On décida donc de tuer le héros d'Ipeukel (1). Le fils aîné de MWATIKTIKI fut tué et son corps suspendu à une branche pour que chacun puisse voir ce qu'il était advenu du Grand Homme de Yenkahi. Mais l'esprit de KASIKEN ne cessait de parler aux hommes de White Sands. Les meurtriers voulurent éloigner ce cadavre gênant, ils emmenèrent son corps à Iyatan (pays Kasarumene), mais l'esprit parlait toujours, ils le portèrent plus loin et enterrèrent le cadavre près du seuil de Loanvialu, où TAWEU fut laissé pour le garder, mais l'esprit parlait toujours. TAWEU, en désespoir de cause, transporta alors KASIKEN à Itipa, dans le Centre Brousse (pirogue Ya'une) et l'enterra à nouveau. L'esprit de KASIKEN depuis habite le Centre Brousse, au coeur de la pirogue Imaya'une, où il a apporté les pouvoirs et les magies nouvelles surgies à Ipeukel.

---

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

*A la mort de KASIKEN, son frère KALPAPEN décida de continuer l'oeuvre de son frère; il se mit en route : il apportait avec lui le kava, la nuit, les grillons (**yawuitaleng**), les coqs noirs et les rituels du **toka**. KALPAPEN 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, où il distribua toutes les choses qu'il possédait. Un grand nekowiar, qui culmina par la danse du **toka**, eut alors lieu à Ipenien; les cochons n'étant pas encore arrivés, l'échange des poules et des pigeons en tint lieu.*

KALPAPEN continua ensuite 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 demander la suite de l'histoire.

On retrouve ensuite la trace de KALPAPEN au Centre Brousse où, 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 pour la première fois fit connaître ce breuvage. Lorsqu'il eut bu son kava, KALPAPEN 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 le Centre Brousse. Elle ne cessa qu'à l'aube lorsque le coq noir, laissé par KALPAPEN, se mit à chanter.

KALPAPEN continua encore son itinéraire, portant à tous les grands **nakamal** de l'île les pouvoirs qu'il détenait. Arrivé à la pointe Loanpeükel, à l'extrémité Nord de l'île, il plongea et disparut vers les autres îles du monde, leur apportant les pouvoirs qui étaient nés à Tanna. On ne l'a jamais revu depuis, mais on sait aujourd'hui que tous les noms 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.

2) LA SOCIETE DE LA KWERIYA.

Les voisins d'Ipeukel avaient des raisons de tuer KASIKEN. Le cycle du **nekowiar** et la danse du **toka**, qui constitue son moment suprême, apportent la dimension de l'honneur dans l'univers égalitaire de la **Nepro**. La **kweriya**, c'est-à-dire l'épervier, en constitue le symbole vivant.

La première **kweriya** fut montrée à Embuitoka (Ipeukel) : matériellement, il s'agit d'un aigrette géante construite autour d'un tronc de bambou de deux ou trois mètres de haut, recouverte de plumes de poule blanches, parsemées et surmontées par les plumes noires de l'épervier. Elle symbolise la gloire du ciel où se meut l'épervier ; les hommes, qui ont reçu par un processus de diffusion en chaîne le droit de porter cette **kweriya** et d'en commander la construction, constituent dans l'île une nouvelle aristocratie : ce sont des "seigneurs", ceux dont le ciel est le royaume. Dans la langue de l'Ouest, on les appelle **iremëra**.

Le pouvoir des **irëmera** est plus élevé que celui des **yani niko**, dont le pouvoir est de terre. Ce sont d'ailleurs des **yani niko**, jaloux du premier **iremëra** de l'île qui tuèrent KASIKEN. Depuis, l'honneur des hommes du ciel s'exprime par le cycle du **nekowiar**, créé par KASIKEN ; au cours de ce rite, les dignitaires de la **kweriya** montrent les aigrettes

géantes, symboles du pouvoir dont ils sont les détenteurs. Seules les grands **iremëra** ont dès lors le pouvoir de prendre l'initiative de ce cycle cérémoniel.

A bien en considérer l'esprit, ce rituel ne pouvait être créé que par un homme issu de la lignée de MWATIKTIKI. Entre celui-ci et l'aristocratie des **iremëra**, la filiation est directe : KASIKEN se servit du **niel** créé par son père MWATIKTIKI pour fonder un nouveau rituel qui exalte à un point encore inégalé l'échange des nourritures entre alliés. La **kweriya**, liée au ciel et à la symbolique de l'épervier, est co-extensive à ce rituel : c'est pour honorer la **kweriya** qu'eut lieu le premier **nekowiar** ; depuis, les hommes de la **kweriya** n'existent que par le cycle du **nekowiar** et la danse du **toka.** Les hommes d'Ipeukel qui se considèrent comme les fils de KASIKEN sont donc en même temps les premiers **iremëra** de l'île et les créateurs du nouveau rituel. L'île entière leur reconnaît aujourd'hui ce privilège.

A partir d'Embuitoka, la **kweriya** s'est ensuite diffusée d'homme à homme et de territoire à territoire, en suivant les cheminements d'alliance. Tout au long de son trajet, de nouvelles lignées d'**iremëra** ont surgi. Les places de danse d'Embuitoka, d'Ipenien, d'Enfitana, qui furent les premiers lieux où fut dansé le **toka**, représentent les lieux de fondation de ce nouveau réseau. Le processus de diffusion n'est pas encore terminé à l'heure actuelle (voir carte 30).

Dans le Centre de l'île, l'aire sacrée d'Itipa, où se trouve enterré le corps de KASIKEN, confère à la place de danse de Lowkanien Apen le rôle de fondation et de redistribution des pouvoirs que joue Embuitoka sur la côte Est. La **kweriya** fut ensuite retransmise vers les autres grandes places de danse d'Ipaï, Loomia, Kokawite Iken, Lowiya' utu et Lamlu (voir fig. 18). Elle alla d'abord de **yani niko** en **yani niko**, chacun d'entre eux la redonnant ensuite à l'un de ceux qui se trouvaient derrière lui : l'homme de la terre s'effaça alors devant l'homme du ciel.

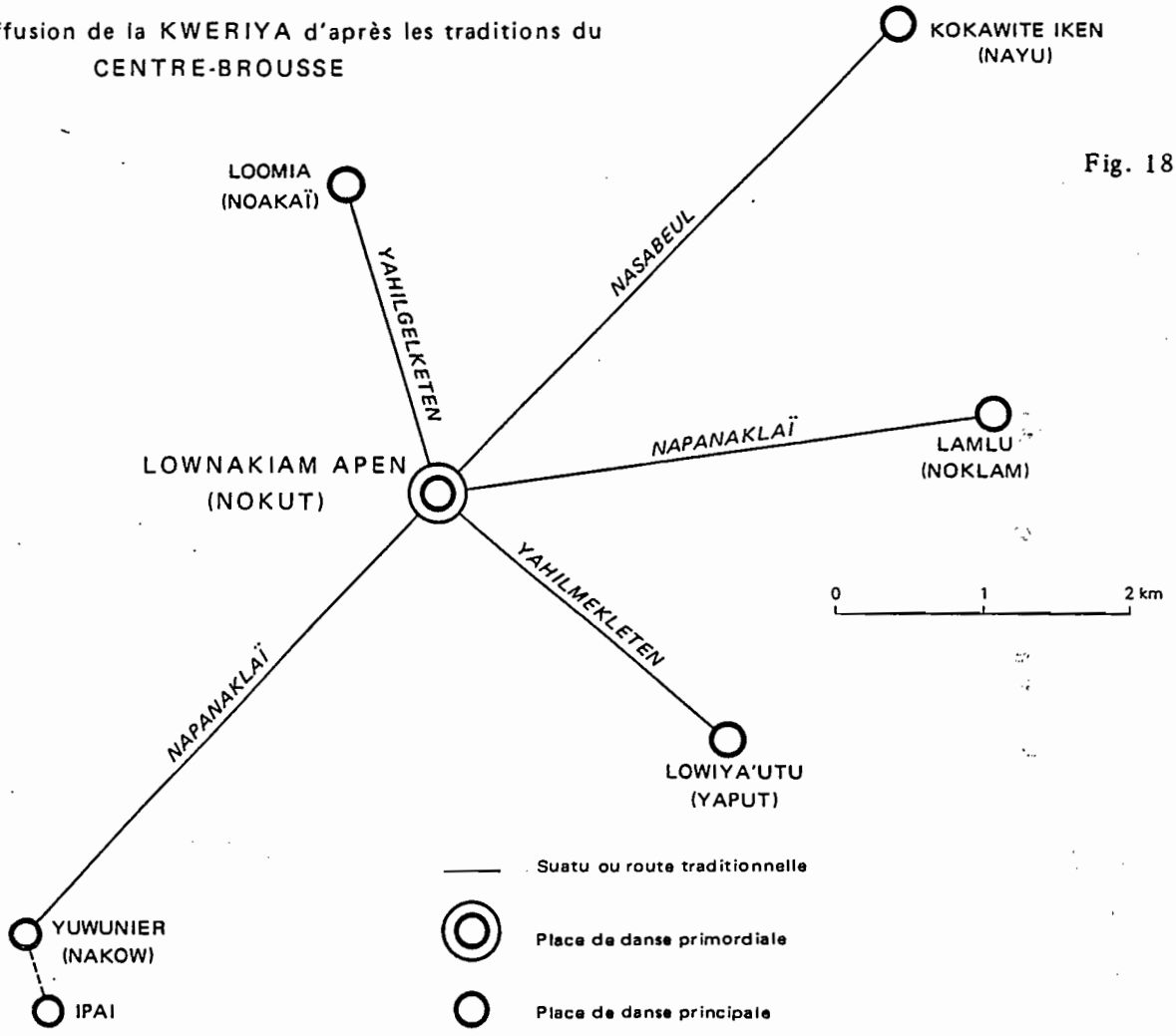
NOKLAM ASSOL, ou NOKLAM le Grand, **yani niko** de la pirogue Nalhyaone, reçut ainsi la **kweriya** de NOKUT de Lowkanien Apen et la redonna à un homme du clan **naotupunus** de Lamlu : celui-ci devint NOKLAM ASSIM ou NOKLAM Sacré. Ce processus de transmission d'homme à homme qui consistait à élever au-dessus du pouvoir territorial réel un pouvoir d'honneur de type aristocratique se retrouve dans toutes les pirogues du Centre Nord de Tanna.

Alors que le **yani niko** est un homme de terre et de territoire, l'**iremëra** est un homme du ciel, un homme des échanges : pour cette raison, il 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: ce sont les autres qui le nourrissent.

En s'étendant ainsi de proche en proche, le pouvoir de la **kweriya** créa de nouvelles allégeances. Celui qui reçoit cet honneur lors d'un rituel l'exerce ensuite pour son propre compte, mais au nom de celui qui le lui a transmis. Ce nouveau modèle spatial de relations d'alliances hiérarchisées qui se créa alors dans l'île réapparaît depuis, dans les rituels du **nekowiar**.

Origine et diffusion de la KWERIYA d'après les traditions du CENTRE-BROUSSE

Fig. 18



Les relations de **niel** se déroulaient d'une pirogue à l'autre et selon des relations de proximité ; avec le **nekowiar**, ce sont de véritables chaînes de pirogues alliées qui se rencontrent : ce changement d'échelle du rituel exprime le passage de la société égalitaire de la **Nepro** à la société d'honneur de la **kweriya**.

III. LE CYCLE DU NEKOWIAR.

1) UNE CREATION PERMANENTE.

La danse du **toka** fait partie du cycle rituel du **nekowiar** : son but est de clore un cycle de guerre en célébrant l'honneur de chacun des partenaires qui participent. Le **nekowiar** exalte donc la paix et la scelle par un échange grandiose de biens matériels et de danses.

Si l'on en reste aux principes, l'articulation en est simple : une grande place de danse en invite une seconde à venir danser chez elle le **toka** ; en réponse, elle danse à son tour le **nao**. Chacun des deux partenaires constitue un réseau d'alliés qui, par le principe des cheminements d'alliance, chacun invitant celui qui est dans son dos, peut se déployer fort loin et englober des régions entières.

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 réseaux d'alliance qui se formèrent, remontèrent l'un au Nord jusqu'à Loanatom et les White-Grass, l'autre au Sud jusqu'à Imaki et même Ipeukel. Ce sont donc de véritables chaînes d'alliance qui se créent, contournant l'île et parfois la traversant, qui se rencontrent le jour du **nekowiar**.

Le rituel fait appel à un cérémoniel complexe. La fête exalte l'unité de la Coutume de Tanna ; toute une organisation sociale autrement peu apparente s'y révèle au plein jour : chaque geste, chaque danse en symbolise les articulations et les réseaux de pouvoirs. Ce cérémonial n'est d'ailleurs pas figé, il s'enrichit de nouveaux apports et se renouvelle constamment. Les chants et les danses doivent être chaque fois entièrement recréés : ils représentent la surprise qu'attendent les visiteurs.

Les magiciens et les poètes de la région de White-Sands doivent alors revenir sur la pointe de Ientare où KASIKEN trouva l'inspiration pour la première danse du **toka**. Là, au pied de l'arbre magique **nesësa**, ils mâchent lentement les branches de celui-ci en regardant la mer. Le soir même au kava, lorsque le breuvage commence à agir et que l'esprit dérive, KASIKEN vient alors souffler les paroles et les rythmes d'un nouveau chant. Cette pratique existe dans tout Tanna : chaque grande pirogue possède aujourd'hui ses propres arbres magiques, où l'on vient trouver l'inspiration des chants et des danses de la Coutume. Le patrimoine de chants et de danses s'enrichit ainsi dans une création poétique permanente, relancée à chacun des grands rituels. Il serait vain de chercher à Tanna des sculptures ou une richesse en objets, le génie artistique se déploie pour l'essentiel dans les rituels chorégraphiques de l'alliance (1).

---

(1) COOK, on s'en souvient, fit la remarque : les chants de l'île lui apparurent comme les plus beaux de ceux qu'il avait jamais entendus en Océanie.

2) 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) et vont durer toute la nuit. Les danseuses, la face peinte, vêtues de jupes de fibres de couleur, enduites de feuilles odoriférantes (**neseī**), des aigrettes 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 qui savent les rendre fécondes (les "médecines" des femmes). Tout autour une ronde de danse se constitue conduite par les invités du groupe **toka** : cette ronde, sorte de nébuleuse désordonnée, est appelée **kahwüa** ; tous ceux qui sont venus assister à la fête y participent librement. Cette nuit appartient aux danseuses du **napen-napen** et tout autour à la ronde du **kahwüa** qui ne cesse d'onduler autour de la place de danse, la traversant parfois bruyamment en longue chenille chantante. Pendant la nuit, les danseurs, qui à l'aube danseront le **toka**, n'apparaissent pas, ils restent entre eux, cachés un peu plus loin dans la brousse, mettant la dernière main aux préparatifs de la danse.

Les danses du **napen-napen** et du **kahwüa** commencent à la tombée de la nuit sur des rythmes lents et 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 tourbillonnnant du **kahwüa** foncent sans cesse sur le milieu de la place de danse, s'intercalant entre les groupes de danseuses du **napen-napen**, qui se font et se refont de part et d'autre de son sillage. Le rythme endiablé se casse net au moment exact où la nuit se déchire ; le silence revient ; tous attendent alors l'arrivée de la **kweriya** et des danseurs du **toka**.

Cette danse de nuit, c'est la fête des femmes ; elles occupent alors le centre de la place de danse, lieu qui le reste du temps leur est en principe interdit. Dans la Coutume, cette fête n'allait pas non plus sans une certaine connotations sexuelle. Les invités du **kahwüa** dansent en effet, hommes et femmes mélangés, ce qui est une chose rare dans les danses traditionnelles. La nuit et la proximité aidant, l'invitation sexuelle est permise : hommes et femmes ont le droit de s'aimer, pour peu du moins que ces étreintes soient discrètes et n'aient pas de lendemain. La lumière du jour y mettra fin et les actes qui se sont déroulés la nuit sont le lendemain lavés (on dit "payés")par le sang des cochons que l'on sacrifie (1).

---

(1) 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 plus ou moins respecté.

3) LES DANSES DU TOKA ET DU NAO.

A l'aube, lorsque la fatigue se fait sentir et que l'émotion et la frénésie sont à leur comble, un immense silence s'établit soudainement sur la place de danse. Le groupe des danseurs du **toka** fait alors une apparition solennelle, précédé de la **kweriya**, symbole de sa puissance et de son honneur. Plusieurs hommes du clan des **iremëra** portent ainsi l'aigrette cérémonielle, d'environ deux mètres de hauteur, dont l'**iremëra**, porteur du titre, que rien ne permet d'ailleurs de discerner des autres. Puis le groupe des danseurs, souvent partagé en deux compagnies de danse, exécute la danse du **toka** pour laquelle ils se sont entraînés en secret des mois durant, jeûnant et se privant de tout contact avec les femmes pendant toute la période de création chorégraphique.

La danse du **toka** est toujours liée à des thèmes agraires : elle exalte la fécondité des jardins de Tanna et le culte de l'igname géante. Les hommes tournent en rond en frappant le sol de leurs pieds et en claquant des mains ; ceux qui dansent en cercle symbolisent la butte de l'igname, tandis que ceux qui s'en détachent en longues traînées perpendiculaires miment la croissance des lianes. D'autres saynettes s'ajoutent ensuite 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 vers eux les présents qu'on va leur donner. Ils miment à l'avance leur propre joie à l'égard du **niel** qui va leur être offert.

A la fin du **toka**, intervient le groupe qui occupe la place de danse. Ils répondent au geste de leurs invités en montrant à leur tour leur propre **kweriya**, puis ils exécutent la danse du **nao** : danse également à thèmes multiples, mais que l'on interprète en frappant le sol avec de longues gerbes nouées de tiges de roseaux. Ces gerbes symbolisent les nombreux **niel** qui vont être donnés à ceux du **toka**. Par la suite encore, toute une série de danses auront lieu sans interruption, toutes exécutées par le groupe **nao** en l'honneur de ses invités.

4) LES ECHANGES.

a) L'échange des cochons.

A la fin de l'après-midi, le groupe **nao** "paie" ceux qui sont venus danser sur sa place de danse : c'est le **niel** gigantesque des 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 et des danses ; cinquante à soixante cochons sont apportés, tués, puis alignés en files parallèles au milieu de la place de danse. A ce **niel** sont ajoutés des dons de kava et d'ignames cérémonielles.

Le groupe **toka** défile alors au milieu des cochons tués et en prend possession, chacun des danseurs choisissant la bête qu'il rapportera chez lui et qu'il devra rendre plus tard. Par la suite, en effet, quelques dizaines de jours plus tard tout au plus, le groupe **toka** rendra, 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 permanence de l'alliance est dès lors assurée.

Aujourd'hui, depuis que les cycles guerriers n'existent plus, on tend à faire de chaque **nekowiar** une compétition d'échange. Souvent en effet, le groupe **toka** rend les cochons qu'il a reçus avec un supplément, dans le nombre et dans la valeur des bêtes. Le groupe **nao** devient alors débiteur 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.

b) 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 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 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** de seconde génération qui ne peuvent être considérés comme des "stamba" ; à motifs striés noirs et rouges, elles représentent en revanche les"**kweriya** longues" (**kweriya assol**), c'est-à-dire les **iremëra** des grandes places de danse "historiques" qui sont 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 contentant de participer en se joignant au mouvement. Les motifs imprimés des ceintures rituelles symbolisent ainsi la hiérarchie rituelle des places de danse en fonction de la transmission originelle de la **kweriya** par les 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 (1).

---

(1) GUIART relate ce mythe d'origine dans son livre (1956, p. 83-84).

IV. L'ORIGINE ET L'IDEOLOGIE DE LA KWERIYA.

1) L'ARISTOCRATIE DE LA KWERIYA.

La grande fête de la **Kweriya**, dont le **nekowiar** est l'expression la plus élaborée, scelle l'alliance entre des nexus de groupes qui jusque-là s'opposaient et surtout elle reconnaît leur égalité de fait. L'échange des ceintures, des rituels de danse et des cochons, les présentation des **kweriya** symbolisent en effet un certain renoncement à la compétition politique : les nexus de pirogues qui s'y rencontrent se reconnaissent comme des égaux, des "mêmes" et se le montrent par leurs dons et leurs échanges réciproques.

Le **nekowiar** est donc la fête de la paix et de l'unité. Elle renvoie à MWATIKTIKI, le dieu fondateur 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 alors sur le devant de la scène. La **kweriya**, dont ils sont les gardiens, exprime leur filiation sacrée avec les"héros de la paix" : MWATIKTIKI et KASIKEN.

Dans une certaine mesure, le **nekowiar** est aussi la fête des **naotupunus**, ceux que l'on appelle dans le Centre Brousse les femmes de MWATIKTIKI ; c'est en effet grâce à leurs travaux et à leurs magies que les jardins ont fructifié et que les cochons ont prospéré. Ils sont avec les **iremëra** les acteurs centraux du rituel d'échange et des danses qui scellent la 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 poursuivent la rivalité des pirogues en la dépassant dans la compétition de l'échange et de l'honneur.

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 et les guerriers, puis MWATIKTIKI a créé les femmes, ce sont les **naotupunus**, ceux qui nourrissent la pirogue, enfin KASIKEN a créé l'honneur : ce sont les **iremëra**, ceux qui se tiennent à l'avant de la pirogue et lui servent d'emblème*

L'aristocratie des **iremëra** domine dès lors le monde des échanges; leur réseau d'alliance dépasse les frontières des territoires de pirogue et permet de faire de très "grandes choses", la plus grande étant le rituel du **nekowiar**, dont la préparation dure plusieurs années. Chaque **iremëra** est donc pour sa pirogue un emblème, son rôle est de la tirer vers le haut, vers le ciel et l'épervier dont il "tient" l'esprit magique. Il s'ensuit que l'**iremëra**, homme sacré, est trop grand pour parler aux autres hommes ; il se tait. Le **yani niko** parle pour lui 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 oeuvres et non des basses.

La Coutume place les **iremëra** très haut, si haut que dans la pratique cela revient à leur faire évacuer le champ du réel, et par là celui du pouvoir véritable. Au fond, les "seigneurs" de Tanna sont plus proches des **naotupunus** -les femmes de MWATIKTIKI- qu'ils ne le sont des **yani niko**. Lorsque ces derniers choisirent ceux qui allaient former les lignées d'**iremëra**, ils les choisirent en dehors de leur "sang" et confièrent cette charge aux clans de **naotupunus**.

A cette communauté d'origine s'ajoute une identité de nature : les **naotupunus**, en cas de guerre, restent cachés. Tout comme les **iremëra**; les uns et les autres sont relégués hors du champ de l'action profane. Ils sont hors du monde, parce que tout comme les prêtres ils sont totalement investis dans celui de la magie et du rituel : leur fonction sacrée est trop importante pour être investie dans les affaires et rivalités locales.

La société mélanésienne de Tanna a donc construit une pyramide sociale, dont le sommet replonge vers le bas. Les **naotupunus** nourrissent en effet les **yani niko**, qui les dominent et dirigent la pirogue de terre, mais ces derniers n'agissent qu'au nom des **iremëra**, qui sont eux-mêmes proches des **naotupunus**. La hiérarchie politique de Tanna apparaît donc d'autant plus formalisée qu'elle tend dans sa pratique à s'annuler, par des contre-pouvoirs, à se réinsérer en fait dans le cercle égalitaire originel.

2) LE PROBLEME DE L'ORIGINE.

Si l'on s'en tient à la tradition orale, la **kweriya** apparaît comme une institution sociale historiquement récente, qui s'est greffée sur les formes préexistantes du **niel** pour recomposer un modèle culturel d'une plus vaste ampleur.

Selon les mythes d'origine d'Ipeukel et du Centre Brousse, les premiers blancs arrivèrent à Tanna après la tenue du grand **toka** d'Enfitana, soit le troisième à avoir eu 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 non plus se baser sur la profondeur généalogique pour obtenir des informations plus précises ; celle-ci ne peut en effet être retenue comme un argument dans un type de société où le retour des mêmes noms à chaque alternance de génération permet toutes les confusions. L'institution de la **kweriya** est peut-être contemporaine du système des grades qui, plus au Nord de l'Archipel, s'est élaboré dans une perspective identique, bien qu'avec des moyens différents. Dans les deux cas, il s'agit en effet de créer un "chemin de paix" entre les groupes territoriaux et d'élever un pouvoir politique de type aristocratique, mais d'une façon telle qu'il reste plus ou moins honorifique et ne puisse nuire à l'autonomie de chacun des groupes locaux composant la société insulaire.

Au début de ce siècle, la **kweriya** avait eu le temps de se transmettre dans la plupart des grandes places de danse de la Coutume. L'institution s'était également transmise aux îles voisines, gagnant Futuna, Aniwa, Erromango et Anatom.

La propagation de la **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 donc une certaine amertume parmi les hauts dignitaires. Il semble bien que l'institution était 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 déjà "plein", dont l'organisation spatiale était déjà en place. Vraisemblablement, la **kweriya** est sans doute plus ancienne que ne l'affirment les hommes de la Coutume, mais son introduction ne monte pas au-delà de quelques siècles. Le processus de diffusion, loin d'être figé, se développait encore à l'arrivée des missionnaires. La comparaison avec le système des grades apparaît là aussi évidente.

La **kweriya** pose enfin un dernier problème. S'agit-il d'une création locale née du vieux fond culturel de Tanna et partant d'une forme d'évolution interne de cette société ou bien d'influences extérieures liées à des apports humains qui, dans ce cas, ne pourraient provenir que des îles polynésiennes les plus proches : Samoa ou Tonga, peut-être même la Nouvelle-Zélande ? La réalité de tels contacts est en effet assurée par toute l'histoire culturelle des îles mélanésiennes et ils n'ont pu manquer de se produire à Tanna, ce qu'atteste d'ailleurs l'existence de nombreux traits linguistiques d'origine polynésienne, notamment dans les langues de l'Est Tanna, celle de White Sands et celle de Kwamera (D. TRYON, communication personnelle) (1).

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 précis où apparaissait l'institution de la **kweriya.** En outre, la notion même de "titre" qui va de pair avec l'aristocratie des **iremëra** est un trait sociologique proche des systèmes samoans, que l'on retrouve également aux îles Shepherds et dans l'ancien Vate. Les **yani niko** et les **naotupunus** tirent leur statut de leur lignée -autrement dit du sang et des lieux- selon les principes de fond de la première société de Tanna. Les **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 de l'introduction de ce que GUIART a appelé ailleurs la "*chefferie héréditaire ou élective*" (1973). La rupture entre ces deux types de pouvoir peut s'expliquer par l'intervention d'influences culturelles venues des sociétés polynésiennes du Pacifique oriental.

---

(1) La tradition orale de la petite île voisine de Futuna qui parle une langue polynésienne confirme d'ailleurs l'existence de relations régulières avec l'Océanie orientale. Il est pratiquement sûr que des éléments polynésiens imposant leur langue sur Aniwa et Futuna -il s'agirait selon les gens de Futuna de Tongiens- aient atteint la côte Est de Tanna, apportant leur marque à la société et à la culture de l'île et renouvelant les mythes locaux.

Livre II.
VIIème Partie.
LA PAROLE .

CHAPITRE XXVI

LA SOCIETE DIVISEE DES PHRATRIES.

La guerre et les fonctions du pouvoir.

I. LE POUVOIR DE GUERRE.

MWATIKTIKI et ses fils ont donné à Ipeukel les pouvoirs de l'honneur qui résultent du partage des nourritures, mais le grand **yimwayim** voisin et rival ne pouvait être en reste. Alors qu'Ipeukel exalte le pouvoir des **iremëra**, Yaneumwakel exalte celui des **yani niko**. Une nouvelle construction culturelle va en découler, entraînant un processus de division en "moitiés", un nouveau héros apparaît également dans l'île : KARAPANEMUM.

1) LA PIROGUE DE KARAPANEMUM.

a) 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 détenait jusque là.

*"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 en tout nous sommes quatre ; deux pierres sont encore derrière nous".

*Buga entra dans la place de danse de Yaneumwakel, mais Netük qui avait des plaies ouvertes sur les jambes eut honte et sa 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 **nakamal**.*

*Les deux **yani niko** décidèrent 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, furent envoyés dans l'île pour y répartir les pierres magiques et leurs nouveaux pouvoirs.*

Les cochons et les magies de Netük forment depuis un nouveau réseau de lieux et de pierres magiques dont les points d'ancrage sont à Yaneumwakel. YAOKALEPWI affirme alors 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).

b) 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 deux phratries politiques (3). RINGYAO adopta la pierre Numurukwen, YAOKALEPWI s'attribua la pierre Koyometa : la place de danse de Yaneumwakel, la première, se divisa alors en deux côtés, puis par le jeu des enchaînements d'alliance la même division gagna toutes les autres places de danse de Tanna (4). L'île se scinda alors en deux moitiés : "deux pirogues".

---

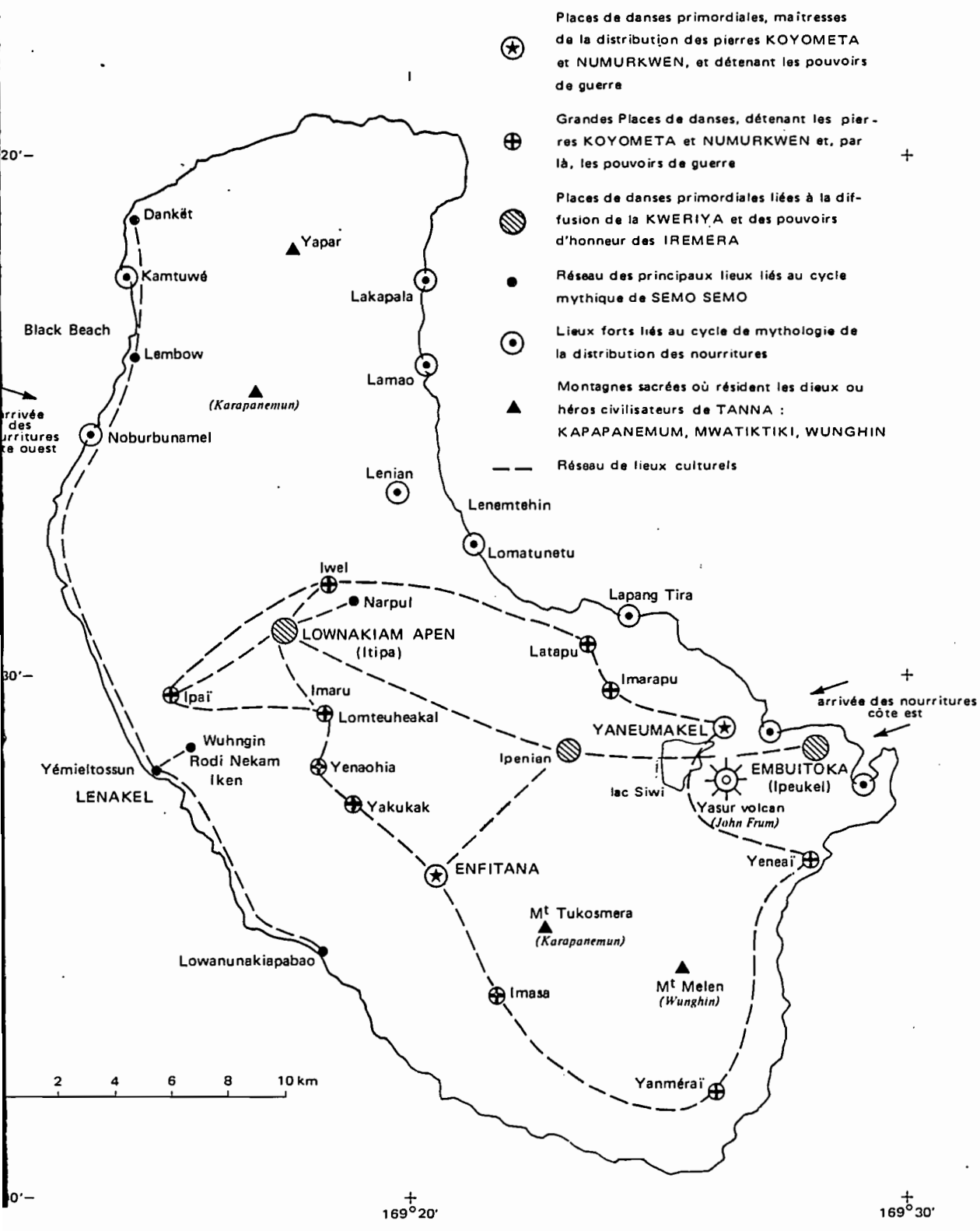
(1) Les traditions dont il est fait état ici proviennent de YAOKALEPWI.

(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) Phratrie : *"Groupe formé par la réunion de plusieurs clans, dont les membres se considèrent comme liés les uns aux autres par une règle de filiation unilinéaire. Ces liens de parenté sont, dans bien des cas, tout à fait conventionnels et assez vagues"* (PANOFF et PERRIN, 1973).

(4) Une autre tradition affirme que les quatre pierres Buga, Netük, Koyometa et 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).

LES LIEUX FORTS DE LA MYTHOLOGIE



Le redoutable pouvoir de l'initiative de la guerre et de la division de l'île en phratries fut ensuite redistribué dans les autres lieux-forts de l'île. Yaneumwakel créa alors un réseau de lieux hiérarchisés, articulé autour de douze grandes places de danse (voir carte 30) (1), appelées **niegäu mīl** 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 Ouest. Enfitana joue dans le Sud le rôle fondamental équivalent à celui joué à l'Est par Yaneumwakel.

A 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. Les places de danse secondaires sont dites "**akaku**" : elles 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** étaient consacrés à une seule phratrie, la moitié adverse étant considérée comme une minorité admise, mais qui n'était pas réellement chez elle. En cas de guerre, chacun rejoignait le côté du **yimwayim niegäu mīl** qui correspondait à sa phratrie.

Une troisième catégorie de **yimwayim** échappe à ce réseau : les **yetam lawanu** ; ceux-là, en principe du moins, n'entrent pas dans le mécanisme de la guerre institutionnelle : ce sont les places de danse des clans de magiciens agraires, les **naotupunus**. Par essence, ils ne peuvent participer à des combats qui doivent les épargner.

Les magiciens, 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**"*; ce sont des mains qui ne se coupent pas.

Yaneumwakel, en distribuant les pierres de la pirogue de KARAPANEMUM, s'est donc affirmé comme le lieu de fondation d'une nouvelle phase de la construction sociale et culturelle qui, là encore, passe par la diffusion d'un modèle spatial servant de matrice à un nouveau réseau de pouvoirs noué autour de certains des lieux les plus prestigieux de l'île.

2) LA LOI DES DEUX PIROGUES.

a) La guerre ritualisée.

La pirogue de KARAPANEMUM, échouée à Yaneumwakel, a apporté un contre-pouvoir à la pirogue que dirigeait MWATIKTIKI. A une société jusque-là indivise, se substitue à ce moment une société parcourue par deux routes (**nenwoni wui** en langue de White Sands) qui

---

(1) Il s'agit de : Yaneumwakel (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).

se réunissent dans certains lieux-forts (les **niegäu mil**), mais s'écartent dans la plupart des autres. A l'appel de ces 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.

Sans doute la paix est-elle un concept creux, s'il n'existe pas quelque part sa face inverse, la guerre. La paix n'a de sens que par rapport à la guerre : il n'y a de bonne paix que par la conclusion d'une bonne guerre. C'est du moins ce qu'affirme la tradition de Yaneumakel. 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, ne sachant quand et comment faire la paix. La "loi des deux pirogues" a permis de dépasser cette impuissance : désormais les guerres deviennent rituelles, elles opposent toujours les mêmes. A un signal convenu elles s'arrêtent. Les membres de la même phratrie sont solidaires dans la paix comme dans la guerre ; ils appartiennent à une même route, à une même pirogue qui déborde les horizons clos des territoires de Semo-Semo ; l'horizon de l'alliance en ressort considérablement élargi.

Les hommes de Tanna sont dès lors divisés en deux côtés mimétiques ; ils s'opposent, mais ils peuvent 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 mil**, 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 Yaneumakel soutiennent qu'ils ont mis de l'ordre dans la guerre, qu'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 meurtrière devient en effet théoriquement impossible : par ce nouveau processus culturel, 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 différents ressorts de son organisation. La guerre en effet n'est plus 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.

b) Les phratries endogames et leur séparation.

Il semble que la loi des deux pirogues soit allée de pair au début avec une certaine endogamie des phratries. 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 donc 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", de porter le message des uns vers les autres et de permettre le rétablissement de la paix. En fait, c'est bien souvent le rôle inverse qu'on les accuse de jouer en

attisant les haines et en colportant les faux bruits qui provoquent la recrudescence de la guerre.

Ces phratries, partiellement endogames selon l'état de leurs relations, étaient en principe mélangées, chacune occupait une partie de la place de danse de l'autre et une parcelle de son territoire. Le principe de la société dualiste se reproduisit en effet dans chacune des pirogues de Tanna. Hormis les douze lieux forts du réseau politique des **niegäu mil**, 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 est accueillie, mais elle s'efface devant celle des 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 en fait 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 était à l'origine d'une tension perpétuelle.

c) La dérive des deux pirogues.

Au fur et à mesure que les guerres se déroulaient et que la tension s'aggravait, les phratries tendirent de plus en plus à se séparer spatialement. La rivalité permanente engendrée par la cohabitation sur un même territoire de réseaux d'alliance distincts 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 par le regroupement géographique des phratries.

Chacun des deux groupes a cherché en effet à expulser sa propre minorité ou 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" enjoignait précisément à celles-ci 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 et non pas son idéologie première. 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 à un résultat contraire, c'est-à-dire 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. La guerre endémique 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. On en verra plus loin des exemples précis dans le Centre Nord de l'île. Le climat actuel de l'île reste marqué par ce passé de violences et d'affrontement interne.

Les missionnaires presbytériens, qui établirent leur pouvoir sur l'île au milieu d'un cycle guerrier devenu total et parfaitement incontrôlé, en conclurent que toute la Coutume était mauvaise et à bannir, parce que porteuse de guerre. Cet aspect du discours missionnaire semble avoir été, comme on le verra, particulièrement entendu par une partie de la société insulaire et cela reste encore un point de discussion majeur pour les habitants de Tanna.

II. LES TROIS ESPACES DU POUVOIR.

1) UN POUVOIR VOLONTAIREMENT INACHEVE.

Les traditions orales et les différentes phases de la genèse culturelle de Tanna font ressortir la complexité de cette société. Celle-ci 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 : chacun des moments culturels où elle s'élabore semble être né d'un autre et comme en opposition avec le précédent. Les étapes successives de cette construction révèlent un agrandissement progressif du tissu de la relation sociale et de ses distances. La société de la **Nepro**, basée sur le partage de la nourriture et sur une idéologie égalitaire de l'échange, ne mettait en relation, sur une distance géographique réduite, que des 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 institutionnelle 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 deux versants de la tradition culturelle ne l'emporte sans conteste.

L'antagonisme des forces et des idéologies contraires, qui est au coeur de cette société, l'entraîne à constamment se recréer. Les dilemmes, que posèrent notamment l'introduction du christianisme et les conflits qui surgirent à l'occasion de l'établissement d'un pouvoir chrétien étendu à l'île entière, s'inscrivent dans le cadre de cette mémoire culturelle et ne peuvent s'expliquer que par elle.

A travers toutes les péripéties de l'époque contemporaine, la société de Tanna a révélé une étonnante aptitude à intégrer ce qui survient de l'extérieur et traduire en des termes bien à elle les débats et les controverses apportés par le vent du large. Les missionnaires et les administrateurs européens eurent du mal à retrouver

dans l'île divisée et dans les cheminements souvent sinueux de la pensée locale les raisons profondes d'un conflit qu'ils eurent tendance à ne percevoir qu'à la lumière de leur propre culture.

Les fondements mythiques servent de référence à une société en perpétuelle création, marquée par la cohabitation de forces contraires et dont le pouvoir reste inachevé. La complexité de 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 est 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-elle ainsi, aucun pouvoir central ne put jamais s'y imposer.

2) L'IDEOLOGIE DES TROIS POUVOIRS.

a) Culture et idéologie.

L'idéclogie 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 souvent d'autant plus large que le discours repose sur une "idéologie totalisante" ou 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 support médiateur entre la culture et la société. Les traits dominants de son organisation, la localisation de ses géosymboles, révèlent à leur façon l'idéologie qui est au coeur de la construction sociale et culturelle.

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, mais 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.

On sait que DUMEZIL a décrit la société Indo-Européenne comme étant une société fondée sur une "idéologie tripartite", c'est-à-dire 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.

b) 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 à qui sont dévolus des champs d'activité séparés.

Dans les termes de la langue de Tanna, ces trois fonctions sont par ordre hiérarchique : **l'iremëra**, le **yani niko**, le **naotupunus.** Les mythes de l'île nous ont expliqué les valeurs différentes recouvertes par chacune de ces fonctions. L'**iremëra** est *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. Le **yani niko** représente la *volonté politique* du groupe. Il dirige la pirogue en cas de guerre : son pouvoir est lié au 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 28, page suivante).

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 le domaine magique des 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 produisent ce qui leur est nécessaire pour vivre. Le mode de production domestique apparaît donc comme 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 et culturellement hiérarchisée; elle se scinde au niveau d'un pouvoir qui n'a pas de lien réel avec le substrat économique quotidien.

TABLEAU 28 : Les trois espaces du pouvoir à Tanna.

Fonction et nature	Statut social	Héros du cycle mythique	Pouvoir
Pouvoir cérémoniel d'honneur	**iremëra**	KASIKEN	Contrôle et exaltation des rituels d'échange avec l'extérieur Contrôle du 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".

Le pouvoir reste pourtant la grande affaire des hommes de Tanna. Ce pouvoir les fascine tout autant qu'ils le rejettent et 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 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 pas l'existence d'un pouvoir central ou même de formations dont pourraient naître des castes ou des classes sociales. La matrice sociale et économique ne permet pas une différenciation à ce niveau. L'idéologie des trois pouvoirs fonde la division et 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 sont éparpillés dans des réseaux de lieux prestigieux et tout autant prestigieux qu'ils sont rivaux ; leur foisonnement empêche toute possibilité de hiérarchie et de véritable chefferie.

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, de leurs fonctions et 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.

Dans une telle société, égalitaire en fait, mais hiérarchisée dans son discours, les "chefs" sont tous des hommes de labeur, sauf, rappelons-le, quelques-uns des très grands **iremëra**, et les hommes de labeur sont également, et à un titre ou à un autre, des hommes de pouvoir. L'espace entier étant sacré, tous ceux qui plongent leurs racines et y vivent de plein droit sont également sacrés et se partagent des parcelles de pouvoir.

3) UNITE ET FRAGMENTATION DE LA SOCIETE TRADITIONNELLE.

L'organisation sociale traditionnelle de Tanna peut se résumer en une double relation, horizontale au niveau de l'île, et verticale au niveau de chacun des groupes géopolitiques qui la composent.

Les clans de **naotupunus**, **yani niko** ou **iremëra** forment chacun de leur côté 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 qui sont considérés comme étant à la racine du pouvoir sont jugés comme les plus élevés. Cette relation supra-territoriale répartit les hommes de pouvoir et crée l'unité culturelle et sociologique de l'île, en l'articulant dans un réseau à trois dimensions.

A chacune des mailles de ce réseau correspond un territoire qui intègre les différentes fonctions du pouvoir sacré en les investissant dans des clans de statut social différent, posés comme complémentaires les uns des autres. La relation verticale intègre alors les trois fonctions du pouvoir dans une "pirogue" ; par là même, elle divise l'île en groupes géopolitiques, en principe "égaux" et bien souvent rivaux.

Le pouvoir, défini comme la somme des trois espaces sacrés : honorifique, politique et magique, se retrouve donc réparti dans chacune des pirogues créées lors du partage du corps de SEMO-SEMO. Dans la mesure où chaque territoire de Tanna contient des **yani niko**, des **naotupunus** et des **iremëra**, il est son maître en ce qui concerne ses rituels, sa terre et sa magie.

Il ne s'ensuit pas que tous les hommes de la pirogue soient entre eux des "égaux", mais que chacun participe d'une façon plus ou moins proche 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,

est appelé un **yaruassan iremëra** ; il en est de même pour les maîtres de la pirogue ou des magies. Tous les hommes d'un clan participent à la fonction détenue par le clan, même si un seul d'entre eux assume au nom des autres cette fonction et en porte le titre. Ce processus est du reste logique, puisqu'encore une fois les hommes tirent leur identité et leur statut, non pas d'un individu ou 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, et en particulier dans les pirogues les plus prestigieuses, les clans possèdent leurs propres territoires, ce qui tend à les faire évoluer en nouvelles entités indépendantes. On dit alors qu'il y a plusieurs petites "nations" sous un même nom et 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.

Je reviendrai 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 mythique : ils fondent l'unité de l'île par l'étendue des relations supra-territoriales qui passent de groupe en groupe et lient les uns aux autres les détenteurs d'un pouvoir de même nature ; ils fondent en même temps l'unité et l'autonomie de chacun des territoires de Tanna.

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 pirogue, mais inversement chacune de ses pirogues est elle-même un résumé "subjectif" de l'ensemble de la société.

Livre II.

VIIIème PARTIE

LES TERRITOIRES DE LA PIROGUE

Livre II.
VIIIème Partie.
LES TERRITOIRES DE LA PIROGUE.

CHAPITRE XXVII

L'ORDRE DE LA PIROGUE

La construction sociale et ses échelles géographiques

I. LA PIROGUE DE TERRE ET LES SOLIDARITES ORGANIQUES.

Toute la construction mythologique de Tanna se bâtit sur l'idée du surgissement de pouvoirs sacrés en certains lieux, puis de leur répartition dans l'espace insulaire par le jeu des routes traditionnelles. Les hommes qui réincarnent les pouvoirs surgis des lieux créent une société qui reproduit le temps des fondations magiques.

Les mythes justifient également les divers statuts sociaux et induisent 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 sociale la plus large, elle réunit les hommes au sein d'un territoire où tous les statuts sociaux, ou presque, sont représentés. La place de danse apparaît comme une unité sociale plus restreinte, correspondant à un groupe de résidence local assumant en général un ou plusieurs de ces statuts, mais rarement leur totalité. En d'autres termes, plusieurs places de danse et groupes de résidence locaux créent une pirogue ; l'unité sociale se faisant par l'allégeance envers la place de danse et le groupe le plus ancien.

Au premier examen, l'infinie variété des situations locales et le caractère assez inhabituel de cette société peuvent donner l'impression d'un "flou" et d'un manque de structures qui laisseraient penser à une société de caractère anarchique. Cette impression disparaît toutefois assez vite, lorsqu'on essaie d'entrer dans la logique interne de la société insulaire. La Coutume à Tanna est loin en effet d'être un "dogme", contrairement à ce que certains de ses laudateurs

Fig. 21

LA PLACE DE DANSE DE

LOWKWERYA

(Niko : LEWINU)

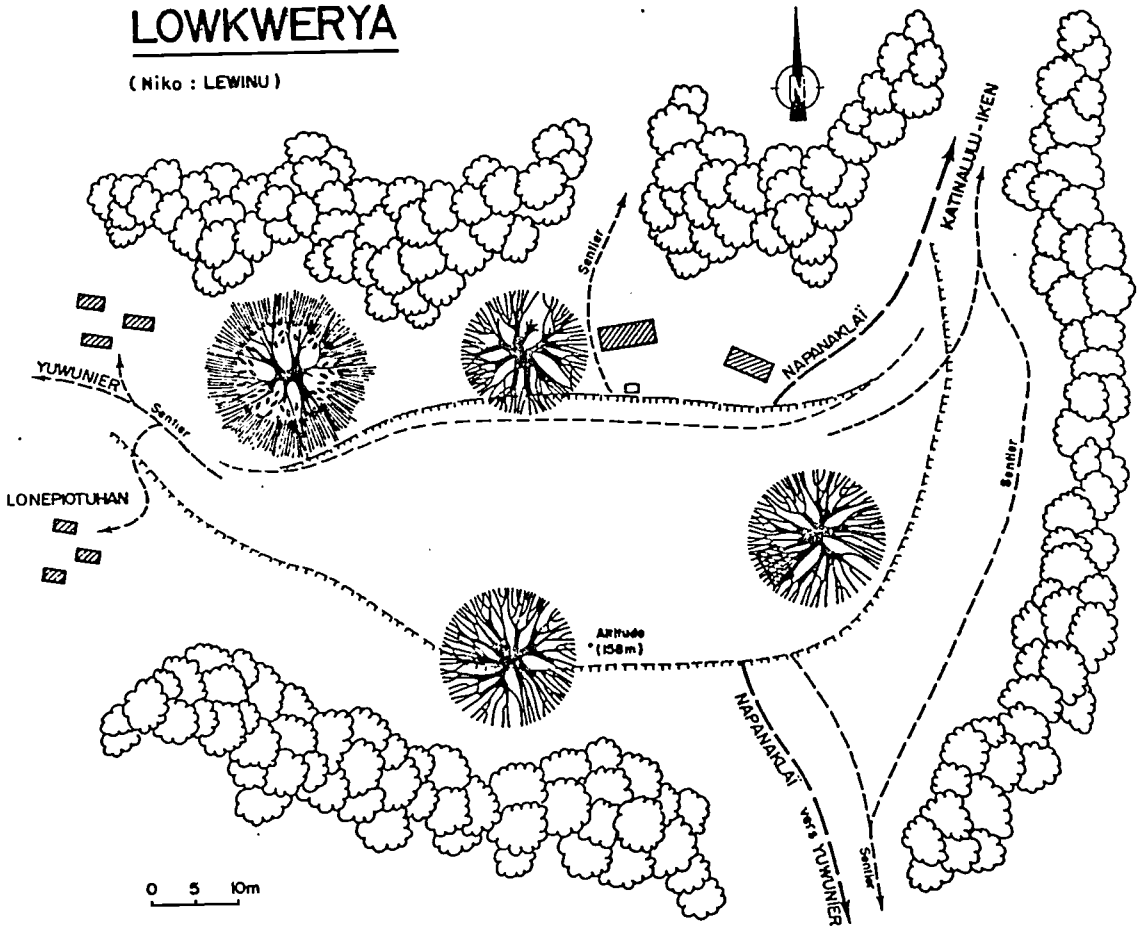
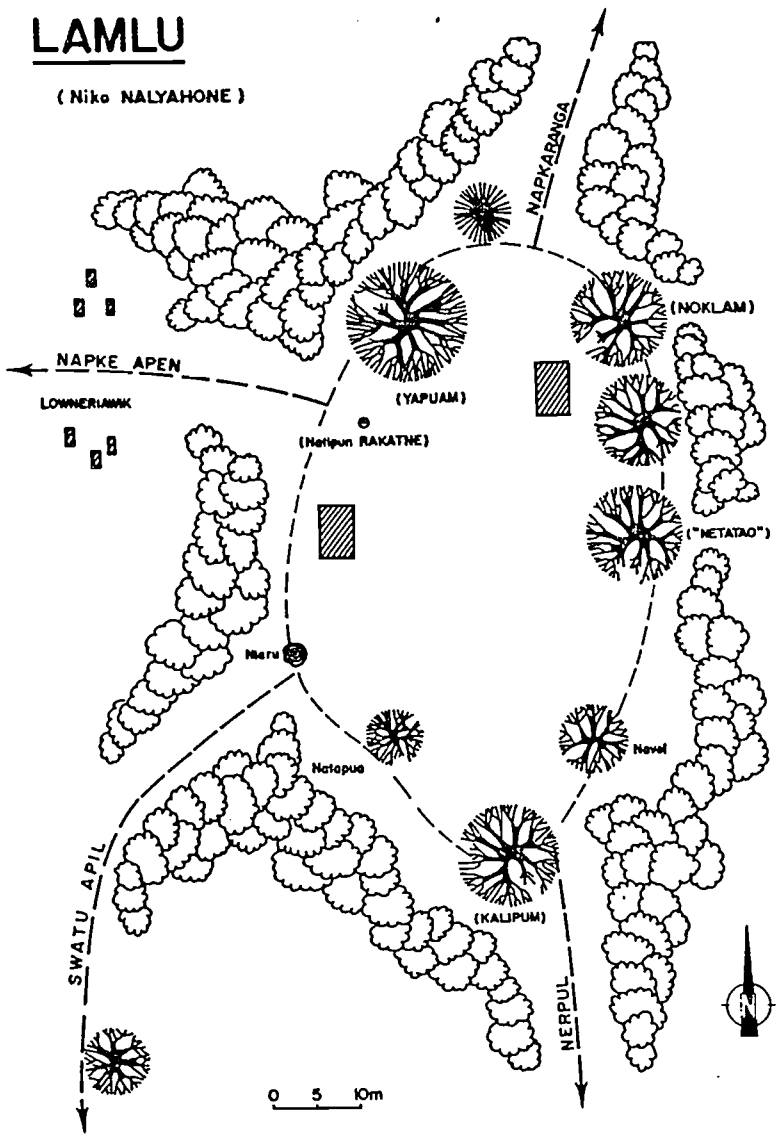


Fig. 20

LA PLACE DE DANSE DE

LAMLU

(Niko NALYAHONE)



ont essayé d'affirmer ces dernières années ; l'organisation sociale ne peut être bien comprise si on y cherche une armature rigide ou une structure qui se reproduirait identique à elle-même à chaque génération. Bien au contraire, la société de Tanna semble en voie de redéfinition constante, bâtissant du nouveau avec de l'ancien et inventant à chaque occasion de nouveaux cheminements de pouvoir et d'organisation.

L'histoire mythologique montre 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 alors 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 la tirent 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 d'éclatement et d'atomisation, exacerbant l'indépendance et l'égalité des multiples cellules, territoriales et sociales.

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. Ce sont moins en définitive les structures sociales qui agrègent les hommes de Tanna en société, mais des systèmes spatiaux, des systèmes de lieux hiérarchisés et de confluence d'itinéraires, bref une géographie du réseau, dont l'unité de base repose sur le cadre de la pirogue.

L'ordre traditionnel de la société de Tanna peut, dans ses grandes lignes, se lire à trois niveaux d'organisation sociale correspondant chacun à une échelle géographique différente. Au niveau supérieur se tient la pirogue, nexus de places de danses et de groupes locaux réunis par leur commune allégeance à une place de danse de fondation, qui est censée être la "stamba", l'origine de toutes les autres. L'échelle de la pirogue est celle du grand territoire, le "pays" de la Coutume ou **"ima"**.

Au niveau médian apparaît le groupe local de résidence, lui-même organisé autour d'une place de danse, qui agrège dans une aire de relation sociale organisée plusieurs hameaux ou segments de parenté souvent inter-mariants : l'échelle géographique , c'est le micro-territoire de quelques dizaines d'hectares, parfois éclaté au sein de l'**ima** de la pirogue, parfois d'un seul tenant.

Enfin, le niveau inférieur de l'ordre social 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 géographique 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 dans une réalité organique.

Les pirogues résultent, comme on l'a vu, d'un meurtre rituel originel et du partage du cadavre de SEMO-SEMO ; elles tirent leur justification d'une explication mythologique de la société et d'un discours qui met l'accent sur les solidarités organiques liant les différentes mailles du réseau social.

De même que toutes les parties anatomiques 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, les "pirogues" de Tanna n'ont de sens que par rapport à cette pirogue plus vaste qu'est l'île toute entière. Ainsi, chaque **niko** est-il la part d'un tout, mais en même temps "une structure suffisante", douée d'autonomie au niveau cérémoniel et territorial. En d'autres termes, l'île entière est une pirogue et chacune des pirogues est une île qui récapitule l'ensemble.

Chaque pirogue de Tanna apparaît bâtie autour d'un modèle identique, mais il n'en est aucune qui dans le détail soit semblable à sa voisine. Chacune affirme en effet une vocation, une personnalité propre et à la limite un destin unique, soit une structure locale autonome mais qui, mise bout à bout avec les autres, forme un système unitaire englobant l'île entière en l'unifiant dans une réalité organique, tout comme l'était le corps de la victime initiale.

L'unité de la pirogue 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 "pays de pirogue" (**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 tranches de gâteau", comme c'est du reste le cas un peu partout en Océanie. A la jonction des **niko** de versant, s'étendent au milieu de l'île les puissantes pirogues du Centre Brousse qui forment le coeur géographique de Tanna (voir carte hors-texte 2).

La pirogue de terre réunit dès lors des milieux écologiques divers (ceux du littoral, des pentes moyennes et des hauts versants), des terroirs aux virtualités différentes et complémentaires, et des groupes humains de rivage et de l'intérieur. Dans ce macro-monde que forme l'ensemble de l'île, chaque pirogue de terre constitue en elle-même un micro-monde, porteur des divisions géographiques et des stratifications qui traversent l'île entière.

Ensemble géographique au premier chef, le **niko** apparaît au second comme une "société locale" où apparaissent les multiples niveaux de la construction sociale et de la genèse culturelle. En termes de métaphore, l'image de la pirogue est en effet fort claire : pour tenir la mer et avancer, elle suppose des barreurs qui la dirigent (les **yani niko**), des nourriciers et des magiciens pour la nourrir (les **naotupunus**), enfin des emblèmes d'honneur pour exprimer sa gloire (les **iremëra**). La réunion de ces différentes fonctions sociales complémentaires les unes des autres dans une même entité est à la base de l'idée de pirogue, c'est-à-dire d'un territoire où elles s'intègrent dans un "même corps".

La pirogue de terre se définit enfin par son unité cérémonielle. Elle détient les pouvoirs et les ressources magiques qui lui permettent de tenir sa place dans les grands complexes d'échange rituels de la vie traditionnelle. La pirogue de terre est en effet autonome au niveau du rite et reliée par ce même rite aux autres pirogues avec lesquelles elle est en relation d'échange et de rivalité mimétique. Les différents rituels familiaux (naissance, circoncision, échange de mariage) se déroulent pour l'essentiel à l'intérieur du **niko** ou au niveau du groupe de résidence local ; par contre, les rituels plus complexes, comme le partage de la nourriture sacrée 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 avec les itinéraires traditionnels (voir carte hors-texte 3). C'est par la tenue périodique de ces rituels internes et externes que la pirogue de terre 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 grande ampleur.

La pirogue de terre apparaît dès lors fondamentalement 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 autonome ; "cérémoniel" enfin, parce qu'il s'exprime et ne peut exister que par le rite.

L'idéal d'unité qui se marque par la réalisation d'un projet rituel d'échelle supérieure débute au niveau de la pirogue pour se relier dans le cadre fluide de la société du réseau aux autres pirogues de l'île, jusqu'à former une chaîne plus vaste, dont l'idéal ultime serait d'englober l'île entière,"all round Tanna", comme ont dit en bislama. L'unité de toutes les pirogues semble ainsi un rêve toujours caressé, bien qu'au fond redouté et sans doute jamais atteint.

II. LA PLACE DE DANSE OU L'UNITE DE LIEU.

1) L'UNITE DE FONDATION.

Chaque pirogue se compose d'un nombre variable de places de danse qui forment un système articulé par rapport 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, chacune des places de danse d'une pirogue importante 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. La pirogue est dès lors elle aussi exposée au risque de l'éclatement et de l'atomisation de la relation sociale : la rupture de l'unité au sein de la pirogue empêche en effet la tenue des grands rituels et de tout projet dépassant le niveau médian du petit groupe de résidence. 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 du rêve".

Cette place de danse primordiale est dotée d'un caractère sacré ; son emplacement a été "creusé" dans la terre par WUHNGIN lui-même, lors du "temps du rêve" ; elle est donc d'essence sacrée. Les autres places de danse sont en revanche nées dans un temps historique, ce sont les hommes qui les ont créées : elles sont d'essence profane. Elles n'existent pas en elles-mêmes et ne font que refléter dans l'espace la projection des pouvoirs sacrés détenus par les premières. Les groupes locaux qui tiennent les places de danse profanes n'existent qu'en référence au clan de fondation qui garde la place de danse primordiale. Celle-ci est au fond le seul lien réel du territoire, le seul à avoir une justification cosmique, 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. Les pouvoirs magiques, les statuts et les fonctions sociales y sont enracinés. Ce lieu primordial est relié aux autres grands lieux par le tissu magique de la fondation par où ont transité les grands rituels de la Coutume. Une pirogue ne vit donc que par ce *grand lieu* qui lui sert de coeur. Là se trouvent concentrés les racines des pouvoirs, que l'on rencontre disséminées dans les places de danse secondaires, et d'autres pouvoirs encore, notamment la longue **kweriya** et avec elle le droit d'organiser le cycle cérémoniel du **nekowiar**, ou encore les pierres des phratries qui permettent de déclencher la guerre rituelle entre les Koyometa et les Numurukwen.

Les places de danse secondaires forment, par rapport aux places de danse de fondation, une *"périphérie profane"*, en d'autres termes un réseau secondaire, issu de la segmentation dans l'espace des grands lieux de l'origine.

En termes théoriques, la pirogue et la place de danse primordiale se confondent. La pirogue de terre apparaît comme une diaspora réalisée à partir du lieu unique où le "premier homme" posa son nom. C'est par ce trait que la pirogue affirme le plus puissant des principes : l'unité de lieu se confond avec l'unité d'origine, celle du *lieu fondateur*. Toute pirogue est porteuse de la même identité originelle ; la solidarité sociale, cérémonielle et politique en découle.

Fig. 22

LA PLACE DE DANSE DE

YUWUNIER

(Niko: SEMOSEMO)

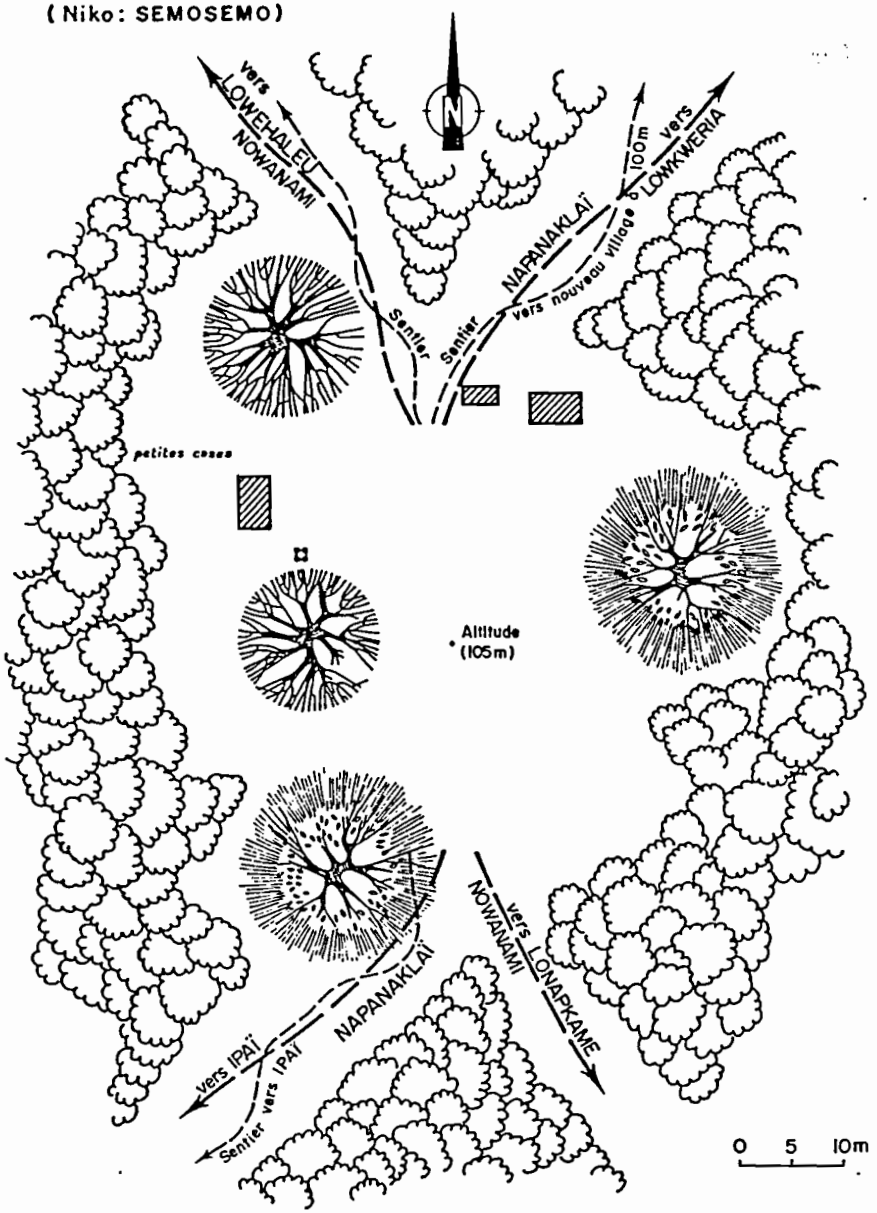
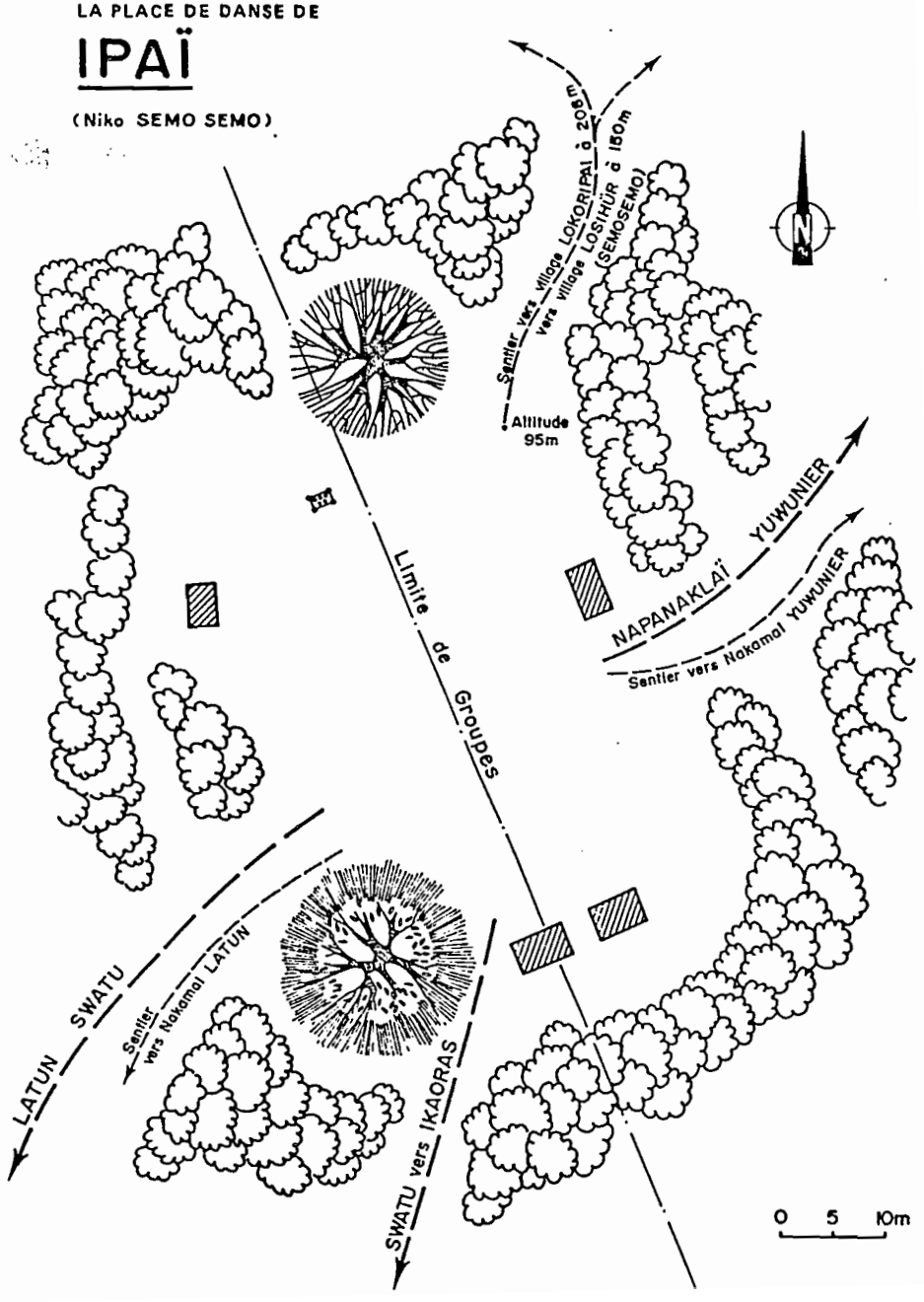


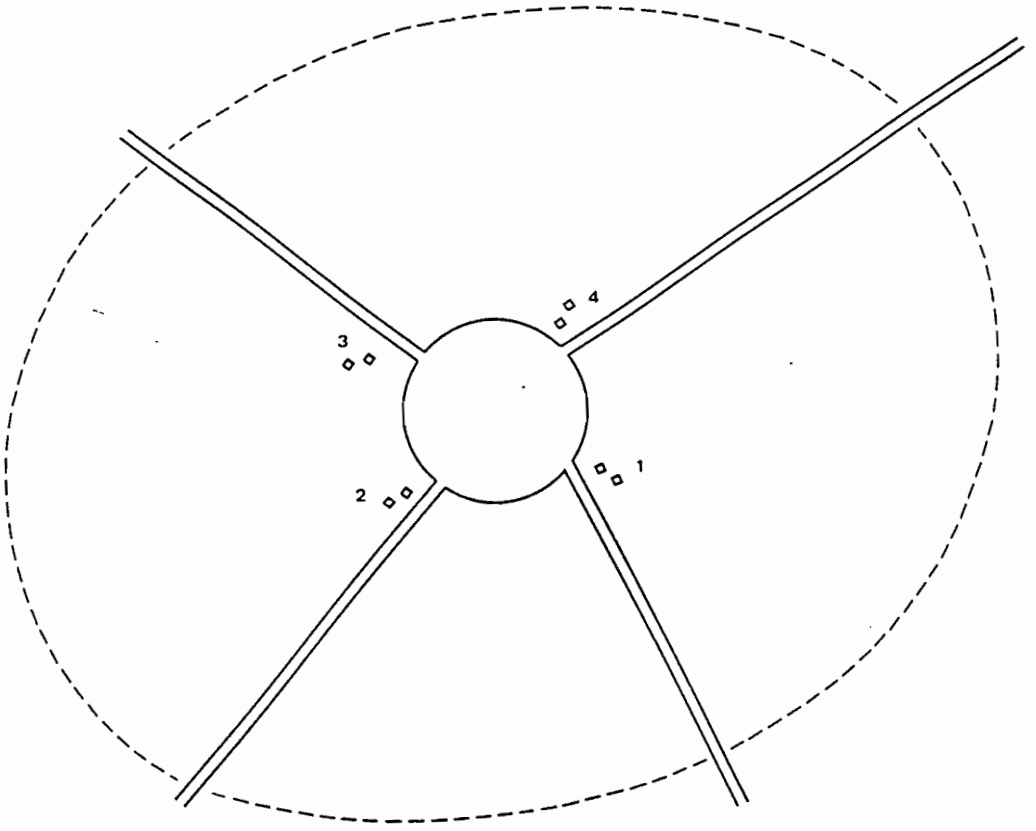
Fig. 23

LA PLACE DE DANSE DE

IPAÏ

(Niko SEMO SEMO)





LE MODELE SPATIAL D'UNE PLACE DE DANSE

schéma théorique

Place de danse (Yimwayim)

Itinéraire traditionnel (suatu)

Noyau d'habitat nucléaire (nowankulu)

Limite englobant le territoire du groupe de résidence

Les quatre nowankulu numérotés sont les gardiens de chacun des itinéraires : les nowankulu 1 et 3 se joignent lors des rituels ; de même que les nowankulu 2 et 4. Les quatre côtés de la place de danse n'en font, dès lors, plus que deux. Tous les nowankulu dispersés dans la profondeur du territoire se joignent à l'un ou l'autre des quatre nowankulu souches qu'ils considèrent comme leur «stamba», c'est-à-dire comme l'endroit dont ils sont issus.

2) LA PLACE DE DANSE DE LAMLU.

a) L'origine de la pirogue.

La pirogue Nalhyaone, qui s'étend au coeur du Centre Brousse, tire son unité de l'existence 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-pierre engendré au "temps du rêve" par la pierre originelle Nokut en territoire Imaya'une (Itipa). Empruntant 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 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, ils leur donnèrent de nouveaux noms (NAUSSIAM, NAKOW, YAPUAM, YAKAM, KASSO, etc...) et les 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 de la pirogue Nalhyaone.

NOKLAM garde au sein de sa lignée les pouvoirs des **yani niko**; en contrepartie, il affirme avoir redonné à celle de 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 : théoriquement 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 et il admet comme lieu de fondation la place de danse de Lamlu qui fut le premier fondé par son 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 une sorte de lieu fondateur et symbolique où se noue l'unité du **niko** : cette fonction d'intégration de la place de danse se traduit dans le modèle spatial du **yimwayim**.

b) Le modèle spatial de la place de danse (**yimwayim**).

Ce sont les grandes routes qui font les lieux primordiaux. La place de danse est à son origine un croisement de routes ou si l'on préfère une confluence d'itinéraires organisée autour d'une place centrale (voir fig.19). Le **yimwayim** de Lamlu se situe ainsi au point de 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) (voir fig. 21). Le **yimwayim** apparaît ainsi comme l'espace de rencontre,

(1) **Suatu**, en langue de Tanna, signifie route.

le lieu géométrique où se noue l'alliance intérieure des segments qui le composent et le lieu d'où partent les cheminements qui sont les vecteurs de l'alliance extérieure (voir d'autres exemples dans les figures 21, 22 et 23).

La première apparence d'"unité fermée" que pourrait traduire l'idée de pirogue doit être nuancée pour peu qu'on examine le modèle spatial de la place de danse : elle est tout autant un lieu fondateur, qu'un carrefour d'itinéraires et par là un relais dans la chaîne des relations d'alliance.

Ces routes qui traversent la pirogue ont autant d'importance sociale que le lieu de la place de danse. Elles sont, pour les plus grandes d'entre elles, dénommées et socialement contrôlées. Un homme de la société traditionnelle, pour se définir, situe la place de danse à laquelle il appartient et la route d'alliance à laquelle il est attaché. Par là il affirme son lieu d'enracinement et tout en même temps sa place dans le réseau d'alliance ; en nommant sa route, il désigne en effet son partenaire cérémoniel extérieur, l'allié qui se situe au bout de sa route, son **napang-niel**.

c) Les "barrières" ou lieux d'habitat (**nowankulu**).

Sur chacun des segments de route 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 "barrière" ou "palissade": il s'agit de la clôture de roseaux qui autrefois protégeait les petits noyaux d'habitat formés de quelques maisons basses de bambous et de roseaux éclatés, regroupant une ou plusieurs familles nucléaires, étroitement apparentées : celle des "frères" et des "pères" au sens strict du mot.

A peu de distance de la place de danse, la "barrière" apparaît dès lors comme le dernier élément du système social. Elle correspond à un groupe familial patrilocal, un segment de lignée qui se définit par un côté de la place de danse et par une section de route.

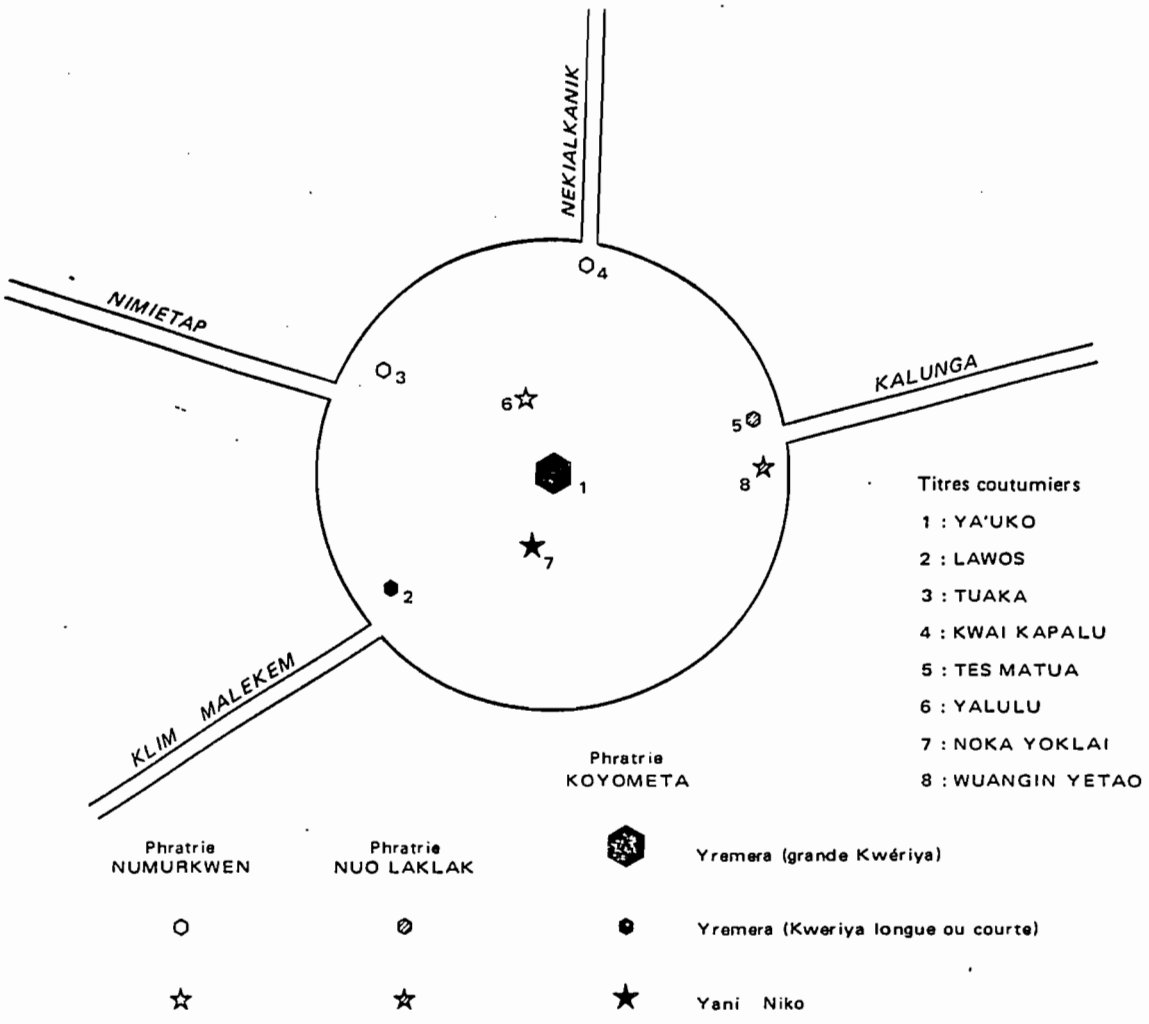
Le **nowankulu** est le siège de l'habitat domestique. C'est un lieu en principe réservé aux femmes et aux enfants en bas âge, tandis que le **yimwayim** est le lieu des hommes où dès la tombée du jour ceux-ci se rencontrent pour boire ensemble le kava. Les petits garçons eux-mêmes n'y ont pleinement accès 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 2 mois après l'opération est aussi la "fête de l'entrée dans le **yimwayim**".

Le modèle spatial de la place de danse est donc celui d'un système à trois éléments : le lieu de réunion proprement dit, clairière au sol nu, bordée d'arbres, où se déroulent les rituels de la Coutume ; la confluence des routes qui en principe changent de nom et de personnalité lorsqu'elles traversent un grand **yimwayim** ; enfin les "barrières": noyaux d'habitat correspondant à des segments familiaux (voir fig. 19 et suivantes).

L'organisation spatiale de la place de danse traduit ainsi l'idée de la pirogue, à la fois lieu d'unité de fondation et carrefour de routes où se joignent des réseaux d'alliance extérieurs.

L'UNITÉ DES POUVOIRS – LA PLACE DE DANSE DE LENARA'UYA

Fig. 24



3) LA CENTRALITE ET LES DISTANCES PROXEMIQUES.

La répartition des hommes au sein de la place de danse et les distances qu'ils observent entre eux sont à la fois des signes symboliques de leur fonction et des marques de localisation. L'exemple d'une autre des grandes places de danse du Centre Brousse permet de mieux saisir le sens de la proxémie (1) symbolique occupée lors des rituels ou plus modestement lors de la prise de boisson quotidienne du kava (voir fig. 24).

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 Koyometa et Numurukwen. Les premiers occupent le Sud du territoire et les seconds 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, YA'UKO, l'**iremëra** détenteur de la longue **kweriya** des Koyometa, qui furent les premiers à occuper le territoire, se tient au centre exact de la place de danse. Le soir, il est le premier à recevoir le kava et il boit seul au milieu du **yimwayim.** Légèrement en retrait de celui-ci se tiennent les chefs politiques, les **yani niko,** qui correspondent à chacune des deux phratries principales : YALULU TESS, au Nord, qui détient le pouvoir pour la phratrie Numurukwen, et NOKA 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 l'**iremëra** et avant les "chefs politiques".

L'**iremëra**, l'homme de l'honneur de la pirogue Rakatne, occupe donc le coeur de sa place de danse, flanqué de ses deux "paroles", 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 ce qu'on appelle la **kweriya** longue (**kweriya pom**) 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 les **iremëra** de la phratrie Numurukwen ; sur la route du Sud-Ouest, l'**iremëra** des Koyometa et sur la route du Sud-Est l'**iremëra** des **nuo lak lak,** lui-même flanqué de sa propre "parole".

---

(1) 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".*

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" 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, par petits groupes, au débouché de la route par laquelle ils sont venus : 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.

La position qu'occupe chacun sur la place de danse est donc dictée par la direction par laquelle il est venu sur le **yimwayim**, tandis que la situation plus ou moins avancée vers le centre reflète sa position hiérarchique. Au centre du **yimwayim**, l'unité du **niko** et la fonction symbolique de la **kweriya** sont affirmées de façon claire : l'homme qui tient la "grande **kweriya**" de Lenara'uya occupe le point focal, tandis qu'apparaissent, en étoile et dispersées tout autour selon leurs routes respectives, les **kweriya** longues et courtes.

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 Lenara'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, 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 en effet un homme-lieu que la hauteur de sa fonction empêche de se déplacer.

III. LA TENTATION DE L'ECLATEMENT.

On vient de le voir, une pirogue est à son point de départ comme dans son principe une place de danse de fondation, articulée selon un système à trois éléments : un lieu, un croisement de routes, une nébuleuse de points d'habitat regroupés autour des quatre routes qui convergent. Au "temps du rêve", le groupe initial occupait seulement la place de danse de fondation, mais avec l'histoire des hommes, de leur croissance numérique et de 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.

L'unité originelle de la pirogue de terre se dilue dès lors dans un processus de fragmentation qui peut menacer son unité. Le rite, dont la fonction première est précisément de faire revenir au "temps du rêve" des origines (ELIADE, 1969), a pour objet de recréer l'unité originelle, qui ne peut se vivre que sur le lieu fondateur. Pourtant à la force unitaire du rite, s'opposent les contraintes géopolitiques ; la division de la pirogue en segments locaux allant parfois jusqu'à se constituer en entités territoriales propres aboutit souvent à une véritable rupture interne. A l'heure actuelle, la plupart des pirogues

peuvent être considérées comme une confédération de groupes locaux aux liens plus ou moins distendus et dont l'unité fragile découle du rapport 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 souvent pratiquement impossible, lorsque les deux phratries politiques coexistent et apparaissent à force égale. Dans ce dernier cas en effet, l'unité disparaît avec le premier conflit.

La segmentation des pirogues est toutefois loin d'être arrivée à un point général de rupture. A l'heure actuelle, une réelle volonté de réunification des pirogues sur une base traditionnelle est notamment exprimée par toute la partie traditionnelle de l'actuelle société de Tanna.

1) 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 de fondation est Yaneumakel (White Sands).

"De l'une des pierres de Yaneumakel, surgit un jour un enfant que les hommes prirent pour un ***yarimus*** *et 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 Yaneumakel . 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, c'est-à-dire de la grande lignée à l'origine du peuplement Nord de la pirogue Kasarumene et qui s'est par la suite elle-même divisée 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 du lieu focal de Loonow, mais comme ils devenaient nombreux, ils décidèrent de se scinder pour ne plus dépendre de l'extérieur pour leurs mariages, créant ainsi deux moitiés inter-mariantes, 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 Yaneumakel que pour le rituel du **nekowiar**. Pour le reste, ils fonctionnent comme une pirogue propre et se sont cherchés d'autres alliés. On se trouve là dans une situation relativement fréquente dans l'Est Tanna, où les groupes locaux issus de la segmentation du **niko** originel, 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 que sur ceux de la lointaine unité que confère le cadre commun de la pirogue .

2) LA DIVISION D'UN TERRITOIRE DE PIROGUE.

a) La discorde des phratries.

La segmentation de la pirogue Rakatne (Lenara'uya) révèle dans le Centre Brousse un cas différent : 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.

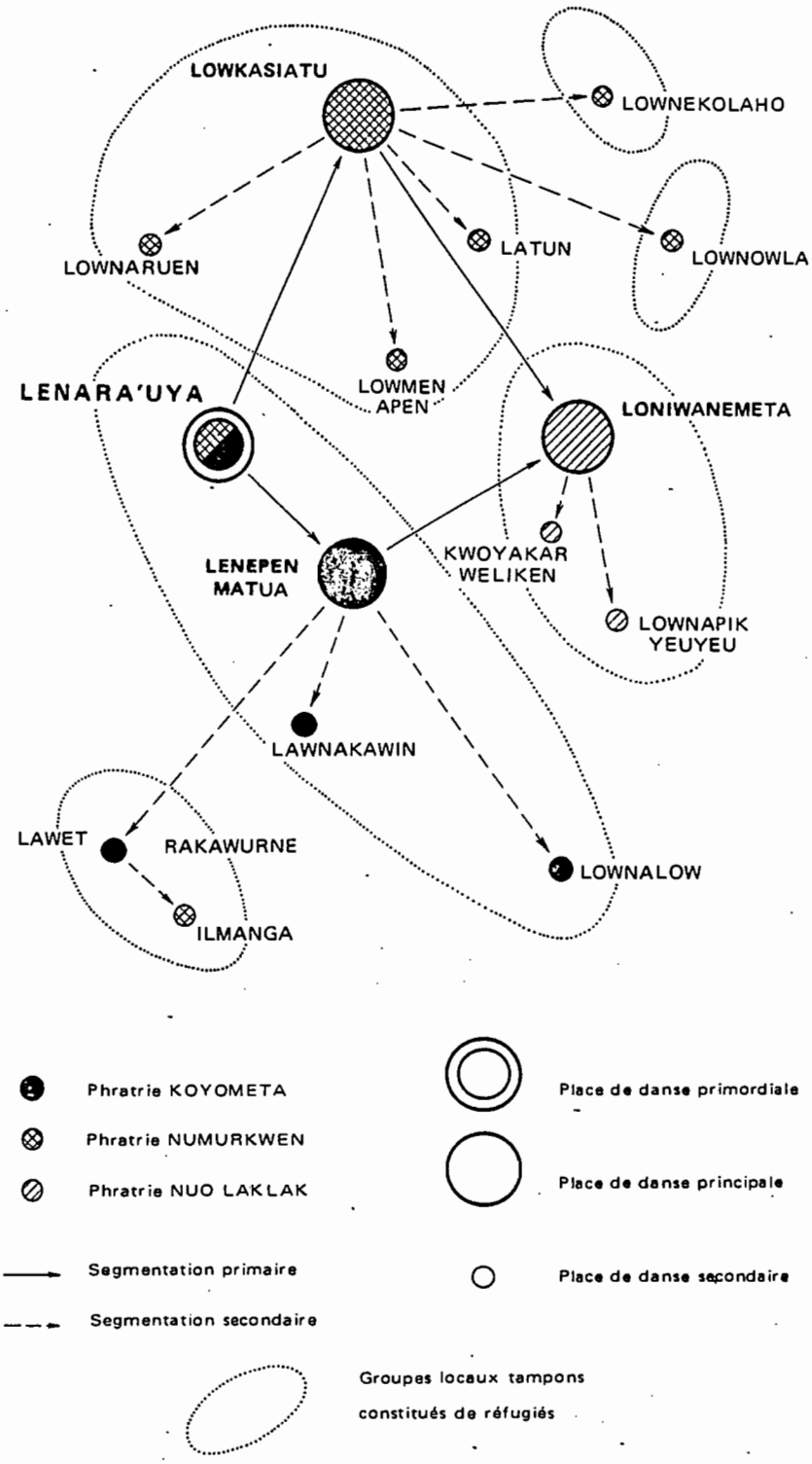
Le **niko** Rakatne fut créé à l'origine par un homme-pierre qui créa la place de danse de Lenara'uya. Au début, comme toutes les pierres issues d'Itipa qui donnèrent naissance aux pirogues du Centre Brousse, celle-ci était Koyometa. Les Numurukwen n'arrivèrent que plus tard du Nord de l'île et ils se joignirent alors aux Koyometa, occupant le côté Nord de leur place de danse. Ils laissèrent là un homme pour les représenter, puis ils fondèrent un peu plus loin la place de danse de Lowkasiatu, entièrement dominée par leur phratrie (voir fig. 25 et carte 31).

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 ainsi l'un des côtés de la place de danse primordiale, la phratrie "envahisseuse" marquait en effet son désir de vivre en relation avec la phratrie "autochtone". En même temps, elle laissait une "oreille" chez ses partenaires, quelqu'un qui pouvait les écouter et en cas de danger prévenir les siens 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 mimétique 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 alors leur propre place de danse à Lenapen-Matua et ils tracèrent une limite territoriale qui les séparait de leurs adversaires.

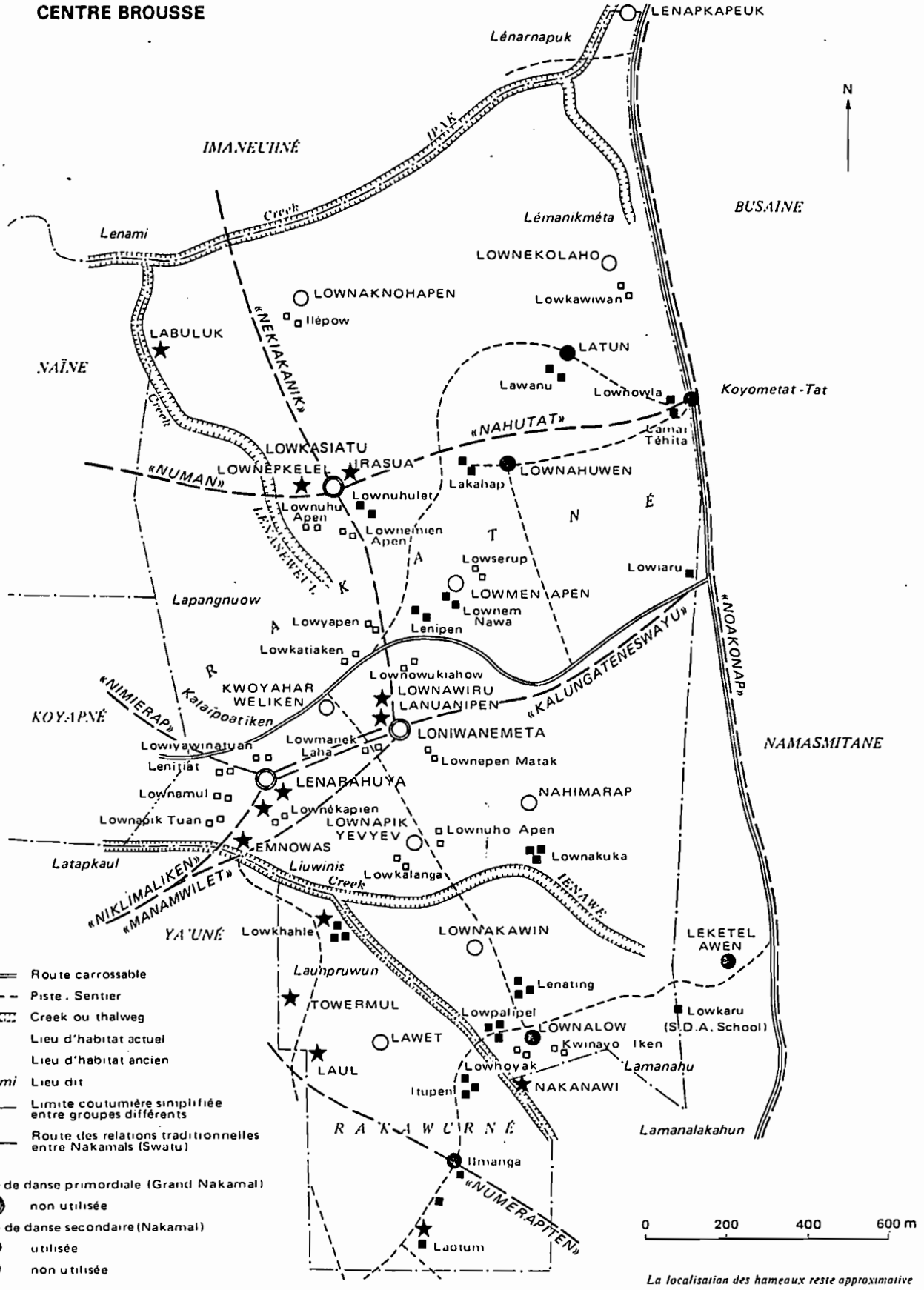
Entre les frères ennemis se posait dès lors le problème de communication, puisque les deux phratries étaient géographiquement séparées par l'abandon de leur place de danse primordiale et par la création entre elles d'une "frontière" territoriale. Pour y remédier, on décida de créer une phratrie intermédiaire 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 (voir fig. 25).

SEGMENTATION DE LA PIROGUE RAKATNE



LE TERRITOIRE RAKATNE

CENTRE BROUSSE



La localisation des hameaux reste approximative

Carte réalisée en levées expédiées par J. BONNEMAISON et H. GORON - 1978

Les **nuo lak lak** sont considérés comme une "porte" qui concilie la parole des Rakatne du Nord avec celle des Rakatne du Sud : dans la place de danse de Loniwanemeta, dit-on, la parole des uns s'adoucit et s'atténue, devenant en quelque sorte plus acceptable. Grâce à cette fonction pacificatrice, les deux phratries se réconcilièrent et réouvrirent Lenara'uya. La discorde revint encore 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 correspondant chacun à une phratrie homogène. En temps de paix, les limites des uns et des autres pouvaient être franchies sans risque, chacun faisant ses jardins indifféremment en deçà ou au-delà de ses frontières ; en temps de guerre, chacun revenait chez soi, toute relation avec l'adversaire étant rompue, ce qui est presque encore le cas aujourd'hui. Le groupe Numurukwen du Nord étant d'obédience "John Frum" et coutumière, le groupe Koyometa étant 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.

b) L'accueil des réfugiés.

Le **niko** Rakatne admet en outre sur son territoire des groupes transfuges, originaires d'autres pirogues (certaines fort éloignées), venus chercher en Imarakatne (le pays Rakatne) un asile qui les protègerait de la vengeance de leurs ennemis. Ces bannis accueillis furent placés en position "tampon" à une frontière extérieure et soumis dès lors à la double allégeance des pirogues entre lesquelles ils étaient placés (fig. 25).

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 annemis à l'entrée de leur territoire, puis ils dotèrent les réfugiés en terre sur leur territoire. En signe de cette situation nouvelle, ils plantèrent un banian sur la place de danse de Lowowla, 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", qui furent accueillis et dotés de terre à la frontière Nord du territoire.

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 sont en position d'allégeance croisée par rapport à elles.

Je reviendrai sur les problèmes qui dressent souvent les hommes du lieu à ceux qu'ils accueillent : cette situation est à la source de nombreux conflits fonciers et territoriaux dans la société actuelle. En règle générale, les transfuges sont placés dans des endroits éloignés de la place de danse de fondation et situés à la périphérie du territoire. Ils doivent fournir des femmes pour mariage avec le 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 oeuvres pour le compte de leurs hôtes.

On voit donc que la pirogue Rakatne se compose de plusieurs groupes locaux de statut inégal, chacun d'entre eux s'inscrivant dans un territoire propre. L'unité de la pirogue Rakatne apparaît dès lors difficile à maintenir ; son espace est en effet traversé de forces centrifuges. Les groupes d'origine extérieure cherchent à affirmer leur propre indépendance, notamment en développant leur système de relations avec l'extérieur, tandis qu'à l'inverse les groupes d'accueil insistent sur leurs liens de dépendance.

3) LE SYSTEME SPATIAL EMBOITE.

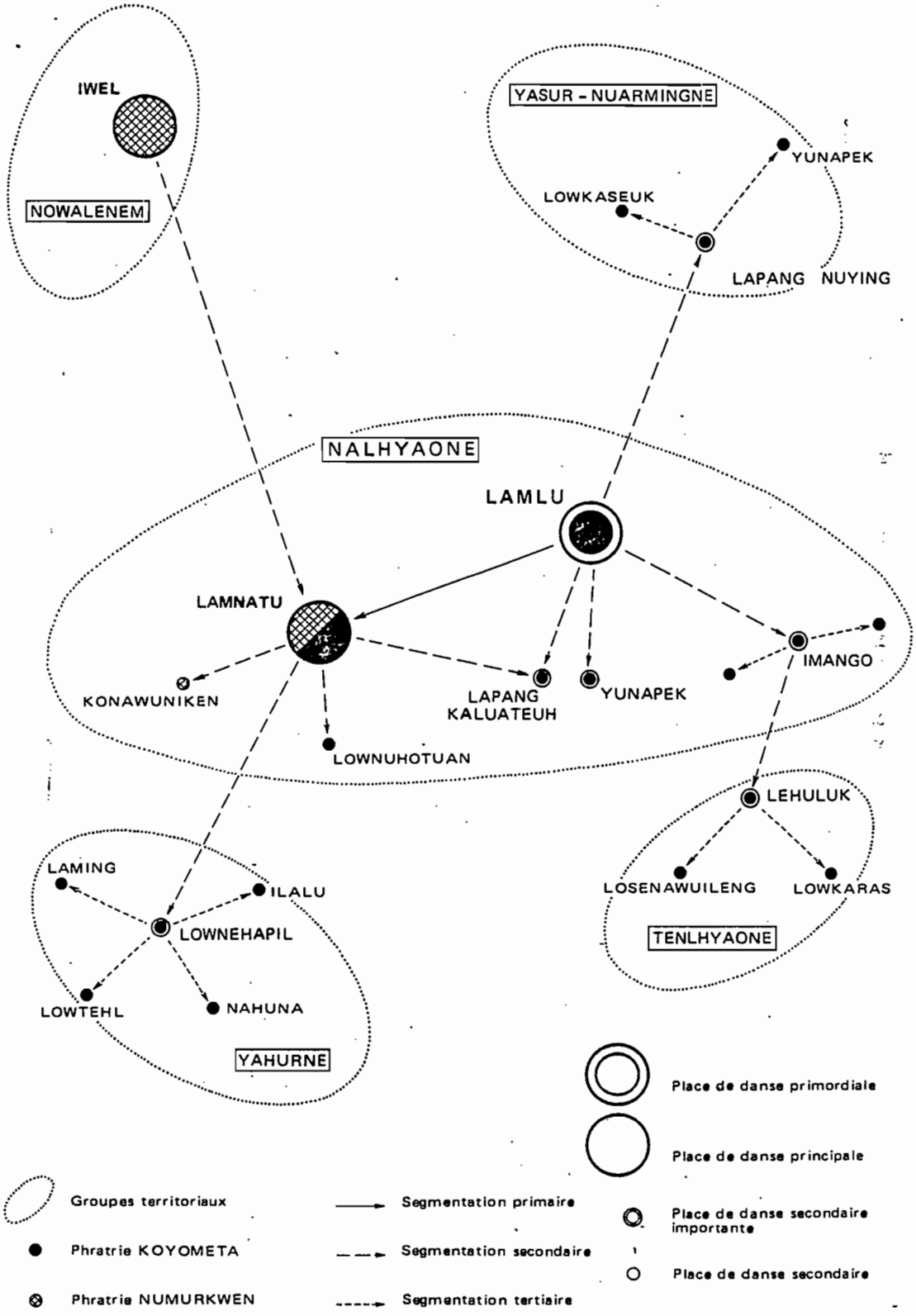
Au coeur du Centre Brousse, l'exemple des Nalhyaone révèle un cas différent. après l'arrivée de NOKLAM, Koyometa, qui créa Lamlu, des Numurukwen arrivèrent du Nord, qui fondèrent la place de danse rivale d'Iwel (groupe Nowalenem). La place de danse de Lamnatu se partagea alors en deux côtés et devint un espace de contact entre les deux phratries de la pirogue. Les guerres qui intervinrent entre les deux phratries ne tardèrent pas à provoquer l'éclatement de la pirogue originelle : Iwel devint alors 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 qui complique encore les enjeux. (voir fig. 26).

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...), celles-ci occupant le coeur du territoire, tandis qu'une nouvelle segmentation se créaitensuite en direction de la périphérie du territoire. De nouvelles places de danse et groupes de résidence locaux surgirent alors à la frontière de la pirogue Nalhyaone (Yahurne, Tenlhyaone, Yasur-Nuarmingne.

Alors que les 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 en effet au bout des routes de Lamlu, ces groupes 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 ; la place de danse de Lehuluk est donc "dualiste" : son côté Nord appartient à Lamlu, son côté Sud à Ilpeutu (Numaïne).

Fig. 26

SEGMENTATION DE LA PIROGUE NALHYAONE



Le système spatial de la pirogue Nalhyaone constitue donc un réseau, dont les mailles de densités différentes se relient les unes aux autres : au coeur 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" partagées entre une référence à Lamlu et une référence aux grandes places de danse des pirogues voisines. L'identité de pirogue des hommes qui composent ces derniers groupes varie selon le côté de la place de danse qu'ils occupent et en fait dans la pratique selon la relation d'alliance qu'ils choisissent de privilégier.

4) ENTRE L'UNITE ET L'ECLATEMENT.

Selon les cas, l'entente règne au sein des pirogues de terre ou au contraire la désunion l'emporte ; certains groupes élargis restent très soudés les uns aux autres, d'autres profitent des clivages territoriaux et des contradictions du système pour prendre leur liberté par rapport aux places de danse primordiales : ce cas est surtout fréquent lorsque la pirogue est elle-même scindée au départ par l'existence des deux phratries politiques, comme c'est le cas des Rakatne. Il semble 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, les pirogues forment des ensembles géopolitiques emboîtés les uns dans les autres par la double allégeance à laquelle sont soumis leurs groupes périphériques.

Le modèle d'organisation sociale de Tanna nous paraît donc difficilement réductible à un modèle classique. Il est difficilement compréhensible si on essaie de le penser en termes de groupes tribaux, de clans ou de chefferie centrale ; sa logique interne obéit plutôt à la dialectique des lieux et des itinéraires et, somme toute, la géopolitique du territoire l'éclaire plus que l'anthropologie classique.

La pirogue de terre est en effet à l'origine un lieu de fondation autour duquel s'articulent des réseaux de lieux secondaires ; cohérent en son coeur, 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 pirogues puisse être très variable. A l'heure actuelle, l'unité de la pirogue tend à se réduire à celle d'une institution cérémonielle : la multitude des conflits fonciers, qui opposent les différents groupes, tend parfois à faire de chacun une cellule locale pratiquement indépendante et seul 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. La vie sociale passe alors à une échelle agrandie, qui fait de chaque 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 : la tradition de la pirogue de terre y est en effet moins forte que dans les régions de l'Ouest et du Centre Ouest où elle a surgi ; en outre et surtout, la présence quasi-continue depuis plus d'un siècle de missionnaires et de commerçants européens dans cette partie de l'île a

entraîné une destruction assez profonde des structures de la société traditionnelle. Les grandes pirogues de la Coutume apparaissent alors comme des armatures cérémonielles d'autant plus vides qu'on a cessé, à White Sands ou à Waïsisi, de célébrer les complexes rituels, comme le **nekowiar**, où cette structure réapparaît.

IV. GROUPE LOCAL ET GROUPE DE PARENTE.

1) LE GROUPE LOCAL.

En règle générale une pirogue se compose de plusieurs groupes locaux aux fonctions sociales et magiques spécialisées. Ces groupes locaux correspondent à des unités territoriales d'environ 100 à 150 personnes.

a) Une parcelle de pouvoir.

Le groupe local forme la maille spatiale la plus restreinte, où la vie sociale jouit d'une certaine autonomie : en-dessous, il n'y a plus que les "barrières" des noyaux familiaux, sièges de la vie domestique, et au-dessus le cadre cérémoniel et politique plus large de la pirogue qui s'anime lors des grands rituels ou des grandes affaires de la Coutume.

Chaque groupe local assure à un titre ou à un autre une fonction d'honneur, de politique ou de magie et détient ainsi une parcelle du pouvoir plus vaste qui est détenu par l'ensemble de la pirogue. Il dépend ainsi des autres groupes comme ceux-ci dépendent de lui.

Au sein de la pirogue Nalhyaone (voir fig. 26), chaque groupe local se définit par exemple par une fonction spécifique qu'il exerce pour le compte de la place de danse de fondation de Lamlu. Le groupe Tenlhyaone détient par exemple la magie des bananes, celui des Yahurne toutes les autres magies de fécondité agraire (ignames, choux canaques, magies climatiques). Les groupes Yasurne et Nuarmingne sont également des groupes **naotupunus**, mais 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 au nom des autres 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 appartient en revanche la garde des grands pouvoirs d'honneur et de l'autorité politique des **iremëra** et des **yani niko.** On y trouve aussi le grand maître des magies agraires de l'igname **nussua**.

Les places de danse secondaires ou principales qui détiennent des pouvoirs spécialisés sont donc 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 comme délégués -c'est tout le sens de la **kweriya** longue - par la place de danse de fondation qui tient les racines de ces pouvoirs. La hiérarchie des groupes locaux reproduit donc celle des statuts 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'encadre.

b) L'unité spatiale la plus restreinte.

Si la pirogue englobe un système hiérarchisé de places de danse, chaque place de danse englobe à sa propre échelle un réseau de **nowankulu**, c'est-à-dire de sites d'habitat familiaux reliés par leur commune appartenance à la place de danse. En cela, le groupe local apparaît au premier abord comme une petite société géographique formée par l'union de ceux qui se retrouvent le soir sur une même place de danse pour y boire le kava.

A cette unité de lieu répond encore une unité territoriale qui la conforte, mais qui peut prendre des formes diverses. En règle générale, un groupe de résidence dispose 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 c'est le cas dans les îles Shepherds). Cette situation paraissait même autrefois beaucoup plus fréquente qu'aujourd'hui. L'éclatement des micro-territoires de groupe 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 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 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 le **nowankulu**. Le cas extrême dans ce processus de segmentation est atteint lorsque chaque groupe familial correspondant à une "barrière" 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, qui a été réalisé au niveau des noyaux de famille nucléaire, pulvérise les territoires des groupes locaux originels.

c) Un ancêtre commun ?

Le groupe local de résidence défini comme une unité cérémonielle et géographique d'échelle moyenne apparaît généralement comme un clan. Il se réclame en effet 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 est repoussé dans les temps mythiques et se confond 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 au lieu que constitue la place de danse représente le lien véritable. Du reste la coïncidence entre la parenté et la terre, même si elle est souvent revendiquée dans les conflits fonciers,

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 (1).

Un groupe local n'est que rarement appelé par le nom de son ancêtre fondateur ; il 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.

Dans la pratique, un groupe de résidence se compose de plusieurs groupes de parenté patrilocaux, fonctionnant comme des unités d'échange de femmes, de part et d'autre de la place de danse. Ces groupes de parenté sont en nombre variable. A Lamlu, les différents sites d'habitat correspondant à des noyaux familiaux se rattachent tous à l'une des quatre "barrières" ou lieux fondateurs des 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 se compose d'un seul groupe de parenté obligé dès lors 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, bien qu'il ne constitue pas une règle d'obligation. On se marie dans la Coutume avec son partenaire cérémoniel privilégié, c'est-à-dire celui qui se trouve de l'autre côté de sa place de danse. C'est là un trait commun à tous les groupes de résidence de Tanna. L'échange des femmes apparaît à la société traditionnelle comme le meilleur des liants sociaux.

2) LE GROUPE DE PARENTE.

a) Le segment de lignée local ou **namip**.

Le segment familial qui occupe un côté de la place de danse, un **nawë yimwayim** dans les langues de Lenakel, apparaît comme l'ultime maillon de la chaîne sociale. Il correspond toujours à une "barrière" située à proximité de la place de danse, qui peut également avoir donné naissance à d'autres noyaux d'habitat familiaux qui viennent se joindre à lui. Sur ce "côté" se regroupent en effet les membres d'une mêmes descendance patrilinéaire -des frères et des pères- qui affirment appartenir à un **namip** ("les traces sur la route"), c'est-à-dire une lignée locale définie par le nom de l'ancêtre commun le plus ancien qui soit 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.

(1) Les mouvements de population ont affecté toutes les régions de Tanna, mais ils ont été particulièrement intenses sur le versant Est. A Waïsisi, par exemple, le territoire de la pirogue Nakushne est occupé par plusieurs groupes locaux, mais 2 sur 8 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 système spatial du segment local de parenté s'articule autour de la plus ancienne des "barrières" 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 qui changent de nom- 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 (voir fig. 19, p. 679).

Dans la pratique, le nombre des **nowankulu** 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 spatiale des places de danse se réduit socialement à la place de danse primordiale, les noyaux d'habitat dispersés se ramènent chacun à la "barrière" de leur lieu d'habitat initial.

Ce point focal du groupe de parenté est considéré comme la "stamba" d'un **namip**, qui peut par ailleurs se disperser sur tout le territoire et occuper des sites tout à fait différents. Par le **nowankulu** qui est à la racine des autres, le groupe de descendance acquiert son identité territoriale, c'est-à-dire un lieu primordial, dont découle sa position rituelle, un statut social et le commandement d'une route qui lui ouvre une relation d'alliance en dehors du groupe local où il réside. 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 se reproduisent en filiation patrilinéaire et sont 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 (1).

Contrairement aux îles du Nord de l'Archipel, où les femmes sont "payées", le mariage dans les îles du Sud est un échange strict entre groupes de parenté patrilocaux ; chaque femme "donnée" doit être remplacée par une autre à la génération suivante. Les échanges préférentiels ont lieu d'un côté d'une place de danse à l'autre et lorsque cela n'est pas possible en suivant les itinéraires traditionnels qui vont d'un **yimwayim** à un autre, parfois sur une longue distance.

---

(1) *"Men were rooted to the soil, but women were like birds who fly above the trees only descending where they see good fruits"* cité par J. MAC CLANCY (1980)("Les hommes sont enracinés dans la terre, mais les femmes sont comme des oiseaux qui volent au-dessus des arbres ; elles redescendent lorsqu'elles voient de beaux fruits").

b) La distribution des titres sociaux.

Le **namip** joue dans l'organisation sociale un rôle fondamental : c'est en effet au sein du groupe de parenté local que se distribuent les noms coutumiers (les **natingen**) par lesquels s'héritent les statuts sociaux et le patrimoine territorial. Le rôle sociologique joué par les noms est analogue dans son principe à celui du système des titres en vigueur dans les îles centrales de Vanuatu (îles Shepherds et Vate). C'est en effet par le nom qu'il reçoit que l'homme acquiert une place dans la société et une identité territoriale.

Les noms sont détenus par le **namip** ; c'est donc l'aîné du segment de lignée fondateur qui les redistribue à chaque génération : leur nombre n'est du reste pas extensible, mais donné une fois pour toutes. En général chaque site d'habitat de fondation dispose ainsi d'un stock de quelques titres sociaux. On ne compte en général pas plus de 10 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 sociaux s'héritent en sautant une génération, c'est-à-dire qu'ils passent en principe 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. La transmission des titres obéit en effet à des mobiles divers et à une stratégie globale qui se joue au sein de la parentèle toute entière et avec son consensus.

L'enfant masculin à qui on donne un statut est destiné à occuper, au-delà d'une certaine fonction sociale, un lieu et une parcelle du territoire : on répartit donc les noms du **namip** sur les enfants au fur et à mesure de leur apparition, de façon à ce qu'ils occupent progressivement les mailles vides du réseau local de parenté qui s'articule sur le côté de la place de danse. 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. On cherche aussi bien souvent à doter son fils auprès d'un "bon" grand-père, c'est-à-dire quelqu'un qui a un beau patrimoine à transmettre, et en retour peu de garçons et beaucoup de filles, ou mieux pas de descendance du tout. En transmettant les titres sociaux, les aînés du **namip** cherchent en premier lieu à assurer la pérennité globale de leur lignée et à la conforter dans son enracinement spatial : ils ne cherchent pas réellement à obéir à une règle de filiation stricte qui établirait un lien direct entre les titres des enfants et ceux de leur parents immédiats.

La répartition des statuts sociaux varie en outre selon la nature des fonctions sociales qu'ils véhiculent. Le **yani niko** qui va exercer le pouvoir de "maître du territoire" 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 est qu'il possède le "sang" des **yani niko** et bénéficie par ailleurs des qualités humaines nécessaires à l'exercice de sa fonction. Tous ceux de son groupe participent d'ailleurs à son pouvoir et l'aident à exercer sa fonction ; dans

de nombreux cas, le **yani niko** en titre se choisit un "conseiller", un homme souvent plus jeune qu'il juge intelligent et qui, bien que caché, exerce le pouvoir réel sur la conduite des affaires du groupe local. Ce qui compte en effet dans le choix d'un **yani niko**, c'est 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, c'est en effet la fonction sociale qu'il reçoit qui élève le nom du **yani niko** et non l'inverse.

La transmission des titres sociaux de **naotupunus** et d'**iremëra** participe en revanche à un système différent. C'est ici le titre qui entraîne la fonction, 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 a reçu le titre prestigieux qui porte la charge. 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 les cas des magiciens et des charges d'honneur de la **kweriya**, on se trouve donc devant un système de nature aristocratique, alors qu'en ce qui concerne les charges de **yani niko**, on se trouve devant 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 toutefois, 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 des devoirs et de l'honneur de leur lignée 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 d'un **namip** 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 sociaux disponibles : on pratiquait dès lors l'avortement des futures mères -par l'usage de plantes traditionnelles- 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 sociaux 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 -et par là de lieux et de terre- en surabondance par rapport à leur démographie, inversement d'autres ont depuis longtemps dépassé le strict nombre de **natingen** dont ils disposent,

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 (1).

Le groupe de parenté, s'il procède d'une filiation patrilinéaire, n'exclut pas non plus 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 redistribuant ses "noms", en reprenant 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 dont les groupes détenteurs se sont éteints. La lignée maternelle incarne en effet la relation d'alliance privilégiée, autrement dit la "route" de parenté et de l'alliance de mariage.

Il semble en réalité que la société de Tanna soit surtout une société à idéologie patrilocale : elle ne se définit pas 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 généalogique. 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.

c) Vrais et faux lieux.

Mais tout autant que par le côté de la place de danse, c'est-à-dire par un lieu, le **namip** se définit par une route. Pour les relations cérémonielles ou de 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 et permet la relation d'échange.

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

---

(1) Tom, Willie, Charley, Johny sont en général les prénoms qui jouissent de la faveur générale. Ils peuvent être suivis d'un nom européen ou d'un surnom mélanésien.

lois de la Coutume est considéré comme grave parce que destructeur de l'ordre social : en général les contrevenants s'en tirent 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 selon 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 l'épisode de la "Tanna Law" et du choc microbien, de nombreux sites d'habitat originels et places de danse de fondation ont été abandonnés. Le **namip** tend alors à flotter dans l'espace, il se crée un **yimwayim** d'occasion pour boire le kava, un **yimwayim tamirara**, c'est-à-dire une place de danse d'aventure, dénuée de pouvoir d'enracinement, sans routes, ni côtés. Mais il continue à exister socialement 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 des "vrais lieux" qu'ils ont abandonnés et où leur destin leur enjoint de revenir un jour. 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 du "temps du rêve". Le malaise de toute une partie de la société de Tanna vient de ce que précisément cet ordre a été détruit en partie. Depuis, la société entière, tout comme ses **namip** déracinés, "flotte" en dehors de ses lieux et de ses routes. Pour revivre vraiment, la société de la Coutume doit revenir à ses "stamba", à ses lieux de fondation, à ses routes originelles et au respect des ordres de préséance : elle doit donc quitter les "faux lieux" qui viennent du hasard ou des vicissitudes de l'histoire humaine. Telle est à l'heure actuelle l'une des préoccupations majeures de la frange traditionnaliste de la société de Tanna. En fait, de nombreux groupes manifestent aujourd'hui leur volonté de retour sur leurs lieux et sur leurs routes d'origine. On en verra plus loin les conséquences.

3) L'HISTOIRE D'UNE PLACE DE DANSE : LEHULUK.

Au coeur du Centre Brousse, le groupe Tenlhyaone, qui s'articule autour de la place de danse de Lehuluk, représente un assez bel exemple de retour sur le lieu d'origine du "temps du rêve".

a) Les deux "côtés" de la place de danse de Lehuluk.

Lehuluk représente l'une des mailles du réseau qui s'articule autour de la place de danse primordiale de Lamlu : la pirogue Nalhyaone en constitue le cadre. La place de danse de Lehuluk, qui admet la préseance de celle de Lamlu pour les grands rituels du **toka** et du **niel**, fonctionne par ailleurs comme une cellule autonome au niveau de sa vie domestique.

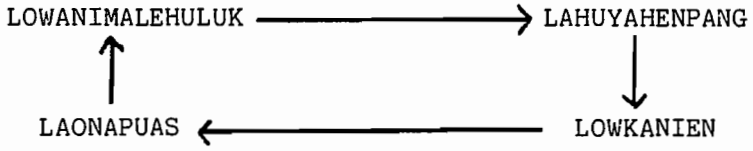
La place de danse se compose de quatre "barrières" (voir fig. 27), chacune d'entre elles étant considérée comme le lieu initial d'une petite unité de parenté qui s'est ensuite segmentée en plusieurs hameaux. Ces "barrières" se répartissent deux par deux pour former deux lignées inter-mariantes occupant chacune l'un des côtés de la place de danse.

Chaque lignée est maître de l'une des routes qui se croisent à Lehuluk. En raison de l'importance cérémonielle secondaire détenue par cette place de danse, les itinéraires ne changent pas de nom en la traversant. Le fait qu'il n'y ait que deux itinéraires dénommés explique que le nombre des lignées à les contrôler soit également de deux. Le **namip** Wholkoyas contrôle la route Nerpül ; le **namip** Kalmama contrôle la route Tangalapua nakapue, d'importance cérémonielle moindre que la première ; les messages d'invitation au **toka** ne peuvent en effet 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 se font face de part et d'autre de la route Tangalapua, au nom de l'ancêtre KALMAMA.

Ces deux **namip** contrôlent le secteur de la route qui se situe dans leur dos et se partagent les statuts sociaux attachés à la place de danse de Lehuluk. Les Wholkoyas 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 du **nowankulu** 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 celui-ci. De leur côté, les Kalmama sont des magiciens et des voix de la pirogue : YARIS YA'UTO de Lowanimalehuluk est un **naotupunus**, qui tient la magie agraire des bananes, tant pour son groupe que pour l'ensemble de la pirogue, et 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 les statuts et les 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 s'effectue en cercle autour de la place de danse selon le schéma suivant :

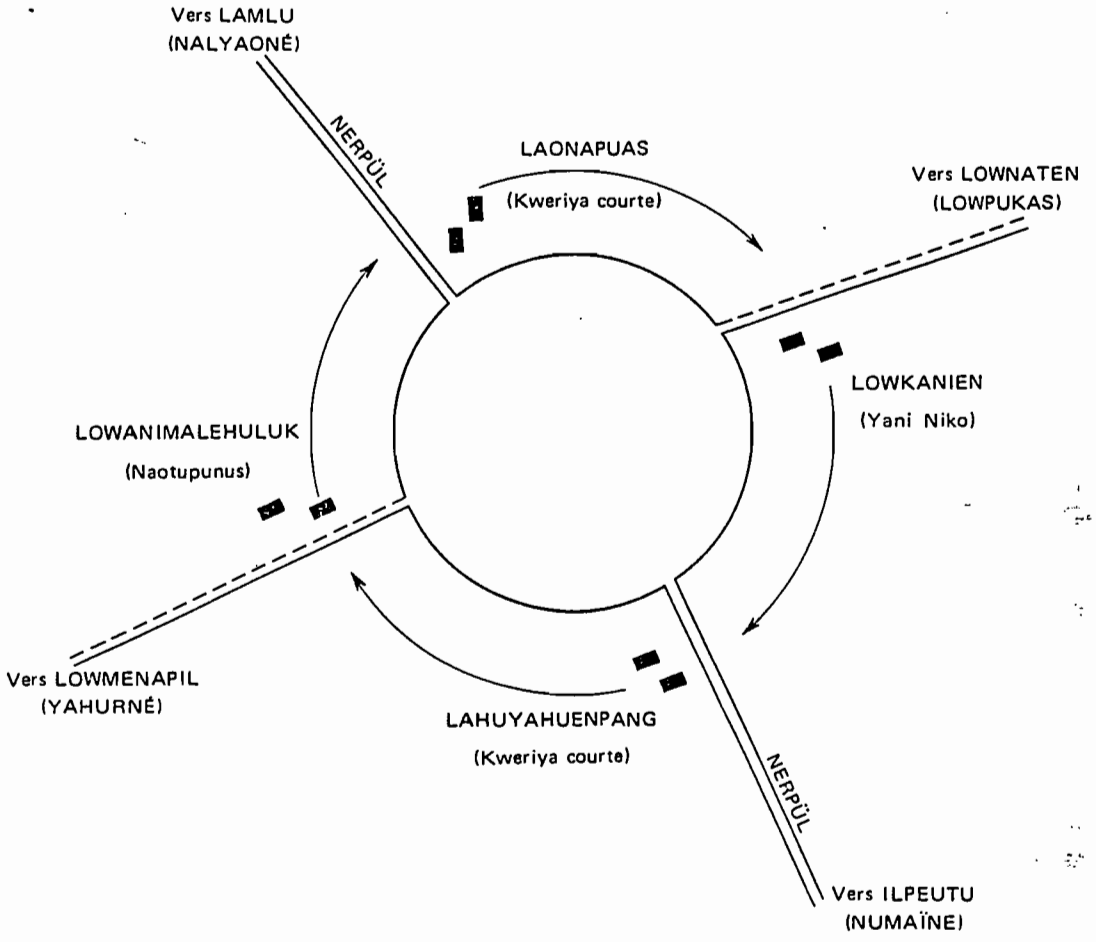


Chacun des **nowankulu** se marie avec son voisin latéral le plus proche : la femme que Lowkanien transmet à Laonapuas lui est ensuite rendue par Lahuyahenpang et réciproquement. Le cycle de l'échange constitue donc un boucle qui englobe tous les partenaires sociaux ; dans la pratique, cela revient à 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'échange, elle s'adressera à l'un de ses alliés situé sur sa route.

Fig. 27

LA PLACE DE DANSE DE LEHULUK

Réseau des relations traditionnelles



Itinéraire traditionnel prestigieux

Itinéraire traditionnel secondaire

Nowankulu souche
(noyau d'habitat nucléaire)

Direction de l'alliance
matrimoniale préférentielle

LOWANIMALEHULUK, LOWKANIEN } namip KALMAMA

LAONAPUAS, LAHUYAHUENPANG } namip WHOLKOYAS

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 Lehuluk joue donc le rôle de relais d'alliance entre les deux grandes pirogues voisines tout en formant une cellule sociale autonome et bien individualisée.

b) L'exil et le retour à Lehuluk.

L'histoire brièvement racontée de Lehuluk peut permettre de mieux comprendre les relations unissant les deux côtés d'un même groupe de résidence. Il y a quatre générations, une guerre éclata entre les deux moitiés de la place de danse de Lehuluk, pourtant constituée entièrement de Koyometa. Les Wholkoyas volèrent un serpent de mer que les Kalmama avaient capturé ; ce serpent de mer (**namaraï**) représente en effet une nourriture magique prestigieuse et 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, puis ils revinrent avec des alliés qui entreprirent des raids vengeurs. Les Kalmama vaincus se réfugièrent alors auprès des Nalhyaone à qui les unit la route Nerpul, non sans avoir perdu deux des leurs : NAONUN et YUWUYA.

L'unité organique des Tenlhyaone était alors définitivement brisée et la place de danse de Lehuluk 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 coeur 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 ensuite une fille à WHOL sans lui demander que, plus tard, celle-ci lui soit rendue. Il "payait" ainsi ceux qu'il avait tués.

Pendant trois générations, les deux lignées restèrent ainsi en territoire étranger, s'échangeant périodiquement des femmes, mais sans se résoudre à revenir à Lehuluk. Leur coeur en effet n'était pas apaisé et 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 se joindre à eux pour débrousser la vieille place de danse reprise par la végétation : chaque **namip** échangea avec l'autre un gigantesque kava et une poule noire, puis prépara réciproquement la boisson de son partenaire. La place de danse, symbole de l'unité du groupe et coeur vivant de celui-ci, ne pouvait en effet être réoccupée qu'une fois la cause de la guerre bel et bien extirpée et la rancoeur bannie des coeurs.

Pendant cet exil de près d'un siècle, les Tenlhyaone avaient pourtant continué à se comporter comme s'ils avaient toujours été les gardiens 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 magiques de Lehuluk. De même, ils continuaient encore à travailler 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 Lehuluk, 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 exister qu'à Lehuluk. Aujourd'hui, nous sommes de retour, notre coeur se réconcilie enfin, nous revivons pour de bon".

c) La loi des lieux.

Cette histoire qui se conclut bien est un peu celle de tout Tanna, à la seule différence près 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, bien souvent pour des motifs identiques à ceux qui firent éclater le groupe Tenlhyaone (voir carte hors-texte n.3).

L'idéologie de la société traditionnelle transparaît bien au travers du récit de l'exil et du retour des habitants de Lehuluk. Les hommes de la Coutume ne peuvent vivre que par leurs racines et par le sol sacré 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 permanence de la loi des lieux qui fonde l'ordre de la pirogue.

Un groupe dispersé dans l'espace doit donc orienter toute sa volonté politique dans 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 coeur même de leur exil, ils avaient lentement préparé un voyage de retour qui dura plus d'un siècle. On comprend dès lors que 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 d'origine qui occupe leurs lieux et a souvent redistribué leurs propres titres. Ils ont dès lors perdu leur territoire d'enracinement et leur identité sociale, et par là tout réel pouvoir: leur seul avenir possible consiste à s'intégrer dans le groupe qui les accueille en acceptant le statut d'allégeance qu'il leur accorde. Ils sont devenus des *hommes-flottants*.

V. L'ALLIANCE.

1) LES NOEUDS DE RELATIONS.

La place de danse est tout autant une place centrale, tournée sur elle-même, qu'un carrefour de routes, ouvert sur l'extérieur. Chacun des étages de l'organisation sociale : la pirogue, la place de danse, le groupe de parenté constitue une structure traversée de routes qui la projette vers les quatre points cardinaux de l'alliance.

La circulation des hommes comme des biens passe ainsi par le côté de la place de danse qui a la garde de la route. Dans ce sens, le **yimwayim** apparaît bien comme le centre d'une sorte de toile d'araignée qui met en relation avec les autres places de danse (1).

Par les routes dont ils sont les gardiens, les segments de parenté sont à la fois reliés à leur propre place de danse et en relation avec l'infinité de celles qui se situent sur l'itinéraire dont ils contrôlent une section. La plus proche géographiquement est considérée comme l'allié privilégié, celui qui tient la porte qui ouvre de façon successive sur les suivantes.

Il s'ensuit que l'identité de tout groupe est dualiste, définie autant par la place de danse à laquelle il s'attache que par sa route qui le mène à une autre place de danse. C'est bien le cas de Lehuluk qui, en vertu de ce système double, se considère à la fois comme une place de danse dépendante de Lamlu (pirogue Nalhyaone) et d'Ilpeutu (pirogue Numaïne). Seul au coeur de la pirogue, le groupe local attaché à la place de danse de fondation, c'est-à-dire le groupe "stamba", ne jouit pas de cette identité double : c'est le cas par exemple de Lamlu.

Dans la place de danse, 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 tout autant que la place de danse qui leur fait face.

Ces divers noeuds de relations se croisent au coeur de la place de danse en passant chaque fois par des "portes", c'est-à-dire par les "barrières" que représentent les segments de lignée fondateurs qui se situent à son pourtour. Comme le terme même le révèle, la barrière, selon les cas, peut être ouverte ou fermée et la relation permise, souhaitée ou bloquée.

On ne pouvait mieux cristalliser sur un seul lieu ce qui fait l'essence du groupe local. La place de danse de Tanna, à la fois maille d'un réseau plus étendu et noeud d'une relation territoriale interne, représente par son dessin au sol l'épure même d'un système qui ne peut se comprendre qu'en référence à la configuration spatiale des lieux et des routes qui le sous-tend.

---

(1) De façon plus prosaïque, le réseau des routes et des places de danse de Tanna pourrait être comparé à celui d'un plan de métro parisien, avec des stations secondaires et des stations principales à correspondances multiples (voir carte hors texte n.3).

2) "L'ALLIE" OU LA RELATION ENTRE LES "MEMES".

Les segments de parenté situés de part et d'autre d'un même secteur 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, l'allié qui se trouve au bout de sa route. Il partage avec lui la souveraineté sur le secteur de route qui les réunit et le contrôle des messages traditionnels. Ce pouvoir sur le secteur de 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 ; les cas d'infraction à la loi des routes étaient considérés comme très graves.

Littéralement **niel** signifie une "pile de présents", constituée en pyramide. A 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 de lap-lap cuits dans leurs paquets de feuilles (hot kakaï). Ce terme symbolise l'échange rituel qui a lieu au centre de la place de danse. **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, maître de la relation d'alliance par laquelle sont venues l'épouse, la mère et dans le futur la belle-fille. Les **napang niel** hors de la pirogue se situent sur un plan d'égalité avec les **napang niel** proches qui occupent l'autre côté de la place de danse ; la relation d'alliance et d'échange 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" l'aire de sécurité délimitée par les échanges entre **napang niel** : le partage de la nourriture cuite symbolise en effet la relation chaude et amicale qui n'est possible qu'entre alliés, c'est-à-dire à l'intérieur du cercle des frères ou des beaux-frères, réels et potentiels. A l'extérieur, la relation est dite "cold kakaï", c'est-à-dire qu'elle ne porte que sur une nourriture crue, terme symbolisant l'aire de la relation froide et dangereuse, où tout doit être compté et où chacun est un "étranger", ennemi réel ou potentiel.

La guerre est dès lors 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". 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. On en verra plus loin les conséquences au niveau du système foncier et territorial.

En cas de discorde ou de péril chez lui, 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 est donc tissée par des liens très forts qui transcendent la seule solidarité territoriale de la pirogue et confèrent une identité multiple à ceux qui disposent de plusieurs "routes" et donc d'un réseau étendu de **napang niel**. Grâce à ce réseau de relations, l'homme de la Coutume sait où il peut se déplacer librement, sans cesser d'être en sécurité ; en passant de relais en relais, il peut parcourir de longues distances. La société du réseau lui ouvre l'espace entier de l'île et déborde même parfois sur les îles voisines.

L'espace de relation est ainsi déterminé par le système stable des routes traditionnelles : à l'aire de sécurité peuplée par les **napang niel** répond ailleurs l'aire dangereuse, peuplée "d'étrangers" que l'on ne connaît pas. A la limite, ces étrangers ne sont pas des hommes, mais des **yarimus** ; on ne partage avec eux qu'une nourriture crue, celle des "esprits". 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, et en particulier la mort, il peuple un espace inconnu et il est d'une autre essence. On reviendra sur cet aspect fondamental de la société traditionnelle, notamment dans l'étude des guerres traditionnelles.

Pour les actuels Nalhyaone du Centre Brousse, tous les membres de leur pirogue sont des **napang niel** ; à l'extérieur se trouvent des étrangers ou bien 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 partenaires et des alliés conjoncturels, mais non comme des doubles institutionnels. On ne peut donc avoir avec eux une relation continue, ni même une relation de sécurité : le conflit peut toujours survenir. Il s'agit là d'une tactique délibérée par laquelle les membres d'une même pirogue confortent leurs propres liens internes.

Dans l'Ouest de l'île, où les pirogues de terre englobent des territoires en général plus restreints, les relations d'alliance entre **napang niel** transcendent le plus souvent les frontières des **niko** et apparaissent d'autant plus étroites que les pirogues ont, dès le départ, reçu elles-mêmes une identité double.

Dans la société traditionnelle d'autrefois, les réseaux d'alliance couraient sur un espace géographiquement court, réduit en fait aux voisins immédiats et composé d'un nombre de partenaires limité, deux ou trois en moyenne. Seuls les Grands Hommes des grandes places de danse de fondation avaient des relations lointaines d'un versant de l'île à l'autre, 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 ainsi les relations d'alliance et le nombre des beaux-frères potentiels.

Chaque élément de la vie sociale tend aujourd'hui à poursuivre ses relations extérieures pour son propre compte. Les **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, mais pour le reste, et notamment dans les relations d'alliance de mariage, chaque groupe tend aujourd'hui à fonctionner pour son propre compte et à étendre de plus en plus librement ses relations d'alliance.

3) LA CHAINE DES BINOMES.

Les places de danse de Tanna apparaissent comme un croisement de relations où se cristallise un couple de forces alliées, un binôme en inter-relation mais dont chacune des faces s'appuie sur une relation extérieure (voir fig. 28). A chaque rituel quelque peu important, les deux termes du binôme fonctionnent comme des partenaires. 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 ; pour les fêtes de nuit qui ponctuent chaque rituel marquant, chaque "côté" crée lui-même sa propre compagnie de danse avec l'aide de ses **napang niel** venus se joindre à lui ; les deux compagnies se remplacent alors alternativement jusqu'à l'aube. Chacun des termes du binôme apparaît ainsi pour son vis-à-vis comme la tête de file d'une chaîne d'alliance qui se prolonge plus ou moins loins dans l'espace.

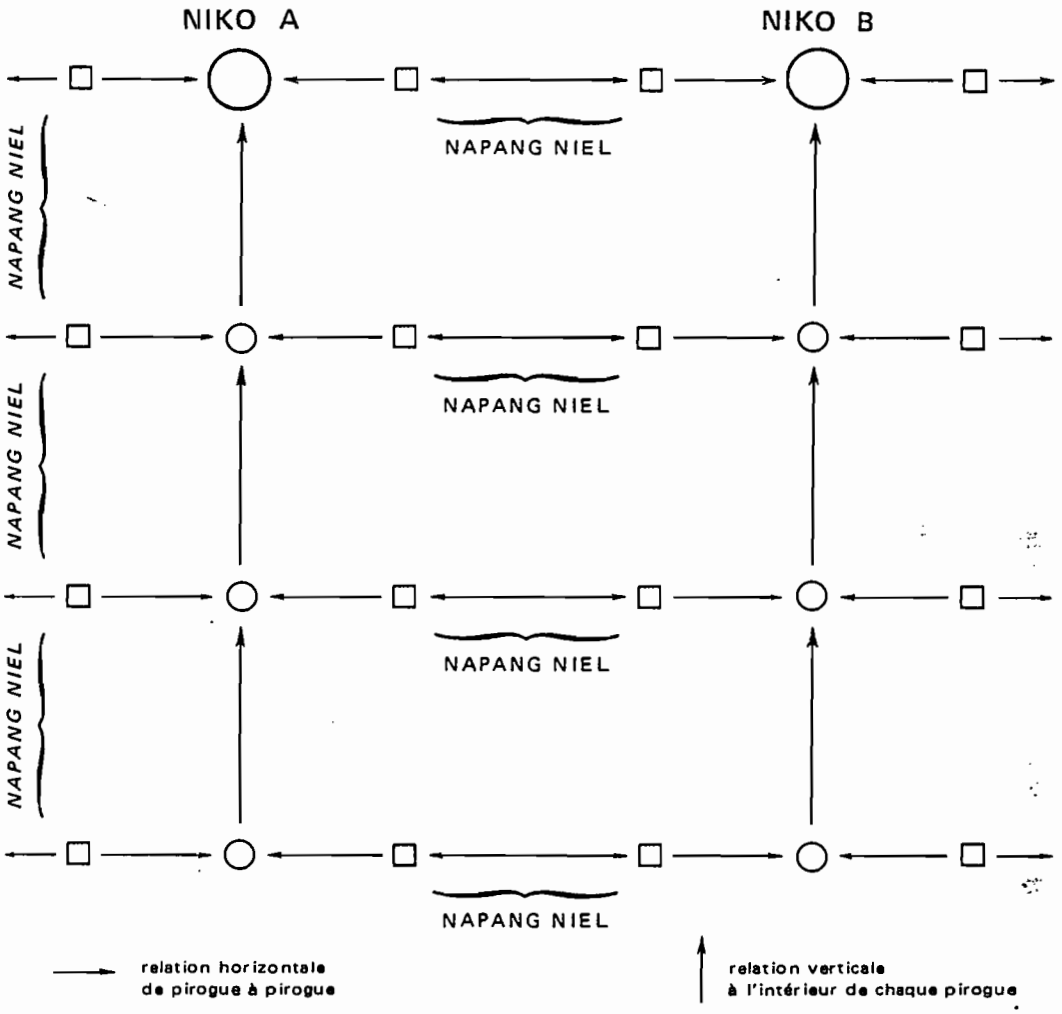
Le nombre des alliés qui viennent participer à un rituel dépend de l'importance de la place de danse et de la nature de la cérémonie. Les fêtes de parenté : mariage, naissance, circoncision, deuil dépassent rarement le groupe local de résidence et ses voisins les plus proches ; par contre, les fêtes "politiques" du **niel** et 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 géographiques 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.

L'organisation spatiale, qui prend tout son sens lors des rituels, exprime ainsi la nature dualiste du groupe de résidence et le souci constant d'alliance et de sécurité qui pousse les unités sociales à se définir en termes doubles. Chaque niveau de la construction sociale est constitué par un binôme qui renvoie à l'alliance avec d'autres binômes et ainsi de suite jusqu'à former une chaîne à noeuds multiples qui parcourt l'île entière. La place de danse est le noeud de la relation interne où se crée le groupe local de résidence, 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 nature dualiste de l'organisation spatio-sociale est donc ce qui permet de fermer le binôme sur lui-même en créant le groupe local et de l'ouvrir sur l'extérieur, en créant 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 à des oncles utérins.

Schéma théorique des relations possibles dans la société traditionnelle

(relations verticales et relations horizontales)



Place de danse primordiale, tête de file des pirogues (Niko)

Place de danse principale, tête de file des groupes locaux annexes

Noyau d'habitat nucléaire (nowankulu), tête de file des segments familiaux dispersés

Relation possible, verticale ou horizontale, de napang niel en napang niel par l'intermédiaire des routes traditionnelles (suatu)

Les pirogues voisines A et B sont unies latéralement à tous les niveaux de leur construction sociale, de même qu'elles le sont avec les autres pirogues qui leur sont voisines. Une relation verticale unit les places de danse principales à la place de danse primordiale à l'intérieur de chaque pirogue. Toutes ces relations sont marquées dans l'espace par des itinéraires traditionnels (suatu) dont les plus prestigieux sont dénommés.

- Le système spatial de la place de danse exprime cette relation de fond. La structure dualiste du groupe de résidence se révèle simple dans sa perfection et entièrement projetée dans l'espace : deux routes, deux côtés et au milieu une place de danse. Les routes permettent le jeu de l'alliance extérieure, tandis que la place de danse illustre la relation intérieure qui réunit les termes du binôme qui s'y articule.

4) L'ESPACE REEL DE RELATION.

a) Relation verticale et relation horizontale.

Selon les cas, les acteurs sociaux jouent sur l'un ou sur l'autre des aspects du système social. On tend, lorsque cela s'avère avantageux, à considérer le groupe territorial comme une structure close, formée de liens internes puissants. Dans d'autres, on privilégie au contraire les relations extérieures au groupe, ce qui tend à restituer à chacun des segments de parenté qui le composent une indépendance de plus en plus pleine et entière.

On est donc en droit de se demander, au terme de cette présentation des grandes lignes théoriques qui sous-tendent l'organisation sociale, où se situe le niveau *d'espace social réel*. La relation sociale majeure est-elle au niveau de la structure unitaire de la pirogue, du groupe local ou encore à celui géographiquement plus éclaté des unités lignagères et des relations individuelles de **napang niel** ?

En réalité tout se tient. Chacun des niveaux de l'organisation sociale reproduit à une échelle agrandie le système de celui qui le précède. Chaque niveau fond autour d'un *lieu primordial* un ramage de lieux secondaires. 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 qui la composent. A 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 les noyaux d'habitat qui en dérivent.

L'organisation sociale traditionnelle de Tanna se construit ainsi à partir d'une structure verticale à trois niveaux, dont les échelles géographiques varient. La pirogue de terre en constitue le cadre politique et cérémoniel, soit une structure verticale qui emboîte l'un dans l'autre chacun des niveaux de l'espace social pour former un ensemble hiérarchisé et cohérent. Mais chacun des étages de la construction sociale jouit d'une certaine autonomie. Les places de danse de fondation, chef-lieux des grandes pirogues de terre, communiquent entre elles pour les évènements importants et par les itinéraires les plus prestigieux, qu'il s'agisse de guerre, de paix ou de **nekowiar**. Les groupes locaux de résidence et les segments familiaux 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 ou association à finalité économique.

Cette relation horizontale, de nature égalitaire, vient compenser la relation verticale de nature hiérarchique qui intègre les différents groupes au sein du **niko**, donnant ainsi à la construction sociale la souplesse souhaitée (voir fig. 28.).

Par la relation verticale, les groupes consolident leurs liens dans le cadre plus large de la pirogue. Par la relation horizontale, chaque groupe s'établit au centre de son propre univers et 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 ou au contraire la dérive des unités sociales vers la segmentation et une autonomie plus ou moins complète.

La société traditionnelle trouvait dans ses propres structures les moyens de pratiquer l'une et l'autre de ces politiques : elle était alternativement égalitaire et hiérarchique et il semble que toute la vie politique traditionnelle ait tenu dans ce balancement continu entre la tendance pyramidale ou la tendance horizontale de la construction sociale.

b) La permanence du nexus géographique.

La permanence des cadres traditionnels des pirogues se lit d'abord dans la répartition géographique de la population, sous la forme d'une nébuleuse plus ou moins dense de noyaux d'habitat ponctuant l'espace par groupes de 40 ou 50 habitants. Cette configuration reflète celle des pirogues de terre : le chevelu de l'habitat tisse une trame qui, pour l'essentiel, se noue encore autour des lieux forts de la Coutume, créant ainsi des nexus géographiques conformes à la vision traditionnelle de l'espace. La découpe de l'espace traditionnel, telle qu'elle est apparue lors du partage du corps de SEMO-SEMO, continue toujours à ordonner le système du peuplement.

Le terme de *nexus géographique* qui évoque une *structure spatiale nouée*, paraît bien correspondre à la réalité de Tanna. Ce concept a été utilisé jusqu'ici en éthologie humaine, où il ne semble pas du reste 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 noeuds de relation se traduisant par des réseaux spatiaux, qui s'agrègent plus qu'ils ne se concentrent, me paraît toutefois bien répondre à une réalité qui se refuse à l'organisation formelle par rapport à un centre et à une périphérie. La pirogue de terre ne constitue en effet ni une tribu, ni une région, mais un espace réticulé tissé par des liens de territoire et célébré par des rites. Il s'organise autour de *nexus de groupes*, complémentaires les uns des autres par les fonctions qu'ils occupent.

Le nexus de Tanna s'agrège autour de certains lieux, qui en structurant l'espace en réseau, structurent la société sur un modèle identique.

Le lien unificateur n'est pas aussi fort que ne l'établirait une véritable chefferie ou un pouvoir central. C'est en effet le rite qui, en dernière instance, réunit les groupes autonomes;pour que cette société puisse exister, le rite doit être célébré à intervalles périodiques. C'est là toute l'importance des grands **niel**, du partage de la nourriture de la tortue, du **nekowiar** et de toutes les cérémonies d'échange cérémoniel. Brisant chaque fois l'autarcie du groupe local, ils le refondent dans l'unité organique des origines, recréant ainsi le geste fondateur du partage du corps de SEMO-SEMO. C'est ce que m'expliquait un jour YA'UKO, un homme du 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"*.

Par cette phrase, YA'UKO exprimait la raison profonde du rite : l'espace organique de la Coutume alors se recrée, les hommes de Tanna ne font qu'un, chaque place de danse s'inscrit à nouveau dans un ensemble qui fait le tour de l'île. Hors de cette unité, il n'est plus que conflits et lignes de faiblesse, notamment à l'égard des forces de pénétration du monde extérieur. Telle est du moins la pensée du peuple de la Coutume.

L'espace réel, vécu par la plus grande partie des habitants de l'île, n'est donc pas l'espace visible de la modernité, mais celui connu d'eux seuls, que parcourent les itinéraires et les lieux forts de la mythologie. L'espace géocérémoniel de la pirogue de terre est ce qui vient ordonner cet espace dans des réseaux qui se prolongent les uns les autres en relation de chaîne. La pirogue de terre est donc un nexus géographique, une réunion de groupes, jalon d'un nexus plus large que constitue l'île et qui peut s'étendre au-delà d'elle.

o
o o

Partout où la société traditionnelle reste vivante, c'est-à-dire sur près des deux tiers de l'île, l'ordre de la pirogue continue ainsi à ordonner la répartition du peuplement. Il constitue encore le niveau principal de l'espace vécu et le cadre géographique de la relation sociale essentielle.

L'impression de flou sociologique que donne la première visite de Tanna disparaît, pour autant du moins qu'on essaie de penser cet espace dans les termes qui sont ceux de ses habitants. La structure de la pirogue est en effet de nature conjoncturelle : elle est remise à jour à chacun des grands rituels traditionnels ; elle est à l'inverse remise en question dès qu'ils ne se reproduisent plus.

Tout le mouvement de renouveau de la Coutume, qui apparaît aujourd'hui dans le Centre Nord de l'île, de la région du Siwi ou dans les grands ensembles géocérémoniels du Sud, vise à faire revivre l'espace social de la pirogue par la renaissance du rite unificateur. Sans doute l'une des raisons tient-elle en ce que la pirogue constitue aussi le territoire et le cadre social au sein duquel se déroule le "partage" des terres. Et puis, on ne se défait pas aisément de liens de territorialité et de voisinage qui ont duré des millénaires et façonné tout un univers mental.

La pirogue en tant que système d'encadrement de la vie sociale et échelle géographique des relations humaines reste donc une réalité toujours vivante à Tanna. Cela ne signifie pas sans doute que la tendance organique l'emporte nécessairement aujourd'hui sur les tendances à l'atomisation, mais qu'au-delà des conflits et des ruptures la ré-union reste toujours une alternative possible. Les hommes de la Coutume considèrent que la pirogue peut en offrir le cadre, comme elle le fit pendant des millénaires.

En même temps qu'un territoire la pirogue est aussi une réalité cosmique, une *personne magique*. Le renouveau du rite qui en célèbre l'unité s'accompagne dès lors de celui de la pratique magique.

Livre II.
VIIIème Partie.
LES TERRITOIRES DE LA PIROGUE.

CHAPITRE XXVIII

LA PIROGUE MAGIQUE

Magies des lieux et magies voyageuses.

Les missionnaires presbytériens, par leur acharnement à traquer toutes les formes de magie dans lesqueles 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 à la société païenne d'autrefois, mais qu'elle reprenait l'essentiel des pouvoirs sacrés que lui avait confisqués la théocratie presbytérienne. L'espace magique des **kapiel**, jusque là occulté, réapparut alors 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 la Coutume sont des magiciens, des arbres dont les racines sont sacrées : si leur croyance meurt, ils dépérissent et il n'est plus de Coutume possible. Les pirogues de la tradition sont, comme on l'a vu, toutes entières surgies de l'univers des pierres magiques, 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 et de société possible sans *fierté*. Les hommes de Tanna redevinrent fiers en redevenant des magiciens ; par là ils retrouvèrent la certitude qu'ils étaient bien les élus de l'espace dont ils foulaient le sol. Les pirogues, qui furent un temps chrétiennes, redevinrent ce jour-là des pirogues magiques.

I. LES MAGIES DE FECONDITE AGRAIRE.

1) LA FONCTION MAGIQUE.

Le concept de pouvoir magique est la pierre d'angle sur laquelle repose la société de Tanna, notion si essentielle qu'elle a donné lieu à une répartition méticuleuse 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'une parcelle de pouvoir ou d'honneur dont il puisse se prévaloir. Mis bout à bout, ces pouvoirs définissent un espace de puissance qui ne s'incarne pas dans une personne ou dans un lieu, mais dans la société et l'espace insulaire tout entiers.

Les pouvoirs magiques dérivent des pierres et des plantes. La plupart des magies de la Coutume sont enracinées dans les roches et dans les lieux que s'approprient les groupes, gardiens de la partie du territoire sur lequel elles se situent. Les pierres toutefois ne produisent de magie qu'associées au monde végétal. Chaque pierre a ainsi "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 principe, être issu du clan consubstantiel à la pierre : si tel n'est pas le cas, il y a blasphème et dès lors 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 (LINDSTROM, 1980). 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 ses secrets. L'espace magique est une réalité globale qui recouvre à la fois des lieux et des 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, la droiture, l'esprit d'entreprise, le respect de la parole donnée, etc... ont ainsi leurs lieux et leurs "médecines", autrement dit une technique magique qui permet de les améliorer, ou au contraire de les diminuer chez ses ennemis.

On peut discerner à Tanna deux grands types de magies : les magies agraires et climatiques, dont le pouvoir dérive des **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 leur entreprise, elles s'adressent à des esprits divers, à des ancêtres ou à des **yarimus**.

2) LES MAGICIENS DES JARDINS.

a) 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 dans l'harmonie préalable 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.

Dans le cadre de la pensée magique, 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 la civilisation mélanésienne de Nouvelle-Calédonie. 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 d'essence féminine, 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 non 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 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 dont le mélange harmonieux est nécessaire à la fructification des plantes. Les **naotupunus**, qui sont des hommes-femmes, réalisent en eux-mêmes cette symbiose créatrice.

b) Le statut de magicien.

Si les **yani niko** assument les valeurs de puissance et de guerre qui vont de pair avec le monde masculin, les **naotupunus** en contrepartie 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 en 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 Kapapol 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 et permettre un certain nombre de glissements des rôles sociaux que la société traditionnelle 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, 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, à celui des vraies femmes et à celui des magiciens, associés au monde féminin, que la paix redevenait possible entre les groupes territoriaux séparés.

Au Centre Brousse, on affirme également que les magiciens agraires sont les **yolat koken**, c'est-à-dire les serviteurs des **yani niko** ou des **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.

La société traditionnelle sépare les espaces du pouvoir beaucoup plus qu'elle ne les hiérarchise. Il s'ensuit que chacune des sphères de celui-ci tend à évoluer en espace autonome et complémentaire des autres. Les lignées de magiciens, exlues du domaine guerrier ou politique et en soumission théorique à celui-ci, agissent dans le domaine qui est le leur. On ne les considère pas comme des hommes d'honneur, mais 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 en effet 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.

3) 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. A 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 préparés, 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 incarne en effet, pendant toute la période de fécondité végétale, 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 du 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 hui ou neuf mois, le magicien vit seul, loins des femmes surtout dont tout contact risquerait de nuire à sa communication avec la force magique de la pierre. Il ne mange que sa propre nourriture, une nourriture "dure", faite de tubercules rôtis au feu, 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 par exemple 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 prémisses, 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 **naotupunus** plantait ensuite les semences dans deux buttes géantes. Ces buttes qui portaient 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-magiques", 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).

---

(1) Je ne décris là que les pratiques magiques qui sont connues de tous; certaines ne peuvent être dévoilées.

(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.

4) 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 et qu'il entretient en permanence. Lorsque l'effet contraire est souhaité, le magicien possesseur de la pierre des pluies, lavera ses **kapiel** près d'une source chargée de pouvoirs, les frottera avec d'autres feuilles et les laissera en permanence au contact de l'eau courante. Lorsqu'on souhaite que les pluies cessent, celles-ci sont retirées et asséchées ; 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.

5) LE PAIEMENT DES MAGICIENS : LA FETE DES PREMISSES (KAMARU NU)

Kamaru Nu, littéralement "attacher les ignames" est la fête des prémisses 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 et l'ont réalisée pour les autres célèbrent leur propre fête des prémisses avant de la 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.

Pour le magicien, la fête des prémisses est le couronnement du travail accompli : il distribue les premières ignames de la saison qui seront consommées au nom de MWATIKTIKI. Sa période de claustration est alors 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 prémisses et le partage symbolique des premières ignames ; le pasteur, qui procède à une bénédiction, prend alors la place du magicien.

La véritable fête des prémisses se déroule sur la place de danse de fondation 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 de terre. 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 venus les conforter à l'occasion se rangent sur un des côtés 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 traditionnellement 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 opposée 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 découvrant 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 (1) et des enfants sont levés : après la période de fécondation et de ses interdits, les villages entrent dans la période de la libre consommation.

La fête des prémisses et les danses de nuit clôturent ainsi le travail agraire, ouvrant le temps de la récolte et des autres 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 Busaïtumin, pour les **naotupunus**, en sont les officiants principaux. La fête se déroule selon le même principe que celle de l'igname.

6) LE CHAINAGE MAGIQUE.

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

---

(1) Pendant la période de leurs règles, les femmes ne peuvent se rendre sur le jardin dont la croissance des ignames n'est pas achevée.

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. A 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 (1), 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 de terre 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 "tabu" et du travail magique, 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 (2), 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 s'adressant à ses alliés proches.

7) MAGIES DE PECHE, DE CHASSE ET D'ELEVAGE.

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 degrès 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 dernier titre leur confère un grand prestige, puisqu'ils détiennent le droit de capturer les oiseaux sacrés dont les plumes doivent obligatoirement orner les **kweriya** et les aigrettes cérémonielles.

---

(1) 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.

(2) 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 du territoire et ne vienne ainsi bénéficier aux groupes adverses.

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 en effet 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 médicales liées à la santé du cochon sont dites **yatinama** ; il en existe une de chaque sorte 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.

II. LES "MEDECINES" : MAGIES DE PLANTES ET MAGIES DE BEAUTE.

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.

1) LA MAGIE DES PLANTES.

Les **kapiel** ne sont actifs que lorsqu'ils sont 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 avoir été causées par une pierre ou 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 pures, 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 un ouvrage entier et des informations qui ne sont pas faciles à obtenir en raison du secret qui entoure ce domaine (1). La médecine traditionnelle n'est plus ici le privilège d'un statut social, elle 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 et qui éventuellement peuvent être vendues, dans ce cas relativement cher.

---

(1) 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).

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 médecine, 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 **yemelait.** 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 viennent qui 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 à macérer un certain temps. Comme l'explique 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 dénués 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. A Loanatom, NILUAN assume ce rôle (1); cette médecine est réalisée à partir des plantes suivantes :

1) **nakno** : (**Acalypha**), plante à feuilles roses enveloppant les autres.
2) **narwirü** (**Cordyline sp.**), plante à feuilles rouge sombre, symbole des Koyometa, possesseurs de la médecine.
3) **mutu** (**Arbrus hecatorius**)

---

(1) 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.

4) **niapür** (**Codiacum 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 sont présentes en son honneur et 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 donc 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. En fait seules les plantes **yakëtil** et surtout **nekëla** sont considérées comme thérapeutiquement actives.

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.

2) 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 la force cachée. 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 ont la charge de créer les chansons nouvelles. Le bruit de l'eau qui coule, le bruissement du vent dans les feuilles constituent un environnement sonore 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 social particulier. Les poètes sont considérés au même titre que des magiciens : leur rôle consiste à capter dans un lieu inspiré l'esprit de beauté 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 créé la charge esthétique qui va lui permettre d'être apprécié et de faire le tour de l'île.

A 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 prémisses, 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 la matière comme les plus fortes.

III. MAGIES DE PIERRE 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.

Pratiquement toutes ces pierres et lieux renvoient à un pouvoir personnalisé. 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 lieux et aux pierres, 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.

1) LES MAGIES DE PIERRE.

Les **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 signfications, et faisant 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 toutefois autrement pour certaines des pierres, dont le pouvoir plus redoutable s'inscrit dans les **ika ussim**, ces grandes aires centrales dont des "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 ; celui-ci, s'il sert bien à allumer les pipes, est beaucoup plus réellement employé 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 de terre, 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** (1) en langue du Centre Brousse, est attaché à la garde de ce lieu. Le **yatam assim** est investi de l'esprit de la pierre 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 bien souvent dans la pratique avec un segment de lignée correspondant à un site d'habitat précis 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 le mal qu'il peut susciter, il est aussi en son pouvoir de le faire disparaître.

---

(1) Ou encore **yerem aheŭsim** en langue des White-Grass.

Le **yatam assim** est lui aussi considéré comme 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" mettent 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'hommes et reviennent dans le monde des mortels. Pour cette raison, le groupe lui délègue 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 échaffaudage de roseaux représentant la maison des yarimus.

Les grands **ika assim** sont souvent associés deux par deux et se situent toujours à proximité des grands itinéraires traditionnels, point trop loin dans ce cas des grandes places de danse ou bien en position de frontière, à la jointure territoriale 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 ressurgissant en pays Busaïne sur le littoral de la côte Est. 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 **yatam assim** 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 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 du lieu-tabu dénommé 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 position d'allégeance.

Les "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 retrouve ailleurs dans d'autres territoires et sous des noms différents le même pouvoir maléfique. Les aires maléfiques forment ainsi des réseaux supra-territoriaux, traversant l'île selon un axe Est-Ouest, avec un coeur 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 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 sacrée de Layanepayak, l'actuel "tabu-man" ne peut pénétrer qu'en "nambas" et après avoir subi des tabu 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 "tabu-man" n'y avance qu'en "tremblant" ; le moindre manquement à la loi du lieu provoque en effet des morts et des maladies dont il sera automatiquement accusé.

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 coeur. 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 au "tabu-man" 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 le moyen de se faire obéir et de punir ceux qui manquaient au code de relation sociale. Aujourd'hui ces magies d'envoûtement ont pratiquement cessé ; la crainte des lieux est restée, mais le "tabu-man", souvent heureux de faire oublier sa fonction, est devenu un homme plus tranquille, qui vit comme tout un chacun.

En dehors des **ika assim**, se répartissent les multiples lieux à **kapiel** (**kapiel assim**), liés en général à des **yarimus** plus débonnaires et pour lesquels la simple magie des hommes du territoire suffit. Beaucoup de ces magies de lieux se sont à l'heure actuelle perdues et ne sont plus utilisées. Il semble qu'une certaine banalisation d'un espace autrefois entièrement 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.

2) LES MAGIES DE NETUK OU MAGIES NOIRES.

D'une toute autre portée sont les **netük**, qui correspondent à l'époque magique des héros. On sait que KARAPANEMUM est le maître des pierres **netük** (1), des pierres des cochons et des pierres des phratries politiques. Les informateurs traditionnels sont en géné-

---

(1) **narëk** dans les langues de l'Est et **nalak** dans le Sud de l'île.

ral moins diserts sur celles-ci, pour la bonne raison que tous les hommes de Tanna continuent à les redouter et pensent qu'elles sont toujours utilisées dans l'île. En 1978, le bruit courut qu'au Nord de l'île, les magies noires de **netük** avaient repris ; les empoisonneurs frappaient 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 -hormis les pasteurs et encore- qui aient émis le moindre doute sur la réalité de ces empoisonnements. Le contexte politique rendait encore plus tragiques les rumeurs : les gens des groupes coutumiers y voyaient la main de leurs adversaires politiques. Des expéditions, véritables raids guerriers, furent alors entreprises contre les 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 des prisonniers, garrottés, qu'ils jugèrent et 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 (1). Que sont donc ces **netük** auxquels l'île entière, après un siècle de christianisation, continue à croire ?

L'origine des **netük** liée à l'ogre KASAM-KASEYEŪ envoyé par KARAPANEMUM, se situe dans l'Est où on lui connaît un lieu de fondation en pays Kasarumene et un "tabu-man", mais les pierres maléfiques se seraient ensuite répandues dans toute l'île de main en main. Contrairement aux magies d'envoûtement de la première génération, qui sont des magies localisées, liées à des lieux de fondation, 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 de terre s'est assurée la possession de quelques unes de ces pierres, confiées ensuite à un "sorcier", en général un homme d'une "lignée magique", un **naotupunus**, ou un membre du clan des "tabu-man".

La technique des **netük** diffère de celle des magies anciennes d'envoûtement : ces dernières consistent 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 en effet s'appuyer sur un élément matériel quelconque appartenant à la victime : cheveux, mégots de cigarette, déchets d'aliments, bouts de vêtements, etc... Ces éléments enveloppés de feuilles particulières sont 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.

---

(1) Les prisonniers furent libérés après l'échec de la "révolte" de Tanna.

L'homme qui agit de la sorte est un "sorcier" et non pas un homme 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 ils sont beaucoup plus craints, car ils ont en main 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 dès lors 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 déjà une rupture avec le monde des pierres et des lieux de l'espace magique traditionnel. Il semble d'ailleurs que la sorcellerie des **netük** se soit "enrichie" de procédés nouveaux, provenant notamment des îles du Nord de l'Archipel et d'Ambrym qui, en la matière, possède une solide tradition d'empoisonnement. Les **netük** actuels agiraient en effet 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".

Cette nouvelle sorcellerie, connue sous le nom local de **nëlapen**, repose sur des feuilles spéciales et des os d'hommes morts réduits en cendres et mêlés à des cendres de fourmis ou de lézards. Ces cendres sont alors mélangées 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 dès lors aujourd'hui engagée dans les voies plus dangereuses de la "magie sauvage"

IV. L'ESPACE IMAGINAIRE.

1) LES DIFFERENTS ETAGES DU MONDE HABITE.

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, celle de la **Nepro**, projetèrent sur l'ensemble de leur espace. Si les sources du Centre Brousse portent un nom et des pouvoirs, au bord de mer, 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 ; le moindre de leurs gestes s'inscrit dans un environnement habité par des forces qui les dépassent. La nature est en soi l'objet d'un culte qui fait d'elle le temple sacré de la culture. 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 sacré : une géographie imaginaire, merveilleuse et redoutable à la fois, 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 ainsi une essence sacrée. Même si les rochers et les pierres qui sont en leur centre 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 crainte prudente.

La géographie imaginaire, sous-jacente à la géographie réelle, est perçue par les 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. Les hommes de la société traditionnelle ne dissocient jamais leur pensée des lieux où elle se révèle et s'incarne tout à la fois : 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'un étage 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, mais elles détiennent sa 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 géographique 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, l'espace sensible sont un espace 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 qui sont 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 n'est pas l'effet d'une pensée nécessairement crédule, mais bien au contraire 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 sacrées (**ika assim**) et les pierres (**ka-piel**) sont les entrées de cet espace : le sacré mélanésien consiste en une recherche du contact avec l'être profond (le seul à exister réellement) par l'intermédiaire des lieux qui ouvrent sur le monde invisible souterrain. 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 soulevés qui plongent verticalement vers la profondeur, les sources qui en jaillissent, les arbres dont les racines descendent loin dans le sol sont des objets de culte, parce qu'ils communiquent avec l'espace imaginaire de la puissance.

Pour entrer en contact avec l'espace magique de la profondeur, les hommes disposent de deux moyens : la puissance que leur donnent les pierres 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 donc s'ajouter le monde des rêves et des "voyants".

2) LES PHENOMENES DE VOYANCE ET DE DIALOGUE AVEC L'AU-DELA.

Par la magie de l'espace et par la magie du rêve, les hommes essaient d'entrer en communication avec le monde de l'inexplicable. De cette union entre le géosymbolique et l'univers du rêve, découlent l'explication du monde et les 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 en effet les prophéties qui constituent le ciment doctrinal du mouvement et de nouveaux réseaux de lieux qui viennent se superposer aux plus anciens.

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 et un certain effroi 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 à ma connaissance, 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 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 de plus en plus un dialogue avec les ancêtres. Le glissement de la magie vers la communication avec l'au-delà du monde des vivants semble être un trait caractéristique de l'évolution survenue depuis ces dernières années. Le monde minéral des **kapiel** et des esprits reste présent et respecté, mais les hommes actuels s'en éloignent au bénéfice de 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 en effet 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 où la société traditionnelle avait tendance à l'enfermer ; elle devient en quelque sorte un phénomène "libre". Un homme sans statut, sans nom coutumier, sans pierre particulière, habitant même dans un lieu qui lui est disputé peut s'essayer à la magie et s'y tailler éventuellement un certain succès : les rêves et les **nëlapen** sont en effet 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 d'accélérateur : 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.

3) LE PAYS DES MORTS.

Le "pays des morts" se situe dans les profondeurs de la terre au contact des forces cosmiques qui animent le monde. 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 et à l'intérieur de laquelle la personne des hommes est interchangeable. 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 "chemins 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 également 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 quitté le monde des vivants. Le mot Ipaï, qui signifie "plonger profondément", évoque ce passage vers l'autre monde (1).

Sous terre, les esprits des 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 alors, 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 29, p. 617).

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 coeur . Le monde des rêves est une périgrination vers le monde des esprits décédés : 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 originelle, mais bien de ce que l'on appelle aujourd'hui dans l'île la "nouvelle Coutume".

---

(1) 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).

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. A 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 MWATIK-TIKI, 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 (1). 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 représenter 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 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 aux mains de leurs ennemis : ils étaient consommés rituellement 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 (2). Le même risque guette ceux qui meurent loin de Tanna et dont le corps ne revient pas sur l'île : enterrés dans une terre étrangère, ils ne pourront prendre les routes nécessaires qui mènent à l'entrée du séjour des morts.

---

(1) Cette pratique avait lieu en particulier dans les clans qui font du requin l'un de leurs totems.

(2) Les gens de Tanna traduisent cette idée en affirmant que lors d'un festin anthropophagique, ce n'était pas un homme que l'on mangeait, mais un **yarimus.** Ils ne font dès lors qu'anticiper, car celui qui n'est pas enterré ou immergé dans les lieux de son clan a perdu 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.**

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 sur 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 : ils font l'effet de "réalistes" par rapport à la dérive mystique des premiers et hochent la tête, peu convaincus, devant les récits des visionnaires, un peu comme les prêtres de nos jours restent réservés face aux annonces d'apparitions nouvelles ou de guérisons miraculeuses.

Livre II.
VIIIème Partie.
LES TERRITOIRES DE LA PIROGUE.

CHAPITRE XXIX

L'UNIVERS DES JARDINS.

Jardins magiques et jardins de modernité

Les pirogues de Tanna revivent par le rite et par la magie ; mais elles renaissent par les jardins de la Coutume. L'horticulture traditionnelle est en effet un rituel, l'espace agraire de la Coutume fait tout entier partie de l'espace magique. Le renouveau de la magie, qui accompagna après la Seconde Guerre Mondiale le mouvement de retour à la Coutume, ou du moins à une nouvelle 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 et des valeurs traditionnelles. Encore aujourd'hui, la production des tubercules somptueux fait la fierté du peuple paysan de Tanna.

I. LES JARDINS DE MAGIE.

1) L'HORTICULTURE EN TANT QUE RITUEL.

La beauté et la fécondité des jardins de Tanna témoignent de la gloire de MWATIKTIKI ; 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 en rite dans le jardin du magicien, le **nemayassim**, que les jardins profanes reproduisent ensuite selon un modèle agrandi.

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, revient ensuite uniformément chaque année et selon les mêmes rythmes. Le **nemayassim** constitue sur un espace réduit l'impression parfaite de ce modèle initial : c'est à la fois la *mémoire vivante* de la pratique horticole et le centre de ses principes magiques.

Cette production horticole obéit à des valeurs qui sont essentiellement culturelles : la recherche du beau va de pair avec une exigence de qualité. On ne cherche pas à produire des tubercules nombreux, mais des tubercules qui répondent aux exigences du rite. Les techniques horticoles s'inscrivent dès lors dans une harmonie d'ensemble, dont la pratique magique est le fondement et le rite la finalité. On ne peut dissocier aucun de ces éléments sans mettre la globalité de l'édifice en péril. Le lien entre le système agricole et le fondement magique est un lien vital ; si la croyance aux pouvoirs des pierres disparaît, c'est alors tout un type de production horticole qui se désarticule et perd ses fondations.

Cette situation se reflète bien dans les paysages agricoles de l'île, où la permanence des jardins traditionnels exprime les valeurs des groupes coutumiers. Une horticulutre "païenne" aux procédés agricoles savants s'oppose dès lors à une horticulture "chrétienne" aux procédés de plus en plus distraits et extensifs. Dans le premier cas, le jardin reste le centre de l'activité de production agricole, dans le second, il n'est qu'un appendice à une activité de production dont les centres se sont déplacés vers les activités modernes à finalité commerciale.

La frontière entre les deux types d'horticulture n'est pourtant pas toujours aussi 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 deviennent des jardins vivriers modernes. Le mélange des genres au sein de chaque terroir, voire de chaque tenure individuelle, reflète ainsi la situation culturelle ambiguë de la société insulaire.

2) L'HORTICULTURE "PAIENNE".

Par le jeu des alliances, chaque groupe local possède un certain complexe de clones, soit qu'il en détienne lui-même les **kapiel**, soit que ceux-ci soient détenus dans un environnement proche par des alliés et voisins. Le complexe de clones qui est cultivé de façon intensive dans chaque territoire dépend du stock des **kapiel** qu'il possède et dont il peut bénéficier par ses relations d'alliance. 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 clônes du patrimoine biomagique sont cultivés avec soin et selon des techniques savantes qui permettent une production de qualité. Pour les horticulteurs traditionnels, ce sont les **kapiel** qui permettent à leurs techniques de se révéler 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 production. 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 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 clones de la tradition renvoient pour chacun d'entre eux à une magie particulière ; dans le jardin, ils bénéficient d'une pratique horticole individualisée. Le jardin mélanésien ne se présente donc pas comme un champ ou une étendue de plants anonymes, mais comme la réunion de tubercules dénommés possédant chacun une histoire et une identité rituelle.

Les ignames que l'on destine aux échanges et relations cérémonielles sont appelées les ignames des **iremëra**. A ce titre, elles sont cultivées au centre du jardin et selon des techniques sophistiquées qui visent à obtenir leur développement maximal. 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 **yo**lat **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 est cultivé dans une niche écologique individuelle, où des conditions de sol sont recréées : c'est le complexe butte-trou. L'individualisation de l'horticulture aboutit à un processus de miniaturisation et la hiérarchisation des clones à un système d'intensivité différentielle. Ce complexe butte-trou constitue chaque fois une unité agricole bien individualisée et placée dans le jardin selon un ordre spatial particulier.

C'est à la grandeur de la butte, à sa position au centre du jardin, à la profondeur du trou et aux soins accordés aux tuteurs de roseaux que l'on reconnaît les grandes ignames cérémonielles placées en tête de la classification des clônes. Le jardin traditionnel s'ordonne ainsi par rapport aux buttes centrales que l'on consacre aux "ignames **iremëra**".

Les tubercules sont considérés comme une société d'individus dont chaque jardin reproduit les hiérarchies. L'horticulture est par là un geste culturel qui vise à reproduire un ordre parallèle à celui des hommes. Les clones ont, 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 également la finalité magique du monde et l'ordre d'apparition des éléments qui le composent.

L'horticulture traditionnelle "païenne", si elle est "intensive" par ses rendements élevés (20 à 30 tonnes à l'ha) et les travaux méticuleux qu'elle requiert, l'est également par la qualité des tubercules obtenus. L'inflation de la production joue en effet au niveau de la grandeur et de la perfection longiligne des tubercules obtenus. Les paysans traditionnels de Tanna passent beaucoup plus de temps sur leurs buttes géantes à obtenir ces 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 et en magiciens généreux ;la quantité de la production les intéresse moins que sa qualité.

3) LES IGNAMES DE LA COUTUME.

Les grandes ignames **iremëra** du Centre Nord de l'île, le **nu**, sont en nombre limité et n'admettent elles-mêmes qu'un nombre limité de clones, ce qui contraste avec le grand nombre de variétés qui constituent la cohorte des ignames vivrières à finalité de consommation domestique, notamment les ignames **nowanuruk** (ignames courtes) ou **nowanem** (ignames rondes), dont les variétés communes se comptent par dizaines.

L'igname 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 fondation 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 sur l'ensemble de l'île. Cette dernière igname possède plusieurs lieux de fondation, mais son aire de répartition majoritaire paraît se situer 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.

---

(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**.

Après les ignames **nu**, les ignames **nowanuruk** de seconde catégorie sont les plus nombreuses. Certaines d'entre elles du reste, cultivées selon des procédés d'horticulture intensive dans les complexes de buttes et de trous, peuvent atteindre des dimensions également imposantes, mais elles n'obtiennent toutefois qu'assez rarement la pureté longiligne des formes de l'igname **nu**. La plus grande partie des clônes 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** et également arrivée par "flottaison" d'Erromango (1).

L'origine des ignames **nowanem** ou ignames rondes 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 **nowannalulu, seramatu, holekole naheu.** Le Nord du Centre Brousse en possède les **kapiel** et ce serait l'un des lieux de fondation de ces ignames ou du moins de certaines variétés d'entre elles.

Il est clair qu'autrefois le nombre de clones cultivés dans un terroir donné 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 du rêve", sont les seules à qui l'on applique les procédés horticoles intensifs de la Coutume.

4) LE CALENDRIER PAIEN.

Cette horticulture aux clones et aux territoires de répartition 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 29, page suivante).

Comme le révèle le tableau du calendrier agricole, les grandes phases des travaux masculins concernent le défrichement, la plantation et la confection des complexes buttes-trous, la confection 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), 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).

---

(1) Ilmanga est le nom local sous lequel est connue l'île d'Erromango dans les régions du rivage Nord Ouest de Tanna.

TABLEAU 29 : Le calendrier agricole de l'igname. (1).

Terme vernaculaire	Période correspondante	Nature des travaux et cycle végétatif	Organisation et répartition du travail
1) **mahuk maĭye**	août-septem.	Défrichement du jardin : abattage des grands arbres, brûlis	Travail en "compagnie" d'alliance 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 et 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 et individualisé.
4) **katik mokohos**	novembre	a) préparation des tuteurs des roseaux (**nepianhang**) b) confection de la barrière en roseaux (aujourd'hui abandonnée).	a) travail masculin et individuel b) travail masculin collectif dans le cadre des "compagnies d'alliance".
5) **narua**	janvier-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** (2)	Entretien des jardins par les femmes et les enfants.

(1) Les termes du calendrier agricole traditionnel ont été recueillis en langue des "White-Grass" auprès de la place de danse d'Imaleo (pirogue Yelone).

(2) 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.

(voir suite du tableau page suivante).

Suite du tableau 29 de la page précédente.

Terme vernaculaire	Période correspondante	Nature des travaux et cycle végétatif	Organisation et répartition du travail
7) **mohuk nu** (langue des White-Grass)	fin avril	- fête des prémisses de la récolte, paiement des magiciens, levée des "tabu" - récolte des ignames hâtives (**nelim nu**)	fête interne au groupe local
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.

Les tubercules récoltés sont conservés dans de petites cases de jardins, où on les aligne sur des claies. Le temps de conservation des tubercules permet une consommation régulière jusqu'en décembre, parfois jusqu'en janvier. La période de soudure ne se pose donc que pendant quatre mois de l'année, de janvier à avril, date de la récolte des premières ignames hâtives (**nelim nu**) : elle était autrefois comblée par les produits de cueillette et la consommation des bananes, aujourd'hui par les récoltes de manioc.

Le calendrier traditionnel s'organisait ainsi selon deux périodes bien distinctes, entièrement rythmées par la magie de la croissance de l'igname : le temps du travail sur les jardins d'août et avril et le temps de la consommation des produits et des fêtes de l'échange rituel, qui durent de mai à la fin août, parfois jusqu'en septembre-octobre, époque des **nekowiar**.

II. LES "FACONS DE PLANTER"

1) 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 de cendres.

Pour les longues ignames **milu** de toute la côte du Centre Ouest, les cultivateurs creusent donc au préalable un trou, profond d'un mètre ou deux, et 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) : c'est dans la profondeur du trou également que le magicien place des cendres de 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 (voir fig. 29).

L'igname de semence est introduire latéralement sous la tête de la butte, tandis qu'un morceau de celle-ci est laissé à l'extérieur, qui 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 ne laisser se développer que deux ou trois plants, parfois un seul : le calibre du trou module alors la croissance du tubercule. Des "tabu" rigoureux veillent à ce que l'on ne détruise aucune de ces lianes en surnombre : elles seront soigneusement prélevées avec l'embryon de 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 est considéré par MWATIKTIKI comme un acte 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 Brousse par contre, on se trouve 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, tandis que les buttes sont 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 **toh** sans trou annexe sont appelés **nowanases** ; l'igname **kahuye** est réservée à ce type de butte.

Fig. 29

L'architecture des tuteurs de roseaux sur les buttes d'igname (toh)

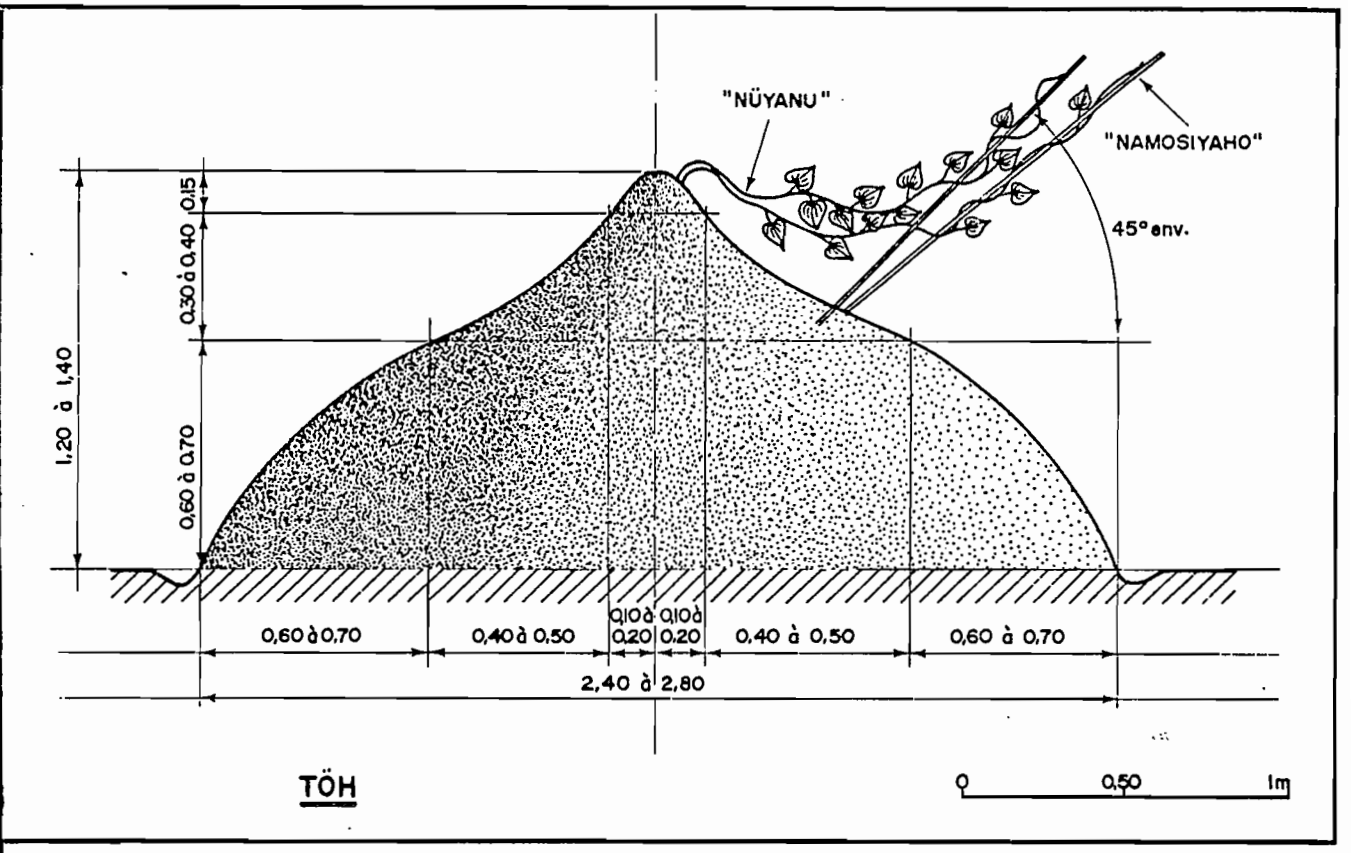
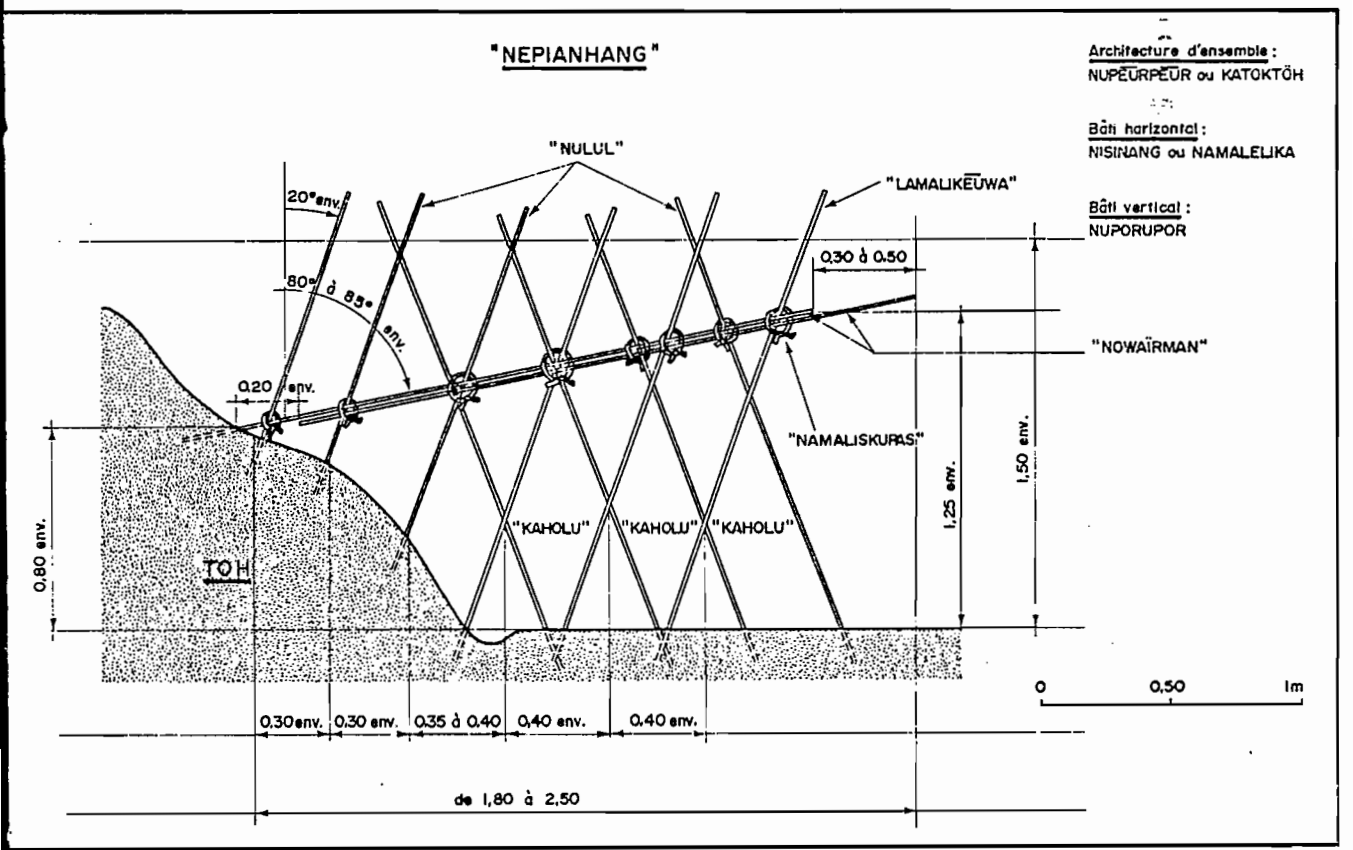


Fig. 30



J. BONNEMAISON ET H. GORON

La confection des tuteurs est un travail complexe. Pour chacune des lianes on prépare un lit de roseaux(**nepianhang**) sur lequel la tige va pouvoir croître selon une direction légèrement inclinée vers le haut. Le lit de roseaux repose sur un bâti vertical léger, fait de roseaux croisés (**kaholu**) et sur lesquels une longue tige horizontale est nouée à chaque croisement (voir fig. 30). La longueur de ce bâti horizontal peut atteindre selon les ignames entre 4 et 8 mètres de long.

Le jardin, fait d'un ensemble de buttes entre lesquelles s'alignent les architectures blanches des roseaux desséchés, prend au début de la plantation une allure fantômatique 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 solidarité 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 micro-jardin 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 clônes d'origine étrangère au terroir. Cette ordonnance des ignames classées selon leur finalité cérémonielle se retrouve partout.

A 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 ; c'est une image qui reste 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** en miniature, elles atteignent 40 à 50 cm de hauteur et, selon la qualité des sols, sont ou ne sont pas prolongées par un trou. Les hommes ne construisent plus ici la savante architecture de tuteurs de roseaux, qui font l'étrange beauté des grandes **toh**, ils fichent seulement sur son sommet un grand roseau flexible d'un ou deux mètres autour duquel s'enroulera la liane en croissance. Il s'agit donc d'une version simplifiée de l'agriculture de buttes traditionnelles, moins exigeante en temps de travail.

Cette agriculture de buttes simplifiée tend à se répandre, mais elle n'a pas fait disparaître dans les territoires coutumiers les complexes des grandes buttes. Souvent les jardins de **toh to'inio** s'ordonnent autour d'un carré central constitué de 2 ou 3 grandes buttes consacrées à des ignames cérémonielles. La proportion des grandes buttes cérémonielles devient toutefois plus élevée lorsqu'un rituel est en cours de préparation ; en temps normal, elle diminue et se réduit à quelques témoins épars, présents surtout dans les jardins des magiciens.

2) 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 se prêtaient facilement au développement superficiel de tubercules, un type d'horticulture plus simple par enfouissage des semences s'est développé. Cette façon est dite "**kopen**", ce qui signifie "enfoncer" : les ignames "**katuk toh**", qui occupent ailleurs la frange des buttes, sont ici cultivées 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 -il s'agit ici de petits morceaux d'ignames et non plus d'une igname complète comme dans les **toh**- sont simplement enfouies sur une profondeur d'environ 30 cm sur 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 ou plus communément par des morceaux de bois que l'on fiche légèrement en biais dans le sol et qui viennent s'appuyer à plusieurs, formant ainsi des faisceaux renversés.

Les ignames **kopen** sont des **katuk toh** ; la culture en est laissée aux femmes, alors que les ignames de butte sont au contraire dévolues au travail masculin. Selon les Nakayelo, 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 clônes de tubercules "étrangers". Les jardins "**kopen**" sont à l'heure actuelle extrêmement répandus sur tout le littoral Ouest de l'île et constituent la façon la plus simple de cultiver les ignames.

L'extension de cette technique revient d'ailleurs 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 évidemment assez 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 de moitié inférieurs à ceux de l'horticulture en buttes. L'assortiment des variétés cultivées est en général très large ; les clones importés, originaires d'autres îles tendent de plus en plus à être majoritaires 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 et de la façon la moins coûteuse en temps de travail. Pour cette raison, certaines variétés d'ignames prolifiques, originaires d'autres îles, ont colonisé 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).

3) L'HORTICULTURE DU TARO DANS LE CENTRE BROUSSE.

On reconnaît dans les jardins du Centre Brousse une douzaine de variétés de 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 en effet qu'au moins sur 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 secondaire -sauf dans les terroirs marginaux 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 (1).

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 s'avérait donc presqu'aussi indispensable qu'au bord de mer, même si la présence de quelques taros tardifs en atténuait la nécessité.

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 ainsi dépasser pour les taros cérémoniels la longueur de l'avant-bras et atteindre 30 à 40 cm. Des rejets naturels prélevés sur les vieux jardins sont alors introduits au fond des trous : lorsqu'au bout de 2 ou 3 mois, de nouvelles feuilles apparaissent et qu'un début de croissance du 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 en hauteur 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**):

---

(1) 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 pour cette raison plus élevé : entre 40 et 50.

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 ne sont qu'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 surtout dans les jachères ou en bordure des parcelles de culture : ils servaient autrefois de plante de réserve, sorte de "garde-manger" laissé dans le sol et 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 d'un assèchement assez récent du climat se traduisant par le tarissement général des points d'eau permanents.

Dans tout le Centre Brousse et d'une façon générale à partir de 400 mètres d'altitude, le taro devient dominant et joue alors 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 sur celle de l'igname. Les taros cérémoniels figurent alors dans les rituels aux côtés des grandes ignames, mais en position d'accompagnement, et pour le reste jouent le rôle de plante vivrière qui est dévolu aux ignames **kopen** sur le littoral et dans les terroirs de basse pente.

III. JARDINS DE LA COUTUME ET JARDINS MODERNES.

1) LE JARDIN COUTUMIER.

Les jardins de la Coutume n'intègrent qu'un nombre limité de clones : au centre résident les grandes buttes **toh**, flanquées d'une couronne d'ignames **kopen** enfouies et au-delà de rideaux de bananiers plus ou 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.

LA CULTURE TRADITIONNELLE DE L'IGNAME A TANNA

PLAN DES JARDINS DE NEMISA, YAMĒU ET YAWAKALAMUS

(Région de LOANATOM, côte Nord - Ouest)

J. BONNEMAISON ET H. GORON – 1978

0 1 2 3 4 5m

① Jardins de Némissa - 345m² (12 Toh + 1 Maktamel)

② Jardins de Taheu - 144m² (6 Toh + 4 Petites Toh)

③ Jardins de Yawakalamus - 115m² (6 Toh)

Anciens jardins, anciennes buttes d'ignames

Creek (lit de rivière encaissé)

Végétation

Banyans

Cocotiers

CULTURES PRINCIPALES

Butte géante, grande Toh, (MAKTAMEL)

Buttes traditionnelles, (TOH)

Petites buttes, (TOH TO'INIO)

Tuteurs de roseaux

Ignames

Kavas (piper méthysticum)

Bananiers

CULTURES SECONDAIRES

Taros

Maïs

Cannes à sucre

Maniocs

Choux canaques

Poireaux

Ignames (KOPEN)

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, mais l'ensemble des plants rituels eux-mêmes qui sont ordonnés par rapport à l'un ou à plusieurs d'entre eux. Ainsi ce sont les buttes **toh** qui sont elles-mêmes hiérarchisées : au centre exact du jardin, une butte **toh** plus grande est construite, au sein de laquelle le tubercule rituel va voir son développement pousser au maximum et atteindre les "limites de l'impossible".

Cette igname située au coeur de la plus grande des **toh** est reine : tout le jardin s'agence autour d'elle et les différents travaux agricoles ne se déroulent qu'après qu'ils aient eu lieu au préalable sur celle-ci. Cette butte centrale, coeur 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 (voir fig. 31), 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 6 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 clônes cultivés par un groupe local. Tout autour, les **toh** habituelles forment comme une couronne d'honneur et s'écartent largement les unes des autres pour laisser l'espace suffisant au déploiement de l'architecture des tuteurs de roseaux (voir fig.31). La butte **matmakel** est, selon son constructeur, la "stamba" du jardin et le point focal autour duquel s'ordonne l'espace cultivé. C'est le lieu d'intensivité agricole maximale : elle décroît au fur et à mesure que l'on s'éloigne de ce 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 existaient aussi dans les jardins profanes pour peu qu'un effort important soit entrepris au niveau des cultures rituelles. Chaque grand groupe du rivage Ouest avait ainsi sa propre tradition de butte centrale et un esprit de compétition dans la recherche du beau et de l'insolite animait les horticulteurs. Les buttes géantes emboîtées de type **matmakel** sont 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**, qui est plus étalée sur la base et ne comporte pas de **toh** à son sommet. Les groupes littoraux édifiaient par contre des buttes **lowkaweheheū**, à forme conique et toute projetée en hauteur. A 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 ainsi cette forme particulière d'horticulture. Le jardin de la société traditionnelle, qui reflétait l'ordre symbolique des clones, s'articulait comme une véritable pièce d'art.

2) LES JARDINS SEMI-TRADITIONNELS.

La plupart des jardins d'aujourd'hui ont simplifié leurs techniques et admis un assortiment de variétés et de plantes cultivées plus large ; on peut les qualifier de semi-traditionnels.

Dans les jardins littoraux de la côte Ouest de Tanna, on distingue encore un certain ordre de répartition 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 du jardin 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 dans le Centre Brousse, sans doute parce que les taros abondamment représentés assurent la masse des besoins vivriers ; l'igname n'est plus alors 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 **toh**, alors qu'il ouvre en moyenne deux ou trois grands jardins d'ignames **kopen** et de cultures secondaires.

Dans les jardins semi-traditionnels, 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 du jardin ou dans des espaces intercalaires situés entre les buttes d'ignames. Elles restent malgré tout culturellement marginales, même si elles occupent des superficies non négligeables et jouent un rôle important dans l'alimentation.

Très souvent encore, ces cultures introduites n'apparaissent vraiment dans le jardin qu'après la récolte des tubercules de la Coutume : 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.

3) LES JARDINS A 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 ensuite selon un modèle extensif et relativement négligent jusqu'à épuisement des sols. Ce mode d'exploitation ressemble plus à de la jachère cultivée qu'à de l'horticulture proprement dite : les plants sont seulement 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 (1). 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. Toutefois, au fur et à mesure de l'extension de l'agriculture de plantation, ce mode d'exploitation extensif et peu exigeant en temps de travail est devenu dans certaines des 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 ; il devient la forme unique d'agriculture. Dans de telle parcelles, on trouve pêle-mêle et sans ordre apparent des tubercules traditionnels et des tubercules introduits, tous cultivés de la façon la plus simple possible, par enfouissage et sans compost.

Ces jardins purement vivriers et sans investissement de magie fournissent néanmoins des rendements relativement suffisants, compte tenu de la qualité générale des sols, et surtout une production régulièrement étalée tout au long de l'année. Ils signent alors l'abandon de l'horticulture rituelle et de ses fondements magiques.

Les cultures introduites n'ont donc pas révolutionné les systèmes agraires, pas plus qu'elles n'ont enrichi le patrimoine technologique 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, de même la diversité des nourritures produites a augmenté pour un temps de travail moindre.

---

(1) 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.

Les jardins de Tanna peuvent être considérés comme une 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. Plus fondamentalement deux types de comportements et de conceptions du monde se révèlent : les jardins de la Coutume sont au centre d'un univers dont la finalité est l'alliance ; ces jardins sont beaux parce qu'ils reflètent une croyance et que leurs tubercules sont destinés à être *"donnés"*. Les jardins de la modernité sont par contre sans magie, sans investissement de beauté et culturellement "neutres". On s'en débarasse aux moindres frais.

IV. UN EXEMPLE D'OCCUPATION DU SOL : LE TERROIR D'IMANAKA.

La modernité agricole correspond somme toute à 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, que l'on peut estimer inférieurs de moitié aux précédents. Lorsqu'on demande aux gens de Tanna la raison du déclin progressif des jardins traditionnels, tous font ressortir le gain de temps permis par l'horticulture moderne. Les jardins de la Coutume sont en effet des *jardins enchantés* où la recherche du beau va de pair avec l'investissement magique et rituel : ce faisant, ils obtiennent 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 en effet des travaux contraignants qui reposent exclusivement sur les hommes, sans commune mesure avec ceux que requiert la plantation des ignames d'enfouissement et des plantes introduites, toutes tâches d'ailleurs accomplies en majorité par les femmes.

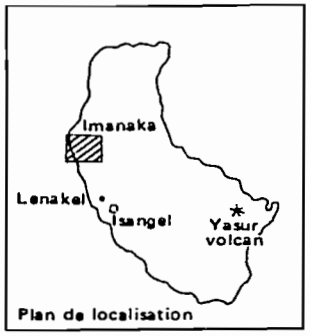
L'exemple du terroir d'Imanaka (voir carte 32) peut être considéré comme représentatif de l'horticulture actuellement pratiquée sur la côte Ouest de l'île dans un village "néo-coutumier" (1). Les 35 habitants de ce petit hameau forment le clan Nakane ; ils vivent ensemble dans un **nowankulu** (voir carte 33) d'implantation relativement récente (voir chapitre XXXIII) constitué de 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 (voir carte 34). La cocoteraie à finalité commerciale qui représente 10,2 ha, répartis à égalité sur la terrasse littorale et les basses pentes du terroir, est par ailleurs 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 correspond à la norme traditionnelle : on peut donc évaluer à 33 ha la superficie actuellement

---

(1) 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.

LE TERROIR NAKANE - IMANAKA

L'OCCUPATION DU SOL EN JANVIER 1978 JACHÈRES NON INCLUSES



Escarpement, haut de talus
Ligne de thalweg (creek)
Trou d'eau dans le récif
Passe dans le récif utilisée par les pirogues
Source d'eau douce plus ou moins saumâtre
Piste carrossable en voiture tout terrain
Sentier
Limite extérieure
Limite foncière interne entre le clan Nakané et le clan Nakapatmin
Case et maison d'habitation
Croix rouge des John Frum
Nakamal (Yimwayim) actuel d'Imanaka
Pierre (Kapiel) ou lieu sacré
Enclos de barbelés pour parc à cochons ou bétail

NAKAPATMIN
NAKANÉ
LATWIKAL
Lamakweria
Lonapkiko
Lenekaweuk
Lonaswayu
Lowakerit
Lamalu
Tuwikasak
Tebwate
Loasapona
Towermul
Lakebwaté
École Française
Lomunmur
Lakebwatepatil
Nusiapen
Lapankal
Lokeuwilas
Ilmanga
Lumnufailet
Napangnipiel
Loatop
Nuburmu
Towermul
Latwikapiel
Lakal
Lenami
Nowanüyu
Kawauwa
Komwasiken
Katinuwiken
Lonieureu
Latanomulen

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

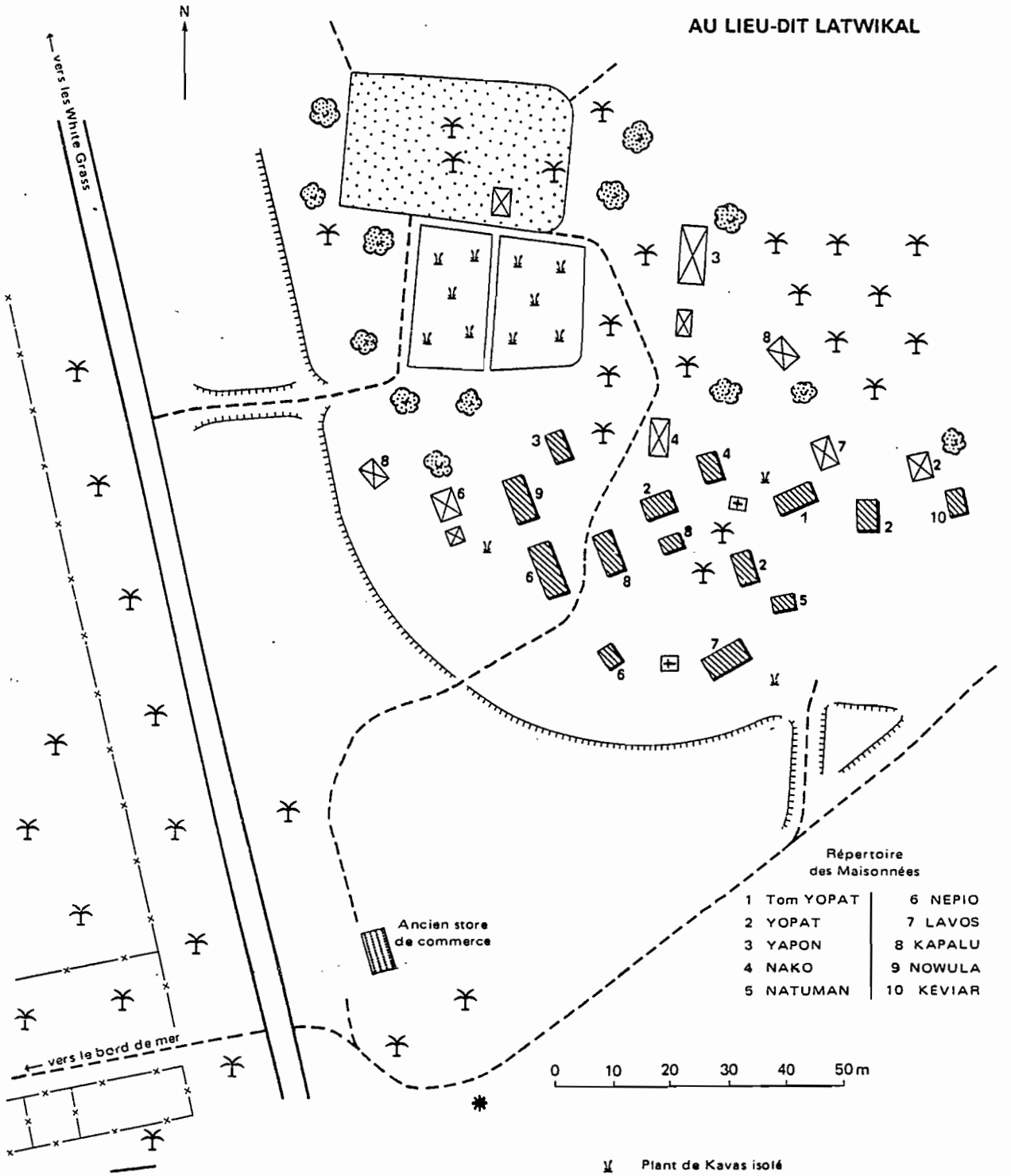
N

0 100 200 300 400 500 m

par J. BONNEMAISON et H. GORON-1978

PLAN DU VILLAGE D'IMANAKA

AU LIEU-DIT LATWIKAL



Répertoire des Maisonnées

1 Tom YOPAT	6 NEPIO
2 YOPAT	7 LAVOS
3 YAPON	8 KAPALU
4 NAKO	9 NOWULA
5 NATUMAN	10 KEVIAR

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 Kavas isolé

Petit jardin à plantes et légumes divers ainsi que Kavas

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

par J. BONNEMAISON et H. GORON-1978

nécessaire aux cultures vivrières et encore à 48 ha, si l'on tient compte de l'accueil important qui est 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 -un jardin peut en effet contenir plusieurs parcelles cultivées selon des types différents- 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 mélangés 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".

Cette année-là, les 21 jardins traditionnels purs recouvraient 3.233 m2, soit un saupoudrage de toutes petites parcelles dispersées dans le terroir ou intercalées dans de plus grands jardins, d'environ 150 m2 de superficie moyenne. 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 dominés par l'extension des ignames d'enfouissement **kopen**, cultivés sur un mode extensif, recouvraient une superficie 8 fois plus grande, soit 24.245 m2, la superficie moyenne des parcelles étant de 1.212 m2.

Les jardins modernes à plantes multiples recouvraient enfin 21.495 m2, dans le cadre de parcelles d'une superficie moyenne de 796m2. Pour la plupart, celles-ci sont rejetées à une plus grande distance du village, sur les pentes moyennes du terroir Nakane.

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 affirmaient qu'ils passaient presque autant de temps à cultiver sur leurs parcelles d'ignames **toh** que sur les autres (1).

---

(1) La raison vient sans doute 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 (BONNEMAISON, 1984). 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.

Du reste la part de l'espace cultivé consacré aux jardins intensifs croît si l'on ne considère que les superficies cultivées par des gens d'Imanaka. En excluant les jardins des alliés qui se déroulent surtout sur un mode extensif, on s'aperçoit en effet que la culture "intensive" en buttes **toh** ou **toh to'inio** représente 3.200 m2 sur un total de 33.000 m2 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 que pour la plupart, celles-ci étaient 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 en fait de petits *ilôts* de culture sophistiquée et savante 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 considérées et selon les années, tout dépend en effet des rituels coutumiers en préparation. Les *ilôts magiques* se répandent ou se diluent en fonction du calendrier cérémoniel : résiduels et symboliques, les années ordinaires, ils ont la part belle les années où l'on prévoit de grandes fêtes coutumières comme le sont les sorties de circoncision (**kawür**) ou à plus forte raison les **toka**. Ces années-là, les terroirs vivriers se couvrent en effet de jardins d'ignames rituelles à grandes buttes et c'est à elles qu'est alors consacré l'essentiel des travaux agricoles. L'année où eut lieu le relevé de terrain pouvait être considérée à Imanaka comme une année de repos rituel ou presque, puisque seule une fête de mariage était prévue cette année-là dans le village, ce que l'on ne considère pas dans la Coutume de Tanna comme une cérémonie majeure (1).

Aujourd'hui la modernité agricole tend à réduire la part de ces ilôts de culture intensive et à agrandir l'espace du cadre extensif ; en certains endroits du rivage densément peuplés et où la cocoteraie commerciale s'est largement développée, les jardins traditionnels disparaissent. C'est par exemple le cas dans les régions de

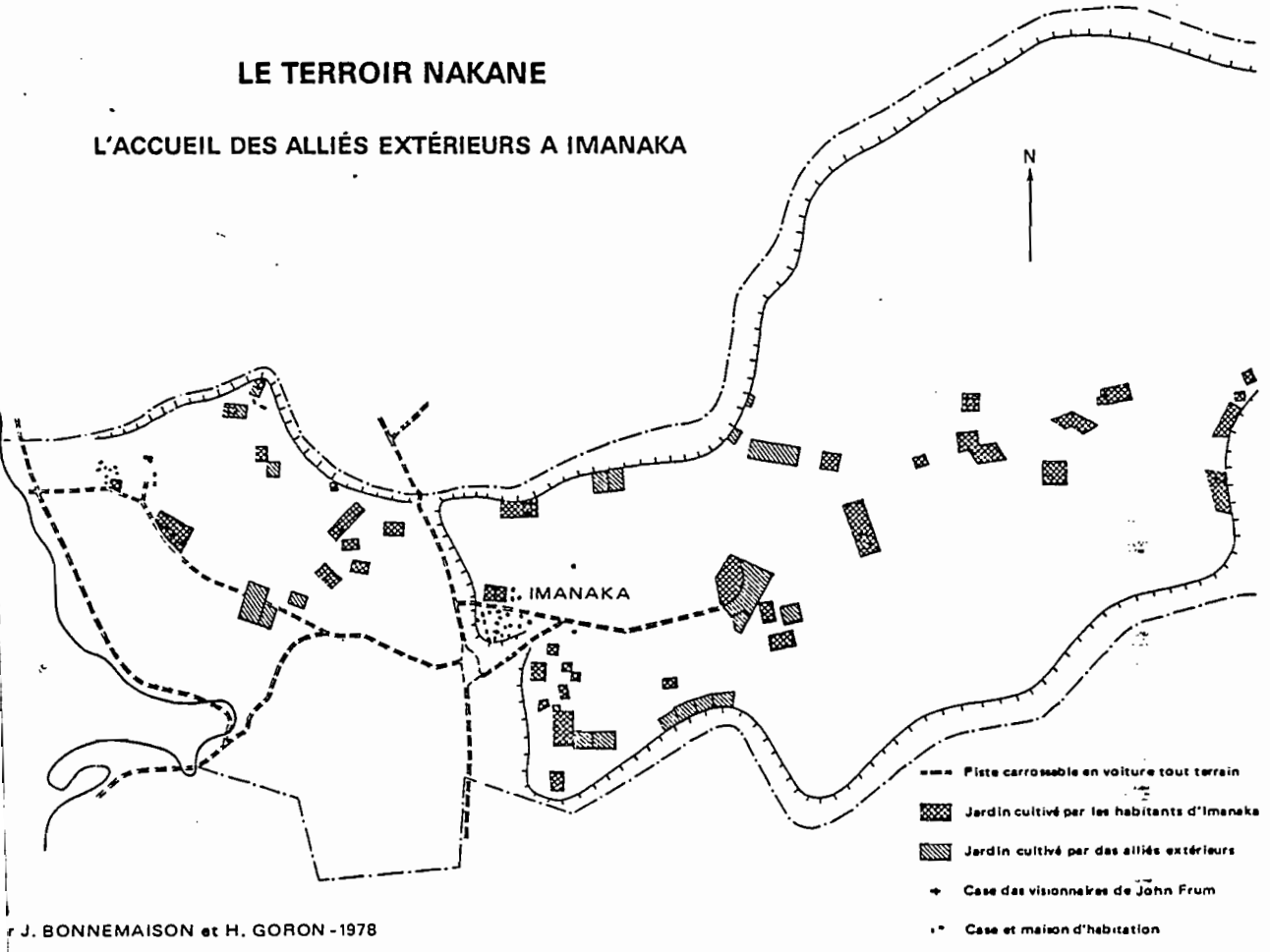
---

(1) La grande fête du mariage est en effet célébrée lors des sorties de circoncision des enfants mâles : à ce moment-là véritablement, les clans débiteurs paient à ceux qui leur ont donné les mères de leurs fils le prix de l'alliance.

CARTE N° 34

LE TERROIR NAKANE

L'ACCUEIL DES ALLIÉS EXTÉRIEURS A IMANAKA



r J. BONNEMAISON et H. GORON - 1978

White Sands ou de Lenakel ; la compression dans l'espace des jardins vivriers oblige alors à un raccourcissement important des rythmes de jachère (de 2 à 3 années en moyenne). Parallèlement à l'extension de la cocoteraie, les jardins modernes à plantes multiples deviennent alors le modèle prédominant de l'horticulture vivrière. Mais plus que la modification des rythmes de culture, c'est la recherche de l'économie en temps de travaux qui est la cause principale de l'arrêt de mort de l'horticulture intensive. L'économie de temps se traduit alors par une plus grande extension apportée aux surfaces de cultures ; ce qui est d'autant plus illogique que l'on se trouve dans des terroirs gagnés par la cocoteraie où la terre manque souvent pour de telles extensions. Un raccourcissement général des temps de jachère en résulte, ce qui ne va pas, en dépit de la qualité générale des sols, sans poser des problèmes de conservation, cela d'autant plus que cette horticulture est réalisée sans composts, ni apports de fumure organique.

Cette tendance à la disparition des jardins traditionnels n'apparaît pas toutefois à Tanna comme une fatalité. L'exemple d'Imanaka prouve en effet le maintien de l'horticulture intensive à finalité rituelle, alors que l'espace abonde, et 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 en grande partie liée au renouveau de la pratique de la Coutume, à sa magie et aux croyances traditionnelles dans le pouvoir de fécondité des pierres **kapiel.** La vitalité de l'horticulture vivrière traditionnelle, partout visible dans le paysage agricole de Tanna, révèle ainsi la force que conservent dans cette île les modèles culturels hérités. Les pirogues magiques ne peuvent en effet exister que dans leur cadre géocérémoniel ; les *jardins enchantés* célèbrent leur gloire et leurs pouvoirs de fertilité. 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 cadre écologique et par un mélange souple des genres -le dosage des ilôts d'intensivité et des jardins extensifs- elle 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. A cet égard, il faut bien reconnaître que la modernité agricole, si elle ménage plus de temps libre pour d'autres activités, ne correspond pas véritablement à un progrès par rapport à la pratique agricole traditionnelle. La chance de Tanna est peut-être d'avoir su conserver celle-ci.

Livre II.
VIIIème Partie.
LES TERRITOIRES DE LA PIROGUE.

CHAPITRE XXX

LES LIEUX DU COEUR ET LES LIEUX DU PARCOURS

Contrôle du territoire et droits d'usage

La pirogue, avant d'être une structure géocérémonielle ou une "personne magique", est d'abord un territoire politique, une assise foncière. En cherchant à retrouver les chemins de son unité, la société de la Coutume vise à faire revivre les solidarités conviviales de la société organique et à retrouver la sécurité de la terre des ancêtres. C'est pourtant dans ce domaine où elle se heurte à ses plus forts problèmes.

Les territoires de l'île sont devenus aujourd'hui un enjeu politique, culturel et économique. Les conceptions des 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, et parfois transplantée par le choc culturel et colonial, cherche aujourd'hui à se reconstruire à partir d'un lien renoué avec la terre. Il s'agit de régler des conflits en suspens depuis plus d'un siècle et demi et 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 héritée, 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 qui ne se rejoignent pas. 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".

Sans doute la meilleure façon de définir le système foncier dans l'actuelle société insulaire consiste-t-elle à ne rien définir, car il n'existe dans ce domaine aucun consensus réel entre les acteurs sociaux. La terre de Tanna ne peut s'enfermer dans une structure juridique -c'est bien tout le problème de ceux qui cherchent à promulguer une réforme foncière au Vanuatu- pas plus qu'elle ne se réduit à un concept culturel unique, à une "tradition" dont il faudrait faire le tour pour en saisir les diverses applications pratiques. La terre, devenue objet de conflit, apparaît aujourd'hui comme un fait social qui s'apparente au destin des groupes pour lesquels elle est un enjeu et en ce sens elle devient le centre même de leur histoire.

I. LES FILS DE LA TERRE.

1) ENTRE COUTUME ET MODERNITE.

La relation des Mélanésiens à leur terre ne peut s'étudier comme un ensemble de "lois" dont procéderait ensuite la distribution des droits sur un sol préalablement divisé en parcelles. Un tel dispositif semble même n'avoir jamais véritablement existé dans la société mélanésienne pré-coloniale. Au temps de l'errance des jardins, il n'était nul besoin d'un partage stable des tenures : les seules marques qui aient divisé durablement le sol semblent avoir été celles des limites correspondant aux "structures territoriales" des "pirogues". Sur la terre divisée en **niko**, l'usage interne par le groupe qui l'occupait semble bien avoir été toujours libre. Aujourd'hui une tendance nouvelle tend à se marquer dans les groupes "évolués", où les divisions en territoires politiques perdent de leur actualité, tandis qu'émerge au travers de ceux-ci une division de l'espace en unités de production domestiques. Dans ces régions, pour la plupart littorales, la terre apparaît alors 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 des valeurs qui vont de pair avec la pénétration graduelle de l'économie monétaire tendent à faire apparaître un type d'appropriation individuelle du sol, qui est loin de faire l'unanimité au sein de la société prise dans son ensemble. Le lien à la terre, d'ordre rituel, magique et politique, tend aujourd'hui à se transformer en une relation individuelle à fondements économiques. En somme, le libre parcours originel de l'espace clanique d'antan semblerait destiné à se muer progressivement en droit foncier marqué par l'esprit de propriété, mais sans qu'il y ait sur ce point de véritable consensus.

Pourtant cette évolution n'est 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 pétrie et 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 monétaires, 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 purement 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 et des valeurs 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 dans la coutume mélanésienne. 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 les deux parties ne s'en réclament, même si c'est pour aboutir à des conclusions diamétralement opposées.

2) LA TERRE, MERE DE L'IDENTITE.

Dans la société de la Coutume, la terre est au coeur de l'univers religieux. Entre l'homme et la terre se forge une relation émotionnelle d'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", ils ont surgi du sol même qu'ils occupent. A chacun d'entre eux correspondent un clan dont il est l'ancêtre fondation et une terre qui représente son espace d'identité. Le territoire qui surgit de cette vision apparaît d'abord comme un lieu de solidarité "clanique" et tout autant comme un paysage religieux.

Le territoire ne peut donc être considéré comme une simple collection de droits fonciers individuels ou comme une somme géographique de parcelles appropriées ; il représente un tout, un ensemble organique ordonné par un réseau de *lieux diachroniques*, articulés les uns par rapport aux autres 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 social à maille souple des pirogues de la Coutume. La terre dans cette perspective n'a de réalité qu'en tant que matrice et chair des lieux signifiants ; l'étendue elle-même n'existe qu'en tant qu'extension spatiale des forces sacrées qui fusent de la profondeur des lieux.

Il en découle que l'existence du territoire précède celle de l'homme et qu'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*, parce qu'ils ont surgi des mêmes lieux de fondation. 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 généalogique avec les lieux primordiaux.

La doctrine de la "prime apparition" sur les lieux du territoire sert de base à la définition de l'identité culturelle. Le premier homme "apparu", en ce qu'il s'identifie le plus réellement au lieu et à l'espace qui le borde, est le mieux fondé pour en être le maître. Cette affirmation traverse tout le discours traditionnel sur la terre : le droit sur la terre 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 donc 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 impératif d'y retourner ; il n'y a pas en effet d'identité possible en dehors du territoire. Cette idéologie de l'identité 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 coeur 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 imparfaite, limitée et éphémère de l'ancêtre de pierre qui, le premier, a vécu dans ce lieu. Les groupes de 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 coeur. 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 un surcroît de puissance les rend "maîtres du sol". C'est dès lors 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.

3) LES "VOIX DE LA TERRE".

La référence permanente aux lieux d'identité originels fonde la hiérarchie des droits sur le territoire. Ceux qui détiennent les droits les plus forts sur la terre sont ceux qui peuvent se prévaloir de la relation 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 le plus ancien du territoire : il en porte le "sang" et le "nom".

---

(1) Le terme "ni-Vanuatu" désigne aujourd'hui officiellement les citoyens de la nation du Vanuatu.

Dans l'idéologie traditionnelle les "premiers hommes" apparus sur l'île, ceux que l'on appelle en bislama les "rili man", ou hommes véritables, appartiennent aux clans qui assument les fonctions de **yani niko**. Cette primauté dans l'ordre des apparitions leur confère 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 de résidence 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", d'où le sens exact du 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 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** ; sans cette justification de parenté avec la terre, le clan perd ses droits sur le sol.

En vertu du droit et 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 de fondation 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 le clan et le territoire dont la personne du **yani niko** est le symbole. Les lignées apparues après celles des "Voix

de la pirogue" se raccordent à cette "racine" vivante ; les unes et les autres forment une unité organique enracinée et réunie par le même liant au territoirede l'ancêtre fondateur. La fusion du groupe et du territoire forme dès lors la pirogue, ce "pays" ou **imwa** dont le **yani niko** est le gardien et dont il exerce le pouvoir par la "voix".

4) LE PRINCIPE TERRITORIAL.

a) La terre, le sang et la mémoire.

La pirogue forme un tout, un organisme vivant, composé du sang du **yani niko**, d'une mémoire dont le mythe est porteur, d'une terre enfin que "borne" et que structure le réseau des lieux primordiaux. Aucune des parties ne peut être retranchée de l'ensemble, une pirogue ne peut vivre qu'en raison du lien de 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 rappelle cette communauté. Enfin, elle ne saurait vivre sans les sécurités du cadre que constitue le territoire. Si l'un des éléments manque, le principe d'identité s'effondre, la légitimité et la survie ne sont plus possibles, l'ordre de la pirogue se désagrège, la société de la Coutume meurt.

Dans cette équation à trois termes, les **yani niko** jouent de part en part le rôle essentiel, puisqu'ils représentent le "sang" du groupe et qu'à ce titre ils en gardent la terre et la mémoire. Dans toutes les pirogues de la Coutume, les **yani niko** sont seuls à avoir le droit véritable de raconter les mythes d'origine. Ce rôle essentiel est tout à fait logique dans la mesure où les mythes justifient la toponymie du territoire et par là 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 en retour 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 des hommes, mais non pas le lien qui les relie à la terre d'origine ; un groupe éteint est appelé à se reconstituer sur ses mêmes lieux, à partir du même "sang", c'est-à-dire à partir de celui que lui donnent ses alliances de parenté les plus proches. Le devoir des alliés **napang niel** est précisément de fournir cette collaboration vitale : 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 par un autre sur une même terre. Les guerres de conquête du territoire étaient par là même théoriquement impossibles, et l'une des fonctions des "Voix de la terre" était précisément 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 principe territorial entraîne également une règle de fixation aux lieux. Dans la vision de la Coutume, le lien qui unit les hommes à la terre forge leur identité, leur être spirituel et permet leur exis-

tence biologique. Les hommes du clan doivent donc vivre ensemble 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 sécurisant de leur territoire. L'homme n'a au fond de droits 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 ; bref, 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 relativement bref, formalisé et "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, même s'il était bon de le réaliser de temps à autre pour réactualiser les alliances extérieures (BONNEMAISON, 1979, 1984).

Ces lois de l'inaliénabilité du territoire et de la fixation aux lieux découlent elles-mêmes du principe de l'antériorité de la terre. Comment l'homme pourrait-il en effet changer ce que les ancêtres et les héros ont créé ? Les hommes reçoivent la terre, ils doivent la *conserver* et en respecter les limites.

b) Droit territorial et droit foncier.

Il en résulte un dernier trait, essentiel lui aussi : la propriété foncière, en ce qu'elle implique une emprise *de droit* permanente et individuelle sur le sol, n'existe pas véritablement dans la société traditionnelle. Le droit territorial de Tanna est un droit d'essence collective qui ne se tient qu'au niveau du groupe local et dans le cadre d'un espace laissé par ailleurs en libre usage. Les hommes de Tanna, dans la mesure où ils ne sont que les occupants éphémères du territoire, n'ont pas d'autorité pour diviser durablement une terre qui "vit" en dehors d'eux, encore moins pour l'approprier individuellement. Ils occupent le territoire, ils le gardent et contrôlent son usage au nom des ancêtres ; ils s'identifient à lui en tant que communauté organique ; en revanche les droits des individus en tant que tels ne comptent pas. Le parcellaire territorial d'occupation des sols ne constitue pas un cadastre de "propriétés" ou une juxtaposition de tenures, il ne peut être que l'état fugitif au niveau d'une génération d'une utilisation ponctuelle et temporaire des sols.

Par territoire et "droit territorial", j'entends en effet une relation culturelle préalable et d'origine 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 de l'histoire proprement dite : 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 une "relation organique" à un espace d'identification que l'homme parcourt et utilise non pas à titre individuel, mais en tant que membre d'une communauté.

En revanche, j'entends par droit foncier le processus par lequel émerge un droit de contrôle du sol individuel et permanent ; en d'autres termes ce qui englobe une relation de production privilégiée entre un individu et un espace qui tend par là même à se fractionner sous l'influence de ce droit en tenures 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 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, il semblerait que la propriété polynésienne indivise au niveau du groupe de parenté tende à jouer 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 sont en relation de territorialité traditionnelle avec leur terre et pour beaucoup d'entre eux en situation de refus par rapport à l'émergence des droits fonciers qui tendent dans certains rivages de l'île à prévaloir de plus en plus.

Le principe territorial, qui perdure à Tanna, permet à la société traditionnelle de se perpétuer. La terre et la Coutume ne font qu'un : le sol sacré de la Coutume rassemble les hommes dans une même communauté organique qui les lie aux lieux et à la chaîne de leurs ancêtres. Le territoire uni 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.

II. LES ANCRAGES.

1) LE BON USAGE DU TERRITOIRE.

Le libre usage du sol doit se concilier avec le jeu des droits d'usages personnalisés et la permanence des ancrages, individuels et familiaux.

Il est habituel à Tanna d'attribuer à chaque homme du clan une ou plusieurs petites parcelles de terre qui sont attachées à son *"nom"* 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 le plus souvent 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 "nom" ; ce sont les signes symboliques de l'identité, les marques charnelles du nom. Elles enracinent le titre social dans la terre, tout autant qu'elles révèlent le statut et "positionnent" celui qui le porte par rapport à son groupe. Aucun **natingen**, ou nom coutumier, ne saurait ainsi avoir d'existence réelle s'il n'a pas quelque part un lieu d'identité et une "terre" qui l'accompagne.

Le principe territorial, lorsqu'il affirme l'égalité et la liberté des droits sur la terre, 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, le balisent : 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 de culture.

Les hommes de la pirogue, s'ils ont bien un droit égal sur la terre de leurs territoires, doivent néanmoins tenir compte des habitudes de l'usage. Il revient donc à chacun d'actualiser son droit territorial en le négociant avec les autres et en tenant compte 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 "d'usurpations" territoriales sont mal considérées et il est précisément du devoir du **yani niko** de veiller à ce qu'elles ne se produisent pas ou du moins qu'elles n'interviennent pas à une échelle pouvant nuire à la cohésion de l'ensemble du groupe.

Dans la société de la Coutume, tout droit acquis par l'usage peut parfaitement être remis en cause par un autre usage. A la suite d'une longue jachère ou à la mort de l'occupant, la terre peut dès lors passer en 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.

A l'image de la plupart des sociétés océaniennes, on distingue à Tanna la propriété du sol de celle du travail accompli sur ce sol. La terre reste en effet un territoire collectif, mais les fruits du travail ressortent de l'usage et de l'individu : chacun est pleinement maître de la récolte de son jardin, des arbres qu'il a plantés, des constructions éventuelles qu'il a bâties, sans pour autant devenir un "propriétaire" terrien permanent et définitif. Ce droit d'occupation de la parcelle dure ce que dure l'usage qu'on en fait.

Les droits créés par l'ancrage et 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 fluidité: 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.

La fluidité des droits d'usage, leur constant renouvellement sur le territoire contrebalancent la tendance à la permanence de l'occupation qui pourrait résulter des droits d'ancrage des lignées sur certains lieux symboliques de leur identité. Chaque homme portant un titre coutumier et au-delà chaque unité familiale occupe en effet un côté de place de danse, une "barrière", des sites d'habitat (actuels et anciens) : chacun garde 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 territoriaux d'identité sont en effet bien "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 par exclusif aux membres de la lignée qui s'y enracinent ; 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. A 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.

2) 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 (1). Ils se nomment alors par le nom de leurs places de danse respectives et par un prénom européen, diminutif ou sobriquet (2).

---

(1) 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.

(2) 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 dissensions internes qui les opposaient à l'intérieur de leur île.

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 titre coutumier. A ce *nom* sont en effet 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 ; elles renvoient à tout un contexte mythique et géographique. Celui qui porte un nom coutumier assume par là un destin qui, dans une certaine mesure, est déjà écrit à l'avance. Il prend place dans la 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 succédés sous le même titre.

Les noms personnels de Tanna sont, comme on l'a vu, des titres d'identité, géographiques et sociaux. A chacun d'entre eux correspond un ancrage précis qui représente en quelque sorte la signature du nom, le lieu de la racine. Dès lors ces noms sont "comptés". Chaque **namip** et segment de lignée en possède plusieurs, autant qu'il a de "barrières" ou sites primordiaux d'habitat. En règle générale à chaque **nowankulu** de fondation correspondent ainsi 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, à 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*".

A 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 et à Tanna, les titres s'héritent seulement par la référence spatiale. Transmis par le segment de lignée, ils renvoient à l'un des lieux d'habitat où celle-ci 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 de ce territoire.

La régulation des hommes sur le territoire obéit ainsi à une répartition symbolique et préalable 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 territoriaux et dans les différents statuts sociaux, de façon à ce qu'ils reproduisent un *ordre*. Comme on l'a vu plus haut, l'hérédité ne constitue pas dans la transmission des titres le facteur unique, puisque de nombreux hommes de Tanna reçoivent leurs noms coutumiers par adoption, parfois de lignées apparentées, mais parfois aussi de lignées éloignées.

A chaque génération, les hommes du territoire se répartissent en fonction du nombre des titres coutumiers disponibles ; chaque lignée s'efforce alors de "lever" ses noms et de leur donner une vie en les attribuant à ses 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 péréquation 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 bien la terre qui donne au *nom* sa densité réelle, car rien ne peut exister sans une "stamba", soit un signe symbolique écrit dans l'espace des lieux territoriaux. L'ancrage des noms coutumiers correspond à ce signe, il enracine dans un lieu, mais sans pour autant enfermer dans ce lieu. A 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 territoriaux d'identité et les lieux sociaux 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 le *nom*.

En cas de péril ou de contestation, de désunion et de conflits au sein du clan, l'homme revient toutefois 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 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 non pas nécessairement. Si l'homme de Tanna a des références culturelles et 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 ouvre un droit territorial global, mais ne délivre pas l'accès à une tenure foncière particulière. Les hommes qui portent un nom "nating fare fare" se trouvent dès lors placés dans la pratique sociale du territoire et au moins en ce qui concerne la terre des jardins, 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.

3) LES FRONTIERES DU TERRITOIRE.

Dans la vision classique du territoire, il ne saurait y avoir de barrières et 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 organique que l'on ne peut découper ; 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 en règle générale, 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.

Dans la vision traditionnelle, ce qui limite le territoire des pirogues de terre ne peut être en effet 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. Les clans et leurs territoires étant créés par WUHNGIN , leurs limites le sont également : ce sont dès lors 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 n'est pas en mesure de le limiter : il 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 arbre, 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 : WUHNGIN, l'esprit créateur de la terre, ayant omis de diviser et de "marquer" la terre, les hommes n'ont guère jugé opportun d'en rajouter ou de le faire à sa place. C'est la forêt qui, laissée à elle-même, sépare alors 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 donc celles de la terre elle-même : l'homme ne fait qu'ajuster son espace à une réalité qui lui préexiste.

A bien considérer le caractère flou et informel des concepts de limites intérieures et de frontières extérieures, 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 coeur 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, qui 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 "coeurs". Les hommes habitent le coeur du territoire, ils y placent leurs sites d'habitat, ils y creusent leurs jardins, ils délaissent la bordure considérée comme une zone inquiétante aux contours flous. Sur cette périphérie obscure, seul un nouveau réseau de lieux et de signes scintille au milieu des couronnes forestières pour indiquer les points qu'il ne faut pas dépasser. Chaque territoire est ainsi formé d'un coeur vivant, articulé sur un réseau de lieux, tandis qu'autour s'étend une profondeur de "forêt morte", plus ou moins importante, balisée de lieux-maléfiques et laissée à l'errance des esprits. Il en résulte que l'occupation de l'espace n'est que rarement continue ; elle est le plus scuvent hachée d'espaces-forêt qui forment des discontinuités, destinées à créer un processus d'évitement et par là de non-belligérance entre les différentes pirogues.

La structuration de l'espace par des réseaux de lieux et non par un encadrement linéaire apparaît comme le trait dominant de l'organisation de l'espace coutumier. De même les parcelles d'utilisation agricole se définissent par un toponyme et par un point central, beaucoup plus que par une limite topographique dont les contours temporaires sont souvent imprécis. Le territoire, créé et animé par un réseau souple de lieux vivants, forme ainsi un système réticulaire qui parcourt l'espace plus qu'il ne le partage : la perception de l'espace, des lieux du coeur vers ceux de la bordure, en découle.

III. LA PERCEPTION DU TERRITOIRE.

1) LE TERRITOIRE DES LIEUX ET LE TERRITOIRE DE BORDURE.

Le chevelu des lieux ponctue l'espace, lui donne un sens et des formes, en l'animant par des nexus de lieux, échelonnés en grappes. Ces lieux, qui pénètrent l'espace plus qu'ils ne l'encadrent, forment dans le territoire autant de coeurs autour desquels les hommes vivent. La force spirituelle et magique, qui fuse des lieux, irradie 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 aire protectrice.

La perception du territoire traditionnel apparaît ainsi tout à fait dichotomique : d'un côté, se tient l'espace qui forme *l'étendue des lieux*, soit *l'espace du coeur*, de l'autre l'espace périphérique aux lieux, soit un *espace de bordure*. Les clans s'enracinent dans la focalité des 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 coeur de leur territoire ; ils s'asseoient. Dans le second, ils sont sur la bordure, ils marchent, ils chassent, éventuellement ils se battent (1).

La perception des gens de Tanna procède d'une vision du monde assez similaire. Tout semble se passer comme s'ils conservaient au coeur de leur culture une vision du territoire héritée 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 proche : les clans s'ancrent dans les *lieux du coeur* et pour le reste parcourent l'espace de l'étendue commandé 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 par le hasard des circonstances.

2) LES MULTIPLES LIEUX DU COEUR.

Plusieurs types de lieux, à connotation culturelle et sociale, composent les coeurs du territoire. On peut distinguer, d'une part, les lieux purement 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 à ce titre porteurs des pouvoirs magiques qui animent le paysage religieux des ancêtres.

---

(1) 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).

Organisés en réseau, 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.

A quelque distance, les lieux sociaux, places de danse et anciennes "barrières" de l'habitat traditionnel, s'agrègent en effet en grappes le long des grands itinéraires de la Coutume. Ils forment une structure stable autour de laquelle pivote et se reproduit 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 sacro-magiques 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 créatrice de cause à effet s'établit entre les lieux culturels et les lieux sociaux. Les premiers donnent vie, pouvoir et signification aux seconds, lesquels permettent en retour la vie sociale et mettent en forme le territoire des hommes : les uns et les autres structurent de cette façon le coeur de la pirogue, mais selon une relation hiérarchique ; l'espace social tire sa justification de l'espace culturel plus profond qui le sous-tend.

Les *lieux du coeur* sont toujours des *lieux du rêve*, ils ont surgi dans cette aura mystique, toute imprégnée de l'indéfinissable grandeur des *commencements*. La mémoire mythique a expliqué que le temps de la horde errante précéda celui de la société d'enracinement, que les routes précédèrent les lieux et dès lors que les lieux précédèrent les hommes. A l'origine, le territoire naît de la rencontre de deux routes, il surgit d'une relation, d'un point de rencontre, d'un lieu où fusionnent deux errances. La place de danse en résulte, c'est le premier noeud de l'espace social, un lieu masculin dont les femmes sont exclues et où le kava que l'on boit chaque soir en groupe rétablit le lien avec le monde souterrain des ancêtres. Dans ce lieu bat le coeur vivant de la pirogue.

Tout proches de la place de danse, les lieux d'habitat domestiques forment les noeuds seconds de l'organisation sociale. Chacun d'entre eux, comme on l'a vu, correspond 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 des lieux "féminins" où se reproduit la vie domestique et se transmettent les noms coutumiers. Dans ces lieux règne, selon l'heureuse expression de Maurice LEENHARDT, le *"séjour paisible"*.

Les cases d'habitation, 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 haut et 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. Cà et là, des enclos à cochons, des foyers à ciel ouvert, avoisinent les cases d'habitation. La structure traditionnelle d'un **nowankulu**, sous le désordre apparent de ses constructions diverses, est bâtie sur le modèle d'une cellule unique : les maisons sont en cercle autour d'une sorte de place domestique, où les familles font leur cuisine et prennent leurs repas. Dans cet espace domestique communautaire, femmes et enfants vivent le plus souvent ensemble.

Dans l'organisation traditionnelle du territoire, chacun des sites d'habitat s'articule sur l'un des côtés de la place de danse et correspond à l'une des routes qui y conflue (voir fig. 17). 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 sacro-magiques sous-tend un espace social focalisés par les places de danse qui se renvoie lui-même à un espace domestique et quotidien 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 30).

Les *lieux du coeur* forment moins un espace central qu'une chaîne spatio-temporelle qui traverse le territoire en se répartissant en grappes le long des cheminements traditionnels. Dans un tel système, la perception de l'espace s'effectue selon un modèle en réseau dont chacun des noeuds s'enchaîne à ceux qui le suivent (voir cartes h.t. 3 et 4) : Il n'y a plus dès lors de périphérie; chaque nexus a une bordure qui n'est elle-même qu'un espace intercalaire entre deux groupes de lieux.

Toutefois, si les hommes vivent leur espace en fonction des connotations attachées à leurs lieux, ils sont le plus souvent mobiles à l'intérieur de leur territoire, créant à l'aventure de nouveaux sites d'habitat ou de nouvelles places de danse. Dans ce cas toutefois ces lieux d'existence occasionnels sont, on le sait, *d'aventure* car ils ne sont que les répliques des lieux primordiaux fixés dans le sol.

3) LE PARCOURS DOMESTIQUE.

a) 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 donc encore partie des "lieux du coeur" où la terre

TABLEAU 30 : Le système du territoire : la correspondance des lieux et des routes.

Routes (suatu) de la Coutume	**Espace culturel : Lieux sacrés et magiques**	**Espace social : Lieux de rencontre masculins**	**Espace domestique : Lieux d'habitat féminins et familiaux.**
Croisement de deux grandes routes	Aires sacrées primordiales (**ika ussim**)	Place de danse primordiale aux pouvoirs multiples (**yimwayim**)	"Barrières" ou lieux d'habitat de fondation (**nowankulu**)
Croisement d'une grande route avec une route secondaire ou de deux routes secondaires	Aires sacrées secondaires Lieux sacrés (**kapiel assim**)	Place de danse secondaire aux pouvoirs spécialisés	Lieux d'habitat issus de la segmentation des premiers
Croisement de petites routes et sentiers de circulation ordinaires	Lieux sacrés simples contenant des petites pierres magiques (**kapiel**)	Place de danse d'aventure démunie de pouvoirs (**tamirara**)	Lieux d'habitat d'aventure

affleure et où s'investissent les valeurs de la Coutume : ce sont des lieux domestiques, ceux de la "première bordure".

Nous avons vu plus haut les formes de l'horticulture, mais il importe de revenir sur certains de ses aspects spatiaux. D'après mes levés de terrain, on peut considérer qu'en moyenne 1.000 m2 sont chaque année actuellement 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 et d'environ 5 par maisonnée familiale, 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, contracté 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 un 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 32)

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 dans le cadre de rotations agricoles.

b) 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. 14). 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 communautaire se traduisait par des blocs de culture jointifs qui, à force de se répéter régulièrement sur les mêmes emplacements, créèrent des structures permanentes.

Ces parcelles de culture, creusées dans la cendre molle du plateau, ne représentent pas un cadastre d'appropriation, mais les jalons d'un cycle de rotation cultural relativement régulier. Elles prolongent tout naturellement les lieux d'habitat du Centre Brousse, formant dans leur prolongement 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, donnant de loin l'apparence de pirogues renversées (voir fig. 14).

Dans ce paysage strié, 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 et il faut compter 4 à 5 ans de jachère -c'est le rythme actuel dans le Centre Brousse- avant que la culture ne revienne sur le même lieu d'usage. Les hameaux se déplacent en général tous les 20 ou 30 ans, tandis que les maisons elles-mêmes ne cessent de se mouvoir au sein du hameau, la durée d'une habitation construite en matériel végétal étant en moyenne de 10 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.

Aujourd'hui où les jardins tendent à se disperser de plus en plus et la pratique agraire à s'individualiser, l'utilisation des **napuapua** n'est souvent que partielle. Celui qui cultive la parcelle opère dans ce cas une rotation, ne mettant chaque année que le quart ou le cinquième de sa superficie en usage, ce qui rend l'occupation de celle-ci quasiment permanente. L'horticulture vivrière qui, comme un peu partout dans l'Archipel, tend à se stabiliser sur des emplacements réservés à son usage, privilégie ainsi les **napuapua** les plus proches comme sites agricoles permanents.

Une même structure d'aménagement minimal du terroir vivrier se retrouve dans les régions à forte population de la région de l'Est de Tanna (BONNEMAISON, 1979 b). 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 qui structurent le paysage du Centre Brousse, constituent également des lieux de culture fixes sur lesquels l'activité agraire tend aujourd'hui 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 "tenures" agraires plus ou moins stables.

4) LE "PARCOURS SAUVAGE".

Le paysage humanisé du territoire de la pirogue apparaît ainsi 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 traditionnellement 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.

a) L'espace de cueillette et de chasse.

Autrefois, lorsque la disette guettait chaque période de soudure en raison des difficultés de conservation des tubercules et surtout du danger réel que représentaient les coups de vent dévastateurs sur les jardins, la forêt représentait un 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. Le rôle de ces plantes de cueillette a changé avec l'introduction de cultures vivrières nouvelles, comme le manioc ou la patate douce qui assurent les soudures. On les retrouve aujourd'hui en tant qu'ingrédients dans la cuisine traditionnelle, comme celle du "lap-lap", mais jadis elles constituaient au plus creux des périodes de soudure la majeure partie de l'alimentation quotidienne.

La connaissance de la forêt et du monde végétal est une valeur essentielle de la culture mélanésienne. Toutes les 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 (1).

Pour l'homme de la civilisation traditionnelle qui vit dans un univers de magie, la plante représente en effet la vie et le pouvoir fabuleux qui permet de renaître de soi. De nombreuses lignées sont ainsi associées à des plantes qui leur servent d'emblême 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 les plus puissantes d'entre elles, 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, essentielle à la survie magique et culturelle des hommes 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 quotidien dans les jardins.

---

(1) A 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).

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.

b) Un espace vivrier complémentaire.

A une certaine distance des sites d'habitat et des jardins régulièrement utilisés, la forêt constitue le dernier espace de parcours d'une horticulture vivrière de complément, réalisée sur un modèle beaucoup plus extensif que celle qui se situe à proximité des lieux du coeur. 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. Dans le Centre Brousse, on ne plante alors que des cultures n'exigeant pas de grands soins horticoles : taros en vrac le plus souvent, "ignames sauvages", bananiers, patates douces. Dès que la récolte a été effectuée, la clairière revient à la brousse, perd ses contours, son usage et même souvent le souvenir de son usage.

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

c) Forêt-jardin et forêt-écran.

L'espace du parcours marqué par la fluidité des activités humaines devient de plus en plus "sauvage" à mesure qu'on s'éloigne des lieux domestiques et de la rencontre sociale pour se rapprocher des "frontières" d'aventure. A 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 coeur 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 cercle 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 complètement 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 en effet 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, sa faune, constitue sur les grandes frontières des territoires de véritables réserves naturelles, plus ou moins étendues selon les cas. Ce n'est plus une forêt-jardin, mais une *forêt-écran*, un terrain de chasse et d'aventure.

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 sont encore la meilleure des frontières politiques.

Les fonctions de l'espace du parcours sauvage, liées autrefois à la sécurité politique des groupes, se sont aujourd'hui plus ou moins vidées de leur contenu. Les anneaux de forêt-frontière se sont dès lors parfois 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 aujourd'hui que là où les hommes sont rares: par exemple, au Nord du Centre Brousse ou encore à partir de 400 mètres d'altitude, dans les franges les plus hautes des territoires de montagne. Ailleurs, et en particulier dans les mondes pleins des zones du rivage, l'ancienne structure d'occupation des territoires traditionnels s'est dramatiquement retrécie : l'espace territorial, modulé par l'alternance de jachères boisées, de jardins et de cocoteraies, tend à se transformer tout entier en "espace domestique".

Dans la société mélanésienne traditionnelle, l'espace du parcours domestique ne constituait autrefois que des ilôts disséminés dans une forêt dominante. Cette forêt assurait à la fois une fonction écologique -celle de réserve floristique et de chasse- et une fonction géopolitique -celle de zone-tampon. Aujourd'hui, l'espace du parcours sauvage a pratiquement disparu des zones du rivage peuplé et il s'est même considérablement réduit dans les zones à forte population du Centre Brousse.

Cette transformation marque le passage à des formes agricoles ou pastorales de plus en plus consommatrices d'espace : l'espace intercalaire autrefois en grande partie libre, 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 une contraction de la vision et l'apparition de droits fonciers personnels. Le contrôle du territoire tend dès lors à changer de sens ; il porte moins sur les lieux, comme c'est toujours le cas dans la société classique ; il tend en revanche à investir dans l'étendue et à stabiliser sur place des droits d'usage qui n'étaient autrefois qu'éphémères.

IV. CONTROLE ET POSSESSION DU TERRITOIRE.

1) LA GARDE DES LIEUX ET LE CONTROLE DE L'ETENDUE.

Dans la vision traditionnelle du monde, l'homme de Tanna n'est pas vraiment propriétaire de la terre, au sens où il peut "*user et abuser*" de celle-ci. Le groupe local habite et garde le territoire, il en contrôle les accès, il le parcourt librement : le droit d'usage de chacun est nécessairement limité par celui des autres et par le respect des préséances.

L'homme ne contrôle vraiment que le territoire qu'il *habite*: celui des coeurs 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 en réalité une *limite* au sens plein du mot, limite politique et agricole du territoire, mais aussi frontière d'inquiétude qui clôt l'univers 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.

La perception moderne de la propriété foncière repose en effet sur la parcelle ; celle-ci 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) (1).

La vision mélanésienne classique ressort d'un ordre tout à fait différent : le territoire ne comporte pas vraiment de tenures foncières et l'espace n'est qu'inégalement investi par les lieux ; les étendues parcellaires créées par l'usage agricole ont 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.

Chaque lieu du territoire représente le point focal d'une étendue aux limites variables. 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'usufruit 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", par la somme des délégations de pouvoirs réciproques, que les mêmes fils de la même terre s'attribuent les uns les autres sur leurs différents lieux d'ancrage.

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.

Au plus profond de la vision des droits de contrôle 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. A l'inverse, l'étendue d'essence fluide, c'est une *mer* qui encercle des lieux. Elle est donc profondément *temporelle* : le droit qui s'exerce sur elle est un droit mobile et conjoncturel qui, à l'occasion, se rétracte ou se répand et ne dure que le temps d'une *habitude*. 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 possibles, en ce qui concerne le contrôle de l'étendue et des droits d'usage.

---

(1) 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).

Le contrôle du territoire est en définitive l'affaire de tous les hommes-lieux. Dans la société traditionnelle de Tanna, le "chef" **yani niko** apparaît bien comme le maître des hommes et du territoire politique 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. Le contrôle du territoire traditionnel s'effectue donc à un double niveau : la pirogue s'articule comme une structure hiérarchique, dont l'ordre découle de l'ancienneté d'apparition sur la terre de chacune de ses parties ; mais elle repose en même temps, à chacune des articulations de son système territorial, sur une structure locale égale à ses voisines.

Tout homme de Tanna qui porte un nom coutumier est dans cette mesure 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 territoriale des pirogues, la seule peut-être qui ait existé réellement autrefois et la seule à être unanimement clairement respectée par la société d'aujourd'hui.

2) LE CONTROLE DES DROITS DE PARCOURS.

a) Le parcours en ligne brisée de l'aire de sécurité.

L'homme du territoire s'enracine dans les lieux dont il a la garde et pour le reste parcourt l'espace fluide de l'étendue environnante. Dans le système de l'horticulture traditionnelle, le parcours domestique des jardins vivriers n'est régi, on vient de le voir, que par le seul droit d'usage et par l'antériorité de l'occupation.

Sur les terres proches des lieux territoriaux, où la présence de jardins est dense et où parfois un réseau de parcelles permanentes s'est constitué, le fait pour un segment de lignée de cultiver toujours aux mêmes endroits revient souvent à tracer dans le dédale des lieux d'usage un itinéraire de parcours relativement fixe. 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 à certains lieux domestiques, c'est-à-dire au segment de lignée qui a l'habitude de les utiliser.

Cet alignement de lieux d'usage en ligne brisée constitue l'aire de sécurité attachée aux lieux domestiques. Mais là encore, on ne saurait parler de tenure foncière ; l'usage ne crée pas là un droit de propriété, mais un droit qui découle de l'antériorité. L'investissement humain préalable le justifie et surtout le fait que des plantes de jachère et de cueillette continuent à pousser encore longtemps après l'abandon du jardin par son dernier occupant.

Même au Centre Brousse, où la succession des cycles agricoles a fini par créer une mosaïque de parcelles topographiques dénommées, 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 et 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.

b) Les cercles du parcours infra-territorial.

Une pirogue est, on l'a vu, un clan au sens large, une somme de segments de lignée, apparentés par leur filiation de principe à une terre commune qui, en se coagulant autour des grandes places de danse, forment des groupes de résidence locaux. Ces diverses places de danse totalisent des cheminements agraires qui, partant en étoile, parcourent l'espace domestique avoisinant, ce qui contribue à créer autour d'elle un cercle infra-territorial en ligne brisée où les membres du groupe de résidence jouissent d'un droit d'accès prioritaire reconnu par tous et sanctionné par l'usage. Au sein de ce cercle infra-territorial, sorte de terroir discontinu, réparti au sein du territoire plus vaste de la pirogue, les membres d'un groupe de résidence détiennent des droits d'usage préférentiels qu'ils se distribuent entre eux et qu'ils peuvent ouvrir à leurs alliés et parents extérieurs.

Les territoires politiques de pirogue sont de cette façon souvent "partagés" par des aires de parcours fluides qui s'articulent au niveau des places de danse. Installées sur leurs lieux territoriaux, 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 cercles 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 socialement unie garde un espace de parcours où les divers cheminements se recroisent ; il en résulte un mélange général des lieux d'usage et des cercles infra-territoriaux. Lorsqu'à l'inverse, une certaine désunion apparaît, chacun tend à se rétracter sur lui-même et 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 cercles territoriaux qu'il y avait de noyaux Koyometa et Numurukwen ; lorsque la paix était revenue, les cercles infra-territoriaux se mélangeaient à nouveau, chacun retrouvant alors le souvenir de ses anciens lieux d'usage et de parcours.

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 habitudes 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 territoriaux 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 où règne le parcours sauvage. Les groupes de la pirogue 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, mais où personne ne cherchait à marquer un droit précis, encore moins une limite nette. Les droits du parcours domestique 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, la masse même de la forêt suffisait.

Seuls quelques lieux connus balisent la forêt-écran, indiquant à ceux qui les franchissent qu'ils se trouvent alors 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-charnière,* dont le but est tout autant de séparer que de joindre. Ces groupes frontières éclataient en cas de guerre et se reformaient en temps de paix : il n'étaient que rarement dans une situation stable. Chacune des pirogues avait coutume, pour cette raison, de placer là ses propres marginaux, des bannis ou des réfugiés qu'elle posait en situation de "bouchon" face à un groupe adverse. Ils faisaient d'une certaine façon partie de la forêt et de son climat d'inquiétude.

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 fut à l'origine.

Livre II.
VIIIème Partie.
LES TERRITOIRES DE LA PIROGUE.

CHAPITRE XXXI

LA TERRE QUI FLOTTE ET LA TERRE QUI S'ENRACINE: 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 territoriale, 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.

I. LES "TROCS" DE TERRE.

1) LES ENCLAVES HORS-TERRITOIRE OU "SILEN".

Des parcelles du territoire peuvent être"troquées" au sein de relations d'alliance particulièrement fortes. Dans une société de tradition qui nie les rapports marchands pour ne tenir 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". Ils ne séparent pas la terre de leur être et ils tendent dès lors à l'intégrer dans les phases les plus importantes de la relation sociale. A 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 -et elle connaît encore- 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 d'abord un *coeur 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 cercle 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 (voir cartes hors-texte 3 et 4). Mon objectif était de comprendre comment fonctionnait le système territorial et d'en restituer l'image réelle existant au sol. 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. En d'autres termes, le **silen** correspond à un droit de souveraineté établi à l'envers du principe territorial.

L'origine du mot **silen** est en lui-même une énigme. Bien que je n'aie pu rencontrer une réelle unanimité quant à son origine exacte, il ne semble pas que ce mot soit issu des langues de Tanna, mais 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 essentiel 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.

L'origine de la plupart des **silen** actuels remonte à l'histoire mélanésienne du pré-contact ou à l'époque immédiate qui le suivit. Le terme générique désigne une terre dont la souveraineté a changé dans des situations qui peuvent être très différentes les unes des autres. Il tend en outre à prendre dans le contexte d'aujourd'hui un sens nouveau de "propriété", assez éloigné de celui que la Coutume lui accordait à l'origine.

2) 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 clanique 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 alliances, celle qui crée un lien sacré entre deux lignées et entre deux groupes de résidence.

La terre représente la mère mythique des hommes, la femme la mère biologique : à un certain niveau de sens, ces valeurs sont équivalentes, 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 et territorial 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 et, dans la pratique, en faveur de la lignée du mari. 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, sorte de "droit matrilinéaire" offert par le groupe patrilocal aux petits-enfants et neveux utérins ne constitue pas au sens réel du terme un droit de propriété foncière. Plus exactement, il s'agit d'un droit de souveraineté temporaire ; le groupe donateur, même s'il ne dispose plus de l'usage du **silen**, 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, 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, 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

---

(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.

souvent au débouché de la route d'alliance et à la frontière des deux territoires (1).

A moins qu'il n'ait été bien spécifié que l'usage du **silen** ne concerne que la femme et non pas ses descendants, ce dernier est en général "donné" sans limite de temps. On sous-entend par là que l'alliance entre les groupes concernés est destinée à demeurer 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 à la case de départ. Le compte est alors bouclé, mais la terre et l'ancrage de l'alliance restent, 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 consiste pas en un véritable échange, comme l'est nécessairement le don réciproque des femmes. 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 s'arrêter et se sentir en sécurité ?

---

(1) 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, privilège des "man sol wora" semble n'avoir été distribué dans l'île de Tanna qu'avec parcimonie.

Le **napengheng** peut toutefois, par sa force même, représenter un don relativement embarrassant, si l'on n'a pas les moyens de rendre un service d'égale valeur ou de même intérêt à celui avec lequel on est en contact. On ne peut rien refuser en effet à quelqu'un dont on use le territoire et ce signe d'alliance pouvait 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.

3) LA TERRE QUI PAIE LA VIE.

Le **napengheng** est un "don pur", dont on n'attend pas en principe de contrepartie. Mais 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 sa propre terre, un don ou un service tout autant inestimable. Lorsqu'un groupe reçoit d'un allié extérieur une 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 de 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 une 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.

a) 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 dès lors comme un réseau d'échange de mariage ; une comptabilité stricte y 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 **namip** se retrouve dans une situation de *dette* 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 ou monnaie de coquillages (voir Livre I) : la seule solution consiste à *acheter* ailleurs une autre épouse potentielle pour que le cycle d'échange continue et à la renvoyer par la route de l'allié réel 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 m2, 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.

b) 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 débarrassés par zèle chrétien ou par crainte de la milice des pasteurs (1).

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 a consisté d'abord à revenir aux pratiques magiques, créatrices de vie, 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.

---

(1) 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.

A la rupture de la "Tanna Law", lors du mouvement de retour d'une partie de la population à la société traditionnelle, dans les années 40, nombre de pierres magiques furent de cette façon 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 4 parcelles, soit un hectare au total, situé au bord de mer, au Sud de la Baie de Loanpakel (voir carte 36). 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.

c) La dérive vers les objets-symboles du monde moderne.

Dans une société fondée sur l'échange strict et n'ayant pas de valeur monétaire symbolique, la terre semble constituer la valeur ultime de recours par laquelle un groupe peut effacer une dette essentielle ou se rendre maître d'une valeur non moins essentielle. Les **silen** résultent 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 de construction et d'usage sur une terre coutumière en échange d'une lang-rover japonaise Toyota. On ne songea pas à lui demander une "femme", sa soeur ou sa sille, 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 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.

4) LA TERRE QUI PAIE LA MORT.

Mais 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.

a) 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.

La "communauté de sang" tissée par le réseau des alliances rend en effet impossible le principe d'un affrontement direct avec des groupes géographiquement proches, même si c'est précisément avec ceux-ci que les occasions de conflits sont les plus nombreuses.

Pour résoudre une querelle grave, il fallait donc 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 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 actuelles 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 des White Sands 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 (1).

Le **silen**, dans ce cas, est considéré comme le "prix du sang": il paie la mort des autres.

b) 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 abandonnant un territoire qu'il était assuré de récupérer, lorsque le temps de la paix serait revenu.

---

(1) 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 vient jusqu'à l'Ouest le message de "John".

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, sans contrepartie d'échange, dans le groupe-hôte. Lorsque les fuyards revenaient dans leur terre d'origine, ils rendaient à leur tour un **silen** à ceux qui les avaient accueillis. C'est par exemple ce qui se passa dans le Centre Brousse, lorsqu'un groupe de Lehuluk se réfugia chez ses alliés de Lownim, puis retourna ensuite sur son territoire (voir pp. 697-8).

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 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.

c) La "terre morte".

Le territoire de chaque groupe est, comme on l'a vu, "*habité*" par l'esprit des pierres et par l'âme des ancêtres. L'espace magique palpite sous l'espace culturel. 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 donc abandonnée, elle devenait "*morte*","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 en outre 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 comme des **silen**. En stricte morale traditionnelle, le territoire mort doit être "tenu" par les alliés les plus proches du groupe disparu, autrement dit par ses **napang-niel**. La "loi du sang" veut en effet que ce soit le "même" sang qui reprenne les "noms" éteints et "ressuscite" sur ses lieux mêmes la vie du groupe mort (1). Dans un tel cas, le **silen** signifie que l'occupation n'est que temporaire, elle dure seulement le temps nécessaire à la reconstitution du groupe mort.

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.

---

(1) 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 patrilocale.

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.

5) LA PRIMAUTE DU TERITOIRE OU LA TERRE DES PERES.

a) 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 ; ce nom le fixe sur un territoire. Le discours coutumier qui affirme ce territoire comme inaliénable situe là les droits explicites de souveraineté sur le sol. L'homme est un "man-ples", qui n'est souverain que lorsqu'il habite et cultive la terre de l'ancrage de son nom, c'est-à-dire celle qui correspond exactement à son territoire d'identité.

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 lui sont apparentés. 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 à leur profit leurs droits territoriaux.

Toutefois, les "hommes des lieux" ne possèdent pas le territoire, ils le gardent au nom des ancêtres qui l'ont occupé auparavant. Le principe territorial ne signifie donc nullement que les hommes du territoire doivent obligatoirement être les seuls à user de leur terre : 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 donc 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 quand 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, il reste qu'en stricte coutume, les maître du territoire le sont de façon inaliénable et qu'ils conservent le droit théorique de reprendre pour leur usage propre toute parcelle de leur territoire qui leur conviendrait.

b) Le prix du retour.

Reprendre un **silen** est geste grave et lourd de signification politique qui ne peut s'accomplir que dans certaines conditions. Les hommes des lieux conservent en effet le droit de faire revenir dans leurs mains la terre qui, par un concours de circonstances, en est sortie, mais il va de soi que le retour du **silen** doit être "payé" au prix lourd.

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 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 leur 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 la vie d'une femme peut rembourser la vie de 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, kavæs, 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" (**napenḡheng**) 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 kavas 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.

c) Le retour du **silen** par transfert d'identité.

Dans la région Ouest de Tanna, une façon élégante de faire retourner un **silen**, sans pour autant brusquer 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** donnera 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 par là même l'un des maîtres réels de la terre du **silen**, car il est intégré à la lignée et au groupe dont l'identité d'ancrage 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 : il y a donc une solution politique et territoriale au problème posé. 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.

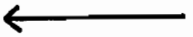
Il y a là une façon harmonieuse de régler le problème du **silen**, puisqu'elle permet de reconnaître les propriétaires légitimes du territoire, tout en laissant se poursuivre les habitudes de droit d'usage. La terre hors territoire dès lors ne flotte plus, elle revient aux hommes du territoire, avec 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 dès lors préservé sans que ne soit nié pour autant 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. Par là, les groupes territoriaux de tradition cherchent 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

TABLEAU 31 : 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.

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 le cadre de la société classique le devient de plus en plus dans celui de la société actuelle, où beaucoup tendent à faire évoluer leurs propres droits d'usage en droits de propriété individuels.

Il y a là en fait un exemple précis de manipulation de la Coutume pour répondre à une situation nouvelle, inconnue de la société coutumière. Cette stratégie consiste 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 terminologies de la parenté ne semble jamais avoir posé de problèmes à la société mélanésienne.

6) LA TERRE DU PERE ET DE LA MERE.

a) 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 *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 de cette sorte 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 souveraineté 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 "soeurs", mais aussi leurs droits d'usage sur leurs terres.

Pour l'homme de la Coutume, la relation d'alliance de parenté entre groupes locaux se traduit tout naturellement par une relation des territoires entre eux. 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 peut donc disposer 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 obligatoirement à l'espace 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 cognitive, 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 d'ancrage 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 donc 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.

b) La souplesse du système foncier traditionnel.

La rigidité du principe de territorialité va donc 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 s'être considérablement renforcée à l'époque actuelle en raison de la levée des entraves qui pesaient autrefois sur la circulation des hommes.

On peut donc, 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 et les ancrages de lieux. Ils définissent un territoire souverain, soit un espace politique d'un seul tenant 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, celle du territoire sur lesquel est situé le **silen** et celle des usagers venant d'ailleurs qui en ont l'usufruit.

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 préalable -ouvrir ici ou là un jardin- n'entraîne pas de droit de souveraineté précis 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 d'usage peut entraîner un renouvellement de celui-ci par accord tacite.

"L'espace de vie" est donc double : il englobe le territoire d'identité et par extension celui des alliés immédiats. 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 une 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 politiques (1).

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 coeur de cette relation à plusieurs faces, chacun est dès lors en droit de jouer l'interface qui lui convient le mieux.

II. L'EMERGENCE DES DROITS FONCIERS OU LE PRINCIPE TERRITORIAL EN QUESTION.

1) *LA PAIX AVEUGLE.*

Dans la société traditionnelle, la guerre alternait avec les cycles de paix qui la concluaient : elle est la face inverse d'un même rituel. La pacification qui a stoppé le processus guerrier n'a pas pour autant 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.

---

(1) 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 situation territoriale actuelle apparaît dans une certaine mesure 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 gardèrent en leur possession les terres abandonnées ; de nombreuses occupations illégitimes au regard de la Coutume, des **silen** temporaires 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 de la "puissance blanche" aient abouti au résultat inverse de celui qu'ils recherchaient. En bloquant la guerre, ils rendirent impossible la paix : la violence guerrière spasmodique a certes 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.

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 par le rite et qui ne ne 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.

2) LA SECURITE, CAUSE DE L'ECLATEMENT 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 sur la qualité de l'alliance, chacun jugeait prudent de rester chez soi, dans le coeur en principe inviolable de son territoire. L'espace d'utilisation et l'espace vécu se restreignaient alors à l'espace d'identité et de sécurité, 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 autre 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 territoires des 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 perd souvent une grande partie de sa réalité concrète. Les droits fonciers individuels tendent alors à devenir prédominants par rapport aux droits territoriaux organiques et communautaires et un partage de la terre s'opère qui, souvent, traverse les frontières territoriales des pirogues.

La possibilité d'accès à la terre des alliés qui existait dans le système traditionnel entraîne la constitution de "tenures foncières" plus ou moins individuelles de fait, établies à la suite d'un partage du sol dans la terre du territoire paternel, mais qui empiète à l'occasion sur celle des alliés maternels. 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.

Que la structure foncière aujourd'hui en cours de constitution à Tanna déborde la structure territoriale traditionnelle des pirogues n'est pas en soi un fait nouveau, mais il l'est par son ampleur. 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* et érigent en dogme l'*impératif territorial*.

3) LE PARTAGE "NECESSAIRE" 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, destiné à diversifier les ressources . Ces activités nouvelles, consommatrices d'espace, nécessitent des investissements, entraînant pour la plupart 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.

L'ancienne structure d'occupation du sol tend à laisser place aujourd'hui à une structure d'occupation rigide et contingentée, soumise à la concurrence que se livrent les différents modes d'occupation du sol. La cocoteraie aujourd'hui, demain le café, l'élevage ou les cultures de rente, non seulement compriment les superficies concédées aux cultures vivrières, mais elles 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 texture physique 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 deviennent dès lors moins libres et 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"stables", s'ajoutent les plantations de cocoteraie : celles-ci sont le 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 son droit d'usage en droit foncier "d'appropriation". A 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 encore d'autant.

Cette évolution se traduit par l'émergence progressive d'un cadastre foncier. De véritables limites internes apparaissent au travers d'une structure de 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 société classique 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 du 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", celui 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.

4) LES NOUVELLES BARRIERES.

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 pulvérisées. C'est alors la fin du libre usage et des droits communautaires sur le sol. 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 la 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.

Le problème foncier est d'autant plus grave qu'il survient à Tanna dans une société dont la croissance démographique rapide commence dans certaines régions à être inquiétante. 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.

L'une des raisons du 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. Le décalage qui existe entre le discours traditionnel sur la terre et la situation réelle rend pourtant nécessaire une adaptation.

L'évolution de la relation à la terre traduit en définitive un double mouvement : la société des territoires de pirogues aux multiples lieux d'habitat, évolue par endroits vers une société villageoise d'habitat plus 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).

Le contact culturel a conduit à une situation de dualisme. Les hommes de l'île perçoivent leur espace en raisonnant, selon les cas, à un niveau moderniste, selon les autres au niveau de leur héritage culturel. Dans tout conflit foncier, ces deux types de raisonnement interfèrent.

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 de plus en plus une structure de production. La famille restreinte prime dès lors la famille étendue de type **namip** ; les droits de l'individu sur la terre priment ceux du groupe sur le territoire. Chacun tend 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 de moins en moins souple qui se transforme en cadastre d'appropriation. La rigidité et le fractionnement des tenures constituent les caractères principaux de ce nouveau système foncier.

Les nouvelles "barrières" qui ferment l'espace, divisent et opposent les hommes. Le territoire traversé de frontières internes et externes et qui dans certains cas se divise 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 et de la société renvoie à une querelle opposant les anciens et les modernes, et souvent il est posé dans ces termes là par les acteurs : la "*Coutume*" face à la "*Modernité*". Un tel schéma reste malgré tout relativement simplificateur.

III. LES ATTITUDES POLITIQUES ET CULTURELLES FACE AU PROBLEME DES TERRES.

1) L'ATTITUDE DES"COUTUMIERS": LE TERRITOIRE MAINTENU.

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 du principe territorial
2) L'idéal communautaire du développement en "compagnie"
3) L'acceptation du partage du territoire en parcelles individuelles.

a) La réaffirmation de la primauté du territoire.

Pour les tenants de la société traditionnelle, la "Coutume" existe par ses lieux. Il n'est de droits fonciers que dans le prolongement des lieux d'identité. Le territoire reste dans cette perspective le cadre commun où chacun a sa juste place, s'il reconnaît les droits hiérarchiques qui découlent des droits de prime apparition et le pouvoir souverain des **yani niko**. Tout un discours "idéologique" découle de cette affirmation de base.

Le renouveau du principe territorial implique la volonté de retour aux lieux vivants de la Coutume. Sur les *lieux du coeur*, 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 dès lors doit habiter sur son ancienne "barrière", retrouver la place de danse de ses ancêtres et cultiver là où ils cultivaient. Celui qui n'est pas chez lui doit revenir là où sont les racines de son nom et les lieux de son ancrage ; s'il ne le peut, il doit se soumettre aux maîtres des lieux sur lesquels il vit et accepter leur pouvoir : il n'est alors qu'un bâton dans leurs mains ; on peut le garder comme on peut le jeter au loin.

Pour l'ensemble de la communauté traditionnelle, le droit territorial prime sur le droit à la propriété foncière. 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 de l'ancrage, 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 en retour laisser l'usufruit d'une partie de sa terre à un allié qui la cultivera en son nom ; il peut aussi 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 ponctuels qui ne peuvent pas évoluer en droits de propriété permanents.

Les droits d'accès à la terre, s'ils continuent à être modulés par la permanence de *l'impératif territorial*, se révèlent dans la pratique d'une grande flexibilité, ce qui est d'ailleurs conforme au modèle traditionnel. L'ensemble du camp conservateur se crée ainsi un corps de doctrine, dont les principes puisent dans sa tradition et 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 (pour un jardin temporaire, s'entend), 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 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 la dernière instance d'autorité en matière foncière : ils "gardent" le territoire au nom des autres et légifèrent en cas de litige.

Cette formule du *"chacun chez soi"* et du *"chacun maître chez soi"* est destiné 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 coeur* que l'homme exerce son droit sur le sol et se réalise dans la Coutume, tout en devenant un facteur de paix.

b) 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 convivialité .

On a vu en effet 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 et de convivialité généreuse. Pour ceux qui suivent la loi de la Coutume, il ne peut y avoir de barrières spatiales entre les hommes d'un même "sang". 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 toujours leurs jardins en s'entendant avec ceux qui occupaient les emplacements précédemment, mais sans considérer l'usage comme un droit impliquant un regard de propriétaire.

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 fait 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", en particulier, ont récemment élargi la base géographique du concept de l'alliance en l'étendant à tout membre de la communauté "John Frum qui en ferait la demande.

Les territoires qui font partie de l'alliance "John Frum" sont donc en principe 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 dialectiquement dans l'idéal communautaire du *"un pour tous"*. Les frontières de l'alliance ont été élargies de l'aire de parenté à celle de la fraternité culturelle et politique. Pour l'ensemble du camp conservateur, 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.

c) L'acceptation du partage foncier.

L'idéal communautaire qui est celui du camp conservateur, peut s'interpréter comme celui d'un retour à l'idéal de la "société organique" ; paradoxalement, il va pourtant de pair avec une acceptation du principe 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 conservateur 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. Il y a là une contradiction dans la pensée traditionnelle qui se traduit par une sorte d'indécision en matière de tenure foncière et par le mélange des genres.

En règle générale, on n'accepte un 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 total, incluant également les terres dévolues à l'économie vivrière du 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 symboliques et à un territoire politique. Dans la société d'aujourd'hui, la tendance consiste à étendre la superficie des parcelles liées à l'ancrage traditionnel, bref à *poser* le nom sur le sol et à faire de chaque titre coutumier un *titre foncier* correspondant à une "tenure". A chaque nom correspond ainsi un patrimoine foncier familial.

Dans le discours local, le partage du territoire, partiel ou total, représente une garantie pour l'avenir, réalisé pour prévenir un éventuel conflit foncier venant rompre l'unité des groupes. Au cas où une telle dispute surviendrait, chacun saurait alors exactement où il a ses droits sur le territoire, il pourrait 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 pour mieux soigneusement la contrôler.

La relation fluide qu'entretenaient dans le passé les groupes locaux avec leur territoire apparaît comme un danger pour son intégrité. Les pressions des hommes sur la terre et les risques d'une appropriation sauvage, les risques d'expropriation venus d'appétits extérieurs, tout comme les besoins nouveaux venus de l'économie commerciale, basée sur l'investissement individuel et la recherche d'un profit minimal, entraînent en effet les tenants du camp conservateur 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 partage 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.

2) L'ATTITUDE DES "MODERNES" FACE A LA TERRE.

Les distinctions établies entre "conservateurs" et "modernes" sont, comme on le devine, assez arbitraires et reposent sur des généralisations parfois abusives ; elles permettent toutefois de mettre en lumière les pôles opposés des diverses attitudes que la société de Tanna adopte face au problème des terres.

a) La communauté chrétienne littorale de Tanna.

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 Est à White Sands, Waïsisi et Port-Résolution. Les terrains qu'ils occupent furent souvent achetés par les premiers missionnaires et érigés depuis en "territoires de chrétienté".

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 vinssent 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 à leurs royaumes spirituels 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 adhérèrent aux lois nouvelles.

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 anglophones du Vanuaaku Pati adoptent de leur côté une idéologie résolument "moderne". Pour les chrétiens, le camp traditionnaliste relève d'une mentalité archaïque, qui ne peut que se prêter à la manipulation politique des agents extérieurs. Le débat, de 1978 à 1980, se situe, 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 est 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 de la terre en unités de production individualisées.

b) Du territoire au terroir.

Pour les chrétiens, la terre avant d'être un territoire représente un espace de production, une valeur économique d'usage qui prime sur l'expression d'une valeur spirituelle et culturelle. 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 de la terre 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, comme cadre du droit d'accès au sol, se réduit alors à un souvenir vague, puisqu'il est traversé par l'enchevêtrement nouveau des tenures foncières individualisées dont la juxtaposition forme des "terroirs agricoles 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 que celles-ci 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, ne peut plus s'appliquer. 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 conditions 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 en effet 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 guère 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 bien le fondement du *"bonheur de la Coutume"*, pour les "modernes", elle sert à affirmer les droits individuels qui conduisent au *"bonheur du progrès"*.

3) 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 conservateurs 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 dès lors un conflit d'ordre philosophique et 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" rendent dès lors tout conflit foncier pratiquement insoluble en dehors des rapports de force.

Le caractère relativement secret de tout ce qui touche à 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 détonations 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 des lieux culturels sociaux et domestiques (voir cartes hors-texte 3 et 4). 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 justesse :

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 les aurait fixés et 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, 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, les parties concernées qui ont alors le sentiment de jouer leur "va-tout", cherchent en effet moins à dissimuler qu'à présenter l'essentiel de leur argumentation. 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 qui en semblent la cause apparente : l'affrontement, le plus souvent, révèle le choc de mémoires divergentes et de vues du monde qui s'opposent. Presque tous les conflits deviennent alors des enjeux dramatiques où l'intérêt de chacun des camps en présence se conjugue avec une vision politico-religieuse. L'approche du problème des terre est presque toujours, à Tanna du moins, une approche sociale et culturelle 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.

Livre II.
VIIIème Partie.
LES TERRITOIRES DE LA PIROGUE.

CHAPITRE XXXII

LES GUERRES.

LES RUPTURES DE L'ORDRE DE LA PIROGUE : LA TRAGEDIE ET LA DERIVE.

I. 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 et d'indivision, 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 comme 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 à partir desquels elle se diffuse. 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.

1) L'ORIGINE DE LA GUERRE.

La guerre, tout à son début, ressortissait du rite. La Coutume l'organisait de telle sorte qu'elle apparaisse comme un régulateur interne de l'ordre social et non pas comme un facteur pouvant détruire l'harmonie de ses équilibres fondamentaux.

Cette guerre rituelle tenait 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, représentait-elle un idéal où s'affirmaient des héros qui en étaient les archétypes, mais que tout le monde ne suivait pas nécessairement. En d'autres termes, l'idéal de la guerre rituelle était conçu comme un rite social, mais qui en cas de crise pouvait dériver vers un affrontement plus grave.

a) La rivalité mimétique et sa sanction.

La cause profonde de la guerre, c'est le don mimétique. Dans la pensée traditionnelle, telle qu'elle ressort des mythes et des récits, la première guerre est présentée comme une réaction à un mouvement d'échange rituel qui ne satisfit pas l'un des partenaires.

La guerre vient du don. Elle ne peut pas naître en effet 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 bien au contraire, lorsqu'ils en sortent et entrent au contact les uns des autres, qu'ils risquent la guerre, car ils communiquent en des termes de rivalité et adoptent un *comportement d'arène*.

---

(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 crête ou les points remarquables (voir carte hors-texte 4).

On pourrait résumer cette assertion en affirmant que dans la pensée classique la terre est un *"être-en-soi"*, une "nature sacrée" qui induit un ordre territorial plus ou moins égalitaire, 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 (Chapitre XXIII).

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 dès lors comme une forme également ritualisée de la communication sociale.

C'est 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 terre", c'est-à-dire par les encadrements territoriaux qui reproduisent la permanence, la dynamique sociale est assurée par les relations politiques intergroupes qui, par le biais de la compétition d'échange, se disputent un pouvoir ou une "gloire" qui dépasse 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 entre les clans et les groupes de Tanna. Pour qu'il y ait partenaire social, il faut en effet qu'il y ait **niel**, 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, dont les termes sont codifiés par le rite ; 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 en effet être perçu comme un geste d'orgueil ou comme l'expression d'une volonté de domination politique 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, la *mimésis*, pour employer une expression de René GIRARD (1978), devient source de guerre. Celui qui donne plus et ne reçoit pas assez connaît un sentiment de frustration ; celui qui a trop reçu et ne peut rendre 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 entraîne une certaine infériorité ; il brise l'égalité des pirogues de la terre. De l'échange "mal rendu" et de la *"maldonne"* naissent alors la relation d'inégalité et les sentiments mêlés qui conduisent à la guerre.

La guerre traditionnelle apparaît dès lors comme le mécanisme de recours qui permet de reconstituer le cercle de l'égalité politique. La société classique implique en effet que les "grands hommes", maîtres et seigneurs des pirogues, aient des relations d'égalité fondées sur la réciprocité des échanges rituels ; mais en même temps, elle laisse dans l'espace d'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 dans la relation d'échange.

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 alors n'est plus un pacte d'alliance, mais 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.*

b) 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 Yaneumakel (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.

MASSAKA, chef de guerre d'Ipenien, avait gagné le **nowamenek** : c'était un "grand homme", un héros, célèbre pour son adresse à la chasse : il mena les siens au combat contre l'alliance formée par ceux de Yaneumakel . 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 d'Ipenien et de leurs alliés furent jetés dans le Lac Siwi. MASSAKA survécut et s'enfuit ensuite 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 (1).

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

---

(1) L'île de Mataso est connue sous le nom de Massaka, 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.

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 Est de Tanna.

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 : Yaneumakel 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 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. La guerre, qui existait déjà, prit de ce fait une nature différente, de nouvelles structures de pouvoir apparurent à l'Est de l'île, qui en se répandant brisèrent l'ancienne égalité des pirogues de terre nées du partage du corps de SEMO-SEMO.

2) L'IDEOLOGIE DES GUERRES DES DEUX PIROGUES.

a) La constante rivalité des deux phratries.

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 (VIIème Partie, Chapitre XXVI). A partir de ce moment, la pirogue unique se scinda en deux moitiés, deux groupes frères et identiques, 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 30). 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 prédominantes -sauf sur la côte Est où le point de départ de Yaneumakel est littoral, ce qui semble indiquer que les lignes du 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 spécificité 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 XIXème siècle les Européens arrivèrent dans l'île, la rivalité des deux moitiés était telle qu'elles avaient interrompu toute alliance de mariage, situation qui aujourd'hui persiste encore dans certaines régions de Tanna. A l'origine, et bien que ce point soit controversé, il semble que les deux phratries aient été à la fois endogames et exogames : elles s'échangeaient des épouses potentielles lors de cycles rituels, notamment lors des conclusions de guerre. Le degré d'exogamie variait par conséquent selon la qualité de l'alliance entre partenaires locaux (1).

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 Yaneumakel . Que la lignée d'origine de la division des phratries soit issue des 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, et 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 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.

---

(1) 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, IIème Partie) et apparaissent structurellement exogames, ce qui n'est pas le cas des moitiés patrilinéaires de Tanna.

Le Koyometa par contre est le frère cadet : il a l'agressivité de ceux qui sont venus apèrs, 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 metameta**) (1) 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 -et un peu oublié aujourd'hui- du monde végétal et dans une certaine mesure de la faune de l'île (2).

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 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.

---

(1) 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.

(2) On retrouve un phénomène analogue de partage symbolique, 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** (**mwelsulu**, en langue de Pentecôte) de couleur vert clair.

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.

b) La guerre, condition de l'ordre social.

Yaneumakel , 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 (1). 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 politique qui les opposait.

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" qui la contrôlaient sur toute l'île. Toute une hiérarchie de **yani niko** se réorganisa ainsi sur la base de l'obéissance aux "grands hommes" des phratries de Yaneumakel sur la côte Est et d'Enfitana sur la côte Ouest (VIIème Partie, Chapitre XXIV).

---

(1) A Yaneumakel, 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), qui les a vues, les décrit comme "*deux pierres allongées dont la forme rappelle celle des herminettes polynésiennes*" p. 93.

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 et d'arrêter les guerres que Yaneumakel commence. La **kweriya**, le pouvoir des **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 tout le reste de l'île (VIIème Partie, Chapitre XXV). 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 d'unité de la **Nepro**. Le terre de Yenkahi ne fut donc jamais, selon la tradition orale d'Ipeukel, divisée entre Koyometa et Numurukwen, car elle est restée fidèle à l'ancien dieu de Tanna (WUHNGIN) (1).

Selon Ipeukel, les gens de Yaneumakel 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.

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 d'Ipeukel 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 "**nayeū**" ; il tourne alors 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 **nayeū** a bloqué enfin l'action de la pierre Mwakel. la parole revient aux magiciens d'Ipeukel et aux messages de **nekowiar** qui partent à nouveau annoncer la danse du **toka** et le rituel d'union. 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, celui qui créa l'île et ses pirogues et qui fit venir MWATIKTIKI pour y apporter les nourritures et les jardins d'abondance.

---

(1) 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**.

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 a 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 Yaneumakel.

Ce discours de paix tenu par les grands hommes d'Ipeukel n'est pas dans son fond contesté par ceux de Yaneumakel . RINYAO et YAUKALEPWI reconnaissent que la fonction d'Ipeukel est bien d'arrêter la guerre, mais seulement lorsque les **yani niko** de Yaneumakel 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" -ceux 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 aujourd'hui sur le point essentiel de la primauté politique sur l'ensemble de l'île (1).

3) LES GRANDS CYCLES GUERRIERS DE LA COUTUME.

a) Les grandes guerres du rivage Est.

Les grandes guerres des phratries se déroulèrent au début selon le modèle de la Coutume : ce furent donc des guerres "tournantes", s'allumant 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 **Noxiyeū**, 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, qui se déroula avec des fusils, fut la plus meurtrière et provoqua la fuite de populations entières : un certain regroupement géographique des phratries en résulta.

La "Shipimanwawa" ne fut jamais conclue et dans un sens ses séquelles pèsent toujours à l'heure actuelle 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 dès lors comme une guerre sans fin ; les trafiquants blancs qui

---

(1) 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 Yaneumakel 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.

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'oeuvre. Ce furent les missionnaires presbytériens qui, à la fin du siècle dernier, arrivèrent à imposer leur loi sur l'île et mirent 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 par 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.

b) 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 Yaneumakel 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. L'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 arrivèrent dans la seconde moitié du siècle dernier et elle se poursuivit avec des fusils.

4) 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 qui s'y dispersaient, la guerre restait un processus socialement contrôlé par les Grands Hommes. Or, au cours de la guerre "Shipimanwawa", il semble que le processus se soit déréglé : la guerre rituelle devint de plus en plus une guerre 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 par la suite 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 plus de deux ou trois siècles. Les récits de ces guerres comportent en effet des précisions topographiques et événementielles 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 agree*", 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*", celle qu'on n'a pas le droit de faire.

L'histoire de la société de Tanna s'est jouée dramatiquement au noeud gordien du passage de la "guerre d'un commun accord" à la "guerre volée".

II. LA GUERRE DES TERRITOIRES.

Dans la société traditionnelle classique, le processus contrôlé de la guerre rituelle est modulé par le réseau territorial qui lui sert de cadre. Il n'est pas alors considéré comme un phénomène aberrant qui détruit la société mais bien au contraire comme une règle institutionnelle qui fait partie du jeu de la relation sociale en alternance avec le rite d'échange. La guerre n'apparaît pas dès lors 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.

1) POUR LA GLOIRE DES "GRANDS HOMMES".

a) 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, parce que dilué et à la portée théorique de beaucoup, devenait l'affaire et la préoccupation permanente de tous.

Les rites de l'échange constituaient un premier moyen pour établir une relation de domination entre grands hommes. Mais le même but pouvait être atteint 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, 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"*.

b) 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 entres 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 un rite d'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 pouvoir, le respect et l'obéissance dûs aux grands hommes, le respect dû aux lois, aux "tabu" divers et aux codes de l'éthique traditionnelle pouvaient, s'ils étaient enfreints, être punis selon leur gravité, soit par l'amende ou le bannissement, soit 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 oeuvre 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, renvoyant au cas précédent.

c) 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 proprement 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 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 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, mais ils ne croissent pas horizontalement 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. A 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 territoires 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 grands hommes.

2) LE COMPORTEMENT D'ARENE.

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.

a) Le combat des "hommes véritables".

La "guerre des territoires" révèle et parfois renverse les hiérarchies entre le pouvoir des individus et celui des groupes qui y participent ; elle se déroule à champ ouvert aux yeux de tous, dans un combat pour ainsi dire codé et qui, en principe, ne déborde pas hors des lieux de la compétition. 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, selon le statut qu'ils héritaient par leur nom. En voie de conséquence, ils avaient aussi le devoir de combattre pour

l'honneur des leurs ou des grands hommes, 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, encore moins des grands hommes, c'est-à-dire des chefs de terres. Les magies dont il 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 qui ouvre celui du pouvoir et de la grandeur politique, 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 et à leurs seigneurs (1) 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 politique par la guerre et par là même s'en trouve exclu. Dans l'arène, lieu dangereux de l'honneur, seules les lignées de pouvoir ont le droit et le devoir de s'affronter.

b) Le combat par alliés interposés.

La seconde des grandes règles de la guerre traditionnelle voulait que le combat n'oppose pas des 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. On ne peut donc 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

---

(1) Les hommes des lignées **iremëra** pouvaient participer à la guerre aux côtés des **yani niko**, mais le seigneur porteur du titre de la grande **kweriya** s'abstenait d'y participer.

avec ses beaux-frères, cousins croisés ou oncles maternels qui habitent les territoires voisins des **napang-niel** (1). Ce qui revient à dire que l'on ne devrait plus combattre 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 chances de rentrer en conflit. Pourquoi en effet et comment se battrait-on 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" est aussi le monde "vécu", celui où l'on nomme les êtres aussi bien que les lieux. L'interdiction de la guerre au sein de cet espace garantissait la paix physique, mais non pas nécessairement la paix sociale. Au sein de cet espace de relation, connu et balisé, englobant en chaîne les uns avec les autres des territoires voisins et apparentés, naissaient en effet les conflits 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 dès lors, pour en découdre, à recourir à des détours complexes.

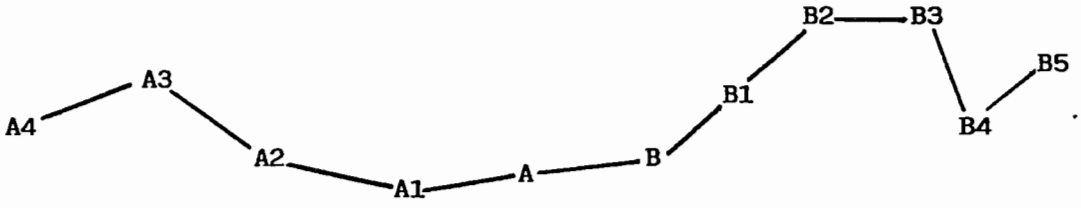
Pour combattre son voisin, la solution consistait à s'adresser à des tiers suffisamment éloignés de celui-ci pour qu'ils puissent s'acquitter de la tâche. L'étranger lointain venait donc verser le sang que la trop proche parenté et proximité spatiale interdisait à soi même de faire couler. On retrouve 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 compte 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**.

---

(1) Cette double règle d'interdiction souligne bien la réalité d'un principe de parenté effectivement cognitif, sous une apparence formellement unilinéaire.

Figure 32 : Schéma des relations d'alliance.



A1 qui est dans ce cas le proche proche allié de **A**, recevra dès lors 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.

c) 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 de celle-ci 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 ; 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 à rechercher 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 (1), le défin 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 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.

---

(1) 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.

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 rendaient leur corps huileux ; ils se peignaient le visage en barres transversales de couleur jaune et rouge. Les **iremëra** distribuaient les plumes de coq ou d'épervier à ceux de leur clan qu'ils jugeaient dignes de la 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 à un rituel de combat, au même titre que les complexes d'échange et du **nekowiar**. C'était là 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.

d) 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 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 cylindres 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 esquisetifolia**), 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 "coeur" 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.

3) 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 grands 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"* 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 "grands hommes" qui ont conduit et déclenché la guerre ont donc la responsabilité tout autant impérative du retour à la paix.

Une grande guerre bien conclue doit en principe s'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 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 coeurs et que l'un des noyaux des chaînes d'alliance persiste dans son

désaccord, le **nekowiar** ne peut non plus avoir lieu (1). Les messages ne pourront alors circuler et tout le mécanisme de constitution des alliances de compagnies de danse sera bloqué.

Dès lors les combats 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 un rituel qui prolonge et clôture le rite de guerre : par sa fonction profonde, il réunit les bouts d'une chaîne que la guerre a rompue, permettant ainsi à nouveau la fluidité spatiale des réseaux d'alliance sur les routes du réseau territorial. Les *maîtres* 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 ; 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 ainsi 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 (voir IXème Partie).

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. Cela ne signifie pas que toutes les guerres aient obéi à ce modèle, mais qu'elles s'y référaient. Ce modèle constitua un idéal qui semble avoir été plus ou moins réalisé, jusqu'à ce que le mécanisme de contrôle social ne dérape avec le durcissement politique qui résulta de la guerre des phratries et les bouleversements de la tactique dûs à l'introduction des armes à feu.

4) UNE INTERPRETATION SPATIALE DE LA "GUERRE DES TERRITOIRES".

a) Maintenir ouvert le réseau spatial de la relation sociale.

La description qui précède permet de comprendre l'univers de la guerre et le contrôle de la violence par le rite qui étaient le fait de la civilisation traditionnelle. Le *"comportement d'arène"*

(1) C'est l'une des raisons pour lesquelles ces dernières années, il n'a pas été possible de faire un seul **nekowiar** dans le Centre Brousse ou dans l'Ouest de Tanna. Le long de la route 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.

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 qui tout à la fois l'animent et l'arrêtent. Mais plus profondément encore, le contrôle strict de la"guerre des pirogues" peut s'expliquer par la nécessité de maintenir ouvert l'espace réticulaire qui permet à la société du réseau de perdurer.

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 nexus 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 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 est donc catastrophique ; elle détruit l'intégration horizontale des **napang-niel** et 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 donc évité et à l'inverse le conflit permet aux réseaux d'alliance de fonctionner. La guerre achevée, les pirogues "ennemies" qui n'auront été que des ennemis indirects pourront reprendre leur relation de voisinage ; les **napang-niel** sont trop proches pour se battre, ils sont condamnés à être des alliés et 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. A 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 grands hommes, dans le champ clos du *comportement d'arène* et des batailles indirectes par alliés interposés. Comme pour les rituels d'échange, réunir le maximum d'alliés valeureux était l'une des conditions de son succès.

b) 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 à la lumière des mêmes causes. 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 permettait même un progrès de celle-ci dans la mesure où elle en clarifiait les données et constituait une sécurité supplémentaire en cas de dysfonctionnement. L'idéologie des deux pirogues, en se répandant et en pénétrant au coeur de chacune des pirogues territoriales, 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 étroitement 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 peut-être anarchiques, mais par deux "pirogues soeurs" qui les traversaient toutes et 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 et dont les deux points forts étaient Yaneumakel et Enfitana, avec un déplacement local des pouvoirs dans dix autres grandes places de danse. En d'autres termes, la société insulaire se donnait là une structure d'encadrement transcendant les territoires originels : d'une part, elle accroissait la fluidité relationnelle 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 grands hommes, Koyometa et Numurukwen, qui occupaient les places de danse commandant les systèmes d'alliance. Ceux qui déclenchaient la guerre d'un commun accord n'y participaient pas et l'arrêtaient à leur volonté. L'ordre social tenait donc 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 puisse être 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"*.

III. LA "GUERRE VOLEE" OU L'APPARITION DU PROCESSUS SAUVAGE.

Par l'institution des phratries, la société chercha encore à mieux contrôler le jeu guerrier et sa finalité politique, en codifiant les relations d'alliance et leur structure d'autorité, en renforçant encore le pouvoir des "grands hommes" qui étaient mis à leur tête. Par là même, il s'agissait bien de rendre définitivement impossibles les formes d'anarchisme local que représentaient les guerres sauvages et autres modes de comportement que l'on résume à Tanna en bislama sous le nom de "stil fit", ou 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.

1) HORS DE L'ARENE.

Si la "guerre des pirogues" décrite plus haut est un rite social et une joute "à la loyale" liée au *"comportement d'arène"*, la guerre volée se présente à l'inverse comme une guerre, sans préambule, de ruse et d'extermination (1).

a) 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 former 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 géographiques et en particulier ses alliés 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 nasse hostile ; le piège est alors refermé.

b) 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 celui des routes de secours est essentiel. Les victimes perdent en effet toute chance de salut, si leurs **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

---

(1) 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).

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 seront 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 différend 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, autrement dit à leur résurrection. La *"guerre volée"* n'aboutit pas au vol du territoire adverse, mais à sa mise à mort ; la conquête territoriale n'en constitue pas l'objet.

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.

c) 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 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 lois de la Coutume : c'est par la ruse et au milieu du silence social qu'il sera exécuté.

d) 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 débarrasser 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 autonomes et 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.

Des pouvoirs politiques sauvages pouvaient ainsi apparaître et détruire le système souple des pirogues et de leurs relations d'alliance égalitaires. La *"guerre volée"*, en devenant une guerre sans contrôle, constituait un danger pour l'ordre social et la paix civile : l'autorité des "grands hommes était alors menacée par celle des guerriers, les conflits ne pouvaient que se multiplier, car la guerre sauvage appelle toujours encore plus de guerre sauvage.

Présentée au départ comme un moyen de "justice sociale" sous l'autorité des grands hommes, la *"guerre volée"* constituait donc 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. Comme nous allons le voir, elles semblent pour la plupart ne s'être déroulées qu'à l'époque relativement récente de la guerre "*Shipimanwawa*".

2) LA RADICALISATION DES GUERRES DE PHRATRIES.

La première des sociétés de Tanna, celle de la **Nepro** et des pirogues multiples, 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 concluèrent 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 ?

a) 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 coeur 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 Aoba 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 Yaneumakel , d'Enfitana et des autres grandes places de danse.

Il existe une autre explication plus précise donnée par la tradition orale de Yaneumakel. 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 reconciliation ne put ensuite s'effectuer. A partir de ce moment se produisit le début de la dérive : les deux pirogues, Koyometa et Numurukwen, fonctionnèrent de plus en plus 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 pirogues, 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.

b) La rupture des alliances de mariage.

Mais au fond c'est la logique même du système des deux pirogues qui portait en elle-même le risque de la radicalisation. L'apparition d'un parti vainqueur brisa définitivement le mythe de l'égalité politique des pirogues sur lequel reposait toute la société. L'entente des "grands hommes" des phratries qui vivaient ensemble sur les lieux forts du système n'y résista pas. Dès lors, l'ensemble du système de contrôle politique devint caduque. De la désunion des "grands hommes, naquirent la division permanente des phratries et l'éclatement des pirogues : l'extension de la *guerre volée* en découle comme un processus naturel.

Tout se passe en fait comme si l'institution des phratries s'était retournée contre ses instigateurs : créée pour réglementer 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. Le passage de la guerre des territoires à la guerre des phratries s'explique d'abord par la radicalisation de la rivalité mimétique. 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 soeurs" qui, dans l'exacerbation de leurs rivalités mimétiques, arrivent jusqu'à devenir deux "nations", différentes et ennemies sur le même territoire: l'une alors apparut de "trop".

Le moment décisif où la société bascula dans la guerre générale fut celui où les moitiés cessèrent d'être inter-mariantes. Le mariage entre Koyometa et Numurukwen devint prohibé. Les "frères", qui ne pouvaient plus être des beaux-frères, devinrent alors des *frères ennemis* ; la logique de la rivalité croissante fit dépasser le point de non-retour.

L'idéologie de deux pirogues spécifiait bien à l'origine que les deux moitiés devaient s'échanger des épouses à chaque relais rituel, à chaque occasion de paix. Si les mariages inter-moitiés cessèrent, c'est donc sans doute parce que la paix ne revint pas ou 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 à l'intérieur d'elle-même ; le réseau des alliances de guerre devint le cadre exclusif des réseaux d'alliance de parenté. 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, tandis que l'absence de mariages rendait impossible le retour à la paix.

Issue d'un durcissement de la guerre, la dérive des phratries vers une structure endogamique équivalait à créer deux "nations politiques" sur Tanna qui portèrent le flambeau de leur division au coeur de chacune des pirogues de l'île. A partir de ce moment, s'enchaînent les autres éléments de la division.

c) L'expulsion des minorités.

La rupture des mariages entre moitiés entraîna celle de leur co-résidence et brisa l'ensemble de l'édifice relationnel. En devenant deux corps "étrangers" au sein de chaque pirogue territoriale 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 (VIIIème Partie, Chap. XXVII) 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, habité par un "seul sang" et débarrassé de la minorité qui, à tout moment, pouvait la trahir. C'est ce qui se produisit notamment à White Sands, où la plupart des minorités et groupes vaincus Koyometa durent s'exiler et chercher, en se dispersant, des terres d'accueil sur le versant Ouest.

Du coup, le tissu géographiquement harmonieux de la répartition des moitiés dans chacune des mailles du 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. On retrouve là l'idée selon laquelle la fonction première du territoire est d'assurer la sécurité : si celle-ci est menacée par une division intérieure, le territoire se scinde ou l'un des partis est expulsé. C'est bien ce qui se produisit.

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 (1) et plus secondairement du Sud vers le Nord. Tanna revint

---

(1) 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.

alors aux démons de la désunion intérieure : chaque groupe, pour des raisons de sécurité, ne développa ses relations qu'avec ceux de sa propre moitié. Des aires géographiques à dominante Numurukwen se constituèrent par rapport et en opposition à des aires géographiques à dominante Koyometa, chacune ayant ses propres routes et réseaux internes de relation. L'Est de l'île, de White Sands juqu'à la pointe Sud, devint ainsi une région presqu'entièrement Numurukwen, tout comme la région du nord de Lenakel et l'ensemble 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 initialement recherché qui était de les mélanger. Il se constitua deux réseaux géographiques de relation parallèles, ce qui posa à nouveau le problème de leur communication. La logique de la situation ainsi créée tendit à renforcer l'idée selon laquelle il existait deux "nations" étrangères à Tanna, chacun vivant dans un espace propre et ne communiquant pas avec l'autre, si ce n'est par la guerre. La division apparut telle qu'il parut nécessaire de créer un groupe tiers appelé Kowut Kusua à White Sands et Nuolaklak sur la côte Ouest et le Centre Brousse.

d) L'apparition d'une phratrie-tampon.

Aucune référence mythique ne s'attache à l'apparition des Nuolaklak ; ceux-ci 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.

Cette "phratrie" en réalité n'en est pas une. 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 en deux moitiés Koyometa et Numurukwen, ils créèrent à l'interstice des deux une lignée neutre ayant un côté sur la place de danse et un espace d'utilisation propre afin de servir de médiateur -et de zone-tampon- 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 placent. 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, en grande partie 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

du VAP, 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 soit 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 moitiés, 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" médiatrice semble avoir été un échec politique : elle tend d'ailleurs aujourd'hui à verser du côté de la moitié majoritaire et à s'y faire oublier (1).

3) LA DERNIERE DES GRANDES GUERRES.

a) 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. L'ensemble de 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 du problème territorial, tout comme elles sont à la source de la plupart des divisions géopolitiques qui traversent l'île encore aujourd'hui.

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 Lamana-Ruan au pied de la montagne de Loanvialu (côte Est).

Les deux fils de Tangalua (le serpent de mer) vivaient ensemble à Yaneumakel . A cette époque, toutes les pirogues étaient alors divisées, mais les deux moitiés étaient soeurs, elles se mariaient encore ensemble et vivaient en bonne intelligence.

---

(1) 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.

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 par des feuilles qui servent à la cuisson du lap-lap. Cette magie annonça la 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 de la côte Ouest ou du Centre Brousse.

D'autres Koyometa appartenant surtout aux groupes de la frange Sud de White Sands s'enfuirent jusqu'à Green Point, 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. 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, créa le groupe 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.

b) L'introduction des armes à feu.

Le résultat politique de la "Shipimanwawa" fut d'établir la loi des grands hommes Numurukwen. La **kweriya** et le pouvoir honorifique des **iremëra**, le leadership politique des **yani niko**, jusqu'ici partagé entre les phratries, passèrent à cette phratrie. Plus gravement encore, les territoires et les lieux des fugitifs passèrent aux vainqueurs : les noms coutumiers, l'identité et le statut des vaincus morts ou en fuite furent attribués à des segments de clans vainqueurs. Les territoires 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 encore plus meurtrières. Ces guerres fratricides, avec droit de conquête et de poursuite, ne ressemblaient plus beaucoup aux affrontements rituels de la Coutume ; mais ce furent les armes à feu surtout qui entraînèrent 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. La ruse et le sens du terrain l'emportaient sur la force et le courage du comportement d'arène.

c) La chronique interrompue.

L'actuelle société de Tanna ne peut se comprendre en dehors du contexte de crise et de désarroi social dans lequel elle se trouvait à l'arrivée des missionnaires. La chronique de la "société chaude" fut alors interrompue, les missionnaires presbytériens imposèrent ce que j'ai appelé ailleurs une paix aveugle et créèrent de nouvelles structures d'autorité politico-religieuses.

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 : l'histoire mélanésienne "chaude" avait seulement été "gelée" par l'arrivée d'un pouvoir extérieur.

Les nombreux conflits territoriaux, de rivalité politique, restèrent sous-jacents pendant toute la période coloniale ; à l'approche de l'Indépendance, ils 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 l'île, transformée à nouveau en arène.

Dans une certaine mesure, Tanna retourna à l'état de *crise*, où elle se trouvait au siècle dernier. Ce n'était plus la guerre des phratries qui animait le conflit, mais les vieux comptes non ou mal réglés de l'ancienne querelle qui dessinaient la toile de fond (1). Ces conditions créèrent alors un véritable *bouillon de culture :* les conflits sociaux se posèrent en termes d'enjeux et de pouvoir culturel. L'ancienne Coutume ressurgit au grand jour avec son contentieux et ses conflits, mais dans une atmosphère générale de remise en question, de contestation, de liberté et de créativité culturelle, qui apparurent dans tous les camps, tant chez les groupes coutumiers que parmi les groupes chrétiens.

---

(1) 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).

Livre II.

IXème PARTIE

LA QUETE DE L'ORDRE DES ORIGINES

CHRONIQUES DU CENTRE NORD DE TANNA

Livre II
IXème Partie.
LA QUETE DE L'ORDRE DES ORIGINES

CHAPITRE XXXIII

LES RUPTURES DU CADRE ORIGINEL

LES DISCONTINUITES, LES RUPTURES ET LA VISION DU PASSE.

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-Grasse, 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 (voir cartes hors-texte 3 et 4). 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 de Tanna ou les White Sands ? Dans ce choix, j'avoue que le hasard a beaucoup joué. Il se trouvait aussi 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 ? On me parlait d'une grande guerre qui s'y était déroulée et dont résulterait l'actuel dépeuplement.

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 le courant semblait passer, 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.

J'envisage ici deux "situations" conflictuelles mettant chaque fois en jeu des territoires et des pirogues différents, opposés tant au plan des intérêts fonciers qu'à celui de leur appartenance à un "camp politique" donné. Ces situations présentent à des niveaux d'intensité variable des cas de figure différents. Chacune des pirogues de Tanna récapitule souvent tous les types de conflits possibles, tout en apportant à chacun de ces conflits une variante propre. Dans une étude sur le terrain, qui s'est poursuivie assez longuement pour embrasser pratiquement tout le tiers Nord de l'île, les exemples abondaient et le seul embarras consistait à choisir.

I. 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 basculements 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.

Les contrastes dans la répartition du peuplement s'expliquent par l'histoire locale mouvementée : le milieu écologique, presqu'uniformément fertile grâce à ses sols de cendres fines, ne joue qu'un rôle limité dans les discontinuités du tissu du peuplement. Dans cette mesure, le Centre Nord représente un microcosme qui, à lui seul, recense l'essentiel des problèmes et des contradictions de Tanna.

La société de 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 surtout s'est efforcée de les interpréter constamment à la lumière de ses propres normes.

Face à la "modernité" religieuse ou politique de la société chrétienne, les groupes traditionnels du Centre Nord se sont cherché une légitimité dans la réinterprétation de la Coutume, perçue comme une identité indéracinable, une *"idéologie"* et partant, une force politique à vocation de pouvoir. Les conflits traditionnels et les oppositions politiques modernes ne peuvent ici être dissociés ; les querelles portant sur la "terre" se déroulent notamment dans un climat idéologique et symbolique qui fait de chacune d'entre elles une ligne d'affrontement entre deux visions du monde : les anciennes alliances historico-culturelles s'y reconstituent et s'y renforcent pour mieux s'exacerber à nouveau dans le conflit politique moderne.

Enfin, cette région de l'île constitue un monde en soi ; il 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 et les réseaux d'alliances qui s'y affrontent ne le débordent que faiblement. Les groupes coutumiers païens et groupes "John Frum" de tradition et d'obédience diverses, coexistent dans le Centre Nord avec des 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 capables 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, comme si le destin de tous se jouait et ne pouvait que se jouer là.

L'histoire locale comme facteur d'explication est donc au centre de l'approche qui suit. La relation de la société à son espace en découle .

II. LE CADRE TERRITORIAL.

1) LES PIROGUES DU CENTRE NORD.

Les grandes divisions topographiques de Tanna délimitent des unités géographiques naturelles qui, pour l'essentiel, fixent les lignes majeures du cadre territorial. Tout se passe comme si la société traditionnelle avait modulé la répartition des hommes en les encadrant par les niches naturelles de l'espace physique. Mises bout à bout, celles-ci forment le corps unique de la pirogue de Tanna.

Cette idée selon laquelle l'espace de l'île est un corps qui vit en soi et dont les territoires ne sont en définitive 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 :

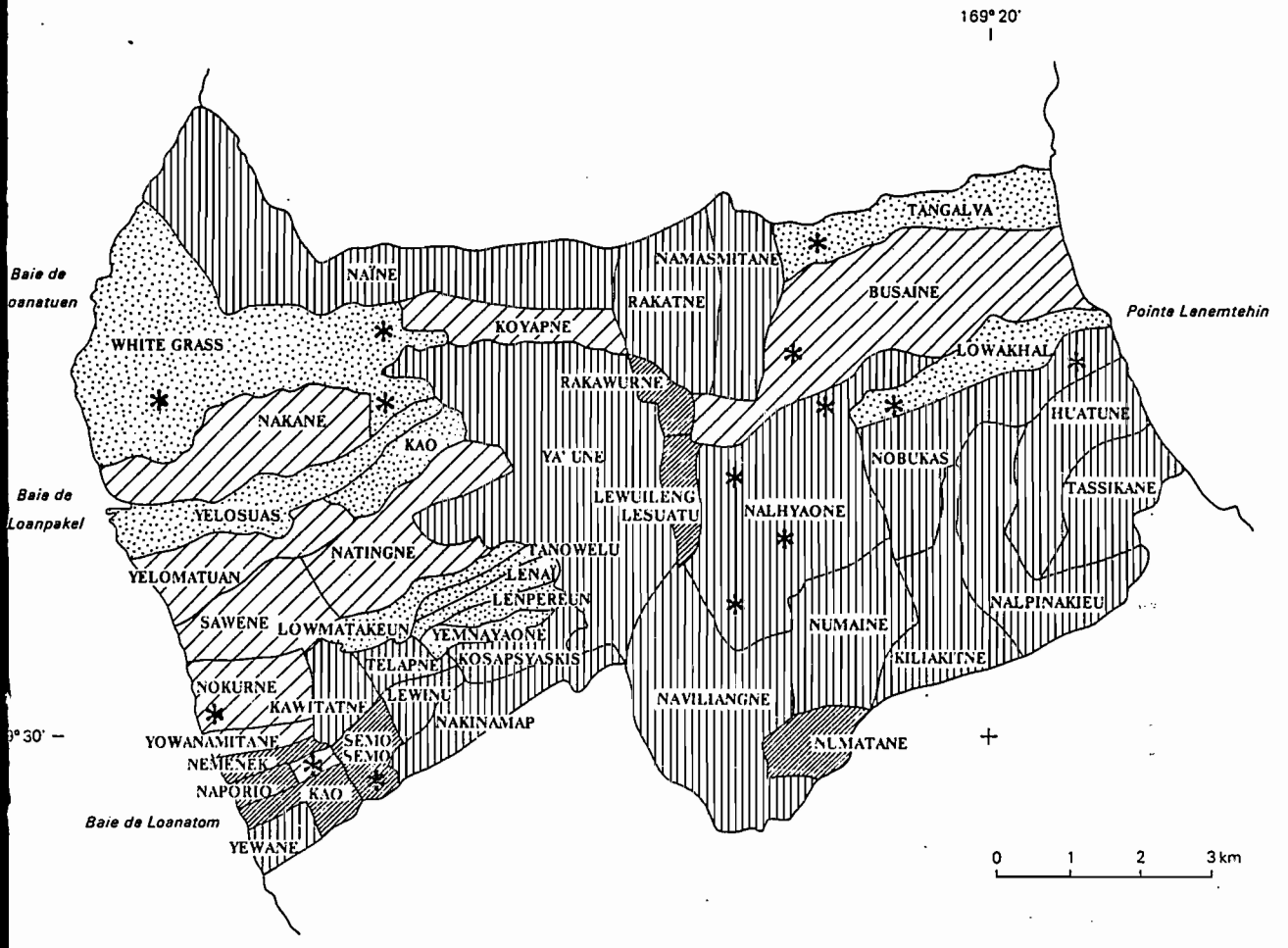
"L'île de Tanna est une pirogue. Le Centre Brousse en est le corps central, le Mont Melen -où réside WUHNGIN- la tête, le Nord représente la queue et les petits groupes qui achèvent l'île à son extrémité septentrionale, ce sont les poils de la queue de Tanna. La pirogue est un corps qui avance dans la 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 centraux du Centre Brousse, privés d'accès à la mer. Mais sans doute le Centre Nord est-il la région de Tanna où la différence entre groupes de l'intérieur et groupes du rivage se traduit le plus fermement par la création d'entités politiques différentes (1).

---

(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").

LES CADRES TERRITORIAUX DES CONFLITS FONCIERS DANS LE CENTRE-NORD



"Terre morte", vide de tout habitant

Territoire en cours de repeuplement, population clairsemée, moins de 10 habitants au km²

Territoire dont la population est en lieu et en place, densité moyenne de 50 habitants au km²

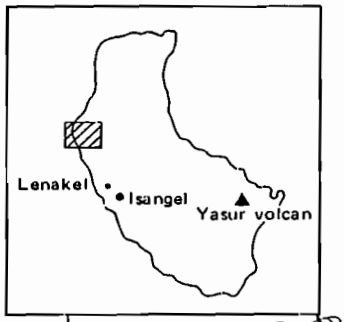
Territoire instable, aire de migration intérieure, de recueil ou aire tampon, densité moyenne de 185 h/km²

* Cœur géographique de conflits territoriaux

J. BONNEMAISON ET H. GORON (1979)

LE NOUVEAU PARTAGE FONCIER DANS LES TERRITOIRES NAKANE, NAKAPATMIN ET NISSINAMIN

RÉPARTITION DES DROITS FONCIERS SELON LA TRADITION ORALE DU GROUPE NAKANE



NAÏNE

KOYAPNE

KA UHMARIK IKEN

N

YAHEURA

LOATEN

NISSINAMIN

NAKAPATMIN

TUWIKASAK

NAKANE

Baie de LOANPAKEUL

LATANOMULEN

YELOWSWASMIN

0 500 m

Piste

Sentier

Lieu d'habitat

Limite extérieure des territoires Nissinamin, Nakapatmin et Nakane

Limite du parcellaire interne

Silen NISSINAMIN sous contrôle de Willy TUAKA

Silen YELOWSWASMIN sous contrôle des NAKANE

Répertoire des propriétaires coutumiers

- YOPAT NIKO (Ierëmera)
- YAPON (Yani Niko)
- NATUMAN (Naotupunus)
- NEPIO
- LAWOS
- KAPALU
- NATUKA
- NOWULA
- NESAK
- Terrains encore indivis placés sous la garde de Tom YOPAT

[illegible] J. BONNEMAISON ET H. GORON

Dans le Centre Nord, 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 sont 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 coeur de sa tradition ; dans le Centre Nord, les pierres **kapiel** et les structures de pirogues -autrement dit WUHNGIN et SEMO-SEMO- ont représenté les lignes de résistance principales à l'acculturation (1).

Ce que l'on appelle à Tanna le Centre Brousse est formé par un bloc jointif de 10 territoires de pirogues, dont aucun ne descend jusqu'au bord de mer. L'espèce de quadrilatère ainsi formé au centre de l'île épouse à peu près fidèlement les limites physiques du plateau et se déploie sur une superficie de 36,5 km2. Les territoires sont de taille fort variable : au coeur, trois grandes pirogues couvrent à elles seules 23,5 km2, soit 64 % de l'ensemble : les Ya'une (1.056 ha.), les Nalhyaone (715 ha) et les Naiuliangne (580 ha) (voir carte 35).

---

(1) 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**.

De part et d'autre de ce bloc central, on ne trouve plus que des territoires de grandeur moyenne : les Rakatne (273 ha), les Namasmitane (225 ha), les Numaïne (307 ha) et les Kiliakitne (273 ha). 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 : les Rakawurne (53 ha), les Nauilieng Lesuatu (77 ha) et les Numatane (95 ha).

Si le Centre Brousse semble ainsi s'organiser politiquement autour d'un coeur de trois territoires, les versants qui descendent vers la mer, à l'Est, mais surtout à l'Ouest, se caractérisent par un bien plus grand émiettement. On compte en effet 25 pirogues réparties sur le versant Ouest et 8 encore sur le versant Est : soit un ensemble de 33 entités politiques territoriales représentant une superficie globale de 69 km2. 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 "pays" allongés du bord de mer vers les lignes de crête.

L'émiettement territorial du rivage occidental est poussé à son extrémité : 16 des petits territoires de la côte Ouest ont ici une superficie qui oscille entre 30 et 50 ha. Cet émiettement territorial qui éclate parfois les niches topographiques elles-mêmes est le plus poussé de tout Tanna (voir carte hors-texte 2). On ne le retrouve et encore sous une forme atténuée que dans l'extrémité Nord de l'île. Nous verrons plus loin les explications d'ordre historique et culturel que l'on peut en donner.

2) UN HABITAT DE CRETES ET DE HAMEAUX.

Le système du peuplement se répartit en se calquant sur le réseau des grands itinéraires que jalonnent les places de danse de la Coutume. Sur le versant Ouest, 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 coeur du Centre Brousse (voir carte hors-texte 3). Cette route constitue toujours un véritable axe de peuplement comme l'était autrefois plus au Nord la route Namanaknọ, ou comme l'est toujours au Sud la route Tuhu que suit aujourd'hui en partie la piste carossable qui traverse l'île d'Ouest en Est.

Sur le littoral, les noyaux de peuplement deviennent denses à la hauteur de Loanatom, où ils vont jusqu'à constituer de "pseudo-villages". Mais la trame de peuplement se distend ensuite au fur et à mesure que l'on progresse vers le Nord ou que l'on remonte vers le Centre Brousse.

Dans le Centre Brousse, le nexus de peuplement s'étire cette fois le long des routes traditionnelles qui "montent" du Sud vers le Nord, en privilégiant les points de croisement avec les routes Ouest-Est. Quatre grands itinéraires (Yahilnelketen, Nesungayawinetuan, Naokonap et Napkehapen) traversent ainsi de bout en bout le plateau du Centre Brousse. Sur le versant Est, les routes de crête prolongent les itinéraires transversaux : c'est par exemple le cas de la route Napkaranga qui prolonge sous un nom différent la route Napanaklaï. Mais la population semble sur ce versant s'être singulièrement clairsemée.

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.

3) LES DISCONTINUITES DU TISSU DE PEUPLEMENT : LE NEXUS BRISE.

La région du Centre Nord constituait 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 rétracté 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 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 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, atteignant des densités supérieures à 80 hab/km2, comme par exemple à Lamnatu (voir carte 23).

Les profonds contrastes de l'actuelle distribution de la population ne peuvent que difficilement s'expliquer par des raisons "naturelles". La côte Ouest avec une densité moyenne de 37 hab/km2 est plus peuplée que la côte Est dont la densité ne dépasse pas 21 hab/km2 ; elle subit pourtant des sécheresses 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 donc 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 sillonnent, des places de danse et des réseaux d'habitat dont l'emplacement reste connu, s'y répartissent.

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 32, 33 et 34. 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. Ces cas extrêmes ne sont pas des exceptions : les Naporio et leurs alliés de Loanatom sont 172, répartis sur 44 ha, alors que leurs voisins Nakane sont 42 pour 340 ha et qu'à proximité de leur territoire s'étendent des zones vides de tout habitant. Si l'on considère l'ensemble du Centre Brousse, on s'aperçoit que plus du quart de la population est confiné dans des territoires dont la somme des superficies ne dépasse pas 5 % de l'ensemble, alors qu'en revanche 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 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 du Centre Nord, 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.

TABLEAU 32 : Population et territoires du versant Ouest de la région du Centre Nord de Tanna.

TERRITOIRES	POPULATION DE FAIT (1979)	SURFACE EN HA	DENSITE 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	158	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 km2 : 37 hab/km2.

TABLEAU 33 : Population et territoires du versant Est de la région du Centre Nord de Tanna.

TERRITOIRES	POPULATION DE FAIT (1979)	SURFACE EN HA	DENSITE DE LA 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 habitants
- Moyenne d'hectares par pirogue : 337 ha.
- Nombre d'hectares par habitant : 4,6 ha/hab.
- Densité au km2 : 21,7 hab/km2.

TABLEAU 34 : Population et territoires du Centre Brousse.

TERRITOIRES	POPULATION (1979)	SURFACE EN HA	DENSITE 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	2.010	3.654	0,55

Récapitulatif :
- Superficie moyenne par territoire : 365 hectares.
- Population moyenne par territoire : 201 habitants
- Surface théorique moyenne disponible par habitant : 1,8 hectare.
- Densité au km2 : 55 hab/km2.

TABLEAU 35 : TOTAL CENTRE NORD.

	TOTAL CENTRE NORD		
TERRITOIRES (pirogues)	POPULATION	SURFACE/HA	DENSITE DE POPULATION/HA
42	4.185	10.534	0,39

Récapitulatif :
- Superficie moyenne par territoire : 251 hectares
- Population moyenne par territoire : 99 habitants
- Surface théorique moyenne par habitant : 2,7 ha.
- Densité au km2 : 39,5 hab/km2.

4) LES PROBLEMES FONCIERS DU CENTRE-NORD.

La rétraction du peuplement sur quelques unes des mailles territoriales, dont certaines sont à l'évidence aujourd'hui surchargées, ne signifie pas que l'utilisation des sols soit de la même façon répartie . Les hommes du Centre Nord utilisent en effet relativement librement l'espace des territoires déserts ou moindrement peuplés et y font un peu partout des jardins vivriers, ce qui explique la relative extension dans l'espace des modes d'occupation agricoles vivriers. Comme on l'a vu plus haut, il en va différemment des droits de mise en valeur à fins spéculatives par la cocoteraie ou par l'élevage qui impliquent une occupation permanente des sols.

Une partie de la population se retrouve dès lors confinée dans des territoires trop étroits dont elle ne peut transgresser les limites, dès qu'elle cherche à promouvoir des types d'exploitation du sol permanents qui sortent de la stricte auto-subsistance vivrière. Or le "développement", c'est-à-dire les nouveaux types d'occupation du sol qui permettent une certaine intégration dans l'économie moderne ne peuvent aujourd'hui se réaliser que sur ces espaces jusqu'ici délaissés et point trop peuplés. Leur mise en valeur suppose donc 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 le "deuxième hectare et demi théorique" que portent les enjeux fonciers actuels.

Ce dilemme arithmétique est vécu très différemment par chacune des micro-sociétés territoriales. Par le biais des alliances de **napangniel** et des liens de parenté, certains habitants des territoires les plus démunis arrivent à s'intégrer individuellement dans des "kompagi" formées par les habitants de territoires plus heureusement lotis en terre ; ils partagent alors avec eux les avantages de la mise en valeur à peu près à égalité. 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, par 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. Le contrôle de la terre apparaît à tous comme l'élément décisif du monde à venir. Cette conscience aiguë de la nécessité pour chacun de s'assurer -pour lui et surtout pour ses enfants- 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) et la crainte ancestrale de surpopulation dans un espace insulaire physiquement 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 exclusif.

Toutes les conditions sont donc réunies pour que se développent des situations conflictuelles, qui s'expliquent d'une part par une addition d'héritages historiques locaux, et de l'autre par la transformation récente de régimes fonciers dans le sens d'une plus grande rigidité des droits individuels. 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. Dans cette distorsion entre les valeurs culturelles traditionnelles et un système de production de plus en plus dualiste, découle un certain nombre de contradictions entre la culture et la société.

III. LE CADRE GEOPOLITIQUE DES CONFLITS.

1) 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 appartienne à l'un ou à l'autre de ces territoires, la tactique territoriale et les enjeux visés apparaissent tout à fait différents.

a) "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.

Les territoires en voie de repeuplement sont d'anciennes "terres mortes" où des familles sont revenues après une migration intérieure de plus ou moins longue durée. Souvent le repeuplement de ces territoires ne fait pas l'objet d'un consensus général et des désaccords plus ou moins graves se produisent entre les "nouveaux venus" et les groupes voisins qui souvent se targuent d'anciennes relations d'alliance avec les disparus.

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 1.988 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 Ouest (voir carte 35). 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 grandes. Mais cette recolonisation intérieure ne va pas sans conflits internes.

Les territoires qui sont en voie de repeuplement ne sont le plus souvent que partiellement occupés et 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 qui sont morts : 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". Il y a donc 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 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 par là 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 grands 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.

b) 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, ces populations 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 (voir carte 35) où, à quelques exceptions près, la population s'est maintenue sur ces 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 km2 (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/km2.

Les conflits fonciers ne sont pas inconnus dans ces territoires, mais ils portent moins sur la revendication des terres mortes ou des territoires en voie de recolonisation que 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 un 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, car mieux reliés à la "stamba" originelle. Ils accueillent eux-mêmes 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*.

c) Les territoires instables.

Les territoires instables sont souvent les plus peuplés et toujours les plus petits (voir carte 35). 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.
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/km2 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 5 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 bien souvent dans une situation inconfortable. Celles du Centre Brousse sont formées par des 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 de recueil", ils sont souvent fort nombreux et en quelque sorte sans territoire légitime au regard de la Coutume, ce qui pose de nombreux problèmes dans leur contact avec les "man-ples" ou "gens des lieux". Leur dynamique foncière souvent expansionniste en crée de nouveaux, lorsqu'ils entrent en concourrence avec d'autres groupes pour la domination des territoires déserts ou clairsemés. On comprend dès lors que ce soit dans les zones de recueil que naissent la plupart des conflits fonciers les plus durs et qu'ils se prolongent souvent, sous une forme politique, en affrontements violents et durables.

2) UN DESEQUILIBRE GENERAL.

Si l'on fait le bilan, on s'aperçoit 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.

Cette typologie des territoires reste nécessairement schématique. La complexité du problème vient très souvent d'un mélange des genres. Chaque conflit implique des réseaux d'alliances extérieures qui viennent à la rescousse des uns ou des autres, il creuse au sein des pirogues des divisions internes qui, à terme, constituent une menace d'éclatement.

Si l'on considère quelques uns des grands territoires traditionnels, on s'aperçoit que chacun 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 en effet 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 aujourd'hui à retrouver 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 au lieu de fondation. Pour ce faire, elle cherche à retrouver la mémoire de son plus lointain passé, en refixant à chacun ses 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, proportion moyenne, mais qui semble dans d'autres régions de l'île parfois plus importante.

La société de Tanna cherche ainsi à retrouver la situation qui existait avant les grandes ruptures historiques. Dans la pensée traditionnelle, il ne peut en effet 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 ou ancienne, 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.

IV. LA VISION DU PASSE.

1) SOCIETE FROIDE, SOCIETE 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*. Dans un tel projet, la modernité n'est pas nécessairement rejetée, mais elle doit survenir, une fois la "Coutume" restaurée dans ses pouvoirs et dans sa dignité originelle.

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 en effet devenu une structure sacrée, encadrant 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 dures et intemporelles : ils sculptent l'espace et créent la culture ; leur univers est celui des fondations (les **nowkaren** ou "stamba"). Ce temps primordial s'achève avec l'âge mythique de la **Nepro** et se rompra avec elle, il 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 fut mis en place par ces 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 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 une société froide, transparente, immobile et harmonieuse: c'est la société des origines, celle 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 même 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 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 -et combien !- 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, elle refuse l'idée même de "progrès". Dès lors, la Coutume s'oppose à l'histoire et par là 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 par la segmentation 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 traditionnalistes génère une "fausse société" ; dans cette affirmation court l'idée que les hommes ont perverti l'ordre sacré des origines.

2) SEGMENTATION ET ECLATEMENT DES PIROGUES.

L'espace de la Coutume est, on l'a vu, structuré par des lieux, des routes et des limites naturelles qui sont autant de fondations mises en place par les héros culturels et par les pierres **kapiel**.

Dans chacun des grands territoires de pirogue est venu d'abord un seul ancêtre, né d'une pierre, puis d'autres hommes ont surgi de lui. 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 (VIIIème Partie, Chap. XXVII), 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 Lembwitoka 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 de résidence se constitua alors en entité politique indépendante . L'unité originelle reste toutefois mémorisée au niveau cérémoniel en ce que 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 Lembwitoka (Loanatom) pour danser le **toka**, en s'appuyant sur le chemin d'alliance qui suit le tracé de la route Napanaklaï, dut ainsi 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.

3) L'INFLATION DES TITRES ET DES STATUTS SOCIAUX.

Parallèlement, la diffusion des hommes dans l'espace et leur progressive autonomie s'est traduite par une inflation des titres coutumiers et des statuts honorifiques. Chaque petit groupe ou segment de clan, pour peu qu'il acquiert 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 à ce titre celui de tenir la **kweriya** et partant d'organiser, en en prenant la tête, les vastes cérémonies d'échange du **nekowiar.** Il n'y avait donc au départ pour chacune des grandes pirogues qu'un seul **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 la ceinture et 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 Lownakiem-Apen, dont ils l'ont d'abord reçue.

Les Ya'une de Lownakiem-Apen font alors la ceinture 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 préséance sur lesquelles s'appuyait la hiérarchie traditionnelle fonctionnent de moins en moins. Le fait que chacun aujourd'hui tende à diffuser la **kweriya** comme il l'entend entraîne au contraire 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 la segmentation et 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 avec lui 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 1.100 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).

Sans chercher à être nécessairement cet "esprit chagrin", on peut faire malgré tout 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. Les gens de Tanna semblent avoir profité de la période de désorganisation intérieure, qui a suivi les grandes guerres locales et le heurt avec le monde blanc, pour s'ériger en autant de communautés autonomes qu'il y avait de places de danse grandes ou moyennes. Sur chacune d'entre elles, ils ont obtenu ou se sont attribué les statuts sociaux les plus élevés, ce qui a contribué à renforcer encore cette 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 autre **naruassan** 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" dans 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 "grand homme" 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**. La "noblesse" 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".

4) LA MEMOIRE 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, 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 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 dominateur avec le monde blanc. Pour les groupements traditionnalistes, 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 paix, c'est-à-dire 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 caractère non conclu des derniers conflits guerriers 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 Numrukwen.

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. Dans le Centre Nord, cette ligne de contact traversait les territoires Namasmitane, Rakatne et Ya'une, à hauteur de la place de danse de Loanem-Angen : au Nord de celle-ci prédominaient les Numurukwen, au Sud les Koyometa. Les guerres qui opposèrent les deux phratries divisèrent les territoires des pirogues, aboutissant au reflux des uns et à l'avancée des autres. La victoire Numurukwen imposa un nouvel ordre "territorial" et c'est cet ordre que contestent aujourd'hui les descendants des vaincus.

Livre II.
IXème Partie.
LA QUETE DE L'ORDRE DES ORIGINES.

CHAPITRE XXXIV

LES PIROGUES ECLATEES DU RIVAGE OUEST

LES CONFLITS DES WHITE-GRASS ET DE LOANATOM

I. 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 déserte des White-Grass, qui déborde de loin les limites du Centre Nord, représente en elle-même un ensemble de près de 3.000 hectares.

Aucune cause naturelle ne peut expliquer cette anomalie : les sols cendreux sont ici aussi bons qu'ailleurs et le même climat à nuance tropicale sèche, qui règne sur l'ensemble de ce rivage, n'est pas plus accentué à la hauteur des White-Grass. La savane plus ou moins arborée qui en recouvre les sols n'est d'ailleurs pas une formation primaire, mais une formation anthropique qui résulte directement des feux de brousse que l'on y allume annuellement (MORAT, communication personnelle). En d'autres termes, 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, dont les conséquences bouleversèrent l'ordre établi par la Coutume. A partir d'un accident local, on dirait aujourd'hui un évènement fortuit, tout le rivage Ouest s'embrasa littéralement : les systèmes d'alliance Numurukwen et Koyometa se transformèrent en réseaux d'affrontement faisant appel à tout le reste de l'île. Les guerres qui s'ensuivirent ont inscrit dans le sol de l'île un problème foncier qui pèse depuis sur toute la vie sociale de la région.

1) LE RECIT DE 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 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* (voir carte 36).

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 traversée de son territoire par les guerriers Koyometa. Après avoir laissé passer 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 :*

---

(1) Récit raconté par NILUAN et NAKOW (Romain) du groupe Naporio, par NEMISA d'Ipaï, et enfin par KOOMAN du groupe Naïne, originaire des White-Grass où eurent lieu les combats.

(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.

"Toi, Nemisa, tu dois rester sur ce seuil et ne pas franchir nos limites ; ceux que tu poursuis resteront de l'autre côté de ma terre. Je ne veux pas que la guerre vienne jusque chez moi".

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 ***napangniel*** *chez les Nakane, restèrent à Katinuwiken. Nemisa accepta la décision du maître du lieu :*

"C'est bien, mais 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 coeur 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 tous les miens" (1).

Nemisa fit répondre laconiquement que le poux le grattait toujours au fond de son nambas. Natem Neng savait que Nemisa avait divisé ses terres et que les Lewinu les occupaient. Il envoya alors un défi, convoquant Nemisa pour un combat décisif sur les endroits dégagés des White-Grass, au pied des Monts Tangen et Towahleuv. Nemisa accepta la guerre et 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 par le Sud. 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*** *(2) : "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.*

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 (3), 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.

---

(1) 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.

(2) Prière publique traditionnelle adressée aux esprits après le kava, au moment où on en crache la dernière gorgée (LINDSTROM, 1980). Les hommes demandent alors la réalisation d'un voeu précis : en cas de guerre, il s'agit de la mort de ses ennemis.

(3) Image qui signifie un rapport sexuel illicite et hors mariage.

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 deux "creeks", qui s'étend 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 deux "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, 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 :

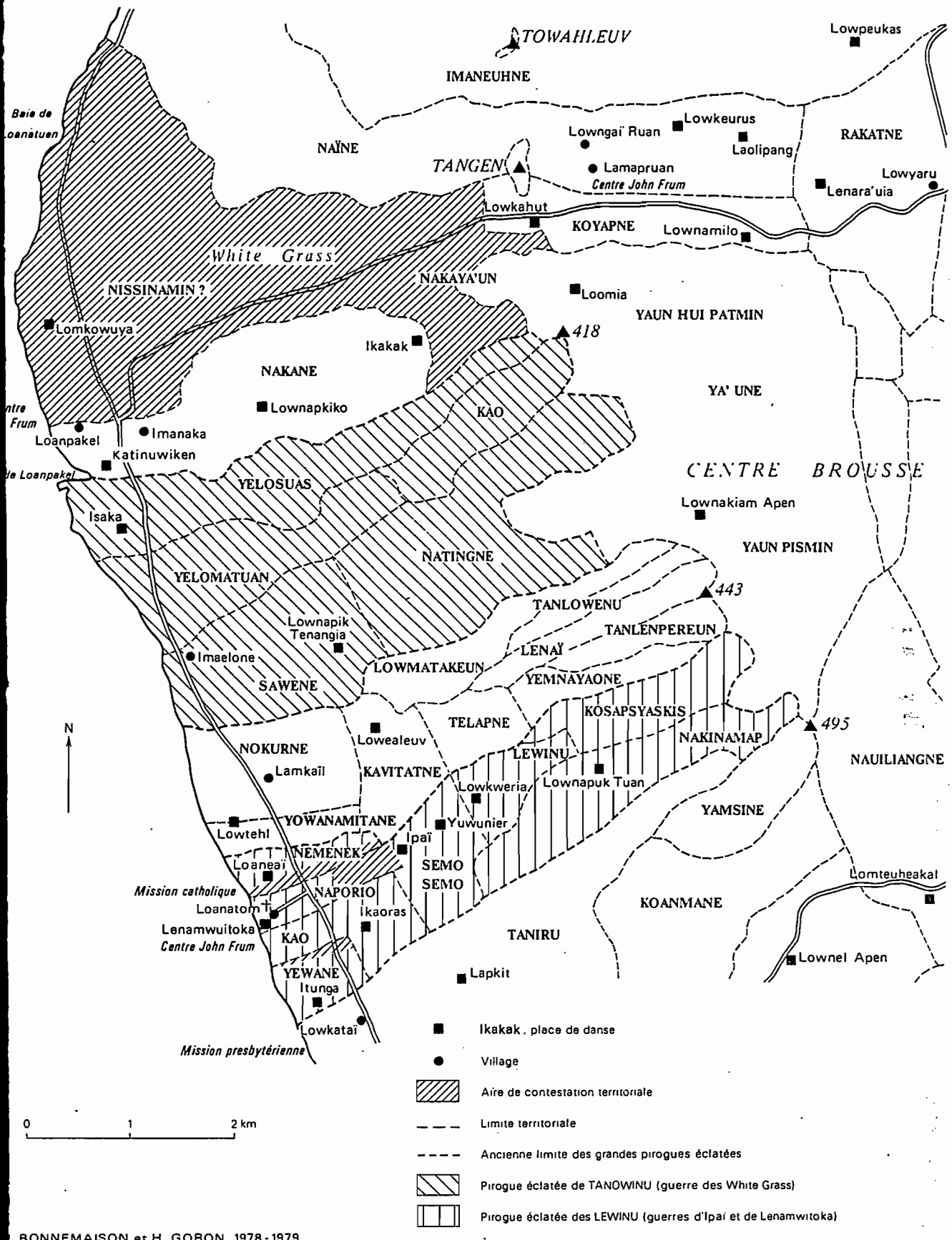
"Malheur à vous, gens des White-Grass, malheur à toi Nikolo (1), malheur à toi Yopat et à vous tous qui avez aidé ceux qui nous ont tués. Vous avez redonné de la puissance à nos ennemis, vous les avez armés, et dans notre dos vous avez préparé leur revanche. Bientôt vous mourrez tous, ma malédiction vous accompagne, seule les poules sauvages signaleront bientôt la présence de vos villages morts. Dans la terre des White-Grass, il n'y aura plus alors 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 en effet ses meilleurs guerriers venus du Sud de l'île et sa défaite apparut comme le signe précurseur d'une défaite plus générale qui, dans l'île entière, vit sonner 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 tous les groupes d'alliance Numurukwen du Nord de l'île qui les mangèrent.

---

(1) 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.

L'ESPACE TERRITORIAL DES GUERRES DES WHITE-GRASS ET D'IPAÏ



J. BONNEMAISON et H. GORON 1978-1979

Nemisa, vaincu, reflua vers le Sud, en-deçà du territoire Nakane, mais sa défaite 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 de la région des White-Grass peut en effet s'expliquer par le processus de reconquête territoriale mis en oeuvre par les vainqueurs de la bataille et par les effets, au plan magique, de la malédiction prononcée par les vaincus.

Les territoires à dominante Numurukwen situés entre les pirogues Nakane et Lewinu (voir carte 36) 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 après leur conquête. Encore à l'heure actuelle de nombreux meetings coutumiers ont lieu sur ce thème éternellement débattu : ce n'est plus cette fois la force militaire pure qui décide, mais le rapport des forces politiques en présence.

2) 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 de défi 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 implique l'importance des images et des métaphores.

Comme on va le voir, il s'agit beaucoup plus d'un poème parfois 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 en effet 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 (1) 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.

---

(1) 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.

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 (1).

a) 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 *(2)*
  Prenez aussi des feuilles et des branches de kava,
  Natem Neng montre les lianes de ***nepelap****,*
  Celles qui 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 (3)*
  Elle retombe, elle suit les barrières (4)
  Un homme suit les traces de Yumas et de Natem Neng (5)
  Mais il n' a pu les joindre encore

---

(1) Le chant **Tehek Pusen** m'a été raconté 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.

(2) 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.

(3) 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.

(4) 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.

(5) Il s'agit de Nemisa qui marche sur les pas des fuyards, mais sans pouvoir les rejoindre. Yumas est un allié de Natem Neng.

- *Vous tous, les jeunes gens, vous êtes las de répéter sans cesse :*
  Le banian est coupé, le banian est coupé (1)
  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 vous arrachent la peau,
  Les roseaux vous transpercent.

- *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 (2)
  Les Nakane ont abattu la voile de la pirogue (3)

- *Vous, les Nakane, laissez maintenant ce chant aux femmes*
  Nepina et Yawillum effeuillent les branches du ***nesei*** *à Kawol (4)*
  Elles les roulent sur les pierres
  Elles les étalent pour qu'elles sèchent à Lowenap Kemei (5)

- *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 (6)
  Elle a honte
  Mais qu'importe, cette femme n'est pas d'ici, elle vient de soin.

---

(1) 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.

(2) 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 fui avec Natem neng. Nowulla est le chef de guerre des Nakane.

(3) Une mention particulière est faite aux Nakane qui ont arrêté la poursuite de Nemisa en lui interdisant la traversée de leur territoire. Ils ont sauvé les fuyards et on leur rend éloge. "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.

(4) 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.**

(5) Kawol et Lowanapkemei sont deux lieux du bord de mer du territoire Sawene dont étaient partis les fugitifs. Le chant indique le retour proche sur le territoire perdu.

(6) Les traducteurs se révélèrent ici ambigus ; le dernier verset a un contenu sous-entendu.

Le Chant de **Tehek Pusen**
(version en langue de Loanatom, avec traduction mot à mot).

- **Aros teniar karam**
  Prenez/vos/papiers
  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 n̄aghiag 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/vous

- **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 weklin 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) (1).

- Yufala tekem leaf ia blong danis, tapatapa, wuin, mo mareg-mareg
  Yu teken han blong kava tu
  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 tekemaot 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 haed 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.

b) Un chant fait pour être dansé.

Cette chanson est un poème. Elle ne raconte pas, mais elle évoque seulement par des allégories ou 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 séquence évènementielle : la mer qui

(1) La transcription du bilama obéit à celle qui est faite localement par les gens de Loanatom.

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'oeil, une plaisanterie de temps de paix ; on rit et on se moque de cette femme 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 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 : parfois, il n'est qu'une seule 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.

3) LA MALEDICTION.

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, tandis que des vagues d'épidémies frappèrent les survivants, aboutissant ainsi à l'état de désertification qui prévalait lorsque des colons blancs s'installèrent en 1867-1870.

a) La guerre de la tortue : *"tous périrent et les rats les mangèrent"*.

L'ensemble géographique constituant ce que l'on appelle aujourd'hui les "White-Grass" (Lenkowngen dans la langue locale) fait l'objet d'une série 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 d'extermination 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 XIXème siècle, ce que confirment les généalogies.

A 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 se rejoindre sur le rivage, à peu près à la verticale du Mont Tangen (voir carte hors-texte 3). 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 -mais ce point reste controversé- 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 par rapport à des places de danse et des groupes plus élevés (1).

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 (voir carte hors-texte 3). 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 (2). Les

---

(1) 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.

(2) 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. Mais selon d'autres, les Nissinamin étaient des Numurukwen.

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 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. A 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, raconte-t-on, 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 protecteur (1). Seul comptait le résultat et de ce côté, 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 seraient peut-être contestés, mais ils ne seraient pas abandonnés.

Les Ya'une étendirent alors leurs pouvoirs jusqu'au bord de mer et distribuèrent des **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",

---

(1) 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.

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 (1).

b) 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 (2) furent les premiers à mourir, puis la maladie se répandit inexorablement, touchant une à une les populations du littoral, les Naïne, puis les Nakane et enfin les Ya'une 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 les White-Grass pour y cultiver du coton, il n'y avait plus personne de vivant. Les groupes Naïne, qui habitaient plus en retrait, 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 étant considéré comme maudit, on l'offrit sans difficulté aux Blancs qui cherchaient des endroits pour cultiver.

A partir du dernier quart du XIXème siècle, toute la frange littorale du Nord et du Centre Ouest de l'île apparaissait déjà plus ou moins vide d'habitants. Ceux qui n'étaient pas morts avaient fui vers l'intérieur ou s'étaient engagés pour le Queensland. Le Centre Brousse, protégé par son isolement relatif et sa salubrité, résista mieux. 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 les fondements d'un nouveau et inextricable problème foncier.

---

(1) Cette femme fut demandée par Loomia à Katinuwiken (Nakane), ce qui prouve bien leur alliance de fait au cours de cette guerre. Envoyée à Yanekahi (Sulphur Bay), elle est à l'origine de la lignée dont est issu MWELES, l'actuel leader des John Frum d'Ipeukel.

(2) 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.

II. L'ECLATEMENT DE LA PIROGUE LEWINU.

Préalablement à la grande crise démographique du milieu du siècle dernier, 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. Ces évènements sont multiples et fort complexes. Je ne donnerai ici que les grandes lignes, qui permettent d'éclairer l'actuelle situation territoriale.

1) LA TRES ANCIENNE ET PRESTIGIEUSE PIROGUE KOYOMETA DES LEWINU.

a) Les premiers maîtres de la **kweriya** : Yuwunier et le groupe Semo-Semo.

La très riche tradition culturelle des Lewinu (1) 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 Ouest, la pirogue Lewinu fut en effet la première à exister en tant que telle. Ce n'est qu'après le déroulement des évènements rapportés dans le mythe que le modèle social 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, le 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 (2) ; 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 affirment qu'ils découvrirent la **kweriya**, la ceinture et les aigrettes de danse qui sont les signes du pouvoir sur les hommes. 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 dès lors en maîtres de sa redistribution sur tout le littoral Ouest (3).

---

(1) Lewinu est le nom d'une igname.

(2) 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.

(3) Toutes les **kweriya** du rivage Ouest ont été en effet transmises à l'origine à partir de Yuwunier.

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 appartenant à la noblesse de la **kweriya**; ce fait est très rare à Tanna où en général plusieurs statuts hiérarchisés et complémentaires les uns des autres coexistent sur une même place de danse. C'est du reste le statut élevé de Yuwunier qui explique en retour que le territoire des Semo-Semo soit si petit (voir carte 36). Ces maîtres de l'honneur étaient en effet presque complètement démunis de patrimoine foncier. A 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.

b) 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 (1). 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 seul privilège de la cuisson de la tortue : celle-ci était capturée à sa demande par les groupe Nemenek (baie de Loaneaï) et Nakane (baie de Loanpakel), qui l'envoyaient alors à Lenamwitoka, où elle était cuite et partagée. A 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. A 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" (2).

---

(1) 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 ou John Frum du voisinage.

(2) 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**.

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 en effet les pierres magiques de la capture de la tortue et la connaissance des herbes (notamment les feuilles **tapatapa**) qui permettent de rendre "actif" leur pouvoir.

Dans les temps primordiaux de la **Nepro**, on ne possédait pas de cochon, mais seulement des poules et des coqs qui constituaient l'essentiel de l'échange (1). Lenamwitoka, place de danse du bord de mer, était alors le centre rituel et politique de la pirogue Lewinu ; son *honneur*, représenté 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 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.

2) L'EMERGENCE D'IPAI.

a) La mort de Yuwunier.

A l'origine, Lenamwitoka régnait sur les Lewinu, le rituel de la cuisson de la tortue étant alors 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 en effet des **napang-niel** : la tortue cuite au bord de mer remontait vers les groupes de versant par la route Napanaklaï, véritable axe central de la pirogue Lewinu et centre nerveux de ses relations d'alliance.

L'introduction de la **kweriya** constitua 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 pouvoir également hégémonique. Elle transmit la longue **kweriya** à KASSO, grand homme de Lenamwitoka qui, de ce fait, devient **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 pour les grands hommes de Yuwunier la grande aigrette cérémonielle.

---

(1) 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.

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 l'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 *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, mais à une date qui suivit, semble-t-il, de peu la grande bataille des White-Grass.

La *Shipimanwawa* eut en effet de graves conséquences sur l'Ouest de l'île, même si les lieux d'affrontements les plus durs se situèrent surtout à l'Est et dans le Sud. De nombreux groupes vaincus appartenant à l'une ou à l'autre des phratries vinrent en effet se réfugier à l'Ouest : à Yuwunier, des fugitifs Numurukwen du clan Nuito Apen (pirogue Kasarumene) furent accueillis par NALAO et relégués à des tâches subalternes, au service de la noblesse **iremëra** locale.

Le défaite subie par NEMISA sur les White-Grass ébranla-t-elle l'autorité de ce dernier sur sa propre place de danse et pirogue ? Les **iremëra**, qui appartenaient à la phratrie Numurukwen, se rebellèrent alors 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 à nouveau 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 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.

b) La mort de Lenamwitoka.

A Lenamwitoka, où s'étaient réfugiés les survivants Koyometa, un môle de résistance à l'hégémonie Numurukwen se forma. La plupart des groupes littoraux s'y rallièrent, défiant ainsi le pouvoir des nouveaux venus 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 intervinrent et, pour les humilier, remplirent le sexe des femmes de cailloux et les renvoyèrent ainsi dans la montagne. Il ne pouvait y avoir de plus claire déclaration de guerre.

L'alliance Numurukwen partout victorieuse dans le Centre Nord et le Centre Brousse se reforma instantanément ; elle 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.

A partir de ce jour et jusqu'à l'époque contemporaine, Ipaï, reprenant tout le patrimoine de Yuwunier, s'est 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 mentionné : 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.

o
o o

L'ensemble de ces évènements explique à la fois l'éclatement des grandes pirogues traditionnelles du rivage Ouest, les vides dans le tissu de l'occupation humaine et par endroits la situation de chaos territorial. Ces traits caractérisent toujours l'actuelle situation. 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 ainsi plus d'un siècle les anciens habitants du rivage Ouest sur les lieux de repli 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 en effet remis en route vers leurs anciens territoires, tandis qu'au Sud les Koyometa du rivage contestent l'ordre que leur ont imposé les vainqueurs Numurukwen d'Ipaï. Cette remise en cause des situations existantes explique le climat politique relativement complexe qui règne sur le rivage Ouest.

III. REFAIRE LES PIROGUES.

1) LE REFLEXE DES ANCIENS VAINQUEURS.

a) Le renversement d'alliance.

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 sur les lieux qui avaient vu sa défaite. 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. A 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 autrefois dans les régions d'accueil du Nord de l'île et sont aujourd'hui devenus des membres ou des sympathisants du Vanuaaku Pati. Mais bien que chrétiens, c'est également 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 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 de terres dont ils se considèrent comme les véritables "propriétaires coutumiers".

Les conquérants Koyometa avaient d'eux-mêmes débuté, voilà longtemps, un processus de renaissance des territoires des pirogues Nokurne et Sawene d'où étaient partis les fugitifs Numurukwen. Sur leurs propres enfants et sur ceux de leurs clans, ils avaient posé des noms appartenant aux groupes disparus et continuaient ensuite à utiliser librement les terres Nokurne comme on le fait d'un **silen**. Le territoire des Nokurne fut notamment partiellement planté en cocoteraies pour 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 dès lors 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 tendent à s'estomper de plus en plus au point d'être complètement oubliées, surtout par les générations plus jeunes. Les anciens vainqueurs sont dès lors 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 tout à fait 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 reconstitua dans une nouvelle alliance dirigée contre ses anciens conquérants, indépendamment de la solidarité originelle de filiation et même plus exactement contre cette solidarité.

b) La renaissance des Nokurne.

La première étape du processus de renaissance de la pirogue Nokurne fut la création de Lamkaïl, où les nouveaux et les anciens Nokurne se regroupèrent en village, ce stade provisoire devant précéder et préparer le déploiement vers les lieux réels. Pourtant les habitants de Lamkaïl n'étaient pas seuls ; ils durent composer avec ceux de Yuwunier et d'Ipaï, qui continuaient d'utiliser quant à eux une partie de la terre Nokurne en tant que **silen** de conquête. Dans un premier stade, on coupa donc le territoire en deux, une partie étant réservée aux "hommes réels", ceux de Lamkaïl, les Nokurne donc, l'autre étant laissée en **silen** pour l'usage de l'alliance de Yuwunier, qui y entretenait jardins et cocotiers.

Les choses allèrent ainsi un certain temps, mais non sans une certaine rancoeur des deux côtés, d'autant que la division dualiste se reconstitua d'une certaine façon, bien que sur des bases humaines et idéologiques différentes. Les Nokurne sont en effet pour la plupart des presbytériens, les Lewinu sont par contre des John Frum. Le conflit territorial prit alors une dimension politique, ce qui était la meilleure façon de le rendre tout à fait insoluble, autrement que dans un rapport de force. L'équilibre des alliances politiques préserva le statu quo pendant un certain temps, chacun des deux partis attendant une conjoncture favorable pour mieux faire prévaloir ses droits.

L'occasion en fut l'éclosion et la débâcle du mouvement *"Four Corner"*, créé en 1975 dans le Nord de l'île par un Blanc -Tony FORNELLI-, qui se prétendit le *"Roi de Tanna"* et provoqua, comme nous le verrons, un véritable mouvement de fond chez les sectateurs John Frum du Nord et du Centre Nord de Tanna. L'histoire finit encore mal pour les John Frum : Tony FORNELLI fut arrêté par les autorités condominiales et son mouvement dissous. Une véritable panique s'empara alors de tous ses partisans qui virent se dresser à nouveau devant eux le spectre de la répression des années maudites de l'après-guerre. Ils s'attendaient à être déportés en masse, mesure que réclamaient d'ailleurs avec force certains de leurs adversaires locaux presbytériens. La répression n'eut toutefois pas lieu, mais localement l'équilibre politique était rompu et la grande peur des John Frum n'apparut pas tout à fait sans fondement.

Ceux de Lamkaïl profitèrent notamment de ce renversement dans le rapport des forces pour reprendre leurs droits sur l'essentiel de leur territoire et expulser les anciens conquérants des terres qu'ils occupaient encore, notamment des cocoteraies. Ces derniers Lewinu auraient même été complètement refoulés si des divisions ne s'étaient pas produites à Lamkaïl; l'un des Nokurne -le seul-, qui par sa route avait une relation de **napang-niel** avec Yuwunier et était en sympathie avec l'alliance John Frum, défendit en effet le droit de ces derniers et obtient de laisser à la disposition de ces derniers un **silen** résiduel d'une dizaine d'hectares. Sur cette terre, les alliés de NEMISA peuvent encore continuer aujourd'hui à faire des jardins temporaires, mais dans un statut qui reste précaire.

c) L'errance des seigneurs de Yuwunier.

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 la "main des autres". La plupart sont des **iremëra**, et comme

me le dit lui-même l'actuel porteur du titre de NEMISA peu avant sa mort : *"Notre seule richesse, ce sont nos noms et c'est notre honneur, nous avons beaucoup de grands noms à distribuer à nos enfants, mais pas de terre qui puisse aller avec : 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 verdict qu'on leur fit à Lamkaïl, d'une part, dirent-ils *"parce que nous sommes des* ***iremëra*** *et que notre honneur est tel que nous refusons de discuter si l'on ne veut plus de nous"*, de l'autre, parce qu'ils sont des John Frum et des partisans des lois de la Coutume. Or dans le cas précis, les Nokurne apparurent bien dans leur droit en voulant reprendre leur territoire et retirer leur **silen**. Les seigneurs de Yuwunier acceptèrent le verdict sans discuter.

L'exemple des Nokurne est révélateur d'une situation qui se reproduisit assez fréquemment à Tanna : les anciens vainqueurs sont rejetés par ceux-là mêmes qu'ils ont mis en lieu et en place (1). NEMISA et les siens, représentants d'une noblesse errante et sans terre, ont donc rejoint le fief John Frum de Loanatom, où ont 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.

2) LOANATOM OU "LA VOLONTE D'ETRE".

a) L'imbroglio social.

A 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 et sur l'authenticité des lieux et 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, en restituant l'ordre préalable de ses lieux. 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 n'est pas peuplé de conquérants, comme celui des Nokurne, mais qu'il a servi de refuge à tout un flot de fugitifs, pour la plupart Koyometa, venus là à la suite des vicissitudes de l'histoire locale. Ces derniers n'ont pas d'autres points de recueil.

---

(1) 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.

Pour la plupart, ces habitants sont toutefois originaires de la pirogue Lewinu. La rivalité entre Ipaï et Yuwunier expulsa vers le littoral et sur Lenamwitoka les Koyometa vaincus de la noblesse locale **iremëra**, puis l'hostilité continuant par la suite, le territoire de Lenamwitoka fut, on l'a vu, razzié et découpé en **silen** par les vainqueurs, quelques survivants se réfugiant dans les groupes riverains, chez les Yewane en particulier.

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 revinrent 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, qui correspond actuellement à la terre des Naporio, les réfugiés revinrent en quelque sorte protégés par le statut de "terre étrangère" octroyée aux Blancs. Leur pression fut telle que la Mission Catholique ne put 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". Celle-ci est aujourd'hui composée de Naporio, de Kao Tuan et de 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 et qui irait selon eux jusqu'à Ipaï.

On se trouve donc 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 par contre 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 ses terres que par droit de conquête et d'avoir volé son territoire et son identité à l'autre.

b) Le village "sans terres".

En attendant, la densité actuelle à Loanatom est de plus de 3 habitants pour 1 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 peut en effet obtenir un droit d'usage ponctuel dans le territoire où il envoie sa fille. Tant que celle-ci ne lui a pas été rendue, il peut même bénéficier d'un **silen**, c'est-à-dire 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 (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 le même droit sur les parcelles Naporio avec son frère NILUAN. NAKOW YETUP ne peut donc survivre que grâce à des alliés hors de Loanatom.

En 1980, il défricha trois jardins : le premier le 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 cette alliance, NAKOW est en effet 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, vient 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, comme on l'a vu plus haut, 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 ainsi 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. A Loanatom, le territoire des pères étant minuscule, chacun cultive grâce aux "routes" qu'il possède et 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 **napang-niel** qui se sont nouées lors des mariages des filles, dont ils suivent les routes que l'on a précisément pris soin d'établir dans un éventail géographique dispersé. Chaque alliance peut dans ce cas être considérée comme autant de portes d'accès vers des droits d'usage sur les terres des autres territoires.

L'alliance politique ouvre en outre de nouvelles possibilités, comme elle en ferme d'autres ailleurs. 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 l'établissement 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 également cultiver des jardins chez les Nakayelo, en vertu de leur alliance avec les John Frum de Loanatom. Ils suivent la route de ceux-ci : 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 Ouest, qu'en tant que cadre historique : l'actuelle situation foncière en résulte, mais les nouvelles relations d'alliance maintenant les transcendent.

c) L'école est une terre.

Grâce à une 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 surtout d'espace résidentiel. Mais s'ils ont un droit de jardins sur un espace d'alliance étendu, ils n'ont guère de droits à utiliser de façon permanente la terre des autres pirogues, en la fixant par des plantations 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 que l'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 de place pour ses maisons.

Les quelques ressources monétaires proviennent en partie 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"*, c'est ce que disent encore les gens de Loanatom. Ne voyant pas de solution apparente à leur problème de manque de terre et coincés dans une identité territoriale 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, et donc à terme l'émigration vers Port-Vila. A 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 dans 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 (1). 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 pourtant 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

---

(1) 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.

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.

3) RELEVER LENAMWITOKA, REFAIRE LA PIROGUE NAPORIO.

L'attachement à la Coutume du groupe de Loanatom s'incarne dans NILUAN, qui tient le titre de "voix de la pirogue" de Lenamwitoka et que tous considèrent comme le leader coutumier. 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 est sur ce point en dispute avec tous ses voisins et 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. Celui-ci est en effet d'origine Kao. Il reçut un nom Naporio par adoption : son père, **napang-niel** du groupe disparu, lui confia alors la mission de faire renaître la pirogue Naporio. Ce à quoi il s'emploie.

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 ceux-ci ne reconnaissent pas l'existence d'une "pirogue Naporio", mais encore ils refusent les limites territoriales que NILUAN revendique (voir carte 36). Le problème, on le voit, est complet.

NILUAN, en voulant refaire la pirogue Naporio, ne prétend 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 les lieux 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" et n'ont pas de vraie identité, des "hommes lieux", réenracinés dans la Coutume. Il voudrait donc remettre un ordre territorial 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 (1) 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 (2). 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 absorbé dans son affrontement 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 alors 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". A Loanatom, l'histoire n'en finit pas décidément de mourir et les dénouements de la crise politique lui ont encore appris qu'elle était toujours un malheur : Alexis YOLOU était en effet un fils de Loanatom, descendant d'une lignée exilée d'Ipaï.

IV . LA RENAISSANCE DE LA PIROGUE DES NAKANE.

En bordure des White-Grass, la résurrection de la "terre morte" des Nakane, opérée voilà maintenant plusieurs années, révèle un cas réussi de reconstruction d'une pirogue dans le cadre de la Coutume. Par les oppositions que ce mouvement de retour a suscitées et son imbrication avec des problèmes culturels et politiques locaux, on s'apercevra que même dans le cadre de la Coutume -la plupart des partenaires sont des tenants du camp John Frum- la "renaissance" d'un territoire apparaît bien souvent comme un processus des plus complexes.

---

(1) 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.

(2)Ce groupe la fabrique aujourd'hui pour Ipaï.

A la suite de la guerre "Kamagwuin Niku", un "trou" s'était créé dans le dispositif territorial, à la suite de la mort des deux pirogues voisines, occupant 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 charnière, 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.

1) LA CREATION DU VILLAGE D'IMANAKA.

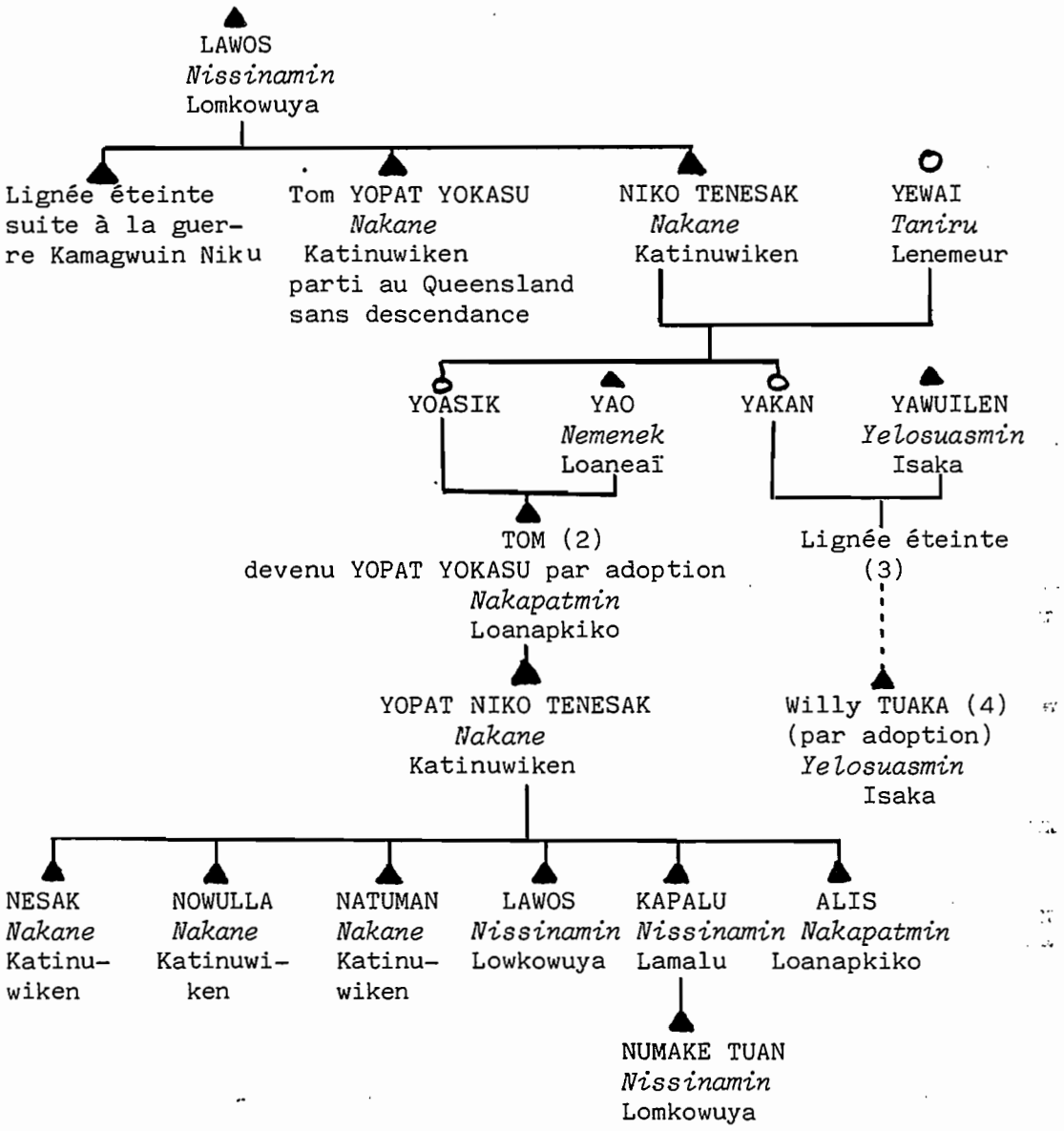
a) La branche de l'arbre Nakane.

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 en effet 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 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 les hommes, 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 36). Tom portait donc le sang des Nakane ; il appartenait à l'alliance John Frum, c'était un Numurukwen, tout comme NEPIO ; enfin il se trouvait au bout de la recherche réalisée par TOBE. Toutes ces raisons décidèrent NEPIO à le choisir pour être la branche dont renaîtrait l'arbre des Nakane.

TABLEAU 36 : Les droits de YOPAT sur la terre des Nakane, Nakapatmin et Nissinamin. Son arbre généalogique (1).



(1) Dans cet arbre généalogique, ne sont donnés que quelques uns des noms du groupe Nakane : Tom YOPAT YOKASU et YOPAT NIKO TENESAK ont eu en effet d'autres fils.

(2) Tom est aujourd'hui un homme d'environ 70 ans. La guerre de la tortue dont son arrière-grand-père maternel, LAWOS, fut le témoin et la victime, peut être considérée comme s'étant déroulée lors de la deuxième partie du XIXème siècle.

(3) Ces lignées éteintes disparurent lors du blackbirding; les hommes partirent vers le Queensland et n'en revinrent pas.

(4) Willy TUAKA, en vertu de son adoption et de sa liaison avec YAKAN, se revendique également comme un **napang-niel** très proche des Nissinamin. A ce titre, il tient toujours un **silen** sur leur ancien territoire que YAKAN reçut lorsqu'elle partit se marier à Isaka et il affirme en parenté des droits égaux à ceux de Tom.

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 géographiquement plus 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 ; par ailleurs, il prit soin 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 au départ 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 37).

Tom reçut le nom de YOPAT YOKASU, titre **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 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.

b) 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 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. A 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".

Revenir sur le territoire est un geste essentiel qui réclame de la prudence. Trop précipité, un tel acte serait dangereux, car une terre sans homme est redevenue un chaos, une étendue sauvage, dont les **yarimus** ont fait leur royaume. Les hommes qui sur cette terre ont succombé brusquement, le doivent à des maléfices toujours en place. Les hommes ne sauraient donc revenir sans précaution sur la terre redevenue "sauvage" ; ils ne peuvent 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 entreprit 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 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 se tenant encore à l'écart des lieux signifiants de celle-ci. Plus tard enfin, la famille de Tom et celle de YAPON vinrent habiter ensemble sur la terre Nakane ; au préalable, 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, y vécurent seuls, faisant des contre-magies destinées à combattre les maléfices qui avaient emporté les premiers Nakane. Lorsque ce fut fini, 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", débarrassée 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'abord d'y vivre ensemble : ce fut le village d'Imanaka (voir carte 33). Le retour sur les lieux véritables ne pourra en effet 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 société 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** 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.

Les nouveaux Nakane ne sont à l'heure actuelle qu'à mi-chemin d'une longue marche. Revenir sur le territoire, "tenir" enfin les terres Nakane, représente seulement la première étape d'un processus qui vise à reconstruire la pirogue. Ce qui compte en effet, c'est de reconstruire, de faire revivre un espace, tant par ses lieux que par ses noms. La reprise de la terre des ancêtres n'est qu'un moment dans un processus d'ensemble qui est tout autant politique et, d'une certaine façon, religieux.

2) RECREER L'ESPACE SOCIAL DES ORIGINES.

Avant même qu'il ne songe à réoccuper sa terre, le premier geste du vieux Tom YOPAT 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 Nakata ou tout au moins le noyau initial de sa reconstruction. 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. 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 avait été désignés publiquement en tant que Nakane par les **napang-niel** gardant le territoire mort. Le jour où Tom s'appela YOPAT YOKASU, il redevint un homme-souverain ; il avait enfin des lieux et des routes ; revenir sur sa terre constituait son devoir coutumier.

Tom et ses alliés, TOBE et NEPIO, allèrent alors à l'essentiel. En distribuant les noms Nakane, ils recréèrent d'abord la structure 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 **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, devint l'homme sacré, le **yatam assim** de l'ensemble du groupe. On lui confia la garde du lieu maléfique de Towermul (1) au bord de mer, mais aussi la pierre de la capture de la tortue (2) et la charge, jusqu'à présent fictive, de garder des pierres nourricières. Tom, 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'oeuvre.

Les pirogues se recréent par la tête : dans chacun des groupes locaux dont il affirme être à la souche, 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 levés, glisseront alors vers ceux-ci. Tel qu'il existe actuellement, l'organigramme (voir tableau 37) n'est encore qu'embryonnaire,

---

(1) 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.

(2) 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 (voir carte 32).

TABLEAU 37 : 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** (**naruassan**)	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.

mais les fondations sont posées. NATUMAN concentre par exemple toute la fonction magique de la pirogue. Normalement, celui-ci, qui n'est encore qu'un très jeune homme, devrait par la suite diviser sa fonction et en répartir les titres sur ses enfants et ceux de ses frères.

Les autres titres Nakane sont pour l'instant ce que l'on appelle des **yolatkoken** ou encore des **naruassan**. Le fait que, jusqu'à présent, les titres de **yolatkoken** restent dans des contours sociologiques vagues s'explique par le fait qu'ils ne soient portés aujourd'hui que par des enfants ou de très jeunes hommes. Le nom de NOWULLA (1) par exemple qui porte en principe la fonction de chef de guerre des Nakane n'a pas été levé dans ce sens. Quant à NESAK Louis, encore adolescent, il est destiné en principe à remplacer son père, en tant qu'**iremëra** des Nakane.

Un autre fils de Tom YOPAT a été "donné" à TOBE YAOSELOK en signe de reconnaissance. Il appartient théoriquement au groupe Nemenek, mais il vit avec les Nakane et avec ceux de son clan, y jouant un rôle important : il s'agit de NAKO NIAW. Comme il n'était rien "coutumièrement", son frère lui a donné un autre pouvoir : NAKO est le "boss politique" de l'alliance John Frum pour cette partie de l'île.

De même NEPIONAM est un adulte sans pouvoir coutumier. 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. 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.

Les Nakane, et c'est un de leur drame, ne possèdent aucune des pierres élémentaires des magies climatiques, de la chasse ou de la pêche ou des pierres nourricières. La pauvreté du patrimoine magique pourra être alors remédiée par des achats à d'autres groupes mieux pourvus (2) et les **yolatkoken** en recevront alors les pouvoirs.

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.

---

(1) NOWULLA, on s'en souvient, est le chef de guerre, héros de la bataille des White-Grass, qui conduisait le parti Numurukwen.

(2) 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.

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 social 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.

3) LE PARTAGE DE LA TERRE.

a) La signification du partage.

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 entre chacun des membres du groupe 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 et aux principes 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 tienne par là même une parcelle de l'espace dépendant de ce lieu, c'est-à-dire un ancrage foncier. Dans le système traditionnel, ce principe aboutit, comme on l'a vu, à une ponctuation de l'espace beaucoup plus qu'à un partage réel : 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 au surplus une garantie sociale en cas de malheur ou de discussion. 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 37).

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 la division foncière des terroirs modernes et par là 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, il n'avait que précédé, me répondit-il, une division qui se serait de toutes façons produite, comme c'est le cas partout à Tanna. Il avait donc, en procédant à un "partage préalable", cherché à éviter les inconvénients qui résultent généralement d'un "partage sauvage", générateur d'inégalités et source future de désunions. Tom YOPAT avait donc tenu à diviser la terre dans l'esprit de la Coutume et dans 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 donnée par Tom YOPAT est dans une certaine mesure plus étonnante : *"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 YOPAT, 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 des droits sur le sol vers des droits de propriété au sens occidental 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 (1) et, dans le même esprit, ouvrent chaque année un ou deux jardins plantés en légumes, produits maraîchers ou ananas, dans une perspective commerciale.

Les 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

---

(1) Leur but est d'acheter un jour une voiture Toyota avec laquelle ils pourraient faire taxi ; c'est là le rêve de toutes les "compagnies" de Tanna.

libéralement accordé : sur plus de 50 jardins ouverts en 1978, un tiers appartenait en effet à des alliés (voir carte 34).

b) Le respect des principes de la coutume.

La division des sols opérée par Tom YOPAT, telle qu'elle apparaît dans la figure 39 et dans la carte du partage du sol (voir carte 37) 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 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 :

1) Le patrimoine foncier d'un titre n'est jamais donné d'un seul tenant, mais réparti en deux ou trois parcelles.

2) Les lots fonciers sont pour la plupart répartis en parcelle de terrasse et en parcelle de versant, de façon à épouser la variété des conditions naturelles.

3) 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.

4) 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, bien qu'atténué malgré tout. Dans la société traditionnelle en effet, ce sont en principe les **naotupunus** qui ont le plus de terres, 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, **iremêra**, se contentant 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, mais il reste malgré tout encore bien inférieur à celui de NATUMAN ou à celui de YAPON.

On a donc, dans ce partage foncier, établi un cadastre -notion moderne-, mais en fonction de principes qui restent traditionnels. Tom YOPAT 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 est à l'inverse

TABLEAU 38 : Le partage des terres Nakane et Nakapatmin.

Noms coutumiers attribués (1)	Nombre de parcelles	Surface en hectares
NEPIO	3	7,2
KAPALU	3	5,3
YOPAT NIKO	2	3,2
LAWOS	4	7,00
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
Total : 443 ha, dont 74 partagés individuellement en 1979.

(1) 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 la hiérarchie politique.Car la sagesse de la Coutume veut que le pouvoir des grands homme 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 venant résider sur leur terrain propre, laissant la "noblesse" sans terre à elle-même. Cette inversion 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.

V. LA TRIBU FANTOME DES NISSINAMIN.

1) 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,et en particulier des plus importants d'entre eux, devient une entreprise à la limite de l'impossible. Si l'on veut que le chaînage des relations traditionnelles puisse s'enclencher 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 : les grandes routes Numan et Kwoteren qui ouvrent l'espace du Nord de l'île passent par le carrefour de Katinuwiken (Nakane) ; l'examen de la carte du Centre Nord le révèle (voir carte hors texte 3).

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.

a) 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 dont 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 noeud 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 d'ailleurs qu'ils moururent ensemble lors de la guerre "Kamagwuin Niko".

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'arrêta 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 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.

A 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 le pouvoir sur l'ensemble de l'alliance Nakane. C'est donc le groupe Nakane qui doit redonner la vie aux anciens groupes Nakane, Nakapatmin et Nissinamin. La résurrection des Koyapne est par contre laissée aux soins des Naïne, dans le cadre de l'alliance originelle des Naïkoyap.

SUMAK, qui n'est pas d'accord, revendique en priorité la terre des Nissinamin, tant et si bien que celle-ci reste inoccupée par les deux groupes. On se trouve là en fait devant un conflit au sein du système d'alliance traditionnel, ce qui nous en apprend encore un peu plus sur le fonctionnement de la société. Comme on va le voir, c'est le désaccord portant sur les règles et les directions de l'alliance qui est à la source du conflit ; il s'agit en définitive de savoir qui est en droit de parler au nom de ceux qui sont morts. Dans ce type de conflit, l'alliance et la structure spatiale constituées par les **napang-niel** apparaissent tout aussi importantes que la filiation et la parenté proprement dite.

b) A la recherche des Nissinamin.

Les Ya'une de l'Ouest, qui revendiquent le Sud des White-Grass, s'opposent à l'expansion des Nakane sur ce qui aurait été autrefois la terre 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 3). Cette terre est déserte depuis la grande bataille qui opposa NEMISA à ceux du Nord : on y chasse 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 l'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" la terre des Nissinamin : c'est donc à SUMAK d'attribuer les noms de ce groupe disparu, car il n'ya 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 : celle-ci 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 qu'allié principal et **napang-niel** privilégié, il se considère en droit de reconstituer les Nissinamin ; en tant que vainqueur de la guerre Kamagwui Niko, il tient la terre de ceux qu'il a exterminés. Les nouveaux Nissinamin ne peuvent 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 sont 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 Ipaï, 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 (voir tableau 36).

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 de relation découlant d'une fondation commune et d'une certaine filiation d'identité. Ce conflit 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 Lowiewano, les Nakane les voient comme un groupe littoral dont la place de danse primordiale aurait été Lomkowuya.

Dans cette controverse, le groupe éteint 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.

2) VERS UN PARTAGE DES WHITE-GRASS ?

Le conflit reste tempéré par le fait que SUMAK et YOPAT sont tous deux des John Frum et qu'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 s'affirme 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 tenir 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 il refusèrent. Enfin, il s'adressa aux Naï Patmin, qui acceptèrent enfin 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 devins 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, tenait la propriété BURNS PHILP du bord de mer des White-Grass, engagea à ce titre 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 alors 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 nouvelle dimension politique, qui reconstitue les réseaux d'alliance sur de nouvelles bases et tend encore à enchevêtrer un peu plus les bases coutumières d'un problème déjà compliqué au départ et qui ressemble maintenant à un véritable casse-tête mélanésien (1).

Tom NUMAKE a eu toutefois la modération et 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 terres, 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 dès lors 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 vraies pirogues par ses vrais 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 avoir de problème.

o
o o

---

(1) Après l'Indépendance, Tom NUMAKE est revenu vivre individuellement sur le littoral des White-Grass, où il construit des bungalows pour touristes et il exploite du bétail en pâturage libre.

Comme on le voit, rien n'est simple à Tanna. L'exemple de la pirogue Nakane et de la querelle des White-Grass révèle le cadre culturel et politique dans lesquels se posent les problèmes de terre. De tels exemples auraient pu être relatés ailleurs et je ne m'en suis tenu ici qu'aux grandes lignes du problème, le simplifiant à dessein. Pratiquement et au moins en ce qui concerne le Centre Nord, toutes les résurrections de terres mortes se heurtent à des problèmes du même ordre et se révèlent également compliquées. Cette complexité explique la lenteur des mécanismes de remise en place des groupes et par là le maintien prolongé des très fortes disparités de densité territoriale actuelles.

Livre II.
IXème Partie.
LA QUETE DE L'ORDRE DES ORIGINES.

CHAPITRE XXXV

LES HOMMES-LIEUX ET LES HOMMES-FLOTTANTS

STRATEGIES ET IDEOLOGIES DE RECONQUETE DANS LES CONFLITS DU 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. Revenir aux lieux de l'origine dans des territoires qui ont éclaté aux quatre vents lors des affrontements antérieurs et où la population a souvent subi un brassage intense, n'apparaît pas toujours comme une attitude réaliste, car dans une majorité de cas, cela consiste à vouloir remettre en mouvement et à 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, ni sans une volonté d'adéquation entre l'identité des hommes et celle de leurs lieux. Un tel projet implique la reconstitution volontaire des pirogues traditionnelles et de leurs relations d'alliance. Dans le cadre d'une telle dialectique, la société actuelle de Tanna se débat, par endroits sereine, ailleurs à la limite de l'explosion et sur la crête d'une tension dangereuse, en particulier dans certaines des zones à hautes densités de population. Je présente ici dans ses grandes lignes la façon dont ce problème est vécu dans le Centre Nord.

I. LES RACINES HISTORIQUES DU CONFLIT.

1) LA FUITE DES KOYOMETA.

L'ensemble du Centre Brousse se revendique au départ comme une seule et grande entité "clanique". A l'origine, il ne régnait qu'une seule phratrie, *"wan blad no mo"* (un seul sang), celui des Koyometa. Le Centre Brousse constitue en effet une unité culturelle, parlant une même langue, appelée **kat**, qui est proche de la langue littorale de Lenakel ; tous les groupes renvoient au même mythe et lieu d'origine : celui de la pierre Nokut, dont tous les peuples du Centre Brousse sont les enfants. Et de fait, les "premiers hommes" du Centre

Brousse sont des Koyometa. La ligne de démarcation, ou plus exactement la ligne de contact avec l'aire d'hégémonie Numurukwen passait beaucoup plus au Nord que sur le littoral Ouest, très précisément à la hauteur des places de danse de Kokawite Iken (Namasmitane) et de Lenara'uya (Rakatne), où chacune des deux moitiés occupait l'un des deux côtés de la place de danse (voir carte hors-texte 3).

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 à Itipa, tandis que les principaux titres et statuts élevés se distribuaient au sein de cette phratrie dominante. En outre, chacun était "en lieu et place" ; les guerres traditionnelles se déroulaient selon l'esprit de la Coutume et se concluaient comme il se doit par la réconciliation des antagonistes, ce qui permettait aux vaincus de regagner en sécurité leurs territoires. Il n'y avait donc 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 en effet, 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, et une section Sud, les Ya'un Pismin.

La guerre ne tarda pas à se répandre plus au Sud, chez les Nalhyaone : un homme du clan des Yahurne, un Koyometa du nom de YAMUS, tua en effet l'un des membres de la minorité Numurukwen d'Iwel. A l'appel de cette 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 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 hors-texte 4). A 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 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 des 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 ils 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.

2) L'AFFLUX DES REFUGIES.

La *Shipimanwawa*, en créant dans tout Tanna de vastes mouvements de population, aboutit 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, 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**, nourrir les cochons glabres et entretenir les grands jardins nécessaires. 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 Rakawurne et Nauiliang Lesuatu, qui y gagnèrent en échange la souveraineté sur quelques **silen** dans les White-Grass.

Dans le Centre Brousse, ces groupes d'anciens fugitifs occupant des territoires-**silen** en position frontière ou au sein des grandes pirogues de la Coutume, sont appelés **yatik** ou **iativ**, ce qui dans la langue de Lenakel signifie *"la profondeur au-delà du récif"* (LYNCH, 1977). L'image est claire : elle désigne ceux qui sont en dehors de la terre, autrement dit les *"hommes-flottants"*, qui vont et viennent entre les places de danse de la Coutume, parce qu'ils ne sont plus attachés à aucune d'entre elles.

De nombreux petits groupes d'hommes-flottants furent ainsi accueillis et placés sous le contrôle des vainqueurs ; presque chaque pirogue contient les siens. Les plus importants d'entre eux furent toutefois constitués en "pirogues" sur de micro-territoires, de 20 à 50 hectares, placées à la jointure des grandes pirogues.

Ainsi les Rakawurne, groupe Koyometa en fuite, furent-ils accueillis par les groupes Numurukwen des pirogues Ya'une et Rakatne et placé en position tampon entre ces deux pirogues sur des terrains pris également à l'une et à l'autre. On leur confia la garde des grands lieux maléfiques qui existent à la frontière de ces deux grandes pirogues, lieux dont les maîtres réels préféraientéviter le voisinage, comme par exemple ceux de Towermul, Loatum et Laol. L'un de leurs descendants a pour rôle traditionnel de servir de **yani niko** de guerre et, autrefois, d'exécuteur des basses oeuvres 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 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" (voir carte hors-texte 3).

D'autres réfugiés Numurukwen, issus de la pirogue Neuhne au Nord de l'île, arrivèrent par la suite dans le Centre Brousse, non plus cette fois à cause des guerres de la *Shipimanwawa*, mais 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 et au surplus une femme d'Iwel, ainsi que la ceinture de tapa qui le fondait en tant qu'homme d'autorité. Allié d'Iwel, dont il partageait la phratrie, il fut placé en position avancée à l'intérieur du territoire Koyometa pour une mission de "surveillance", comme le lui reprocheront plus tard les Koyometa de retour.

NIERE, d'ailleurs, consolida sa position en avançant plus avant dans le coeur de la pirogue Koyometa des Nalhyaone, à l'appel

du chef **iremëra** de Lamnatu (1) qui le choisit comme **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 assez vite 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.** Il y avait là toutes les racines de l'un de ces problèmes complexes et insolubles dont Tanna a le secret. 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.

3) L'ORDRE TERRITORIAL DES VAINQUEURS.

A 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 se mit 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 ou se cachaient en petits groupes, de grandes portions de leurs territoires étant devenues des "terres mortes". Sur ces terres, les grands hommes Numurukwen installaient des bannis ou des exilés qui étaient à leur service et dont le rôle futur serait de renforcer encore leur pouvoir en créant autour des lieux forts de la phratrie Numurukwen une sorte d'enceinte protectrice.

La conquête des territoires Koyometa n'était pas le but de la guerre entreprise : il s'agissait en effet de disperser des voisins dangereux, beaucoup plus que d'occuper leurs terres. Du reste, on se garda bien de donner aux exilés les territoires 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 et 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

---

(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 (Chapitre XXVII, Fig. 16). C'est le versant Nord qui appela NIERE pour se renforcer face au retour des Koyometa.

(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).

partie par faute de combattant, 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 qui là aussi "gela" la poursuite des activités guerrières. On ne peut dire si cet arrêt du processus guerrier bloqua l'expansion Numurukwen ou si elle empêcha un retour de puissance des Koyometa. L'ordre territorial qui représentait à un moment précis 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 grands hommes, mais aux nouveaux arrivés, les missionnaires d'abord et les chefs qu'ils se 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, là où leur histoire s'était brusquement immobilisée, comme si tout ce qui s'était produit depuis n'avait pas eu de véritable importance.

II. LES MAITRES ET LES SUJETS.

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 groupes formés par d'anciens réfugiés ; le second concerne la renaissance des "terres mortes",celles de la côte Est en particulier, mais aussi celles de petits groupes locaux éteints au coeur même des pirogues du Centre Brousse. 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".

1) LE REVE 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 groupes 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 (1). Les Yahur-Rakat, nom formé par la contraction des noms des deux groupes fondateurs, reçurent en effet lors du partage de Semo-Semo,

---

(1) 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.

un morceau de corps de l'ogre -l'épaule et la poitrine du monstre-, ce qui fonde leur alliance dans les temps mythiques, mais 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'ils distribuèrent autrefois aux pirogues voisines du Centre Brousse.

Cette vaste pirogue Yahur-Rakat, aujourd'hui éclatée, comme l'est à Loanatom la pirogue Lewinu, YALULU TESS, voix de la pirogue Rakatne, veut la recréer, en procédant lui-même 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, Busaïlowipeük et Busaïlowenapen (voir carte hors-texte 3 et carte 35).

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. Par là, 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 tant à l'utilisation éventuelle des "terres mortes" par les "hommes-flottants", mais beaucoup plus à l'attribution par ces derniers des noms coutumiers qui pérenniseraient alors leur souveraineté sur ces territoires.

2) 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 oeuvres des Rakatne. Le soir, le rôle de YAWILU était de fournir, autrefois, des jeunes gens

qui mâchaient et préparaient le kava pour les Rakatne. On lui confia également 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, qui n'avaient ni "routes", ni relation possible avec l'extérieur, avaient également pour devoir de 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 terres 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 **yolatkoken**, les Wawui-Wawui s'attribuent dès lors les noms des Busaïtangalua, en s'appuyant sur leur ancienne relation de parenté. 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 politiques 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, qui tiennent leurs droits par la primauté de leurs lieux de fondation et de leurs routes, 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 donc 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, lorsque 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 traditionnelles.

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. Le fait que ces groupes aient refusé les noms de serviteurs que leurs hôtes voulaient leur imposer et aient gardé les noms de leur territoire d'origine complique le problème.

Leur nom collectif continue en effet 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 qui y voient une sorte d'usurpation. 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- ou en tout cas des sympathisants de la Coutume, 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 la face la plus profonde. Les gens parlent d'abord de terre, dans la mesure où celle-ci apparaît comme l'élément le plus concret et le plus visible d'un problème plus vaste. Il s'agit en effet pour les groupes en lieu et en place de retrouver leur espace originel et de redonner à leur système de relations politiques 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 de prise d'indépendance des anciens fugitifs par rapport aux "hommes en lieu et en place", qui traditionnellement les contrôlaient, qui est à la racine politique de ces conflits. Le problème foncier dès lors est sans doute le plus apparent, mais au plus profond de lui se tient un problème politique de souveraineté et 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.

III. LE CONFLIT DU CENTRE BROUSSE.

Le conflit actuel 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 qu'exacerbe encore le conflit politique moderne.

Le conflit foncier entre Lamlu et Lamnatu est en effet 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 réellement débuté dans les premières années de 1970.

1) LA SOURCE DU CONFLIT.

A la fin de la *Shipimarwawa*, 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 n'est d'ailleurs pas terminé : lors de mon séjour, je fus témoin en 1978 et 1979 de la réouverture de deux de ces places de danse : celle de Lehuluk (groupe Tenlhyaone) 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 Lamnatu, à propos de la terre déserte des Ya'urne.

Longtemps silencieux, les Koyometa de Lamlu ne s'attaquèrent en effet 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 et l'opposition traditionnelle entre les deux groupes devint alors un lieu symbolique d'affrontement entre la coalition du Vanuaaku Pati soutenant le groupe Numurukwen local et celle des partis modérés du Tan-Union soutenant la revendication Koyometa. S'il débuta sur un problème de territoire, le conflit coutumier devint très rapidement un problème de souveraineté et d'identité coutumière, exacerbé par un climat général d'affrontement politique, que marquèrent par la suite, là encore, de surprenants renversements d'alliance.

L'affaire débuta vraiment lorsque les réfugiés du Nord conduits par NIERE quittèrent leur "territoire-**silen**" situé sur la terre Nuarmingne (voir carte hors-texte 4) pour se rendre à Lamnatu, c'est-à-dire au coeur du territoire Nalhyaone, en répondant ainsi à l'appel de YA'UKO, **iremëra** à longue kweriya de cette place de danse qui y représentait le côté Numurukwen.

YA'UKO 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 adverse 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 faire renaître celui-ci.

A 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 (1) 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 (2), 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 et essaya d'empêcher la tenue du premier **nekowiar** qui eut lieu dans le Centre Brousse à Lownekian Apen (Ya'une du Sud), lorsque les groupes coutumiers, confortés par l'essor de la parole de John Frum, qui ébranlait les fondations de l'Eglise presbytérienne, décidèrent la reprise de ce cycle rituel dans les années 1950 (3). Certains ne lui ont pas pardonné cette prise de position.

NIERE était néanmoins un fin politique, qui cherchait plutôt la conciliation. Il parvint à ménager un certain consensus entre les siens, regroupés à Lamnatu (4) et ceux de Lamlu, que pourtant tout opposait. Il fit même plus, il les rassembla dans la coopérative

---

(1) 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.

(2) GUIART fait de lui un portrait sympathique et fort vivant dans le livre du Père O'REILLY "Hébridais" (Journal de la Société des Océanistes).

(3) Avertis que des coutumiers préparaient un **nekowiar**, les deux délégués de l'époque, COLEY et JOCTEUR, intervinrent conjointement et emprisonnèrent d'emblée douze des leaders coutumiers du Centre Brousse, sous le prétexte qu'il s'agissait *"d'une fête lubrique où il se passait des choses avec les femmes"*. Ceux-ci finirent par être libérés et COLEY, le délégué britannique, assista même au **nekowiar**, ce qui changea complètement son état d'esprit à l'égard des coutumiers : *"Votre fête est magnifique"*, leur dit-il, *"dorénavant je vous aiderai"*.

(4) 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 (voir carte hors-texte 4).

"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 et de points de rencontre. Sa mémoire reste 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 dorénavant l'hostilité reprit et depuis ce jour le conflit ne fit qu'empirer. Dans le contexte local du pouvoir condominial, les Numurukwen se rapprochèrent alors du délégué britannique, pendant que les Koyometa et le GAM, jusqu'ici pourtant plus proches du côté anglais, devinrent les alliés du délégué français.

2) L'ENCHAINEMENT.

Pour les Koyometa de Lamlu (400 personnes), l'objectif, comme celui de tous les coutumiers, est de reconstituer l'espace traditionnel qu'ils détenaient avant la *Shipimanwawa* et ce faisant de retrouver leurs "coutumes", c'est-à-dire la souveraineté sur leurs lieux et sur leurs routes. En cela ils se heurtèrent à tout le groupe de Lamnatu (environ 120 personnes) et en outre dans un premier mouvement au groupe local Nowalineyem, centré autour d'Iwel. Dans ce type de conflit triangulaire, il est rare que deux des partis ne s'unissent pas contre le troisième : au départ, Lamlu affrontait à la fois Lamnatu et Iwel, mais en établissant une différence fondamentale entre les deux adversaires. Dans le premier cas de figure, les gens de Lamlu affrontaient à leurs yeux un **yatik**, un "homme-flottant", sans lieux, ni routes, ni pouvoirs, dont les droits n'étaient pas réels ; avec lui, il ne pouvait être question de composer. Dans le second cas, ils affrontaient par contre des "hommes-réels" en lieu et en place et, qui plus est, des membres de leur pirogue, c'est-à-dire des **napang niel** possibles avec lesquels un compromis devrait être trouvé un jour.

La première étape du conflit porta sur la terre Yahurne. Ses occupants légitimes 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 (voir carte hors-texte 4), de l'autre,

NOKLAM ASSIM, **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 Lowmenapil. Sa propre mère, PARAPNAPEN, était en effet venue par la "porte" 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 "porte" 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 "porte" 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 ensuite 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. A cette affirmation, les gens de Lamnatu rétorquent que PARAPNAPEN était en fait venue à Lamlu en passant par la route Suatu Apil et donc par 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 était plus proche de Lamnatu que de Lamlu et qu'elle se situait directement dans leur dos.

Les Koyometa ne pouvaient accepter ce type d'argument : ils rétorquèrent que Lamlu étant le point 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 la terre 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 hommes réels"*. 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 alors 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 être le souverain de 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.

A 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 Tan-Union. Verbalement violent jusque-là, le conflit le devint physiquement et ne cessa de l'être jusqu'à l'Indépendance, d'autant que les deux délégations 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 politique eurent lieu sur Tanna, précisément à propos de ce conflit. NIERE et les siens, qui n'avaient jamais accepté le verdict du tribunal et qui s'estimaient victimes d'un injustice, refusaient en effet d'évacuer la partie du terrain Yahurne qu'ils occupaient déjà et qui se situait dans l'exact prolongement de leur village d'Iwarao. Sur ce terrain, ils laissaient notamment un "padok" d'élevage. Un jour, les hommes de Lamlu vinrent briser les clôtures ; une violente bagarre s'ensuivit qui fit trois blessés parmi le groupe de NIERE, qui voulait s'y opposer (dont une fracture du crâne) et le terrain disputé reste 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, celles 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.

Ce premier incident du Centre Brousse peut donc être considéré comme un précédent. Le cycle de violence qui débuta là ne tarda pas en effet 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 statuer sur le problème ; RINGIAO la présidait en tant que Président du "Conseil des Chefs" de Tanna, qui avait été créé en 1974 par l'Administration.

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 NIERE hors du territoire de leur pirogue.

3) 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 que celui-ci les reprenne en sens inverse et revienne dans le Nord d'où son ancêtre, NELIKO, était parti. Ils déclaraient qu'ils n'étaient pas opposés au fait que des "hommes-flottants" utilisent leurs terres, mais à deux conditions bien précises :

1°) qu'ils n'essaient pas de déborder hors du *territoire-silen*, où on leur avait accordé un droit d'usage.

2°) qu'ils n'essaient pas de jouer un rôle politique, notamment en venant s'opposer aux hommes "souverains" sur leurs lieux.

Or, dans ces deux cas, NIERE était accusé d'avoir dépassé les bornes de l'hospitalité Nalhyaone : il devait donc partir. Les hommes-lieux ont en effet le droit d'expulser des hommes-flottants, même en lieu et en place depuis des générations. L'ancienneté de la présence de NIERE ne pouvait être considérée comme un argument : ce n'est pas en effet le temps qui crée le droit, mais l'origine.

Quels que puissent être les arguments des habitants de Lamnatu qui, depuis quatre générations, se mariaient pourtant 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, non plus pour des problèmes fonciers, mais pour des problèmes d'attitude morale. L'ascension de NIERE irritait en effet les gens d'Iwel tout autant qu'elle exaspérait ceux de Lamlu. NIERE occupait une position de premier plan sur la scène politique locale, il habitait la maison en dur de l'ancienne station de l'agriculture d'Iwara, dont NAKO, le moniteur, avait été expulsé. Bref, il se comportait en "big man" et il y rajoutait des aventures féminines qui ne plaisaient pas à tous.

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 donc, cette fois contre les "étrangers" 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-DOM, 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" (1). NIERE, en position d'infériorité, fut forcé d'abandonner l'ancien site de Yuwingating, jugé trop proche de ses adversaires. Iwel, lui retirant tout soutien, ne le voulut plus non plus sur son territoire et lui ôta le dernier **silen** en terre 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 (2).

4) L'IDEOLOGIE 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.

---

(1) L'incident aurait pu être grave, car des deux côtés les gens étaient armés de fusils vétustes qui heureusement ne partirent 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, qu'elle était venue "invitée" par celui-ci et à l'initiative de ceux qu'ils considéraient comme leurs adversaires.

(2) Après l'Indépendance et dans le nouveau contexte politique d'une Indépendance fermement tenue par le parti VAP, NIERE serait revenu à Lamnatu, malgré l'avis de Lamlu et d'Iwel. Il reste toutefois localement dans une position difficile, ce qui l'oblige à une certaine réserve. Le conflit semble être toutefois entré dans une phase beaucoup moins aigüe, mais il fait dorénavant partie du cadre permanent de la vie locale.

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 et sur son propre territoire par ce même leader. Ils se réunirent donc et le triangle des alliances politiques se recomposa contre celui qu'ils accusaient de vouloir jouer un rôle de "big man" et d'usurper des terres. La présence turbulente de NIERE fut alors jugée par l'ensemble des Nalhyaone comme indésirable et par là elle devint "illégitime". On appliqua ainsi à son égard cette vieille règle du consensus : celui qui est en minorité se tait ou bien s'exclut de lui-même. Jim, leader d'IWEL, tira quant à lui les conséquences de son renversement d'alliance, il abandonna en 1980 le parti VAP pour se rallier au mouvement Kapiel de Lamlu (1).

Mais tout également significative est 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 coeur, 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 la question de 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 des lieux. Or si les chefs de Lamlu acceptaient bien de partager l'usage de leur espace, ils n'acceptaient pas de partager leur souveraineté sur celui-ci. Le conflit prit là son point de départ et, 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 qui, à leurs yeux, n'étaient plus que des "intrus" et 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.

---

(1) En 1983, il était avec Charley NAKO le leader pour le Centre Brousse de l'alliance politique des partis modérés.

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 territoriale 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, c'est-à-dire d'usage ou de propriété du sol, trouvent toujours 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 qu'au-delà des liens humains, la force des lieux primait celle du sang et 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.

L'idéologie du territoire qui ressort de cette attitude découle de la volonté affirmée de "Retour au Commencement des Choses" . Le pouvoir politique coutumier vient des lieux et ce sont les hommes-fondateurs qui l'assument : il appartient à ceux qui se trouvent à la "stamba", c'est-à-dire à la souche des autres. Poussée jusqu'à ses limites, cette idée exclut l'étranger.

L'espace homogène est bien le rêve profond des traditionnalistes qui pensent que si chacun revient sur ses lieux-fondateurs, il n'y aura plus de conflit de terres, mais de façon plus importante encore, de conflits de pouvoirs ou de problèmes d'identité. Les coutumiers résument cette idée par la formule : *"Une seule terre, un seul sang"* : à l'intégrité du territoire doit correspondre l'intégrité du sang. 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 la respecter en faisant de chacune des phratries un territoire homogène 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 "sang". 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 servent aux uns et aux autres à communiquer et non plus à se séparer.

Ce rôle de liaison redonné à l'espace intercalaire des Yasur-Nuarmingne s'est ainsi matérialisé pour le malheur de ceux qui se trouvaient auparavant à cet endroit. Ils étaient utiles en tant qu'espace-tampon, lorsque les deux grandes places de danse de la pirogue Nalhyaone étaient ennemies ; du moment où elles se réconciliaient, ils devenaient inutiles. Ce renversement d'alliance explique en grande partie le drame du Centre Brousse et le rejet des infortunés "étrangers" à ce territoire, malheureux par leur identité géographique d'origine et coupables de l'avoir oubliée.

o
o o

Si l'on ne peut nier la réalité du problème foncier de Tanna, on ne saurait prétendre pour autant qu'il constitue la réalité sociale de fond et 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 société insulaire apparaît en effet suffisamment souple et pragmatique 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, la souveraineté et le pouvoir des groupes sur leur territoire, deviennent alors des "fronts" où se querellent -et parfois se combattent- des réseaux d'alliance opposés ; ils sont presque immanquablement amenés à se transformer en conflits politiques. Ce ne sont pas tant alors des problèmes de propriété qui se posent que des conflits de souveraineté.

IV. L'IDEOLOGIE DU RETOUR OU LA DOCTRINE DES HOMMES-LIEUX.

1) LA NOSTALGIE DU "TEMPS MYTHIQUE".

Dans un sens, le problème foncier n'est que l'arbre qui cache la forêt. Pour les groupes coutumiers, le problème des droits traditionnels sur la terre ne répond pas à des motivations économiques ou de "propriété" des sols : il fait partie d'un problème de société global et s'inscrit dans une vue 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 l'ordre social originel.

Ce projet de société est loin de faire l'unanimité à Tanna et les conflits qui traversent actuellement la société insulaire ne peuvent se comprendre qu'au sein du débat qui est posé dans ces termes. L'île, en 1980, était une arène : une partie de la société militait pour le retour à une coutume réifiée et redevenue sacrée, l'autre partie s'y opposait en jugeant ce projet obscurantiste et rétrograde. Dans cette perspective conflictuelle, 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 et des explications différentes, la même vue culturelle sur la terre.

La pensée des groupes traditionnalistes face à l'espace a été souvent mal comprise et mérite d'être analysée, d'autant qu'elle reste, même après la défaite politique des partis modérés, un ferment culturel actif et déterminant 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 éternelles. Ce qui est aujourd'hui au coeur 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".

Par cette phrase, Mircea ELIADE (1969) définit l'attitude philosophique des sociétés traditionnelles face à l'évolution de la modernité ; il semble qu'elle s'applique bien à l'actuelle pensée des groupes traditionnalistes de Tanna.

Lorsque les gens de Tanna parlent aujourd'hui 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 réifié qui se situe hors du mouvement 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 cosmique et devint un univers de formes et de valeurs. Les mythes fondateurs relatent ce *Grand Temps* et les rituels magiques le reproduisent encore. En d'autres termes, la Coutume, c'est le temps magique, le temps sacré des pierres **kapiel** et l'ordre territorial qu'elles ont mis en place. Elle prend fin, lorsque commence l'histoire des hommes, lorsque les pierres deviennent des êtres humains et que l'histoire sacrée disparaît pour laisser place à l'histoire profane.

La Coutume apparaît donc fondée sur une structure préalable et intemporelle qui se tient au-delà de l'historicité. Elle est sans doute "irréelle" et "mythique" 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, à la limite de l'irréel : 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 en fait se confondent. Il s'agit, d'une part, de nier l'historicité locale, 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 fondateur de Semo-Semo l'ont institué. Comme on le voit, la pensée des traditionnalistes 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 et pacifié par le rite.

2) LE "MALHEUR DE L'HISTOIRE".

Les traditionnalistes de Tanna sont des "radicaux"; leur contestation de la modernité va beaucoup plus loin que ne le fait celle des autres mouvements coutumiers de l'Archipel. Revenir à la Coutume consiste à revenir à la *société du rêve* qui existait avant le début de l'histoire elle-même. Qu'ils soient des Blancs ou des Noirs, les hommes participent à la même entité profane ; leurs actes pèsent peu par rapport à l'éternité des origines sacrées. L'histoire entière, pour reprendre l'expression de Mircea ELIADE, est un *"malheur"* qu'il s'agit de gommer. Il n'y a ni un acquis, ni un bilan de l'histoire, encore moins un sens, mais seulement un éloignement par rapport à la transparence et à l'harmonie des origines.

Les traditionnalistes de Tanna se lancent donc dans un immense mouvement de mise au clair du monde : dans la complexité des situations et des historicités locales où, commes ils disent, tout s'est emmêlé, ils s'efforcent de retrouver des fondements clairs, en faisant la 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. Le centre sacré du monde en effet, c'est Tanna, tout y a commencé, tout doit y revenir : 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 (1). 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 mélanésienne locale.

Vouloir revenir au départ de l'histoire implique sa conclusion. 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, afin de bien le conclure.

Ce faisant, les coutumiers de Tanna se révèlent en accord parfait avec leur idéologie. L'histoire n'étant jamais pour eux qu'un mouvement cyclique, qui se traduit par la guerre, l'exil des populations et l'usurpation du pouvoir légitime, le devoir de la Coutume est de réparer le malheur de l'histoire pour permettre le retour au stade initial, ce que précisément le dérèglement de la *Shipimanwawa* conjugué à l'intervention des Blancs n'a jamais pu permettre.

Le grand projet de la pensée mélanésienne traditionnaliste consiste donc, non pas à revenir à l'état antérieur des choses, mais à celui de leur ordre éternel. La tâche est ambitieuse, on en conviendra, 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 traditionnalistes limitent en général leur projet à ce qu'ils appellent le pays de la Coutume, c'est-à-dire à cette partie du Centre Nord où ils sont en majorité, ou plus exactement là où ils l'étaient jusqu'à l'Indépendance.

Qu'il s'agisse d'un phénomène lié ou même d'une relation de cause à effet, la 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.

---

(1) Ce dédain pour la "pseudo-puissance" des Blancs, les Mélanésiens coutumiers semblent l'avoir ressenti très tôt : *"Vous les Blancs, vous n'êtes rien, vous avez des sous-marins et des avions, mais vous n'êtes que de petits hommes"* me disait avec un grand sourire un "big man" de Lehuluk (Centre Brousse) et comme je demandai pourquoi, il me répondit: *"Vous n'avez pas de pierres"*. Il signifiait par là que les Blancs ne participent pas au monde réel et transcendant des temps primordiaux, ils ne sont qu'illusion.

3) LE PARADIGME DES ORIGINES.

Il semble qu'il y ait dans la pensée mélanésienne 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 est, dans un sens et si l'on simplifie, 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, lui-même "produit" par un système sous-jacent -la société-, soit au contraire un fondement sur lequel repose le système, c'est-à-dire une "structure préalable". Pour la pensée mélanésienne traditionnelle, l'histoire est un "système produit", l'espace est une "structure préalable" ; le système dès lors n'existe pas, la structure seule a une réalité immuable. 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 à l'autre extrême n'a-t-il pas insisté, et avec lui beaucoup d'autres anthropologues, sur la relation constitutive et nécessaire existant entre le cadre conceptuel de la "pensée archaïque" et le cadre spatial dans lequel elle se fonde.

Au fond de toute 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 spatiale et géosymbolique qui s'ordonne selon une hiérarchie de centres plus ou moins sacrés et de périphéries plus ou moins profanes. La vision du monde traditionnelle, 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 préalable. La société de la Coutume repose ainsi sur une structure de lieux hiérarchisés selon leur prime apparition et connectés à des itinéraires où ils s'enchaînent les uns les autres. Nier l'historicité, vouloir revenir au point zéro de l'histoire, consiste d'abord à revenir à cet espace primordial du rêve, où l'histoire est apparue et où elle doit immanquablement revenir.

Ce qui importe au fond, c'est bien de revenir au *paradigme des origines* en reconstituant 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. La struc-

ture originelle des territoires de pirogues, telle qu'elle apparut lors du partage du corps de Semo-Semo, doit donc renaître dans le respect des droits de préséance des clans d'origine, les premiers à y être apparus.

En deuxième mouvement, le devoir des coutumier est de faire renaître les "terres mortes", selon les processus rituels et politiques de renaissance des lieux primordiaux. Ce n'est pas dès lors l'occupation de facto ou l'usage qui justifie le droit sur la "terre morte", encore moins le droit 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 par le sang et par la proximité géographique -les **napang niel**- qu'il revient de redonner la vie au groupe disparu.

Retrouver la terre ancestrale de la Coutume, c'est enfin retourner à la centralité sacrée. Les hommes doivent revenir à nouveau 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 segments de clan 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. La géographie sacrée de la Coutume doit se substituer à la géographie profane.

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 bien une vision du monde qui se déploie ainsi 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 réconciliée.

4) L'IMPERATIF TERRITORIAL.

Le second aspect du projet des groupes coutumiers consiste, après avoir recréé l'espace de la Coutume, à y fixer les hommes, en rétablissant les cloisonnements géographiques traditionnels et en contrôlant leur possibilité de mouvements. Revenu à ses lieux, l'homme réel doit y rester rivé et ne plus 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 conflits, 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 en effet la "guerre volée" et, avec elle, la fin de la Coutume.

La société de la Coutume est 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. La liberté de relations ne déborde pas celle des routes de la pirogue, sinon l'homme s'égare, brouille les routes et la société ne peut plus fonctionner. 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 des lieux" récupère 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 repose par ailleurs le problème complexe des "hommes-flottants", fugitifs des guerres traditionnelles, bannis de l'ordre social ou migrants intérieurs. La Coutume pose en principe 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 réels peuvent consentir au maintien des fugitifs, mais à la condition expresse qu'ils demeurent dans une position sociale et dans un statut politique effacés. Hors de leurs lieux et par là privés de "routes", les "hommes-flottants", dépourvus d'identité, sont en effet des "ombres", ils ne peuvent exister "qu'au nom" des hommes réels qui tiennent le territoire. Ils doivent rester en position effacée et s'adresser aux hommes des lieux pour avoir un droit sur les routes, notamment pour les relations d'échange cérémonielles et leurs alliances de mariage (1).

---

(1) 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.

Le projet culturel et spatial des partisans de la Coutume doit-il être considéré comme un projet idéologique glacé qui soumettrait une fois pour toutes les hommes à la dictature 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 plus grande partie des tenants de la pensée traditionnelle se situe sur un autre plan : il consiste à recréer le cadre spatial de la société du rêve.

Au fond de la pensée traditionnelle, se tient un rêve de société égalitaire ; les hommes réels sont sur leurs lieux des hommes souverains, 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 de nature aristocratique des rôles et des statuts sociaux, mais elle considère en revanche que les hommes doivent être égaux face au problème de la possession des biens matériels. La pirogue doit fournir 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 cesseront alors d'être divisés, ils ne feront qu'un : ensemble, ils aborderont les problèmes de la modernité et 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 coeur : revenir au "temps du rêve" passe par le retour aux lieux et aux routes où il s'est créé ; hors du territoire de la Coutume -au sens propre du mot, s'entend- 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".

5) LES NOUVELLES ALLIANCES.

On serait en droit d'attendre que tous ceux qui se regroupent à l'heure actuelle dans le parti de la Coutume soient liés par les mêmes intérêts géopolitiques. L'alliance de la Coutume, représentée par le camp des John Frum et des "païens" traditionnels 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 contestation politique de l'ordre nouveau défini par les vainqueurs.

Mais cette idée, si elle est vraie dans ses grandes lignes, ne se traduit pas, comme on vient de le voir, par un clivage net, tant les situations locales sont par ailleurs complexes. Les nouveaux clivages politiques et culturels ne prolongent pas de façon systématique les anciennes lignes de coupure entre les phratries Koyometa et Numurukwen, même s'ils en prolongent l'esprit. Dans certaines régions du Centre-Nord, le camp de la Coutume regroupe effectivement 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. A 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 des circonstances et 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 souvent intenses.

Les nouvelles alliances rassemblent aujourd'hui des groupes épars qui n'étaient pas nécessairement alliés lors des guerres traditionnelles. Le camp de la Coutume ne peut donc 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 groupes vainqueurs ayant, au cours de la *Shipimanwawa*, "conquis" le littoral ; dans d'autres, ce fut au contraire, un peu plus tard, des groupes qui y refluèrent pour trouver un refuge auprès des "territoires chrétiens". Au bord de mer, ces groupes de "man sol wora", 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 un temps en position de suprématie et, dans un second, ils s'imposèrent très vite 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. Les manwawa sont alors la population agressive du littoral et les manshipi ceux plus pacifiques de l'intérieur (WILKINSON, 1979).

On retrouve donc dans l'explication des actuels clivages politiques et idéologiques, deux lignes de fractures superposées et qui ne se recoupent qu'imparfaitement : celle des guerres de la *Shipimanwawa* opposant les phratries traditionnelles 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.

On peut également opposer des groupes en lieu et en place, qui cherchent à récupérer leurs lieux coutumiers, et des groupes "flottants" ou transplantés, qui se situent dans une position défensive : le retour à la Coutume signifierait pour eux l'expulsion ou la minorisation. Mais cette distinction ne peut non plus être généralisée : si dans le Centre Nord les alliances de la Coutume sont effectivement souvent liées à une stratégie de reconquête territoriale (Lamlu), il arrive qu'ailleurs ces mêmes alliances soient plutôt dans un état de défensive (Loanatom).

En réalité, les problèmes fonciers, s'ils sont au coeur 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 ancien et de toute une vision du monde. 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 notamment aucun réel conflit territorial, ni de 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, qui induit des alliances nouvelles qui, chaque fois, ne peuvent s'expliquer que par le jeu des rapports de force dans des situations locales par ailleurs 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 des Nuolaklak qui ne cessent de passer d'un camp à l'autre, contribue encore à la complexité de la situation. A Tanna, rien n'est simple : certains groupes, divisés par des querelles domestiques internes, ont par ailleurs éclaté dans

des alliances opposées, alors qu'ils se trouvaient dans une situation objective d'intérêts territoriaux communs.

Il entre aussi souvent, 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 en faveur de l'idéologie de modernité ou de traditionnalité. D'autres encore 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 et il devrait logiquement encore s'affirmer à l'avenir.

La querelle de Tanna porte au fond sur un enjeu politique qui traduit le choc de visions du monde différentes : le conflit, qui traverse la société de Tanna, est à faces multiples, mais dans son essence la plus singulière, il est d'ordre symbolique et culturel. Au bout du compte, ce sont moins des intérêts fonciers qui comptent que celui d'un choix de société et d'une explication du monde : comme tous les conflits culturels, ce conflit a peut-être surtout un fond religieux.

Dès lors, il s'explique tout autant par son passé le plus ancien que par les nouvelles lignes de fractures créées par le contact avec le monde européen. Soumise à un rapport de domination politique et culturel, une tradition de résistance a surgi : l'alliance des partis de la Coutume y noua ses liens politiques internes et dans ce creuset historique forgea sa tradition et son idéologie. La doctrine du retour à la Coutume, qui vient d'être défini, ne peut s'expliquer qu'à la lumière de ces derniers évènements.

Livre II.
IXème PARTIE.
LA QUETE DE L'ORDRE DES ORIGINES.

CHAPITRE XXXVI

LE HEURT AVEC LE MONDE BLANC

LA VISION DE L'HISTOIRE ET LA NAISSANCE D'UNE TRADITION DE RESISTANCE.

I. 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 local et sa reconstruction en savoir, parfois 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 ; les uns et les autres ayant été les agents directs d'un contact frontal qui fut tout autant culturel que militaire, commercial et biologique et où des deux côtés, on eut l'impression de jouer une scène dangereuse.

Dans cette histoire du contact culturel, ce sont surtout les acteurs blancs qui sont connus. Dans une étude d'histoire récente, R. ADAMS (1984) s'est pourtant 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 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, si elle se révèle pertinente au niveau des acteurs européens, l'étude s'avère sans prise réelle sur les acteurs mélanésiens : ADAMS, faisant oeuvre d'historien, travaille en effet 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, bien qu'ils soient environnés de sympathie par un historien qui essaie de comprendre leur attitude dans la situation de contact insolite où ils se trouvaient, leur mentalité, tout comme leur position respective dans leur société, restent pour l'essentiel dans le flou. Manifestement l'éclairage sur l'organisation sociale mélanésienne que demande ADAMS aux écrits des ethnologues n'a pas été ici suffisant pour permettre la compréhension réelle du jeu des acteurs mélanésiens. Ce type d'étude, qui cherche à restituer le heurt historique entre des mentalités et des cultures différentes, contribue toutefois à donner une vision plus équilibrée de la situation de contact culturel, mais les Blancs seuls y sont sous éclairage direct.

Pour aller plus loin et comprendre la vision des Mélanésiens, il faudrait aller plus loin que ne le fait l'historien des sources écrites et recueillir les traditions orales qui traitent du contact culturel, 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: ce qui est là mineur devient ici essentiel et inversement. Plus profondément encore, la vision du temps historique n'est pas la même dans les sources écrites occidentales et dans les sources orales mélanésiennes: la reconstruction du passé ne s'opère pas selon le même processus mental.

Je m'efforce ici de retrouver le schème directeur de l'histoire du contact, tel qu'il fut vécu par les acteurs mélanésiens, en le cadrant dans la région du Centre Nord qui retient notre attention.

La vision du passé qui ressort ici des traditions orales, de leurs chants ou de leurs mythes, traite toujours de l'arrivée des Blancs comme d'un épisode mineur. L'histoire en effet ne commence pas avec leur arrivée, ni surtout ne prend pas de sens décisif avec eux ; elle n'est pas comprise sous la forme d'une trame d'évènements, sous laquelle joueraient des forces historiques irréversibles porteuses de modernité et de "progrès".

Lorsque les Mélanésiens de la Coutume parlent de leur passé, le concept de mouvement historique est pratiquement absent ; ils reconstituent une trame évènementielle qu'ils ne situent pas par rapport à un devenir, mais par rapport à un commencement. Dans les gestes et les instants signifiants, les Blancs n'ont pas de prise, ils n'existent pas, car c'est dans la sphère des origines et seulement dans les gestes fabuleux du rêve que le monde prend un sens. Ce point est essentiel, car il signifie que la vision du passé mélanésien est au fond *intemporelle*, qu'elle se joue au niveau du symbolique et par là qu'elle se tient et qu'elle se lit dans les lieux. 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 du temps qui fut celle de leurs lointains ancêtres austronésiens. Ils perçoivent le temps selon l'image de l'itinéraire ; il 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, dont l'espace fixe en quelque sorte la mémoire, la pensée mélanésienne renvoie toujours, pour trouver un sens aux évènements, au passé le plus initial. Le temps est dans cette conception 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. 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.

Ce qui compte, aux yeux des Mélanésiens, c'est en effet la cohérence de leur mémoire culturelle locale, bien plus que la cohérence d'ensemble et la concordance chronologique avec les autres territoires qui peuvent avoir fixé des mémoires du passé tout à fait différentes. Tout territoire s'enrichit du sens, des symboles et des mémoires des évènements qui se sont déroulés dans ses lieux et, comme tel, il fonde une "vue du monde" qui le justifie en tant que "grand territoire". 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 alors 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 donc 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 du passé. 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.Tout semble s'être ici passé comme si le souffle historique et le choc des évènements étaient venus se briser sur la vision compartimentée du temps et de l'espace et sur la volonté qu'on eut de leur donner une signification qui entre d'abord dans ce cadre là.

II. LE HEURT SAUVAGE.

Plus qu'un contact culturel, ce fut bien un heurt, un choc entre matériaux culturels d'inégale dureté, qui se produisit avec une force maximale dans certains lieux, puis qui se répandit à partir d'eux 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.

1) LES PREMIERS "ROIS BLANCS".

a) 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, Ième Partie, 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 en effet une 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. Contre 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 Sangalli 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. Tous les Européens sillonnant alors le Pacifique la tenait pour un lieu de "sauvagerie extrême", 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).

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).

---

(1) Au vu d'un tel rapport, le Gouvernement belge décida de se désintéresser de l'Archipel des Nouvelles-Hébrides.

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 d'un littoral que longeaient régulièrement les bateaux et où il suffisait d'allumer un "feu" pour signaler son désir d'être recruté. A 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 semble notamment qu'il ait joué un rôle dans la déportation de la main-d'oeuvre 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, laissant derrière lui un sillage de morts (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, Henry 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 par ailleurs opposée à l'installation des Blancs. A 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" (1). On note également dans un Acte de vente portant sur un bloc de 200 ha aux White-Grass (2) que James BORROW acheta sa terre 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). A 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 aux propriétaires du lieu, 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 Sangalli, 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 1973). En 1870, une première cargaison de coton fut expédiée par LEWIN. Celui-ci était devenu, dit-on, le "*roi blanc de Tanna*" (PALMER, 1871), 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 tout genre et de diverses nationalités, vivaient alors sur la côte Nord-Ouest de Tanna (3). Selon divers témoignages, le lieu était devenu un "*lieu d'enfer*" (HARRISON, London, 1937).

b) 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'oeuvre (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.

---

(1) 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).

(2) Il s'agit d'une partie des fameux territoires Nissinamin (Voir IXème Partie, Chapitre XXXIV.), actuellement revendiqués par les Nakane et les Ya'une.

(3) 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.

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 es plus sale qu'un cochon, au moins celui-ci se lave lorsqu'il 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 : en tout 6 Blancs périrent ainsi les uns après les autres sur le rivage Ouest, dont le plus célèbre et le plus dangereux, 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 (1).

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" (2). 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'éphémère et de l'insignifiant.

---

(1) Le Commodore GOODENOUGH fit une enquête et conclut à la responsabilité de LEWIN, qu'il accusa d'avoir usurpé des terres. Aucune mesure de rétorsion ne fut appliquée par l'Amirauté britannique.

(2) 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.

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 Sangalli (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 Centre Nord de l'île, tant à l'Ouest qu'à l'Est, était donc 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'aventurer à l'intérieur de l'île, se trouvaient à Lenakel (Sangalli) 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 donc considérées par les recruteurs de la deuxième partie du XIXème siècle comme sans intérêt et de surcroît dangereuses. Cette information est corroborée par les récits de WAWN (1890, édité par CORRIS en 1973), GILES (édité 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 XIXème 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 marque de "cannibales" à l'état pur et la renforçaient même. Elle leur laissait en effet le privilège de la transaction commerciale : ils servaient d'intermédiaires

aux broussards de l'intérieur 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, rivés au bord de mer, 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 pour s'approfondir encore.

2) LES "ROIS CHRETIENS"

a) 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 nombreux années, mais à l'époque où je vins sur l'île, elle n'avait fait aucun converti"*. Les premières conversions eurent lieu en fait sur la côte Sud-Est, à Kwamera, où le Révérend William WYATT procéda aux premiers baptêmes de 7 personnes, le 4 octobre 1881 (GUIART, 1956).

Sur la côte Ouest et dans le Nord de l'île, laissé à lui-même et où tous les témoignages s'accordent pour décrire un regain de dépopulation et de *"guerres au musket"* (GUIART, 1956), c'est le fils de John PATON, Frank, missionnaire également qui, le premier, s'installa 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 surtout un certain nombre de "kanaka", retour du Queensland, finit à la longue par porter ses fruits. La région littorale de Lenakel se "convertit" et un gros village chrétien -Sydney- s'y constitua sur la plaine littorale à l'emplacement de l'actuel hôpital britannique ; de même des centres secondaires faisant allégeance au christianisme apparurent dans le Nord, autour d'Imafin, où se constitua également 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 (1). Sautant l'obstacle, une chapelle fut pourtant 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 missionnaire pour la bonne raison que ceux-ci ne se risquaient pas dans ce qu'ils considéraient comme le bastion du

(1) Une partie du groupe Kao et l'ensemble des Yewane et des Naporio constituèrent un môle d'opposition autour de la Baie de Loanatom.

paganisme. Si un "man bus" voulait d'aventure se convertir, il lui fallait quitter ses terres pour s'installer dans les communautés du littoral.

Franck 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, lesquelles d'ailleurs ne semblent guère avoir manifesté de désir dans ce sens. Deux petits noyaux chrétiens se constituèrent 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**.

b) La chasse aux païens.

L'essai de domination des chrétiens du littoral sur les païens de l'intérieur est connu sous le nom de *Tanna Law*. Ce fut dans un sens un prolongement de la *Shipimanwawa*. Les nouveaux convertis avaient déclaré que la loi de la Mission et de ses serviteurs devait régner sur Tanna. La Coutume ne pouvait plus dès lors être tolérée sur le sol de l'île. La personnalité de deux figures mélanésiennes émerge de cette période : LOHMAI, sur Lenakel, et KAOKARE, à White Sands. Ils avaient été nommés "chefs" par les missionnaires presbytériens, ce qui fut sans doute la grande erreur tactique de ces derniers. Loin d'être en effet les auxiliaires de la Mission, les "chefs chrétiens" devinrent des chefs politiques. Dans cette société aux multiples pouvoirs répartis en un foisonnement de rituels et 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 refus.

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 eux-mêmes la nouvelle loi chrétienne 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 guerres volées que rendait de plus en plus meurtrier l'usage des armes à feu, il semblait que personne en effet ne puisse sortir et la Coutume semblait momentanément impuissante à en briser le cours. La solution missionnaire d'une paix totale bloquant sur place tous les protagonistes apparut dès lors 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, en particulier MAC MILLAN et NICHOLSON, s'efforcèrent d'aller plus loin que leurs prédécesseurs en créant une société et un "ordre chrétien" : ce fut la deuxième phase de la *Tanna Law*, la plus connue.

Un tel projet supposait au préalable 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 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 aux "moeurs" 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 licencieuses et sujettes à débauche.

Bientôt tous les chants et danses traditionnelles furent considérés comme tels. Le transport de kava sur les sentiers fut interdit et tellement pourchassé qu'il en devint un symbole même de la résistance des coutumiers. L'usage des **yowanem**, terme que l'on traduit sans doute maladroitement par "prostituée sacrée", 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 en effet 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 et d'usage du sol là où ils résidaient, les missionnaires 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 certains groupes littoraux -notamement 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 le maintien du tissu discontinu du peuplement par la politique de création de villages chrétiens sur certains points du littoral.

Dès son arrivée à Tanna, en 1912, WILKES, l'agent du Condominium, souligna les abus de pouvoir commis par les chefs chrétiens du littoral qui réglaient, au profit de leurs groupes et des convertis en général, un certain nombre de conflits fonciers les opposant aux païens refoulés et parfois expulsés à l'intérieur, comme par exemple à Yaneumakel (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).

Ce faisant, les missionnaires européens, qui appliquaient leurs conceptions sur la propriété privée des sols et partaient de la situation actuelle telle que leurs interlocuteurs privilégiés la leur présentaient, favorisaient consciemment ou non, une partie de la société insulaire au détriment de l'autre. Ils érigeaient une nouvelle loi foncière qui légitimait la situation des chrétiens du bord de mer ; ils rendirent légaux, en fonction des définitions européennes,

des droits qui restaient illégitimes aux yeux de la Coutume. 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 au départ, 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 en effet de caractère aigu qu'avec la reprise de l'expansion démographique. D'abord prévalut l'aspect culturel et politique de la domination chrétienne, notamment la chasse aux païens et à leurs moeurs "dégradées" ; les premières formes de résistance surgirent 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 effet en môle de résistance. Entre les groupes chrétiens du littoral et ceux du Centre Brousse, ce fut très exactement une *"guerre culturelle"* qui survint.

3) A L'APOGEE DE LA TANNA LAW.

a) *"ad infinitum, ad nauseam* (WILKES, 1913).

L'apogée de la *Tanna Law* se situe 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 de White Sands se mirent alors à patrouiller dans le Centre Brousse pour y faire respecter les "impératifs moraux" de la nouvelle loi. Les "chefs" polygames et les buveurs de kava furent particulièrement pourchassés : tout un régime d'amendes, de peines de travaux forcés consacrés à l'entretien des routes, de châtiments corporels par fouet 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 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, le premier Délégué britannique, envoyé par l'Administration conjointe sur l'île en 1912.

WILKES, qui était de formation juridique, s'éleva dès son arrivée contre le principe des "tribunaux locaux" qui ouvraient les voies à l'arbitraire et qui, par ailleurs, 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" (1)

---

(1) 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.

"3) Si quelqu'un touche de la main une baleinière française, il sera puni de 3 mois de prison".

"4) Si quelqu'un monte à bord d'un bateau de recrutement français, il sera puni de 6 mois de prison" (1).

"and so on, ***ad infinitum - ad nauseam...*** " continue dans sa lettre le nouveau délégué :

"Ces lois ont été promulguées au nom du Commissaire Résident (britannique). Leur effet est tellement apparent, et c'est mon intention de bien 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 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 du parti chrétien 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". 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 alors 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 vérité 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).

---

(1) 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.

L'affaire du *"Tam-Tam"* entraîna, entre autres, l'envoi du Délégué 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, les chrétiens se volatilisèrent dans la brousse, alors que les païens allaient à sa rencontre avec des chants et des danses. De leur côté, le Dr NICHOLSON et le Commandant de bord français 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). Comme on le voit, l'île semblait déjà avoir ce privilège qui se vérifiera par la suite de rendre un peu "fou" les Blancs qui y séjournent trop longtemps et surtout ceux qui ont le sentiment d'y exercer un pouvoir quelconque.

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 dissouts 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 n'était en fait que le prétexte à la mise en tutelle politique de l'île par le parti missionnaire :

"A mon arrivée à Tanna, la christiannisation 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 5, 10 ou 15 ans au Queensland, tous sont tranquilles, dociles et se conduisent bien. Une grande proportion parle un anglais intelligible" (1).

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 païens le

---

(1)*"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 ex-Résidence de France).

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'y avoir ouvert une "maison close" *("a 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, il était évident que le Résident anglais appréciait, en revanche, 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.

b) 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 de réserve. 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 témoignagne écrit sur son action à Tanna. Ce départ fut durement ressenti par la communauté païenne. Son successeur, James NICOL (1), dont le "proconsulat" régna sans discontinuer jusqu'à sa mort accidentelle survenue en 1944, adopta une attitude inverse et 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 plaine 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, ex-Archives de la Résidence de France).

---

(1) NICOL était l'ancien mécanicien du bateau de la Résidence britannique.

Dans cette même lettre, le Commissaire-Résident français se plaignait de ne recevoir aucun rapport du délégué condominial et d'être ainsi tenu "éloigné" de Tanna, considéré 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 fut, 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 en outre peu à peu leurs derniers alliés naturels en la personne des "traders" 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 : le parti chrétien contrôlait tous les circuits de collecte du coprah, seule ressource économique de l'île.

c) L'achat du front de mer par la Mission presbytérienne.

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. En fait, des bruits de partage de l'Archipel entre les deux puissances s'étant répandus, selon lesquels les îles du Nord iraient à la Grande-Bretagne et celles du Sud à la France, il semble que les Presbytériens aient alors voulu 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'extension 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. 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 dès lors 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. De même 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, jointe à 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 alors le symbole même de la chrétienté que l'on opposait au kava, symbole du paganisme: chaque soir chrétiens et païens se divisaient ainsi, 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".

III. LA RESISTANCE DU CENTRE BROUSSE.

1) POUR UN SUPPLEMENT 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 tout 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 en particulier dans les 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 le groupe Tenlhyaone (place de danse de Lehuluk), l'une des composantes de la pirogues 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 ;

2) LE MYTHE FONDATEUR DE LA RENAISSANCE DE LA COUTUME.

a) "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 Kwamera. De là elle partit pour Aniwa et revint sur Port-Résolution pour reprendre vers Waïsisi (1).

Les pasteurs blancs nommèrent des "chefs" : à Lenakel, ils élevèrent LOHMAI, 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 et qui déformèrent ainsi leurs paroles (2).

---

(1) L'histoire de la Mission presbytérienne est ici évoquée par une succession de lieux qui s'enchaînent les uns aux autres.

(2) 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.

Un meeting eut lieu un jour dans la région de Yenkahi à White Sands (1). Les hommes du Centre Brousse y vinrent pour questionner les chefs 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 Tanna ?"

A 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, faisait la route avec YAPON, un homme de Lamlu. NATINGEN 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 (2) 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..." (3).

Les hommes de Lownhim burent alors le kava et peu à peu tous partirent, sauf NATINGEN et son frère Yaris YA'UTO, qui restèrent sur la place de danse.

- "Frère, dit Natingen, j'ai compris ce que voulait dire YAPON. 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 nout 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"

---

(1) Il s'agit d'un meeting tenu à Sulphur Bay (Ipeukel), au pied de la montagne sacrée de Yenkahi. A cette époque, Ipeukel était un village chrétien,activement engagé aux côtés de la Tanna Law ; il se revendique pour avoir été l'un des premiers à se convertir en bloc au christianisme. Il est aujourd'hui devenu, comme on le sait, le bastion des "John Frum". Mais à cette époque, John était encore loin...

(2) A 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 VIIIème Partie, Chapitre XXVII).

(3) Expression qui signifie "rien" ou "de la poudre aux yeux".

b) Le voyage de YA'UTO.

Yaris YA'UTO descendit au bord de mer, à la pointe Lenemtehin (1); lorsqu'il vit un bateau, il alluma un feu sur la plage. Le bateau envoya une chaloupe et son capitaine engagea Yaris comme matelot (2).

Le bateau partit d'abord à Lifou (3) 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 il lui fit part de sa peur de voir bientôt la Coutume disparaître de Tanna. Il raconta aussi qu'on disait que la mort de la Coutume avait été ordonnée dans un grand pays appelé America.

Le voyage continua dans d'autres îles du monde, Nouméa, Sydney et d'autres pays du monde. 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.

Partout la joie éclata : 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 épouser plusieurs femmes, 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'utiliserons que des nalnal..." (4).

---

(1) La pointe Lenemtehin est située dans l'un des endroits les plus isolés de la côte Est. Cette côte étant contrôlée par les gens du Centre Brousse, les païens s'y sentaient en sécurité. C'est aussi un très important lieu sacré, lié au culte des morts et à de nombreuses magies (voir VIIIème Partie, Chapitre XXVII).

(2) 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.

(3) Lifou, aux îles Loyauté, était pourtant déjà à cette époque bel et bien "christianisée".

(4) 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.

c) Le début de la résistance.

Un homme vint apporter à NATINGEN le message d'un homme de la pirogue des Rakawurne, 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, si tu veux porter à nouveau la* ***kweriya****, viens donc la chercher chez moi".*

NATINGEN répondit :

- "Moi, je ne porte pas la ***kweriya****, je n'en ai pas le droit, mais lorsque je viendrai chez toi à Isapiel, toutes les choses que tu as attachées à ton arbre tomberont d'elles-mêmes à mes pieds. Je n'aurai qu'à me baisser pour les ramasser..."*

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 étant bonne, ceux de NATINGEN décidèrent d'aller à leur rencontre.

Les Presbytériens étaient dirigés par un homme de Waïsisi, chef de la police de la Tanna Law. YAMUS dirigeait le groupe des ***yapinap*** *:*

- "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 effrayés s'enfuirent. Le prisonnier ligoté fut ramené dans le Centre Brousse. Mais l'un de ses frères revint armé d'un fusil, appelé Wisis, et il mit en joug le parti des* ***yapinap****. Ceux-ci fuirent à leur tour, laissant leur prisonnier. Son frère coupa les cordes qui le ligotaient et, dans sa hâte, il le blessa à la main.*

Les chrétiens étaient toujours décidés à faire régner la Tanna Law. 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 en effet, 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, suspendu à un pieu par les mains et par les pieds, comme un cochon.

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, ligoté à un pieu comme un cochon. 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. Ce jour sera celui de ta libération".

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..."

c) L'arrivée des deux bateaux.

Des bateaux,débarquèrent marins et soldats (1). Les policiers de la Tanna Law eurent peur, ils s'enfuirent dans la

---

(1) Il s'agit en fait de la visite évoquée plus haut du *"Kersaint"*, qui eut lieu à Tanna le 9 novembre 1912.

brousse. Les marins aperçurent NIMAYEM sur son arbre et le saluèrent. KAOKARE, lui-même, était parti dans la brousse et avait trouvé une cache dans un trou aménagé à l'intérieur des racines d'un banian ; YAWUS s'était réfugié dans une grotte du bord de mer.

La nouvelle du débarquement des soldats avait fait le tour de l'île : 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 (1).

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 Yaneumakel, un homme du nom de 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 tous 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 à des pieux par les mains et par les pieds, comme ils l'ont fait avec nous et faites lentement le tour de l'île pour bien montrer que leur temps est fini, puis libérez-les"

Et ainsi firent les bateaux. On alla montrer les prisonniers à Lenakel. Un prisonnier suspendu à un pieu eut le dos brisé et par la suite il marcha courbé en deux le reste de sa vie.

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 et on but du kava. Les marins leur dirent :

- "Il faut que nous partions maintenant, mais bientôt un homme va venir, envoyé par nous. Il restera à Tanna. Cet homme viendra pour vous aider. Ce qui s'est passé autrefois ne se reproduira plus".

---

(1) L'allusion symbolique est ici évidente. Le mythe mémorise 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.

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 appartient aux ***yapinap****, ceux qu'ils appellent les hommes de la nuit : elle restera vivante, tant qu'elle vivra dans notre coeur. "*

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 (1). 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 (2). Lorsque les bateaux du Condominium revinrent, les hommes du Centre Brousse aidèrent au déchargement et refusèrent d'être payés (3).

Depuis ce jour la Coutume a gagné son combat contre la Tanna Law. Il y eut un peu plus tard à Lenemtehin un grand meeting. Les hommes de la Coutume y vinrent tous, car c'est là que la résistance avait commencé. On voulut élever Yaris YA'UTO comme grand chef de la Coutume, 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 ici à l'appel de la Coutume
Vous êtes là pour suivre et pour protéger les lois de la Coutume
Vous êtes nos amis".

e) <u>La mort de Willy PEA</u>.

Pendant ce temps, Willy PEA, l'homme de Lifou, ami de 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.*

---

(1) 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.

(2) Jusqu'alors les délégués britanniques habitaient White Sands.

(3) Lorsqu'en 1925, un bateau français arriva à Tanna pour décharger le matériel pour la construction de la maison du futur délégué français, l'accès de la plage de Lenakel lui fut d'abord interdit par le parti chrétien et les gens de l'endroit refusèrent d'aider à le décharger. L'équipage du bateau eut alors effectivement la surprise de voir descendre du Centre Brousse, en grand enthousiasme, le parti païen, qui aida au déchargement du matériel et à l'édification de sa maison, en refusant tout paiement (BRUNTON, 1981).

Mais certains hommes de Tanna l'apprirent et ils devinrent jaloux ; ils surveillèrent la région et bientôt ils découvrirent où était le store de Willy PEA. Une nuit, un homme de l'île de Maré vint, il 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 Lenemtehin. A chacun Yaris YA'UTO donna des cadeaux : il partagea ainsi tout le cargo 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".

3) 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 désamparée 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, donne 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 (1).

Nous avons écrit partout, jusqu'à Vila	**Ramraĩ namin matata i Vila**
Le missionnaire Gidi a lu la lettre (2)	**Missi Gidi runamol nit lan**
Il a dessiné une croix (3)	

---

(1) La traduction a été réalisée avec l'aide de Stevens NATUKA.

(2) 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*.

(3) Il barre la lettre, autrement dit, il bloque le message et l'empêche d'arriver à son destinataire.

NULAK a décidé d'écrire	**Mol yakis Nulak**
Ce que les hommes portaient dans leur coeur	**Tanikraï naua mia**
Cela fut écrit dans notre langue	**Molpa lanuis mahuan kerena**
Nous avons jeté ensemble les noms des deux (pirogues	**Niko** *England* **ni** *Franis*
Celle de l'Anglais et celle du Français (1)	
Le message est parti, il dit, il redit (encore	**Iksi matu min mani mun (lekamia**
Les autres ont répondu merci	**Keilau maïni** *tankiu* **lan**
Ils ont toujours dit oui, ils n'ont jamais (dit non	*Yas*, **am no rinika** **In taralpakau lentani (maraï**
Ils ont compris, ils ont tout compris (2)	**Murun pepik patim**
SIOS a allumé le feu (3)	**Sios ramiap lenikam**
YARRY l'a aidé	**Ilau Yarry kengin patin**
Les autres avaient peur	**Naï to nian kery konamsu**
Ils ont allumé le feu pour que tout soit su	**(raka'uan**
Pour que cette histoire continue et ne meure (jamais	

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'envoi 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 célébrèrent 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 le premier symbole d'une 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 des gardes 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..."*

---

(1) 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.

(2) Ce couplet fait allusion à la réponse positive des "capmàn" à l'appel du camp païen.

(3) Le dernier couplet évoque le meeting de Lenemtehin : le feu sur la plage appelant les recruteurs est le symbole de l'émissaire vers le monde extérieur.

Une tradition orale du même ordre existe chez 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 des rois qu'à Tanna et qu'on vivait sans eux à Sydney ou à Brisbane. 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 "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 de tradition parallèle dans la région de Lownel-Apen.

Le personnage essentiel et le plus mystérieux du mythe du Centre Brousse reste Willy PEA. C'est lui en effet le frère noir, venu du monde extérieur, qui éclaire le messager de Tanna sur la réalité de la *Tanna Law* et lui conseille de résister. Il vient alors lui-même sur Tanna et, dans le lieu secret de Lenemtehin, il 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 économique de la Mission presbytérienne et des chrétiens du littoral. Enfin, le meurtre de Willy PEA, sorte de meurtre rituel, constitue 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 "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 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 organique.

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 et annoncer le temps d'une nouvelle abondance, les autres l'ont tué, mais ce sacrifice est le noeud 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 la place centrale. C'est en effet 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. C'est encore là aujourd'hui où les coutumiers se réunissent lorsqu'ils veulent garder le secret : une stèle en pierre, "stamba"

de la Coutume, y 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 et le lieu politique des nouveaux systèmes d'alliances du Centre Brousse.

IV. LA RESISTANCE DU RIVAGE : LES PRECURSEURS DE JOHN FRUM.

1) LES FAUX CHRETIENS DE LOANATOM.

Les **yapinap** du Centre Brousse étaient dans une certaine mesure protégés par leur isolement et confortés par le sentiment qu'ils étaient en lieu et en place sur leurs propres territoires. 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 des trafiquants frappa de plein fouet un monde dont il ne restait que des décombres culturels et où presque tous les hommes avaient déjà travaillé au Queensland ou ailleurs (THOMAS, 1886).

La société locale, déracinée, en mouvement rapide d'acculturation et décimée -beaucoup plus que sur le plateau- par les épidémies nouvelles, ne pouvait offrir qu'une capacité de résistance culturelle beaucoup plus faible. Et de fait, dès le début du siècle, l'action missionnaire de Frank 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, au moins en apparence. Ils abandonnèrent leurs pierres magiques, leurs rituels et se soumirent à la loi que leur imposaient leurs voisins. Ces groupes de "païens dominés", coupés de toute vie traditionnelle apparente, sans pour autant être devenus des adeptes sincères de la nouvelle religion, semblaient condamnés à devenir des fragments de société en dérive à la remorque de leurs voisins chrétiens. Leur résistance culturelle ne fut en réalité pas moins forte que dans le Centre Brousse, mais elle prit d'autres formes. Les "chrétiens douteux", comme les appelle GUIART (1956) 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.

a) L'appel aux coprah-makers.

Les groupes 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. Ce fait décida les habitants de la région de Loanatom

et d'Ipaï à taire leurs discordes intérieures pour s'opposer tous ensemble à la progression presbytérienne : on décida de faire du "creek", qui sépare le territoire des Yewane de celui des Taniru (Lowkataï) acquis à la Mission, une "frontière" que les géomètres ne devaient en aucun cas franchir.

Les "opposants" de Loanatom se trouvaient maintenant sur la ligne de front de la progression territoriale presbytérienne. Pour s'opposer à la menace d'une annexion de leur propre territoire, ils se cherchèrent des alliés chez les "coprah-maker" européens.

Un terrain d'une vingtaine d'hectares situé sur la baie de Loanatom avait déjà été vendu, comme on l'a vu, pour des fusils à des commerçants européens à la fin du siècle dernier. Ce terrain 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 vendu resta en fait inoccupé, mais les gens le considéraient comme tenu par les Blancs et s'en montraient inquiets : la *Tanna Law* n'allait-elle pas s'en emparer sous prétexte qu'elle n'appartenait plus aux gens de Loanatom et que les premiers acheteurs britanniques ne pouvaient être que des alliés de la Mission ?

Pour parer à cette éventualité, 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*.

b) L'appel à la Mission Catholique

Mais les coprah-makers sollicités n'eurent jamais là que des points de vente passagers et ce terrain aliéné et vide, qui pesait comme une menace, devint vite une obsession pour les gens de Loanatom. Comme ils n'avaient pas la force eux-mêmes de s'opposer à la pression de leurs puissants adversaires, ils cherchèrent des alliés qui le fassent à leur place : c'est donc pour éviter le pire qu'on décida de s'adresser 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 s'installer sur la côte Ouest de Tanna (1). On trouve mention de cette démarche dans un rapport de la Résidence de France, qui lie cette demande au problème de la présence d'un délégué français sur Tanna :

"Un groupe d'indigènes a fait une démarche auprès de Mgr DOUCERE, le vicaire apostolique, pour obtenir l'envoi d'un missionnaire catholique. M. REPIQUET, Haut-Commissaire français avait l'intention d'installer un délégué français à Tanna : cette idée n'était pas du goût de M. KING, le précédent Résident anglais à Port-Vila qui, en l'apprenant, s'était écrié : "Mais la France a besoin de faire des économies, pourquoi voulez-vous créer un nouveau poste ?" Toujours est-il que M. d'ARBOUSSIER a poursuivi la chose, mais personne à Nouméa

(1) Une même demande émanant d'autres groupes de Lenakel fut adressée à l'Eglise Adventiste du 7ème 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.

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 DOUCERE 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 ne lui faisait appel que 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 alors une église qui puisse combattre celle qui leur apparaissait comme la plus dangereuse : l'Eglise catholique qu'on leur présentait comme celle du diable leur devint du coup très sympathique.

En 1932, le Père BOCHU, de la Mission mariste de Port-Vila, vint pour la première fois à Tanna et acheta un terrain à Lenakel. Ce lieu était stratégiquement mauvais, car c'était là résider au coeur 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.

c) 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 l'Eglise Adventiste. Le Docteur-délégué français, 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'Evêché de Port-Vila. Cette lettre avait l'avantage d'être fort claire.

"Cher Docteur,

Je regrette d'avoir eu à vous entretenir ce matin, au cours d'une visite purement professionnelle, d'une question dont je venais d'être informé.

Mes elders et deacons, ainsi que plusieurs personnes du village de Loaneaï sont venus me faire part de leur inquiétude concernant

vos préparatifs pour l'installation d'un prêtre catholique dans l'une de vos stations (1).

Sans doute ne partagerez-vous pas mon avis, mais je suis convaincu qu'il s'agit là d'un geste qui aura des conséquences funestes. J'ai vu en Ecosse le système catholique romain à l'oeuvre et je ne désire pas le revoir ici.

Ce ne sera alors que mon devoir de chrétien de prévenir les indigènes contre cette religion.

Je pense que vous 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 oeuvre 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 XVIème siècle.

---

(1) Volontairement ou non, le missionnaire presbytérien confond ici la propriété de la "station" de Loanatom. Elle n'appartenait pas en effet à l'Etat 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 officieusement d'intermédiaire entre les gens de Loanatom et la Mission Catholique.

En ce qui concerne les prêtres catholiques, je les ai connus personnellement à Edimbourg et je ne peux pas dire vraiement que j'en garde un excellent souvenir, ni que je les considère comme des hommes charmants.

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 cérémoniel qui entoure celui qui devrai être d'abord le serviteur de notre humble sauveur. Toutes ces choses, et bien d'autres encore, sont choquantes pour nous, comme elles le sont pour tout protestant sincère ; elles sont absolument contraires à la parole du Christ dans l'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'elles sont, il ne serait pas honnête pour moi d'agir ainsi, tout en continuant à venir chez vous et à rester en termes de bonne relation.

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 XVIème 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, la "médaille", tous assistant 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 lui aussi d'un naturel franc, 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 puissent trouver du tabac en abondance,

3°) La Mission devait ouvrir une école où les enfants apprennent à peser le coprah (*"we em i save long kilo"*), car il en avait assez d'être volé par les traders.

A ces trois conditions, NOKLAM et les siens étaient prêts à suivre la "Skul" des Catholiques : celle-ci se conforma à leurs voeux.

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 avait au moins 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, au moins en tant qu'individus, 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 frange entière du littoral Ouest versa, à une exception près, dans la nouvelle prophétie et dans une proportion encore notable aujourd'hui, elle s'y tient toujours.

2) LES ENVOYES DE JOHN FRUM.

a) 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. Là se tient, sous la garde des gens du village d'Imanaka, en bordure des White-Grass, l'un des mythes précurseurs de l'arrivée de "John".

Comme à Lenemtehin, une stèle est élevée à Imanaka pour représenter le point d'ancrage de ce mythe. Ce "mémorial" d'esprit plus moderne -une stèle en ciment- 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 convertis. La différence est qu'ici la stèle est dédiée aux païens. Leur résistance, explique-t-on à Imanaka, a préparé en effet le chemin par lequel est arrivé John Frum. Voici ce récit : il est tout empreint d'un millénarisme qui, par approches successives, ne va pas cesser ensuite 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. Ni la Tanna Law, ni les Mission, ni John Frum n'étaient alors venus. 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 dans la brousse. 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 de la Coutume se rencontrèrent en secret à Lenemtehin. Ils prirent la décision de défendre la Coutume et leur parole fit tout le tour de Tanna (1). C'est grâce à eux que John Frum put revenir.

YOPAT, le seigneur de la pirogue Nakane, bien qu'il appartienne alors à la "Skul", gardait la Coutume dans son coeur (2). Il alla voir un Blanc à Lenakel, du nom de Jack SAPET, à qui il avait l'habitude de vendre son coprah (3). YOPAT informa SAPET de la décision prise à Lenemtahin de sauver la Coutume 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, alors, fais-le et fais-le vite, 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 garder le secret".

Le temps passa jusqu'à ce jour où un bateau s'arrêta à Loanpakel (4) et un homme de grande taille, au teint mat, qui ressemblait à un métis en descendit. Il tenait à la main un grand livre où tous les noms des chefs de la Coutume était 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, la parole de la Coutume et tous vos noms sont écrits".

---

(1) C'est une allusion au célèbres meeting de Lenemtehin où se scella le pacte de résistance à la *Tanna Law*. Les John Frum du littoral reconnaissent ainsi la primauté du Centre Brousse dans la résistance de la Coutume et pour cause, puisqu'ils étaient eux-mêmes, à l'époque, chrétiens.

(2) YOPAT, père du fondateur du village d'Imanaka, habitait vers 1920 à Loaneaï, petit village chrétien au Nord de la baie de Loanatom.

(3) Je n'ai pu retrouver parmi les traders locaux quelqu'un dont le nom puisse évoquer celui de Jack SAPET. Mais tous les traders et coprah-makers n'ont pas été répertoriés et certains ne firent que de brefs passages sur l'île, en particulier ceux qui n'étaient pas inféodés à la Mission. Le personnage est peut-être celui qui transmit le message au colon allemand d'Erromango qui lui-même l'apporte à Port-Vila.

(4) Petite baie 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, au mouillage difficile (voir carte 32).

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 ?" (1)

- "KARAPANEMUM, mais 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 (2). Les hommes de la "Skul" du Nord ont violé 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 prononça alors ces paroles : "Quelqu'un qui habite l'Amérique connaît bien KARAPANEMUM. Je vais lui dire ce qui se passe ici et il reviendra pour sauver la Coutume de Tanna. Moi, je ne suis que son ami. Je suis venu à Tanna pour répondre à votre message et pour sauver vos terres. Car la terre et la Coutume, ce sont deux choses qu'il vous faut tenir de la même main. 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 repartit. 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 :

---

(1) En bislama, la question est formulée ainsi : *"Wo ia em i rilly man long Tann ?"*, littéralement *"Quel est l'homme réel ?"*, c'est-à-dire quel est le premier homme ?

(2) 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.

*- "C'est pour sauver la Coutume que je suis revenu. Que chacun revienne sur sa terre, sur sa place de danse et qu'il boive du kava le soir. Abandonnez la guerre et les poisons (**netük**), ce sont de mauvais 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 la Coutume de Tanna se réunirent à nouveau à Lenemtahin. 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 (1).

Aujourd'hui, la Tanna Law est bel est bien morte, le temps de la Mission est passé ; 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".

b) Le personnage du géomètre.

Ce discours est celui que l'on tient autour de la stèle de la Coutume 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 qu'Ipeukel (Yenkahi) et Lamlu (Lenemtehin). Les grands thèmes du John Frumisme sont repris, mais sous une forme localisée qui fait débuter la prophétie sur la baie de Loanpakel. Par ailleurs, ce mythe n'est pas sans une certaine analogie avec celui du Centre Brousse : pour les coutumiers, il s'agit toujours de trouver une route qui mène à un allié habitant l'au-delà des mers. Jack SAPET, le trader, servit à porter le message des hommes du bord de mer 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, mais ce faisant, il annonce une plénitude future : la Coutume, qui a gagné son combat sontre la *Tanna Law*, ne triomphera vraiment qu'au troisième retour de John. Peut-être à Ipeukel, mais peut-être aussi à Loanpakel...?

---

(1) Allusion à la deuxième apparition de John Frum à Ipeukel (voir Chapitre suivant).

Le personnage de LANI, qui est le héros culturel d'Imanaka, a-t-il existé ? Comme dans tous les récits à dominante mythologique, les narrateurs s'intéressent plus à la signification de l'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 KARAPANE-MUM 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 (1).

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 Loanpakel, le lieu-fondateur de leur tradition. On célèbre par là 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 Lenemt hin 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 face au camp chrétien de la *Tanna Law*.

---

(1) 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 anticonformisme 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 livre "Iles de Paradis, îles d'illusion".

3) PACTES D'ALLIANCE SUR UNE VUE DU MONDE.

Les traditions culturelles anciennes ou modernes sont à Tanna basées sur un principe identique : les récits renvoient à des lieux-fondateurs qui renvoient eux-mêmes à des groupes-gardiens ; mis bout à bout, ils fondent un système culturel qui donne lui-même naissance à des systèmes politiques noués dans l'espace. C'est bien le cas des deux traditions de résistance à la *Tanna Law*: la résistance des traditionnalistes comme celle des millénaristes reposent toutes les deux sur une reconstruction du passé qui se prolonge par l'édification d'un pacte d'alliance. Cette vision du passé permet de comprendre comment la société mélanésienne interprète les évènements qui l'ont affectée et la façon dont elle les traitent pour se reconstruire dans le présent. Ces deux traditions de résistance se développenet en effet autour d'une base idéologique commune et désignent le même adversaire. Face à l'alliance des conservateurs, le camp chrétien est perçu comme celui qui traque la Coutume. Ce premier rappel du passé et de sa mémoire permet de tirer quelques remarques qui éclairent la suite.

Le mouvement John Frum, peut-être trop unanimement présenté comme un mouvement messianique de type "culte du cargo", plonge ses racines dans l'histoire spécifique de Tanna. Ce mouvement, pour être compris, doit être situé au sein du mouvement historique de résistance politique et culturelle où il s'est longuement préparé ; la phase ultime des apparitions de Green Point ne fut que la sortie soudaine et au grand jour d'un phénomène qui existait déjà dans les esprit et que l'on attendait parce qu'il était déjà annoncé. Dans le Centre Nord de l'île, le "millénarisme" ne s'est réellement développé que parmi les groupes du rivage, devenus chrétiens par tactique afin d'éviter le choc d'un camp presbytérien conquérant et par ailleurs 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 millénarisme précoce dont fait état le mythe des White-Grass s'est donc développé dans 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 où sur la côte Ouest la résistance millénariste se noua en môle de résistance 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 ses territoires ; la reconquête culturelle de la Coutume n'est venue qu'ensuite, ce qu'exprime le mythe d'Imanaka en centrant sa symbolique sur le personnage de Mister LANI plutôt que sur celui de John Frum.

L'histoire du Centre Brousse, où les païens s'érigèrent en haut lieu de la résistance de la Coutume est différente. Leur intégrité territoriale ne fut jamais vraiment menacée et le heurt 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 oubliée. Les **yapinap** du Centre Brousse furent beaucoup moins "traumatisés" par le heurt du contact blanc, ils purent rester enracinés dans leurs territoires, évitant les aliénations diverses que subirent ceux du littoral. Leur résistance n'avait donc nul besoin d'un message millénariste pour se créer une authenticité culturelle ; la Coutume suffisait. Le

mythe du Centre Brousse, beaucoup plus traditionnaliste que celui des White-Grass, fait donc état d'une résistance culturelle plus assurée d'elle-même. C'est ici 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 le pouvoir des "capman" se substitua à celui des pasteurs.

Ces deux traditions divergent dans leur vision du passé, mais convergent, bien qu'avec des nuances, dans leur finalité; le but est en effet de restaurer la Coutume. Elles ont pris naissance au moment crucial de l'histoire de Tanna où la société traditionnelle en crise semblait se décomposer. En réalité elle se restructurait sur de nouvelles bases pour "produire" en secret les mythes fondateurs et les métaphores qui allaient lui permettre de renaître. Le tissu culturel mélanésien disjoint semble dès lors se réunir : de nouveaux pactes d'alliances ressurgissent, une nouvelle vue du monde apparaît qui donne enfin un sens aux derniers évènements et explique 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 lors de cette période cruciale, où la société traditionnelle se resaisit, s'invente un nouveau destin politique et recrée enfin une vision du monde adaptée à la situation du contact culturel.

Dans la pensée traditionnelle, le temps et l'espace ne sont qu'une seule et même réalité ; le temps n'existe guère en tant que durée, mais en tant que séquences signifiantes enracinées dans des lieux où elles prennent la forme de symboles. La profondeur historique ne peut être perçue qu'en fonction des accumulations de significations et de pouvoirs conférés à des ensembles de lieux et par là à certains groupes et grands hommes plutôt qu'à d'autres. Dans ce type de vision, il n'est pas dès lors de lointain ou de proche passé, les récits mythologiques de l'origine des hommes et de la société ont autant de poids que ceux qui mémorisent des évènements plus récents : tous sont des pactes fondateurs d'alliance et créateurs de sens. Pour les hommes de Tanna, ces pactes culturels qui interprètent le monde pavent les voies de la sagesse et fondent le pouvoir des grands hommes.

La signification donnée à la résistance contre la *Tanna Law* s'ancre dès lors dans une vision du passé encore plus essentielle, sans laquelle cette résistance ne saurait être comprise. C'est à ce passé originel, réifié et idéalisé que les groupes coutumiers ou millénaristes souhaitent revenir pour bâtir, par-dessus les fractures du choc colonial et religieux, une "société parfaite et définitive". Dans une telle vue, ni le camp païen, ni le camp "John Frum" ne diffèrent profondément : tous deux adhèrent à une vision du passé qui pose la Coutume comme un âge d'or. La Coutume est ici la métaphore d'un rêve d'utopie projeté hors du temps et réinscrit dans un espace idéalisé. Vers cet espace idéal, au propre comme au figuré, toute une partie de la société de Tanna a cherché à se mettre en marche, dès que les premiers craquements de l'édifice condominial annoncèrent l'aube de l'Indépendance politique. C'est à cette histoire de notre temps que sera consacrée la dernière partie de ce travail.

LIVRE II.

Xème PARTIE

LA PIROGUE ET LES DRAPEAUX

LA COUTUME FACE A LA MODERNITE POLITIQUE

Livre II
Xème Partie.
LA PIROGUE ET LES DRAPEAUX.

CHAPITRE XXXVII

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 Délégation française de Tanna).

Les partisans de la Coutume, païens traditionnels tels qu'on les rencontre dans le Centre Brousse ou dans le Sud de l'île et les adeptes de "John Frum", sectateurs mystiques d'une nouvelle croyance, sont associés dans l'histoire de l'île par une cause commune et par leur opposition à un même adversaire. Ils sont tous deux des partisans de la restauration de l'ordre ancien de la Coutume et les adversaires des groupes chrétiens qui soutiennent le parti nationaliste VAP. Ce double caractère a suffi à réunir les coutumiers et les John Frum dans 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 apparaît comme très éloigné d'un mouvement messianique classique de type cargo-cult et si les clés de l'interprétation nous paraissent à chercher dans l'idéologie et l'histoire locale des gens de Tanna plutôt que dans une explication générale des mouvements millénaristes.

Je parlerai 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. Cette unité culturelle sous-tend une alliance politique qui l'engage dans un destin particulier par rapport au reste de l'île et à plus forte raison à l'ensemble de l'Archipel. Le peuple de John Frum se rassemble aujourd'hui autour d'une histoire qui a donné naissance à des rites et à une croyance commune.

Cette "société religieuse" fondée sur un lien d'essence spirituelle forme une communauté organique et autonome définie tant par sa vision du monde que par sa pratique sociale. J'aborderai ici les débuts de l'histoire du peuple de John ; le contenu de sa croyance et la recherche de son interprétation seront abordés plus loin.

I. LE CYCLE DES REPRESSIONS (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 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 se renouveler pour mieux répondre au coup par coup aux différentes situations dans lesquelles elle se trouvait confrontée.

1) "THE FATEFUL SUNDAY" OU LE DIMANCHE FATIDIQUE DU 11 MAI 1940.

a) L'apparition de KARAPANEMUM à Green Point.

A 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

---

(1) Les études ou travaux portant sur John Frum sont relativement nombreux. Ils seront donc 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 sur le déroulement de mon travail sur le terrain.

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. Un 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 (1), 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, symbole du paganisme de Tanna, celui que tous les missionnaires désignaient comme leur ennemi personnel et la forme locale de Satan, était revenu errer 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. Personne ne parlait encore de John Frum, seul le nom de l'hôte sacré du Mont Tukosmera était évoqué.

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 pour tous serait enfin venue.

---

(1) 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.

b) Le premier message de John Frum.

La parousie que prêchait John Frum affirmait 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 sans doute 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 sous 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 LOHMAI, NAKO, le "chef" institué par la Mission presbytérienne à Lenakel, et KAOKARE, le "chef" chrétien de White Sands, dit-on, 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 Tradition. Le fait qu'il n'ait eu lieu qu'entre des 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, mais ne s'en inquiétaient pas outre mesure. 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 la vision nouvelle de la religion qu'ils souhaitaient se donner 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 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 convertis ou tout au moins profondément troublés. Par contre, 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 1.000 livres sterling sont dépensées en une seule journée dans les magasins de l'île, ce qui certainement mit à plat les économies de plus d'une famille de Tanna. 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 personnes mélanésiennes en tout et pour tout à assister aux offices presbytériens qui se tinrent sur l'île. Le peuple chrétien de l'île, jusque-là bien majoritaire, semblait s'être volatilisé ; il disparaissait des temples et ne marchait plus que 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 -tous d'origine écossaise-. Le refus du temple en particulier fut considéré comme un geste irréversible et comme un appel à l'insurrection devant lequel il fallait réagir. NICOL s'engagea alors dans une politique de répression ; poursuivie par ses successeurs, elle allait durer 17 années.

2) LES MULTIPLES RENAISSANCES DE JOHN.

a) La répression des John Frum de Green Point.

Le 21 juin 1941, NICOL demande en effet des renforts policiers pour frapper vite et fort : quelques jours plus tard avec vingt miliciens il envahit en effet Green Point et enquête sur le lieu des apparitions où il arrête onze personnes, dont 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 alors brûlés : les prisonniers coupables 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 culture 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 "notables" de Tanna offrirent alors 100 livres à NICOL, qui les accepta -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" de l'île à l'Administration. Ceux-ci, honteux de s'être fait mystifier par les apparitions, auraient reconnu ainsi leur erreur et offert cette somme pour "dédommager" l'Administration 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 bien de "payer" l'incident, mais en retour d'obtenir la libération des prisonniers (1). Ce premier malentendu sera suivi de bien d'autres.

NICOL est persuadé d'avoir de cette façon réglé l'affaire et étouffé dans l'oeuf 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).

b) Ipeukel ou la tradition des fils de John Frum.

La suite prouva que rien n'était 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 à Ipeukel, sur la côte Est, considéré jusque-là comme un des villages-modèles de la Mission presbytérienne.

La tradition d'Ipeukel reprit alors 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 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 du mouvement était en fait 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. Selon tous les témoignages, NAMBAS avait un fort charisme personnel ; c'est vraiment lui qui donna au mouvement John Frum un corps de doctrine et une direction, à ce moment précis, beaucoup plus anti-européenne que ne l'était le premier John Frum de Green Point.

---

(1) Tous les groupes John Frum se souviennent encore de l'incident et le 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.

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 d'être 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 en effet 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 réel", qui ait alors donné le champ libre au "John Frum imaginaire" 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 le 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 et, dans cette île à l'imagination féconde, ce n'étaient ni les visionnaires, ni les prophètes qui manquaient.

c) La "répression des rêves".

L'année 1941 fut donc 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 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 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 restait neutre et 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 la 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 bannissement de 1 à 5 ans : MANEHEVI, quant à lui, écopa de 3 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 jusqu'alors 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 finale.

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 visions et comme s'il n'avait pas existé ? A moins d'imposer un "régime totalitaire" au sens moderne du mot, visant à "l'assujettissement" des esprits, ce dont il était bien incapable, NICOL ne pouvait que regarder l'eau couler entre ses doigts.

Avant 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 (71,3 % du total) déclarés pour 1.659 païens (28,7 % de la population), surtout répandus au Sud-Ouest de l'île et sur le plateau du Centre Brousse. A la mi-1941, les chrétiens étaient réduits à moins d'une centaine, tous les autres étaient devenus soit attentistes, soit des 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. La traduction 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 anciens 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 résidence. Etre chrétien, c'était habiter sur le territoire de la Mission (1), au bord de mer, à proximité des mouillages et de la résidence des missionnaires ; revenir à la Coutume, c'était à l'inverse revenir sur les lieux de la Tradition, c'est-à-dire sur les territoires ancestraux, 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"*, ils revinrent chez eux pour mieux attendre le retour de John Frum, car pour renouer avec la croyance de leurs pères, le contact physique avec le territoire des 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, il n'apparaissait plus que comme un corps étranger et dérisoire. C'est ce sentiment d'impuissance qui explique également la brutalité d'une répression menée sans discernement, ni même sans jugement du tout (2). Mais en retour, cette répression ne pouvait que durcir encore le mouvement et lui donner une légitimité nouvelle. Les bannis devinrent non seulement les martyrs et les symboles vivants d'une nouvelle vérité, 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.

---

(1) Au sens propre, puisque dans la plupart des cas, ces villages étaient édifiés sur des terres immatriculées au nom de la Mission.

(2) 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 donc réduit à agir directement et à frapper au hasard.

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.

3) LA ROUTE AMERICAINE.

a) La véritable identité de John Frum.

La nouvelle de l'arrivée des Américains dans le cadre de la guerre du 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 en effet la prophétie de John Frum et l'éclairait tout en même temps. John était Américain et c'était en effet 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 elle ; les missionnaires, les commerçants et l'administrateur devenaient des gêneurs qui empêchaient son arrivée. NICOL, dépassé, écrivait alors à son administration : *"Vila est plein d'Américains. D'autres en plus grand nombre viendront jusqu'à Tanna. Les dollars américains sont la nouvelle monnaie annoncée, les Américains sont des noirs, ils vont bientôt gouverner les îles, libérer les prisonniers et leur paieront des gages... Voilà ce qu'on dit dans l'île"* (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'oeuvre 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 débarrassèrent l'île de Semo-Semo, se trouvent pétrifiés. Ils 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 sont eux que les "John Frum" se choisissaient.

b) 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 groupes du Nord

de la région qui, d'un bloc, verse dans la nouvelle croyance. Les hommes forment alors 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 et 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 100 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 avec toujours 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 2 ans de prison et 10 de ses compagnons à 1 an, les autres écopèrent de 3 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 générale 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.

Les gens du Nord n'ont toutefois pas oublié les évènements qui se passèrent sur leurs lieux : ils gardent notamment le souvenir des dénonciations, des humiliations et mauvais traitements qui leur furent infligés au moment de leur arrestation.

c) 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 (1)
  Je ne sais pas qui a fait ce rapport qui nous dénonce
  Pourtant dans le panier de feuilles qu'on m'a donné (2)
  J'ai vu au fond 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 (3)
  Le tonnerre éclate à Lamanspin Assim (4)
  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.

---

(1) Image qui signifie qu'il ne peut dormir.

(2) Le panier rempli de feuilles que l'on donne est un signe utilisé lorsqu'on commande une chanson à un poète. Le conteur fut ainsi appelé à célébrer par un poème les évènements qui se passèrent à Green Hill.

(3) 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.

(4) Lamanspin Assim est un lieu sacré près de Lowitel, dans le Nord de Tanna, où se déroulèrent les évènements avec la police de NICOL.

- 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 retrouvent (1)
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 alors 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 "conjurés". Mais les rapports administratifs ne font pas état, lors de l'arrestation, de gestes d'intimidation et de brutalités de la police sur des gens sans arme qu'elle traite en "rebelles" ; le geste raffiné de l'arrosage matin et soir des cellules surpeuplées destinait 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 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 réseaux John Frum.

Cette différence entre la version de l'histoire, telle qu'elle ressort des sources écrites disponibles et celle plus concrète, qui apparaît dans les mythes et les chants de Tanna, se retrouve à tous les moments du cycle répressif qui s'abattit sur les John Frum, entre 1940 et 1956. Les 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

---

(1) La nation est l'image locale utilisée en bislama pour signifier les pirogues traditionnelles de Tanna.

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 anti-pouvoir des groupes John Frum et leur refus par la suite de participer à toute initiative venue du Gouvernement ou d'une structure officielle, quelle 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 disaient 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 ailleurs, 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 en 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.

II. LA CRAINTE PERMANENTE D'UNE INSURRECTION "JOHN FRUM" (1944-1956).

1) "LA CHASSE".

a) La poursuite des prophéties.

NICOL mort, celui-ci fut remplacé par deux délégués, 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 réellement 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 sur la situation :

"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 aujourd'hui 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 cette 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 considère celui-ci comme étant très sérieux..." (1) (Lettre de Gordon WHITE au Commissaire-Résident britannique, Archives de la Délégation française).

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 faisant le va et vient. 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 (2) 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).

---

(1) *"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 very 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..."*

(2) 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.

Ces lettres reflètent la crainte des Blancs vivant sur l'île d'une insurrection (1). 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 qui courent sur Tanna mettent en effet 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.

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 leur demande, 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 n'arrivent des messages clandestins, le plus souvent apportés par les marins mélanésiens des bateaux qui tournent dans l'Archipel.

b) "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 couleurs rouge, bleu et jaune. A 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.

---

(1) 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 à se faire peur. L'un des plaisirs secrets des gens de Tanna semble en outre avoir été de faire peur aux Blancs qui résident dans leur île et ils semblent y avoir toujours assez bien réussi.

Comme l'écrit alors JOCTEUR dans son rapport : *"A 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 des John Frum. Les lignées de la région du Mont Tukosmera, apparentées au Dieu 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 : 5 ans de travaux forcés suivis de 5 années de bannissement pour les trois principaux leaders, peines transformées par le Président du Tribunal Mixte de Port-Vila, qui les jugea quand même excessives, en 5 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.)

c) Les cocotiers séditieux.

Une nouvelle affaire va encore permettre aux délégués d'exercer à nouveau 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 d'esprit 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 (1). 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 de "paix civile", les délégués firent alors 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 ici comme si le feu couvant sous la cendre, une fois éteint dans une région de l'île par la politique de répression, se rallumait ensuite ailleurs, et ceci de façon continuelle. Les délégués avaient chaque fois l'impression 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 10 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 Blancs participèrent en effet 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, la tension réapparut quelques années plus tard sur la côte Ouest de l'île.

d) La nouvelle du retour de John Frum.

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. A 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 joie de leurs administrés qui découvrent alors les subtilités du Condominium et jouent à plaisir l'un contre l'autre.

---

(1) 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 des 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.

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 tout l'argent dans les stores et de s'en débarrasser pour de bon, de boire du kava, même dans la journée, et en signe d'attente de porter des feuilles de **nesei** accrochées au bras.

Jack NAVY, nom prêté à ce marin anglais blond et barbu qui figurait à l'époque sur les paquets de cigarettes "Players", était l'homme qui apparaissait dans les songes des visionnaires, mais dans l'esprit des gens il s'agissait bien 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. Selon elle, on ne pouvait que préparer son massacre.

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'oeuvre, 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 ce désaccord entre les deux délégués : les visions commencèrent à annoncer en effet la mort prochaine de DEMARBRE, ce qui lui fut naturellement très vite rapporté. 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 paralysait l'un et l'autre. DEMARBRE était partisan d'une répression rigoureuse, alors que BRISTOW n'en voyait pas la justification. En outre les assesseurs chrétiens, de plus en plus 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 ; et 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 et certaines condamnées à 3 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.

A ce moment de l'histoire de Tanna, le nombre des arrestations des partisans de John Frum, de 1941 à 1952 s'élevait à 126 :

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

2) LA RECONNAISSANCE DU MOUVEMENT JOHN FRUM.

a) 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 celui 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 sur son utilité, d'autant qu'il devenait difficile pour elle de prolonger indéfiniment les peines de bannissement, une fois qu'elles étaient arrivées à expiration. L'homme qu'elle considérait comme le plus dangereux était NAKOMAHA et, 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 le dernier à être libéré en janvier 1957.

Les nouveaux délégués semblaient alors 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) et 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" (1)*. Il en tirait toutefois la conclusion que toute politique de force face à ce mouvement populaire, même jugé néfaste, 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.

b) La "marche de la U.S.-Tanna Army".

Pourtant, une dernière émotion collective devait secouer Tanna à l'occasion du retour des derniers transfuges à Ipeukel. 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 attendait ce jour-là le retour de John.

Les délégués du Gouvernement n'intervinrent pas. Comme l'écrivit alors 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 commençait 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).

---

(1) *"The movement was fundamentally : Tanna was to be for the Tannese and to be purged of all foreign control!"*

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 -1978- pour pouvoir rehisser le drapeau, symbole de son identité , cette fois, ce fut un vrai drapeau américain qui surgit de son "panier secret".

Peu après, en mai 1957, le bateau de guerre américain au nom symbolique de *"Yankee"* visita l'île et notamment Ipeukel, où le Commandant du 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 3 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 écrira 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...

III. UNE AUTRE SOCIETE RELIGIEUSE.

1) LA CONSTRUCTION D'UN ORDRE "JOHN FRUM".

a) Le risque de la légalité.

Un recensement effectué en 1950, soit près de 10 ans après le "fateful sunday", donne une physionomie de la situation religieuse de l'époque. Sur 6.650 personnes recensées, 973 s'affirmaient Presbytériennes, 675 Catholiques, 331 Adventistes du 7ème Jour, 2.571 païens coutumiers et 2.109 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 et 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. En outre, à cette époque où la répression battait son plein, 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 celle-ci cessa, ces Catholiques de façade cessèrent, pour la très grande majorité d'entre eux, de fréquenter l'église pour redevenir 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"*. Tous les cargo-cults de Papouasie ou les "marching rule" des Salomon s'étant désintégrés d'eux-mêmes au bout de quelque temps, on espérait que le mouvement de Tanna suivrait la même évolution et que ses sectateurs reviendraient dès lors "à la raison".

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 et au renforcement 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 voeu le plus cher consistait à créer une "nouvelle société" et que ce n'était pas tant la volonté de sédition qui l'animait, mais celle d'acquérir son autonomie sociale et culturelle.

b) 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 Coutume 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'Eglise 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 l'image de 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.

Le mouvement révéla ainsi sa nature profonde, moins politique que mystique : ce n'était pas contre les Blancs qu'en avaient les John Frum, comme le croyaient les délégués de la période répressive. Tout simplement les Blancs locaux "n'existaient pas", les John Frum "ne les connaissaient pas" ; seule comptaient la parole de John et plus loin la terre d'Amérique d'où il devait revenir.

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", responsables 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. Ce schéma d'organisation peut être représenté selon un diagramme dont les différents étages sont en relation parallèle avec les schémas d'organisation de la société missionnaire ou de la société légale du Condominium :

TABLEAU 39 : Schéma comparé des types d'encadrements de la société civile de Tanna.

Structure du mouvement des John Frum	Structure de l'organisation presbytérienne	Structure de l'organisation du Condominium
Karapanemum	Dieu	La Reine / Le Président de la République
↓	↓	↓
John Frum	Jésus Christ	Délégué britannique / Délégué français
↓	↓	↓
Cordes de John (*rop*)	Pasteurs	Assesseurs
↓	↓	↓
Boss	Teachers	"Chefs"
↓	↓	↓
Peuple de John Frum	Chrétiens de Tanna	Man - Tanna

Comme le révèle le diagramme, les John Frum empruntèrent à la société civile condominiale et missionnaire les principaux traits d'une organisation à plusieurs niveaux, chacun tirant son pouvoir de celui qui le précède. Les deux premiers sont d'essence divine et extérieurs à l'île, les deux derniers encadrent le territoire local et apparaissent comme les rouages concrets qui permettent à la société de fonctionner.

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, celles qui sont 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 noeuds forts de la route, se tient une "porte" ("get" en bislama) où un "boss" représente le noeud 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 ponctuent sur le modèle du nexus et l'organisent en une série de noyaux 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 traditionnel de la structuration de l'espace. 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.

2) LE RITE "JOHN FRUM".

a) La symbolique de la croix et du drapeau.

Cette organisation de la société civile 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 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 2ème 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 brassard à croix rouge. Mais cela ne semble qu'une "rumeur" et de toutes façons sans grande signification autre qu'anecdotique. Les John Frum de White Sands donnent en revanche une explication symbolique beaucoup plus profonde: la croix reprendrait en effet 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 leurs "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 John Frum. Plus exactement, il représente une métaphore de 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 cette métaphore. Ce n'est donc 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 -fictive pendant de longues années- du drapeau de John Frum représente un peu pour la nouvelle société religieuse ce que le **nekowiar** et la fête de la **kweriya** représentent pour les païens. Les groupes John Frum s'y réunissent en effet 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 ainsi hommage à l'Amérique fraternelle et mythique. Elle tient dans le rituel John Frum une place équivalente à celle que tient 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 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 en l'honneur du drapeau.

La fête du drapeau américain explique dans un sens l'extrême sensibilité de la société de Tanna à l'égard des drapeaux de tous ordres et la charge affective que l'on accorde depuis à leurs symboles. Elle découle de la première levée de drapeau qui fut effectuée en 1957, alors que les John Frum n'étaient pas même persuadés encore que la répression ait réellement cessé. Ce jour-là, ils manifestèrent publiquement l'existence de leur identité et de leur volonté d' indépendance culturelle et sociale par rapport aux autres structures de pouvoir présentes sur l'île.

b) 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 déroulant lors des fêtes du vendredi soir à Ipeukel. Ce jour-là en effet est férié pour toute la communauté John Frum qui travaille par contre ostensiblement le samedi, jour des Adventites, 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 une 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 parfois 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 du groupe de chant forment un second choeur aux voix qui montent haut. A 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 en effet d'un pied sur l'autre, reprenant en choeur 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 refluent 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'atmosphère : 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 brusquement, 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.

c) Les chants.

Les chants des John Frum sont en perpétuelle recréation. Ils ont leurs poètes 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 choeur.

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 représentent un peu la version mélanésienne des groupes "folks" 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 suis celui qui garde votre parole	**Yakon witnes kimtama**
Vous, n'oubliez jamais cette coutume	**Nekitama a tatati**
La dernière de toutes,	**Nao lei mokastom muk**
Celle qui se trouve dans le lieu central (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 qui comporte plusieurs autres couplets, Mista Broom est bien sûr John Frum. Coutume s'entend ici au sens de pouvoir ; la chanson signifie que ledernier pouvoir, le plus fort de tous, 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. (1) est venu	**Ure N.P. temani pa ohnio**
Il m'a parlé à moi, U.C.N.H. (2)	**Yo U.C.N.H.**
Mais ce que j'ai, moi,	**Ina tenian i tulen**
Personne ne peut me le prendre	**Yawo, U.C.N.H. yemani mofen**
Je le garde avec moi	**(melao**
Nous, de l'U.C.N.H., nous avons jeté	**Kenafen join court**
(la parole des autres	**America, Tanna)** bis
devant un tribunal	**Ure, ure, Alofi)**
Bientôt l'Amérique va venir à Tanna)bis	
Elle va venir, elle va venir à Alofi (3))	

Un autre chant significatif, relevé par Monty LINDSTROM (1981), était également à l'époque en vogue à Ipeukel en 1978-1980. La version en langue vernaculaire est celle de 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	**Mapa navenavenien**
(but sur les routes	

d) Les réunions.

Les leaders du mouvement n'ont pas hésité à faire d'un trait culturel moderne comme les *"string-band"* (4) un élément de rituel destiné en particulier à la jeunesse. Ils ont craint en effet que la vie de leur village, dénuée 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 qui s'y rassemble, exprime ainsi sa croyance, tandis que le devant de la scène est laissée 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 dansé est aussi un lieu de réunion où se retrouvent des gens qui ne se voient qu'à cette seule occasion. Les nouvelles

---

(1) Le N.P. ou "National Party" représente ce qui va devenir ensuite le "Vanuaaku Pati", soutenu par la majorité des chrétiens de Tanna.

(2) 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.

(3) Il s'agit d'un lieu du rivage d'Ipeukel.

(4) 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.

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 souvent 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 pour autant 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 Eglise. Dans les années qui suivirent 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 dure en effet 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 le Centre de 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 pour danser en l'honneur de John. Les compagnies de chant et de danse qui s'y succèdent sont au nombre de 4 : 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 (1).

IV. LES AUTRES CHEMINS DE JOHN.

1) LA CROIX NOIRE DES "KASTOM JOHN".

a) 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 est 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 se bâtit ainsi une identité propre qui s'exprime par des rites plus proches de la Coutume que ceux d'Ipeukel. Les "Kastom John" sont donc des concurrents d'Ipeukel, auxquels ils reprochent d'avoir admis des éléments modernistes dans leur rituel, notamment 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, les gens du Nord vivent un peu en vase clos, dans l'isolement géographique, dans le repli sur leurs traditions et sur 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.

b) 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

---

(1) Dans cette ambiance militaire et martiale, une fois que le drapeau américain eût été hissé à Imanaka, le "drill" et le repas se passèrent aux sons de chants folkloriques tyroliens. L'Allemand Franz BUHLER, qui avait passé deux ans sur les White-Grass pour y développer des cultures de pommes de terre, avait en effet laissé au village ses disques et un appareil à piles. Les chants tyroliens passèrent pendant une bonne partie de la cérémonie. Les John Frum d'Imanaka baignèrent à ce moment dans une atmosphère jusqu'ici rarement égalée de pluralité culturelle.

du **nesei** dont s'ornent les danseurs de la Coutume. Les danses en l'honneur de John n'ont lieu qu'occasionnellement 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).

A 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.

2) LES GROUPES JOHN FRUM DE STATUTS DIVERS

a) 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 et 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, qui est en fait 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- était à l'origine un fils de Tanna. 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.

Celle-ci 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 aurait alors gagné la main et le coeur 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 se passe comme si nos amis britanniques avaient une certaine aptitude à susciter malgré eux des transferts d'identité sur leur propre personne ; ne prenait-on pas aussi le Délégué BRITOW, en 1952, pour le fils de Noé (1) ? 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.

b) 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 sont 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

---

(1) 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.

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 et 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 à Tanna, 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 2.000 à 2.500 personnes, échelonnées le long de leur chemin d'alliance traditionnel, de part et d'autre de l'île ; 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.

Alors que les "Kastom John" s'effritaient -comme on le verra, le mouvement *"Forcona"* et l'aventure de FORNELLI leur sont apparus comme une chance inespérée de redonner crédit et force à leur mouvement-, ceux d'Ipeukel ont à peu près réussi à maintenir leurs effectifs et leur cohésion contre vents et marées. On le doit bien sûr au charisme des leaders, dont la répression de l'Administration condominiale fit d'eux de véritables symboles vivants, mais aussi à l'intelligence d'un homme comme NAMBAS, cet ancien cadre presbytérien, que tous les rapports administratifs décrivirent alors comme un être dangereux. Il sut en effet reconstituer à partir du vide culturel et de l'agrégat désemparé de groupes épars qui n'étaient plus ni chrétiens, ni coutumiers, une véritable société religieuse fondée sur une "nouvelle Coutume", et s'exprimant dans le cadre de rituels à la fois modernes et traditionnels.

Le problème de la croyance des John Frum et de l'émergence au sein de la société de Tanna d'une nouvelle vision du monde qui se marque par la recherche d'un "âge d'or", où l'ensemble de la société insulaire pourra enfin se réconcilier, sera traité plus loin dans le chapitre consacré au "Rêve et à la Métaphore". A ce moment précis du récit, l'histoire de la société insulaire rencontra en effet un nouveau pouvoir, inconnu de la Coutume, celui de la modernité politique. Les John Frum versèrent dans ce débat après un temps d'hésitation et se joignirent pour la plupart aux groupes coutumiers du *Kapiel* et de la *Kastom* . Ces mouvements, tous réunis par une commune allergie à l'Eglise presbytérienne, trouvèrent là une nouvelle occasion de s'affronter à ceux qui en restaient les disciples.

Entre la nouvelle métaphore de la Politique et celle, ancestrale, de la Coutume, les John Frum rejoignirent donc le camp des conservateurs. Ils le firent en partie pour des raisons d'alliance tactique, tant le souvenir de la répression menée contre eux restait proche, mais aussi

et peut-être plus profondément parce qu'une même vision culturelle de l'espace politique les unissait aux groupes coutumiers. C'est cette vision commune tant aux païens qu'aux millénaristes du mouvement John Frum qu'il est maintenant nécessaire d'aborder, avant d'aller plus avant dans l'histoire contemporaine de Tanna et la compréhension plus affinée de ce mouvement religieux.

Livre II.
Xème PARTIE.
LA PIROGUE ET LES DRAPEAUX.

CHAPITRE XXXVIII

LE LIEU FONDATEUR ET LE LIEU CENTRAL

LA PENSEE TRADITIONNELLE FACE A LA MODERNITE ECONOMIQUE 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 en effet, dont les cadres se mirent en place lors de la phase d'autonomie interne qui, de 1977 à 1980, précéda l'Indépendance complète. Les opposants "historiques" à ce qu'avaient représenté les 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 se reformer en réseau d'alliance contre le parti nationaliste qui s'emparait des leviers de commande du nouvel Etat.

Ils le firent parce qu'à leurs yeux la "route" par laquelle arrivait le Vanuaaku Pati n'était pas la leur, mais aussi pour des raisons plus profondes et d'ordre idéologique que l'on peut résumer au niveau des idées dans l'opposition entre le lieu fondateur de la tradition et le lieu central de la modernité.

Dans ce conflit, souvent marqué du signe de l'ambiguité et dont la conclusion fut une tragédie, je ne me sens pas apte -ni même en droit- de donner le jugement de l'historien, encore moins du "politique". Il y faudrait trop de recul et de détachement ; d'autres s'y sont essayés et ce ne fut pas très heureux. Je m'efforce ici essentiellement de comprendre 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.

I. LE DEBAT POLITIQUE NATIONAL ET LES ENJEUX LOCAUX.

1) LE DEBAT LORS DE LA CRISE DE L'INDEPENDANCE.

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, IVème Partie, Chapitre XV) 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 combler. 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) et qui sortent du cadre de ce travail. Les cadres généraux de la crise politique sont donc supposés connus (voir Livre I, IVème Partie). En revanche, les évènements qui ont eu lieu à Tanna sont en général passés sous silence, considérablement simplifiés ou présentés 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", dominés par l'U.C.N.H. (Union des Communautés des Nouvelles-Hébrides) créé en 1973, puis plus tard par la Fédération du "*Tan-Union*", regroupaient pour l'essentiel les minorités "francophones" (2) formées par les groupes catholiques, les mouvements traditionnalistes 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 plus que les idées d'Indépendance, le centralisme politique et l'esprit hégémonique. En règle générale, ces mouvements souhaitaient une marche progressive de l'Indépendance -d'où leur nom de "modérés"- et 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).

---

(1) On se reportera notamment 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).

(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, soit qu'ils aient souhaité une véritable sécession, soit une indépendance sous leur contrôle.

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'Eglise presbytérienne au Centre et au Sud de l'Archipel.

Pour les VAP, porteurs de l'idée-force d'Indépendance mélanésienne rapide, 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 qu'on la réunisse au sein d'un état fortement tenu ; 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, donne déjà une image du rapport de force politique (voir Tableau 10, page 352). Les forces en présence qui participaient au débat national pouvaient donc se compter et les consultations électorales feront, à quelques points près, ressortir avec constance leur poids respectif : le VAP pour l'essentiel, ancrait sa force politique dans 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 "étrangers", momentanément du moins, les uns des autres. 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", car il y eut de nombreux passages d'un camp à l'autre et pour l'essentiel les Mélanésiens dans les îles ne sont 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 peu à peu 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'idéologie différentes, ou tout simplement

de défenseurs de leurs intérêts plus ou moins bien compris, ne fit qu'aggraver le désaccord entre les Mélanésiens eux-mêmes, d'autant que les politiques nationales des deux Résidences, française et britannique, trouvèrent là une dernière occasion pour mesurer leur poids respectif dans la population mélanésienne et conclure ainsi 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 plus ou moins cordiale.

2) LA SPECIFICITE DES GROUPES COUTUMIERS DE TANNA.

Le conflit politique qui s'est développé à l'échelle nationale et s'est répercuté tel quel dans l'arène locale de l'île de Tanna ne fut pas vécu par les protagonistes comme un débat à l'échelle nationale, en particulier pour les groupes coutumiers qui rejoignirent le camp des partis modérés. Le champ "politique" fut dans une certaine mesure un terrain nouveau où se continuèrent les anciennes querelles non réglées de la *Tanna Law* ou des guerres intérieures plus anciennes. Les Mélanésiens de Tanna des deux bords se jetèrent alors dans la politique comme autrefois on entrait en guerre ; c'était un nouveau type de pouvoir qui arrivait de l'extérieur et l'enjeu qu'il représentait creusait à nouveau autour de lui les lignes de séparation entre deux camps opposés. Comme le dirent tout au long de cette période les gens de Tanna eux-mêmes, la politique ressuscita l'éternelle querelle des Koyometa et des Numurukwen. Aucune des consignes d'apaisement émanant des leaders nationaux de Port-Vila ne furent entendues, alors que les mesures allant dans le sens de l'affrontement ou de la provocation étaient toujours bien reçues et encore amplifiées. Dans la logique de la dialectique guerrière, il semble bien que ce furent les groupes qui s'opposaient sur le terrain qui tiraient en avant et non pas les leaders de Port-Vila qui cherchaient plutôt à les refréner. A l'occasion, tout un vieux passé insulaire que l'on croyait disparu ressurgit et l'île redevint la proie de ses démons intérieurs ; 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 se reformait, allant d'un camp à l'autre et jouant son rôle traditionnel de "diviseur", faisant renaître le brasier lorsqu'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 surtout 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 jamais 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 regroupant sur leurs propres critères, s'allièrent à ce parti, sans pour autant s'y inféoder et en conservant leur autonomie. Les "modérés" de Tanna créèrent ainsi 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 où des White-Grass. Ils s'opposèrent sur le terrain à leurs rivaux locaux regroupés dans le *"Vanuaaku Pati"*, mais l'idéologie proprement politique des partis "modérés" et l'enjeu de pouvoir qui se jouait à l'échelle nationale, ne les intéressaient que secondairement.

La vision spécifique des mouvements coutumiers intervenant dans l'arène politique moderne mérite explication. Ces derniers agirent en effet 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 chez leurs adversaires 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 s'en *retirer*. Ils ne jouaient donc pas sur le même échiquier politique que leurs adversaires : c'était l'échiquier même qu'ils refusaient. Tout dialogue et toute idée de consensus avec les militants politiques du "Vanuaaku Pati", qui voulaient construire une nation, devinrent dès lors impossibles : la seule issue consistait dans une séparation ou dans un affrontement, et c'est bien ce qui se passa.

Pour la Coutume, "société sans Etat", le but réel était de ne pas entrer dans le champ de la modernité politique. 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. Ne pas comprendre cette spécificité, c'est s'exposer à fausser complètement l'interprétation des évènements qui survinrent à Tanna entre 1974 et 1980. 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 "traditionnelle", 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 et 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.

II. UN CERTAIN DETACHEMENT : LA COUTUME FACE A LA MODERNITE ECONOMIQUE.

1) LA COUTUME ET LE DEVELOPPEMENT.

Face à l'idée de développement, l'attitude des groupes traditionnalistes de Tanna est ambiguë, à la fois méfiante et réceptive, fermée et ouverte. Comme tous les autres groupes de l'île, les mouvements coutumiers ou millénaristes du type John Frum désirent ardemment le bien-être matériel et l'égalité économique avec les Blancs. L'idée que le "Développement" puisse permettre d'améliorer les productions locales qui, en retour, permettront l'achat des biens de consommation du monde extérieur est unanimement acceptée ou presque. Mais leur engagement dans l'agriculture commerciale ou le "busnes" se réalise dans un système de valeurs qui reste étranger à celui de l'économie marchande et s'effectue dans le cadre d'un certain "détachement".

a) La production en "compagnie" : le G.A.M. du Centre Brousse.

Qu'ils soit 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, bien au contraire.

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-DUFAYARD, et qui furent ensuite relancées avec une plus grande ampleur par le Délégué POUILLET à partir de 1968-69, 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 coeur 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 contre salaire par des équipes de travailleurs ou de travailleuses formées à leur libre convenance. A 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., lequel en 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, qui fonctionnaient parfaitement, constituaient le second volet des activités du G.A.M.. Une part des bénéfices annuels de la Coopérative servait à payer les groupes 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 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".

b) 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 fig. 15). 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 centrale de production.

L'expérience des groupes John Frum des White-Grass révèle, bien que dans un cadre différent, la même volonté d'ouverture au Développement et l'affirmation de valeurs communautaires identiques. Le projet de "busnes" vint ici d'un homme d'affaires allemand, WEISEMAN, spécialiste en charcuterie en tout genre, qui visitant en 1976 les White-Grass y conçut le projet grandiose d'édifier une station d'élevage moderne de type ranch couvrant environ 2.000 hectares. Un navire-usine devait en principe 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 embonpoint 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 et l'appoint de leur main-d'oeuvre. 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... Avec toutes ces fabuleuses machines, il semblait aux John Frum que le "cargo" tant attendu arrivait enfin sur Tanna.

Les réseaux "John Frum" des White Grass rêvèrent donc un moment, mais qui 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, qui se brouilla avec lui, 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 révèlent bien que les John Frum, tout comme les coutumiers du Centre Brousse, sont loin d'être rebelles 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. A la différence des groupes chrétiens du littoral d'où émergent plus fréquemment des entrepreneurs individuels de type capitaliste (BASTIN, à paraître, 1985), les actions de développement économique en milieu coutumier semblent en effet ne pouvoir réussir que dans le cadre des liens communautaires et des alliances traditionnelles, ce que résume l'idée de "compagnie" ("kompani" en bislama), soit le regroupement d'alliés proches qui travaillent en équipe sur une base égalitaire et thésaurisent dans une caisse commune les bénéfices de leur travail.

c) *"La Coutume n'aime pas l'argent"*.

Mais s'il est attendu, le développement économique n'est pas pour autant perçu comme une valeur indispensable à laquelle il faut tout sacrifier. Aux yeux des coutumiers, il représente une sorte de "jeu social", une forme de la compétition politique : s'il vient, tant mieux, mais s'il ne survient pas, rien de fondamental n'en résultera. Les hommes de Tanna estiment qu'ils possèdent en effet, grâce à la Coutume, des valeurs plus essentielles.

Dans la vision du monde de la tradition, l'argent est 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 en définitive une coutume qui appartient aux Blancs. La leur est liée à la terre et à la magie, or comme on l'a vu, l'argent ne peut acheter ni la terre, ni les valeurs de la Coutume. La société traditionnelle ne peut donc s'expliquer par une approche en termes de valeurs économiques ; la valeur sacrée terre-vie prime la valeur profane argent-profit. Cette attitude, qui est finalement celle d'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. A 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 (4 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 ne semble d'ailleurs pas avoir été le cas (1). Ils acceptèrent pendant un temps sa proposition, mais très vite ils revinrent sur leur décision, 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 9 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 du tout. 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 et qu'à cause de lui, il y a des problèmes. 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. Bol 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 réouvrirons sa route lorsque nous l'aurons décidé" (2).

---

(1) Le raisonnement des coutumiers en la matière était simple : le magasin de Bob Paul et son "busnes" étaient situés au milieu du territoire chrétien de Lenakel, donc il était leur allié.

(2) 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.

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".*

2) VALEURS DE TRADITION ET VALEURS MARCHANDES.

Ces diverses attitudes, à la fois de disponibilité réelle et de détachement profond, résument bien l'attitude mentale des groupes John Frum et des coutumiers devant l'argent et la nouvelle puissance qui en dérive. Le développement compte moins en soi que le symbole qu'il représente et la route par laquelle il 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 posées par le Service du Génie Rural du Condominium : les gens de Tanna les acceptaient, lorsqu'elles venaient des territoires de leurs alliés, mais ils les refusaient, si elles prolongeaient des sources ou des canalisations venant de territoires adverses.

Cette attitude s'inscrit dans la vision du système 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 ou d'un être indifférent, situé hors du système d'alliance. Le développement est perçu comme un **niel** par les coutumiers et comme un "cargo" par les sectateurs de John Frum, c'est-à-dire qu'il est 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 qu'il exprime.

L'esprit du "busnes" ou du commerce lié à la recherche d'un profit individuel reste dans cette perspective étranger aux valeurs de la Coutume. Dans le système traditionnel, les relations sociales s'expriment par des liens d'échange égalitaire 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.

Cet échange égalitaire ne se retrouve pas dans le Nord de l'Archipel, où l'organisation sociale traditionnelle est fondée sur des principes différents : il laisse alors 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 mieux par conséquent des types de comportements économiques plus modernes, 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 dans le système traditionnel de Tanna 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, dont l'esprit et les symboles appartiennent au seul domaine de la Coutume.

L'absence de la recherche du profit matériel dans les relations sociales de la Coutume 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 traditionnalistes comme une idée relative. On peut en recevoir les bénéfices dans le cadre d'un système d'alliance donné, on ne subordonnera pas ce système à la valeur des bénéfices que l'on pourra en tirer. Les biens de consommation modernes sont considérés comme des éléments actifs 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, en quelque sorte, leur est préalable et 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 (1), pour intéressantes qu'elles aient été, ne touchèrent par exemple que les groupes 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.

"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 de 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"* (2), c'est-à-dire une valeur mouvante qui passe de main en main.

---

(1) A Kitow, White Sands, la Mission Presbytérienne a créé un centre de formation et de fabrication, 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.

(2) Jupes de fibres multicolores dont les femmes se vêtent lors des rituels et qui font partie de la circulation des dons lors des rituels d'alliance.

Les projets de développement réalisés en milieu traditionnel n'ont fonctionné 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. Ces hommes, se connaissant bien et souvent apparentés, travaillent alors les uns pour les autres. L'émergence, toujours possible, de l'entrepreneur individuel est évitée en créant des "caisses communes" où la compagnie thésaurise ses bénéfices. L'argent gagné ne peut ainsi servir à un seul homme, mais en principe profite à la collectivité ; il ne se perd pas non plus dans les circuits de dons et de relations individuelles, comme le voudrait dans d'autres circonstances la morale de la Coutume.

Les "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" 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 propre société : l'entrepreneur est donc exclu d'un tel système, et 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.

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 d'abondance 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 considérée comme celle de la Coutume. Il s'ensuit que, pour les hommes qui se réclament de la Tradition, 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 (1), ne peut être considéré comme une *finalité*. Par contre l'alliance avec les Blancs qui tiennent la route du bien-être matériel reste une possibilité, voire un impératif. C'est peut-être là d'ailleurs l'un des sens profonds de rêve des groupes millénaristes "John Frum" qui se cherchent des alliances avec des **napang niel** mythiques situés dans l'au-delà des mers ; l'Amérique étant toujours le plus puissant d'entre eux.

Les actions de développement ne sont pas dans cette perspective accueillies comme des activités productives qui permettraient de hausser le niveau de vie général en faisant venir des profits qui en appelleraient de nouveaux ; 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, mais on ne les considère pas vraiment comme les éléments intégrés d'un système de production et

---

(1) 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.

de consommation, ni même comme des éléments indispensables. Sans doute du reste, parce que 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. Cette vue du monde qui est celle des traditionnaliste n'est pas sans profondeur, ni logique.

En bref, une voiture tout terrain, un bateau à moteur, une maison en dur, une montre, un poste de radio, apparaissent comme les marques d'une alliance personnelle avec quelqu'un du monde lointain. On les tient pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire pour des signes, des objets-symboles qui viennent d'un autre monde culturel et 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 ces dons personnels, qui sont la marque d'une relation personnelle, 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 alors 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"* ; il s'agit bien en effet de deux systèmes de valeur et de deux types de représentation différents. 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 coeur 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 de la compétition- mais on reste au fond assez détaché à l'égard des moyens de production qui permettent sa mise en oeuvre. Cette attitude est d'ailleurs générale envers tout ce qui relève du champ de la modernité : elle fascine, mais elle ne séduit pas vraiment. Au fond, les groupes coutumiers aimeraient se parer des objets-symboles de la nouvelle puissance, 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 traditionnelle.

III. UN CERTAIN REFUS : LA COUTUME FACE A LA MODERNITE POLITIQUE.

Les groupes John Frum, qui furent les premiers de l'Archipel à mettre 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 quant à eux 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, fut par exemple tué dans le Nord de l'île à la fin du siècle dernier et des miliciens de la *Tanna Law* "disparurent" (1) 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 ces groupes, qui résistèrent au premier "Pouvoir Blanc", s'opposèrent vigoureusement ensuite au parti nationaliste du Vanuaaku Pati, qui brandissait l'idée force d'une indépendance rapide et d'un pouvoir mélanésien.

A cette question, certains auteurs ont répondu par la thèse de la "manipulation" (GUIART, 1983, et articles de presse, 1978-1980). Pour GUIART, les mouvements mélanésiens "modérés" auraient été *"des marionnettes dont les fils étaient tirés par les Blancs"* (1983, p. 198). Des éléments de la Résidence de France à Port-Vila et les leaders "modérés" européens se seraient servis de la "naïveté politique" des groupes coutumiers pour tenter de briser l'ascension légitime et irréversible du mouvement nationaliste. Ce type d'explication, volontairement réducteur, a le défaut d'être seulement politique et de surcroît unilatéral : il consiste à retirer toute liberté de choix et de motivation à l'un des camps en présence afin de mieux encenser son adversaire.

Les groupes coutumiers qui s'opposèrent à Tanna au"Vanuaaku Pati" le firent en effet pour des raisons qui leur étaient propres. D'abord parce qu'ils étaient localement les adversaires ancestraux et irréductibles de ceux qui, les premiers, brandirent dans l'île l'idée de la nation du Vanuatu et s'apprêtaient à en prendre les leviers de pouvoir ; ensuite parce que leur vision culturelle propre s'opposait 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 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.

1) 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

---

(1) La tradition des païens affirme qu'ils les vendirent 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.

qui la feront se réunir sur ses propres bases, toute action, tout projet qu'on lui proposera ne pourra que s'embourber dans l'actuelle situation de division et par là se dénaturer.

L'idée d'indépendance et de nation, accueillie avec enthousiasme par la majorité des groupes chrétiens anglophones, déclencha par automatisme un réflexe de retrait dans la majorité des groupes coutumiers ou néo-païens. 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 aux coutumiers comme un *masque* derrière lequel se dissimulait le pouvoir hégémonique que les groupes chrétiens 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 prémisses 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 les aider à briser le pouvoir hégémonique du camp chrétien. Dans la perspective des coutumiers, les "capman" (délégués administratifs) ne commandèrent et n'agirent qu'avec l'accord et en intelligence avec le pouvoir de la Coutume . A travers le pouvoir civil, c'étaient en effet les grands hommes de la Coutume qui régnaient encore sur l'île et non plus les chefs abhorrés du parti presbytérien. Le parti Vanuaaku et le Politique , à tort ou à raison, apparurent dans leur dimension locale comme les continuateurs du parti presbytérien et les délégués administratifs redevinrent par ce fait 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 traditionnalistes. 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 de leurs société fut gagnée, lorsque la *Tanna Law* dut reculer. Les Délégués administratifs ne représentaient pas à leurs yeux un pouvoir étranger, mais des alliés venus par un chemin d'alliance déjà ancien, grâce auquel 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 de leur 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 estimaient par conséquent que le choix de leur départ ou de leur maintien leur appartenait. Pour eux, le combat politique ne portait pas sur la définition du futur et 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 d'isolationnisme beaucoup plus fermes 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.

2) L'ESPACE DE L'ETAT ET L'ESPACE DE LA PIROGUE.

L'idéal d'unité et d'indépendance nationale dont le "Vanuaaku Pati" était porteur impliquait la création d'un Etat moderne et d'un espace politique centralisé. Mais 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 (1). L'Indépendance pour nous, cela veut dire que nous suivons la Coutume et non pas les lois d'un gouvernement qui va nous demander de lui payer de nouvelles taxes"*. L'espace politique de la nation apparut aux coutumiers comme une menace qui visait l'indépendance de leur propre société : face à elle, ils accentuèrent en contrepartie les éléments libertaires de leur vision du Monde.

L'espace politique traditionnel ne s'organise pas, comme on l'a vu plus haut, selon les conceptions modernes du polygône mis en forme par un centre qui en est le point focal. Il n'existe pas non plus dans la conception traditionnelle de l'espace un centre unique essentiel ou de "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 fonctionnellement autonomes. Aucun lieu n'est marginal par rapport à un autre, au contraire, chaque lieu est essentiel et complémentaires des autres, puisqu'il permet la fluidité de la relation d'un bout de la chaîne à l'autre. L'espace politique de Tanna, qui s'ordonne selon le principe de la relation en chaîne, s'appuie sur des nexus de territoires ; il est donc multicentré et rebelle à l'idée d'une centralité extérieure qui viendrait le commander et par là même le rejeter dans les marges non décisives d'une périphérie nationale.

La société traditionnelle rejette moins, en réalité, l'idée d'une société indépendante -elle se comporte comme telle depuis déjà très longtemps- que l'idée d'un Etat. L'idée de nation ne peut avoir de sens pour elle que dans le cadre de l'aire d'alliance traditionnelle:

---

(1) Il s'agit des 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.

l'espace ne s'y organise pas autour d'un centre ; il s'enchaîne point par point à partir d'un lieu-fondateur, d'une "stamba", et se déroule ensuite selon le nexus préalable des lieux et des chemins d'alliance qui le parcourent.

L'espace traditionnel est sans doute plus étroit qu'il ne l'est dans la conception de l'Etat moderne, mais en tant qu'espace relié à d'autres points par des routes qui se perdent à l'infini de l'horizon, il est aussi infiniment plus ouvert. La "nouvelle nation" ne pouvait être pour les coutumiers qu'une nouvelle pirogue réunissant dans un premier cercle les pirogues alliées de l'île et, hors de celle-ci, les pirogues du deuxième cercle de l'alliance extérieure.

La "nation" traditionnelle continue de cette façon la métaphore de la pirogue qui suit une route de lieu en lieu et d'île en île ; elle se calque sur 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 un monde parcouru par des routes : certaines mènent à des alliés, d'autres sont lourdes de menaces. La nation qu'on leur proposait n'était pas celle de leur alliance : ils préfèrent rêver d'une autre.

Dans la vision du monde traditionnel, la nation ne peut être perçue seulement comme un *territoire* : elle est bien une *terre*, mais au-delà 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 donc pas un système territorial strict, doté d'un Etat et borné par des frontières, elle s'inscrit dans la vision de l'espace fluide noué par des systèmes d'alliances que structurent des routes et que réunit la somme des **napang niel**, proches et lointains. Le destin de la pirogue de la société traditionnelle consiste à suivre ses routes : pour la Coutume de Tanna, la nation se confond avec la métaphore de la pirogue et de la libre circulation entre lieux alliés.

Cette vision de l'espace politique induit, par voie de conséquence, deux idées majeures qui la rendent difficilement compatible avec la vision de l'espace politique moderne. La nation, dans la mesure où elle est une route que parcourt la pirogue de l'alliance, ne s'organise pas autour d'un lieu central ; elle se déroule à partir d'un lieu-fondateur et agrège sur son trajet une série de lieux égaux et complémentaires. Dès lors, le consensus est nécessaire entre ces lieux égaux pour que les hommes qui les habitent puissent envisager un destin commun. Il ne peut pas, dans cette perspective, être question de faire cause commune avec ceux qui, dans l'île ou dans le reste de l'Archipel, partagent une vision du monde opposée, à plus forte raison lorsqu'ils sont considérés comme des ennemis de la Coutume.

3) LE LIEU FONDATEUR ET LE LIEU CENTRAL.

La différence entre la représentation de l'espace politique de la pirogue et l'espace moderne de l'Etat national renvoie au fond à des métaphores opposées. Plus profondément encore la divergence porte sur l'idée de lieu, car dans la perspective de la Coutume, le lieu est fondateur, alors que dans celle de la nation moderne, le lieu est central.

Si l'espace politique est une route, il n'a ni limite, ni lieu central. En revanche, il implique un point de départ, c'est le lieu fondateur ou encore la "stamba". Du lieu fondateur partent donc des routes qui se perdent dans l'infini du monde pour relier des alliés lointains et mythiques, comme l'est par exemple pour les groupes John Frum la puissante Amérique qui se tient de l'autre côté du Pacifique. Le lieu fondateur se situe ainsi à un commencement et commande un processus de relation en chaîne vers d'autres lieux. En lui se concentre le pouvoir, mais il ne le retient pas, il le diffuse dans un espace qu'il anime plutôt qu'il ne l'organise.

La perception du lieu central se situe à l'opposé de cette perspective. Le lieu central commande et dirige 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 unicentré n'a ainsi nul besoin de lieux fondateurs, il lui suffit d'avoir une capitale d'où divergent les décisions et où convergent les réseaux de pouvoirs : l'espace n'est donc plus vivant, ni 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 le concept d'Etat ou d'une société mise en forme et dirigée par un pouvoir central. L'espace de la pirogue est en effet seulement ponctué de lieux fondateurs qui se relaient les uns les autres pour se transmettre des pouvoirs magiques et sacrés. La vision de l'espace qui en découle est celle d'un *espace-nexus* à centres multiples : chaque lieu fondateur est un lieu-symbole, le géosymbole d'un pouvoir qui se diffuse et se répartit dans l'espace grâce aux routes de l'alliance.

Sur ces routes à centres multiples, les lieux qui se succèdent sont politiquement égaux et potentiellement libres d'accepter ou de refuser l'alliance plus large qui les réunit aux autres. Chaque grand lieu est souverain, il représente une unité 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, et chacune d'entre elles concentre les principes du monde physique et spirituel qui sont contenus dans le lieu primordial.

Il en découle qu'aucun des lieux politiques ne saurait en commander 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 des 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 assemble.

4) LE CONSENSUS NECESSAIRE.

La société des *monades*, qui s'articule sur l'espace de la route, suppose l'alliance. 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 sont réduites à communiquer avec leurs seuls voisins immédiats ou doivent chercher de nouvelles routes. L'alliance, ou tout au moins un consensus minimal, est une donnée impérative pour le fonctionnement de la société multi-centrée des "égaux", sans quoi l'espace social des libres pirogues ne devient plus que repliement. La société se bloque instantanément sur des rouages brisés, la pression locale augmente, l'ordre et l'unité éclatent au bénéfice d'une entropie générale et mortelle.

Dans la société traditionnelle, l'alliance est donc un impératif, sinon la possibilité de relation lointaine disparaît. Les échanges de mariage, mais aussi la tenue des grands rituels, deviennent impossibles. Chaque pirogue se clôt alors sur elle-même et se segmente à l'intérieur 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 dangereusement ; la pirogue devient un univers fixe qui tournoie sur lui-même et il n'est d'autre issue que la guerre généralisée.

Ce trait explique la force que prend la notion de consensus dans la société traditionnelle ; pour fonctionner, la Coutume implique l'accord préalable de ceux qui la soutiennent ; une pirogue ne peut avancer que grâce à l'effort de tous. Qu'un seul bloque ou refuse d'accomplir sa tâche et plus rien n'est possible. On impose donc au maillon dangereux ou douteux de la chaîne d'alliance qu'il taise son désaccord ou qu'il quitte la chaîne, car la minorité oppositionnelle est un luxe que ne peut s'offrir la "société des égaux".

Il s'ensuit que, là encore, le modèle de l'Etat-nation moderne se construit dans une dimension espace-temps qui apparaît peu conciliable avec celle de la Coutume. Dans la vision moderne, l'espace national est un territoire, doté d'un pouvoir central dont le coeur 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 une relation d'autorité, qu'elle soit d'un type démocratique -par sa loi- ou de type dictatorial -par sa police-.

La conception de l'Etat moderne va donc à l'encontre de celle de la pirogue traditionnelle. La modernité ne peut tolérer la tradition et inversement : la victoire de l'un entraîne nécessairement la disparition de l'autre. Dans la vision moderne de l'Etat, l'espace se fige autour d'un centre, dans la conception traditionnelle, l'espace se déplie 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 avec la conception moderne se figèrent ainsi dans une opposition, sans compromis possible. Pour eux, l'idée d'un pouvoir étatique tuait la liberté de la 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, contredisait trop leur propre vision de la société ou du moins ne présentait-elle pas suffisamment de garantie à leurs yeux pour que celle-ci soit préservée.

La théorie du lieu central contredit non seulement la théorie du lieu fondateur, mais encore les lieux fondateurs de la nouvelle nation que proposait le "Vanuaaku Pati" se situaient en dehors du réseau d'alliance des coutumiers et s'ancraient dans le camp chrétien. Face à un Etat moderne où ils se sentaient à l'avance étrangers, les coutumiers cherchèrent en réaction à édifier leur propre système politique et déclarèrent se *"retirer"*. Les leaders du Vanuaaku Pati étaient eux-mêmes bien conscients 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, dont il fallait au préalable briser la volonté politique. Les leaders coutumiers, en revendiquant la liberté de se retirer pour créer leur propre pirogue en dehors des structures de l'Etat-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 et dans cette constatation qu'il n'y avait pas de compromis possible que la crise fut vécue au niveau politique.

5) LES "GRANDS HOMMES" ET LES "COMMISSAIRES POLITIQUES".

Le Vanuaaku Pati , s'il était largement majoritaire dans l'Archipel, 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, ceux-ci 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 Tradition allèrent en effet beaucoup plus loin que ne l'aurait impliqué un retour pur et simple à la Coutume, car ils 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 se poser : "Qui a le droit de commander sur Tanna et de dicter la loi ?" Dans le cas précis, s'agissait-il des représentants du Gouvernement central ou bien les grands hommes, maîtres des lieux fondateurs d'où partait la parole de la Coutume ?

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 local ne formaient qu'une seule et même personne.

Tant qu'il y eut des délégués administratifs 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 que des aires tampons neutres les isolent l'une de l'autre. 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 central dans l'attente de l'Indépendance totale prévue pour juillet. Les groupes coutumiers leur dénièrent le droit d'exercer le pouvoir et 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 siégaient 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 pouvoir de la nouvelle nation. 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 pirogue et le second celle de la Nation.

IV. LA "POLITIQUE" FACE A LA "TRADITION".

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 durcirent-ils pas volontairement le débat idéologique pour rendre tout compromis politiquement impossible ?

A 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 se représentait à Tanna. Il est donc nécessaire en premier lieu de distinguer l'attitude des leaders nationalistes de celle de leurs partisans locaux à Tanna.

1) SYMBOLE CULTUREL OU "ARME POLITIQUE" ?

a) Les sens multiples du concept de 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 veut en effet "démocratique", "populaire" et solidaire des autres peuples du Tiers Monde. Le discours tenu par ses leaders s'apparente à celui de la plupart des leaders progressistes des jeunes nations : 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 indépendantistes s'emparèrent très vite du mot "Coutume" comme un cri de ralliement exprimant la fierté et l'unité de la nation"* (1). Les jeunes leaders du VAP voyaient dans le mot "Coutume" le symbole culturel de leur unité historique et culturelle, 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 LINDSTROM : *"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).

---

(1) 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 LINDSTROM, qui portent sur le rôle joué par la Coutume en tant que symbole politique au Vanuatu.

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 vécu 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 espace et un système social vivant pouvant se transformer aussi bien en système politique. Les leaders nationalistes, quelque sympathie qu'ils aient eu ou non pour la tradition en tant que système de valeurs, ne pouvaient pousser très 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'assistance de tout pouvoir central : dans une interview publiée le 28 février 1980 par l'hebdomadaire "Nasiko", le Président du Parti Fédéral (ex-Tan-Union) affirmait : *"Nous tenons notre pouvoir de la Coutume et de nos ancêtres. Les gens d'une île ne veulent pas être dirigés par ceux d'une autre île. C'était comme cela avant l'arrivée des Européens ; cela le sera après leur départ... C'est notre Coutume qui nous fait dire cela... Nous devons revenir aux choses comme 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 de refus de l'Etat, 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. A Santo et à Tanna, des populations ont été entraînées dans des positions extrêmes par des gens qui revendiquaient faussement le respect des valeurs traditionnelles. La Coutume est alors devenue une arme politique dans une façon qui n'avait plus rien de mélanésienne" (LINI, 1980, p. 42) (1).

---

(1) "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).

b) La réinvention 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 dès lors à privilégier de plus en plus le mot "*culture*" qui passa alors 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, grâce auquel Vanuatu entrait avec sa spécificité propre dans l'arène du monde moderne. 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) (1).

Les mouvements coutumiers étaient-ils bien fondés lorsqu'ils accusaient leurs adversaires de *"vouloir tuer la Coutume"* (2) en se masquant sous les plis de la réthorique 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 en effet 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 leurs 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.

Mais il semble qu'en réalité 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 au nom de celle-ci des conceptions

---

(1) *"Traditions will be more clearly respected... (but) tradition's future will depend very much on what value it is given by the government of Vanuatu and other bodies like church and education"* (LINI, 1980, p. 285).

(2) A Tanna le terme utilisé était : *"Ils veulent tordre le cou à la Coutume"*.

culturelles et politiques opposées sur la nature du pouvoir qui devait s'y constituer. Un autre désaccord portait sur le droit des groupes se réclamant de la vision traditionnaliste à se bâtir en tant que système d'organisation politique et sociale autonome par rapport au nouvel Etat. Dans une certaine mesure, chacun des deux camps réinventa alors la Tradition qui lui convenait le mieux ; comme l'a écrit dans une élégante formule LINDSTROM, 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 la référence d'un passé commun et d'une identité culturelle pour les nationalistes du VAP, fut réactualisée par leurs adversaires comme un autre 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 elle 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" et un mode de vie qui potentiellement pouvait 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 dans le sens de l'affrontement.

2) LES CHRETIENS DE TANNA ET LA COUTUME.

a) 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'Eglise presbytérienne. Elle ne pouvait dès lors qu'heurter la sensibilité locale 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'Eglise 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 et n'était plus en effet 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 (LINDSTROM, 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 bien 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 ensuite à des disputes sévères. Le commerçant européen de l'île 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 étaient partisans d'accepter cette offre, et les païens qui refusèrent l'argent. La Coutume, à leurs yeux, ne pouvait être un spectacle -ce n'était pas un "folkore", 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 (LINDSTROM, 1982). Ils eurent alors le sentiment d'avoir été bernés et que l'on utilisait sur leur dos leurs croyances et leurs rites.

Les coutumiers eurent le sentiment qu'ils combattaient non pas tant une idéologie nationaliste, mais 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 prenait possession des leviers du pouvoir politique : ils affirmèrent alors que le pouvoir de la Coutume était le seul qui avait le droit de régner sur Tanna, que l'île n'avait jamais connu d'autre forme de pouvoir et qu'elle n'en connaîtrait dès lors pas d'autre.

Aux yeux des militants locaux du "Vanuaaku Pati", contrecarrés au nom de la Coutume 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 localement un symbole d'obscurantisme 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'irrationalité. Tout devint alors prétexte à querelle et personne ne crut plus à la sincérité de l'autre.

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.

b) Le dialogue impossible.

Les VAP, si leurs leaders étaient tous chrétiens, comportaient néanmoins dans leurs rangs un certain nombre de païens coutumiers et ils furent rejoints, à partir de 1978, par le gros centre anciennement John Frum de Yaneumakel après la brouille survenue entre l'un de ses grands hommes 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 alors 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 apparement 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 sans doute la réponse la plus claire :

"Coutume est un grand mot. Je ne sais pas ce que vous entendez par lui et quant à moi, il m'est impossible de définir la Coutume. Aujourd'hui de nombreuses personnes ignorent ce que signifie Coutume : le mot revêt différentes significations selon celui qui parle. C'est un très vaste sujet qui touche notre vie quotidienne".

Puis comme la Commission le pressait de nouvelles questions, il donna sans doute ce qui était le fond de la pensée de la plupart des chrétiens :

"Avec ce mot Coutume, il me semble que nous déterrons des affaires que nous avons déjà enterrées depuis longtemps. Certains groupes ici se servent de la Coutume pour maintenir l'ordre".

Ce à quoi, Charley NAKO, leader coutumier du mouvement *Kapiel* et député du "Tan-Union", rétorqua un peu plus tard, lorsqu'il fut lui-même interrogé :

"Ceux qui vont trop 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.." (1).

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 entre eux et se déniaient la moindre parcelle d'authenticité, il n'y avait dès lors 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 extrémiste et 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 Tradition. 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.

---

(1) 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.

Livre II.
Xème Partie.
LA PIROGUE ET LES DRAPEAUX.

CHAPITRE XXXIX

LE COMBAT DANS L'ILE

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 migrations 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, où la majorité des ouvriers étaient de Tanna, les choses se passèrent de façon différente.

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 dans les réponses. 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, qui n'avait rien à voir avec le Conseil Local, 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 ainsi de faire ma première découverte de la réalité de l'île et de ses divisions qui continuaient jusqu'à Port-Vila à opposer les "man-Tanna" (1).

I. LES PREMISSES DU CONFLIT : L'UNION IMPOSSIBLE.

1) L'ECHEC 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 dans les îles. Le but en soit était peu contestable, puisqu'il consistait à vouloir confier une part de l'Administration de chacune des îles à 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, en grande partie parce qu'on ne put jamais s'entendre sur le choix des "représentants de la population". L'Administration britannique avait en effet tendance à les choisir uniquement au sein des structures des églises anglophones dominantes, si bien qu'il n'y eut que rarement unanimité à leur sujet et dès lors l'Administration française, qui préférait d'autres leaders, refusa de collaborer à ce projet. L'exemple du **Nikoletan**, bien qu'il fût un cas particulier, illustre l'échec de cette politique.

a) 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 oeuvre 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

---

(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.

conséquent ouvrir l'avenir 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 sorte de structure consultative, où se réuniraient régulièrement, selon le mode coutumier, les représentants du pouvoir traditionnel et du pouvoir d'église, pour qu'ils lui fissent part de leur vision des problèmes plus généraux qui se débattaient à Port-Vila.

Le but de Iolu ABBIL, en fait plus ambitieux, consistait à créer avec le temps 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 (1).

Cette tentative en soi généreuse d'un jeune intellectuel de Tanna 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 devaient siéger les "**Yani Niko**" était celui de la Mission Presbytérienne de Lenakel. Le Conseil, installé en effet près de l'hôpital britannique, apparut, dans l'atmosphère particulière de Tanna, comme l'un des attributs de l'Eglise Presbytérienne, ce qui contribua à susciter l'opposition des groupes traditionnellement en retrait par rapport à l'influence politique de la Mission. Le "**Yani Niko**" qui, au départ et dans l'intention de son fondateur, n'avait pas de lien particulier avec le domaine politique, devint alors, et bien malgré lui, le creuset même où se reformèrent les antagonismes politiques et religieux.

b) 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

---

(1) 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).

essentiellement comme une association réunissant les groupes chrétiens presbytériens de l'île sur la 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 de s'ériger officiellement en Conseil Local, en mettant en avant les objectifs de développement ou de jurisprudence locale :

*"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 à l'inverse 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 des 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).

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 favoriser un autre. On s'orienta donc définitivement vers un immobilisme politique et les camps en présence n'eurent dès lors 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 en fait que l'une des conséquences parmi d'autres de cette affaire.

2) Tony FORNELLI, L'HOMME QUI SE VOULUT ROI.

a) "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 Résidences, britannique et française, 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 prométhéens d'un Européen solitaire et les stratégies locales des groupes insulaires ou de quelques uns de leurs leaders arrive 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 et 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'Eglise Presbytérienne sur les nationalistes mélanésiens et les 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... lui, les îles et la Coutume, il connaissait, ne serait-ce qu'en tant que Corse.

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. (1) 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"* (2), 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" qui resterait dans un cadre légaliste.

b) De "l'U.T.A." au "FORCONA".

FORNELLI, à cette époque, a 50 ans, il est solide, rustique, 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 l'île, il va devenir charismatique et inspiré; la lutte politique par laquelle il est venu va alors s'orienter différement 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. Il est alors certain qu'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 celle des parachutistes : béret rouge, rangers et tenue camouflée. 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.

---

(1) "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 .

(2) Lettre de FORNELLI au Commissaire Résident Français après son arrestation (Archives de la Délégation Française).

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. A 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 et des touristes encore plus nombreux venir la visiter ; la Coutume est le seul pouvoir qui soit en droit de dicter des lois aux habitants de Tanna".*

Pour mettre en oeuvre 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 ces "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. Personne bien sûr ne savait et ne pouvait répondre à cette question, mais lui par contre "savait" : cette réponse satisfit tous les "John Frum" qui hochèrent la tête d'un air entendu.

A 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'Eglise presbytérienne virent dans les débuts de ce mouvement un danger extrêmement grave. Les rumeurs dans l'île ne cessèrent alors de se répandre en amplifiant la moindre des paroles ou des gestes des protagonistes : 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'Eglise 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 côtés". Des émissaires de Tanna assurant le contact faisaient le va et vient entre FORNELLI et ses partisans. En janvier, celui-ci se rendit à nouveau sur l'île où la tension monta encore d'un cran 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.

c) La "dérive séparatiste".

A partir de ce moment, FORNELLI n'est plus vraiment l'inspirateur du mouvement, il se laisse seulement porter, en les approuvant, par les initiatives de ses partisans. Les John Frum cherchent en effet à créer non pas un parti politique qui viendrait se joindre 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 et de la Coutume.

A 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, le Révérend Ken KALVERT, 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. En bref, l'affaire allait beaucoup plus loin que prévu.

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 rouge, sur lequel brillait une étoile métallique, hissa le drapeau de la "Nation de Tanna" : fond bleu, cercle jaune, étoile verte, affirmant : *"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 alors né de façon officielle. 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 "officiellement" 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-saxons-, 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 l'île, qu'on se saisisse du drapeau illégal et des insignes. Une pétition dans ce sens fut adressée aux deux délégués. Si ces derniers étaient incapables de faire respecter l'ordre, alors les chrétiens menaçaient de s'organiser en force armée pour aller eux-mêmes chercher le drapeau séditieux.

d) L'affaire du drapeau d'Imafin.

FORNELLI à cette époque reste pourtant dans une certaine mesure 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 rôle amical et d'appui 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", dont le seul chef reconnu est FORNELLI. Cette fois, un nouveau pas a été franchi ; les Autorités du Condominium craignent de perdre leur souveraineté sur l'île 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 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 résident SASEN et la garde du drapeau.

Ce jour-là, ni POUILLET, Délégué français, ni FORNELLI n'étaient sur l'île. David BROWNING, Délégué britannique, conduit l'opération. On s'empare du drapeau et du Mauser, modèle 1884, fabriqué en 1916, tandis que la police disperse les gardes "Forcona" qu voulaient s'opposer ; quelques coups de poings sont échangés.

FORNELLI débarque le lendemain à l'aéroport, accompagné d'un ami, photographe indépendant, Mario 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 :

"A sa Majesté la Reine d'Angleterre, à Monsieur le Président de la République Française.

... Il y a quelque temps, j'ai pu m'attirer les sympathies de ce peuple, surtout la masse qui restait attachée à sa culture et à ses coutumes ancestrales et avec leur aide, dans l'indifférence des autorités locales et pour opposer une masse à l'action que je considérais destructive du National Party et des Presbytériens, j'ai constitué une petite Nation avec les chefs des différentes régions et groupes de Tanna. Le mouvement à l'origine 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'Etat 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 issue et mon seul souci est le maintien de la présence, au moins culturelle, de mon pays, dans ce coin perdu du Pacifique".

e) Les "rebelles".

La lettre ultimatum fut transmise aux deux délégués par Mario GINER, qui jugea bon ensuite de quitter l'île. De toutes façons, Tony bluffait, il n'avait aucun moyen armé et ne souhaitait pas du reste en arriver là. Ses partisans s'armèrent d'arcs et de flèches, d'épieux, mais il était évident que ces gestes n'étaient que dérision, même face aux forces limitées de la milice du Condominium. Comme il s'en expliqua par la suite, le but de FORNELLI était en fait de provoquer la venue d'une commission d'enquête où il aurait pu plaider la cause de son mouvement coutumier et par ailleurs 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 de 1 à 6 mois de prison, qui furent par la suite toutes réduites à un mois. FORNELLI, par contre, fut condamné plus lourdement à 18 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 et qui 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 17 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 que la défaite des John Frum et de FORNELLI était leur victoire ; le fossé déjà creusé par l'histoire locale s'élargissait encore plus, rendant une réconciliation future encore plus hypothétique. Pourtant, la "répression" des Autorités légales ne fut que volontairement légère; visiblement, on voulait oublier une affaire politique qui avait dérapé et échappé des mains de ceux qui avaient voulu l'utiliser.

3) LA RADICALISATION.

a) 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 d'ailleurs 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 rancoeur; nombre des évènements futurs qui, par la suite, ont affecté l'île, prennent leur point de départ dans la coupure qui s'est réactualisée 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.

Cette affaire creusa surtout les antagonismes au point de rendre toute réconciliation difficile, voire impossible. La politique à l'échelle nationale qui se déroulait à Port-Vila fut par la suite traduite à l'échelle locale en termes de guerre civile. Les militants du "National Party" furent par ailleurs confortés par la défaite du "Forcona" et la cause nationaliste commenca alors à progresser pour de bon et à déborder des cercles des jeunes éduqués du Kawenu College ou des fidèles de l'Eglise presbytérienne, où elle se cantonnait jusque-là. Par contre, si les John Frum restaient désemparés par la disparition de leur héros, ils s'étaient sentis forts au moins un moment. Pour eux, 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 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 que leur proposait le Délégué.

Le Pasteur Ken KALVERT 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 du "John Frum". La nouvelle propagande était d'un 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. Mais si vous nous soutenez, alors nous vous protégerons, 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 (1). 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". (KALVERT, 1983, pp. 215, 216).

Et de fait, le retournement des "John Frum" en faveur du système scolaire francophone et la radicalisation politique des mouvements coutumiers et millénaristes en faveur des partis "modérés" hostiles au Vanuaaku Pati sont bien une conséquence directe de la brève aventure du "Forcona" et de sa chute. De ce point de vue politicien, l'action de FORNELLI put à cet égard 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.

A travers cette nouvelle étape de leur cheminement, les John Frum poursuivaient le même but que celui qu'ils avaient révélé dans le "Forcona". Ce qui leur importait n'était pas tant de s'opposer au VAP à l'échelle nationale, que de construire au niveau local les cadres politiques et culturels de l'autonomie, voire de l'indépendance de leur propre société. C'est ce but que poursuivaient les leaders

---

(1) Le Pasteur Ken KALVERT 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 indiquèrent eux-mêmes qu'ils souhaitaient un "Québecois".

du "Forcona" et, leur grande peur passée, ils en reprirent l'entreprise, mais cette fois dans le cadre direct de l'affrontement avec l'organisation locale du Vanuaaku Pati . Suivant ce vieil adage selon lequel *"les ennemis de nos ennemis sont nos amis"*, ils devinrent les fermes soutiens des partis politiques "modérés" du Tan-Union .

b) La dégradation du climat politique local.

Une autre des conséquences du mouvement "Forcona" fut la dégradation des relations entre les deux délégués et dans le champ clos de l'île leur opposition politique de plus en plus âpre. A un certain degré, cela était vrai partout dans l'Archipel : les deux Résidences, française et britannique, soutenaient en sous-main celui des partis qui leur 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 plus 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 en effet le Français d'être celui qui avait introduit FORNELLI dans l'île pour y organiser les forces de la Coutume hostiles au VAP en prenant ainsi le risque sérieux d'affrontements, il lui reprochait enfin 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 dangeureusement le jeu d'une Coutume moribonde, compromettant ainsi l'unité du jeune Etat par eux identifié au parti du Vanuaaku, et sabotant ainsi délibérément son indépendance. Selon BROWNING (communication personnelle), le mouvement John Frum serait mort, par exemple, depuis longtemps s'il n'avait pas été tenu à bout de bras et bercé de promesses par le Délégué français.

A cela bien sûr 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, qui à sa manière était 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 et cet antagonisme affiché n'était d'ailleurs par pour déplaire aux habitants les plus engagés de l'île : on s'y retrouvait enfin et les jeux étaient devenus bien 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 par là même combattue par le Délégué français. Ce fut pourtant dommageable pour l'intérêt général, car il y aurait pu là y avoir une structure politique commune à l'île où les deux camps auraient pu exprimer leur différence avec un minimum de sérénité et de concertation. Celle-ci faisant défaut, le seul moyen d'expression se trouva renvoyé sur le terrain. Mais en

1975, il était peut-être déjà 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 au niveau supérieur des deux Résidences partagées entre le souci qu'elles avaient de soutenir leurs positions et clientèles respectives, sans pour autant accepter de 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 de 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) (1). En fait, on était déjà des deux côtés bien au-delà de la suspicion mutuelle. Tout comme FORNELLI, les délégués européens avait pris le parti que souhaitaient leur voir jouer les *"various political groups active on Tanna"*. Dans un sens d'ailleurs, ce n'était pas tant ceux-ci 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 de leur côté en leur faisant prendre les attitudes qu'ils souhaitaient leur voir prendre.

c) L'aventure de FORNELLI.

La même appréciation peut être également 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. Aux yeux de ceux-ci, il était le symbole de l'homme 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 élever notre Coutume"*. FORNELLI, lui-même, lorsque je le rencontrai à Nouméa après qu'il eût purgé sa peine, en convenait et se montrait particulièrement amer envers les responsables politiques français. La conclusion de l'affaire, il la tira pour son propre compte, lorsque, détenu à Isangel, il écrivit une lettre solennelle au Commissaire-Résident de France pour expliquer les mobiles de son action ; cette lettre s'achevait ainsi :

---

(1) *"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!"*

"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 où 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 (1).

Le souvenir de FORNELLI reste vivant dans le Nord et dans le Centre Nord de l'île. Il fut invoqué à chacune des phases 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 et dans les archétypes d'une île qui aime les héros symboliques et hors de la mesure commune.

II. L'AFFRONTEMENT DE LA COUTUME ET DE LA POLITIQUE.

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 située 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 en raison du contexte historique de l'île et des contraintes d'une mentalité collective qui restait profondément divisée, mais aussi parce que les contradictions de la politique condominiale où chacun des deux pouvoirs appliquait une politique différente, les condamnaient d'avance. Les tentatives pour réunir l'île, soit dans le bateau d'une Coutume dépolitisée, soit dans celui de l'étoile aux quatre branches, ne firent en échouant que cristalliser chacun des deux camps en noyaux également durs.

---

(1) 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 de militaires 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".

Tout semble s'être passé comme si, pressentant les moments dangereux qui venaient dans une île déjà au bord de l'explosion démographique et politique, 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 éclatent sur la scène politique de Port-Vila.

1) LE CHAMP POLITIQUE LOCAL.

a) La politisation des alliances.

Peu après l'arrestation de FORNELLI, la tension sur l'île descendit d'un cran, mais ne diminua pas quant au fond. Chacun des noyaux durs, Presbytériens d'un côté, John Frum et Coutumiers de l'autre, auxquels se joignirent ensuite les quelques groupes catholiques de Loanatom et d'Imaki, se constituèrent en réseaux d'alliances "politiques" se préparant à un affrontement plus décisif. De nouveaux leaders politiques locaux émergèrent ; des deux côtés, 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" et à la remorque des Européens ; les seconds rétorquèrent en refusant le pouvoir d'un parti politique organisé sur un modèle étranger à la Coutume et dont le but était de créer un Etat centralisé, tenu par eux seuls. 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 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 en fait le mouvement "modéré" sur Tanna sera toujours plus riche en leaders charismatiques, en visionnaires ou en prophètes de la Coutume 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 moderne 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 église anglophones.

Le VAP utilisait en effet un langage révolutionnaire et 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, qui se sentaient profondément dans leur droit lorsqu'ils parlaient de pouvoir local dans un monde qu'ils restreignaient à celui de leur île, étaient par contre moins armés devant les arguments de leurs adversaires. 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 métaphores de la Nation et celle de la Coutume, les choix n'étaient pas toujours faciles, ni même clairs : comme le diront 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 emmêlé, il y a trop d'arrières-pensées")*.

En 1975, peu après l'échec du mouvement "Forcona", l'atmosphère générale semblait donner le National Party gagnant et le Délégué français lui-même 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).

b) La consultation électorale du 10 novembre 1975.

Les premières élections tenues 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. A 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 par contre l'une des rares îles où, avec Port-Vila et Aoba, la poussée du National Party fut battue en brèche : sur 3.941 bulletins exprimés, 2.071 (52,7 %) 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 "modérés" (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 et situait beaucoup plus l'île comme divisée en deux blocs pratiquement égaux, 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 assiez piètre image de leurs adversaires. Ils attribuèrent leur défaite aux manoeuvres du Délégué français.

Si l'on examine par contre les résultats du vote à l'échelle de l'Archipel, les résultats de Tanna n'étaient pas vraiment surprenants. Pratiquement la carte des votes du 'National Party' recoupait celle des Eglises 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 la *"Church connexion"*. Les seules zones à avoir voté "modérés" furent en effet celles où des églises minoritaires étaient localement dominantes, comme par exemple les Catholiques francophones ou encore les "Church of Christ" d'Aoba de l'Ouest par opposition aux Anglicans d'Aoba de l'Est. La seule exception fut l'attitude de Tanna : là, les gens avaient voté non pas sur des réflexes de solidarité religieuse ou linguistique, mais contre les églises établies et peut-être plus profondément encore parce qu'ils pensaient que leur Coutume était elle-même une "église", qui faisait face à toutes les autres.

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'Eglise habillés. Les leaders "modérés" s'érigèrent en gardiens de la Coutume, dont le symbole devint une métaphore puissante, brandie contre la métaphore nouvelle de la "Politique".

c) Les maîtres de l'île ?

Aux yeux des coutumiers, la victoire électorale obtenue à l'arrachée sur Tanna impliquait que la minorité se taise, rallie leur camp ou se soumette à leur loi. Dans la civilisation traditionnelle, il n'est en effet de minorité qu'exclue ou silencieuse. Dans les meetings coutumiers, il ne viendrait en effet 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'un groupe local ne peut s'offrir le luxe d'être divisé.

Le suffrage électoral importé par les nations européennes de tutelle heurtait donc profondément la structure mentale des traditionnalistes. Pour eux, c'était un "jeu de Blancs," quelque chose de profondément étranger à leur art politique. Mais puisqu'il fallait bien jouer ce jeu, ils le firent en l'interprétant 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 à l'avance "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 retourner à leur profit la frange de l'île qui restait encore indéterminée.

A Port-Vila, on entrait par ailleurs en situation de "crise politique". La majorité élue des députés National Party siégeant à l'Assemblée Représentative de Port-Vila estimant 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, 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, 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- arrivait 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 des enclaves dominées par la minorité se constituaient : Tanna et Santo en représentaient les noyaux durs.

A 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 le National Party dénonçait la collusion du mouvement Nagriamel avec certains intérêts étrangers et le rôle prédominant qu'y jouaient quelques colons européens, il se heurtait par contre à un problème différent à Tanna. Autant l'alliance des partis "modérés" leur apparaissait à Santo comme une alliance douteuse, 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 et dans leurs propres termes un autre combat que le leur. L'affrontement politique devenait dès lors beaucoup plus grave et mettait en jeu l'unité de la nouvelle nation.

d) 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 jeune 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 représentant un homme à tête de cochon. Le thème était censé représenter la Coutume et en particulier l'un des chefs de celle-ci, RINIAO, l'un des deux grands **Yani Niko** de Yaneumakel . Des meetings eurent lieu partout et 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'un 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 insulté. Nous vous donnons 10 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'Eglise presbytérienne et dans le passé l'épisode de la *Tanna Law*. Ce thème reviendra constamment dans leurs démarches.

A cette lettre, la Résidence britannique préféra ne pas répondre et 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. Ce mouvement de *"chasse à la sorcière"* fut relativement efficace ; une cinquantaine de Futuniens quittèrent Tanna peu après pour rejoindre leur île et la plupart des employés presbytériens 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 des structures administratives françaises et du territoire. Le tort, du côté administratif, fut sans doute de se plier à ce diktat, car dès lors les derniers ponts étaient 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 et accentuèrent les divisions, 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 déjà leur souveraineté ; 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 matin, un marché informel. Le partage des esprits débouchait donc sur un partage du territoire qui dura ensuite jusqu'à l'Indépendance.

2) LA BATAILLE DES DRAPEAUX.

a) La crise politique.

La crise politique qui s'aggravait dans l'Archipel ne tarda pas à relancer les esprits vers l'affrontement direct. Les députés du National Party , majoritaires à l'Assemblée Représentative, ayant quitté celle-ci avec fracas, 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 6ème 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 pour la plupart 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 7ème 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'ayant 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 de pouvoir avec ses adversaires, etc...). Le jour prévu pour les élections -le 29 Novembre- approcha dès lors dans la tension générale ; le VAP décida en effet de faire de ce jour une journée de contestation "sur le terrain" et d'y 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.

b) La journée de 29 Novembre à Tanna.

A Tanna, la journée du 29 Novembre 1977 approcha comme celle d'une nouvelle grande bataille et dans cette île où l'on aime les symboles, la levée du drapeau fut considérée comme un geste essentiel. Les militants 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 coeur donc de leur territoire. Les "modérés" du "Tan-Union" décidèrent en revanche qu'ils s'opposeraient par la force à ce geste : les chrétiens n'étant pas les maîtres de l'île, il convenait en effet de le leur faire savoir.

Sur la place de danse d'Ipeukel, les leaders "modérés" tinrent alors le discours suivant :

"On nous a empêché autrefois de monter le drapeau rouge que John Frum nous avait donné, plus tard lorsque ceux du Nord ont voulu monter le drapeau du Forcona, on les a emprisonnés. Et chaque fois les chrétiens et ceux 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 de la Coutume 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 unes que les autres: un "sous-marin néo-zélandais" avait soi-disant débarqué à Lenakel des uniformes et des armes à feu pour les VAP et 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 donc 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 dignité, les orateurs qui s'y exprimèrent 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 -dont moi- se prirent même à penser ce soir-là que rien n'était décisif et que l'unité était encore possible, ce qui était une erreur.

A 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 historique 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, des enclaves minoritaires subsistaient qui n'étaient pas négligeables : Tanna était la seule île de l'Archipel où cette minorité pouvait se prétendre majorité.

c) <u>La capture du drapeau du "Vanuaaku Pati".</u>

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 en fait sur l'île à des commissaires politiques beaucoup moins portés à la conciliation que ne l'était leur ancien leader. Ils firent alors 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 une jeune homme de Tanna, qui arrivait de Port-Vila, fit son apparition sur la scène politique de l'île et s'imposa comme le leader politique des groupes coutumiers, 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 plus 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 le ramener 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, certains pleurant de rage ou de douleur. 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.

d) 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 Blancs et des notables ; bref, c'était la première reconnaissance en bonne et due forme du mouvement John Frum par les Autorités. 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" y 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 Etats-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.

Dans un sens, 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 alors qu'il venait de réaliser le rêve de sa vie : lever enfin 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" qui à l'inverse estimaient maintenant qu'ils avaient définitivement établi leur domination politique, se constituèrent de leur côté en pouvoir coutumier. A partir de ce jour, les bagarres, violences et rapts devinrent quasi-quotidiens.

III. LA LOI DE LA COUTUME.

1) L'ORGANISATION D'UN POUVOIR COUTUMIER.

a) La division du territoire.

A 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 politiques. Le problème vint de ce que les deux derniers espaces politiques, celui des nationalistes VAP et celui des coutumiers du Tan Union, non seulement se recoupaient en plusieurs endroits, 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 où l'on serait arrivé ; les territoires VAP se seraient érigé en "république populaire 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 contact 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 Est de l'île, alors que les Presbytériens du VAP s'érigeaient en bastion sur la côte Ouest. Mais ce qui était possible à Anatom, parce que cette île était quasiment vide -moins de 10 hab/km2- 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 et dans chaque territoire politique 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.

Dès lors 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 réduisirent peu à peu 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". A partir de 1977, tous les problèmes fonciers se posèrent en termes politiques : il s'agissait tout autant de l'affirmation des droits d'un groupe majoritaire à contrôler son territoire politique que de ceux de répartir ou de fixer des "propriétés" individuelles sur le sol.

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 qui en fait obligeait les deux communautés politiques à coexister même si, en fait, elles ne se parlaient plus, aboutit à créer de multiples zones de friction 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 n'étaient montées. Toute prévision sur la suite des évènements devenait bien hypothétique et une certaine angoisse commença à régner sur l'île.

b) 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 détenir 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 élevait 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 en face de lui. Par ailleurs, la structure dualiste du pouvoir traditionnel était également respectée : celui qui parle et agit, la "Voix", le faisait au nom d'un autre qui se tait et n'agit pas, le "Seigneur".

Aux premières élections de 1975, deux députés "modérés" avaient été élus : Charley NAKO pour le mouvement "Kapiel", Aissa NOKOHUT pour le mouvement "John Frum". Chacun d'entre eux était censé porter la parole de la Coutume à l'Assemblée Représentative de Port-Vila. On les avait choisis parce qu'ils étaient considérés comme les plus instruits, ceux qui pourraient le mieux exprimer dans l'arène politique moderne la parole traditionnelle des grands hommes, mais ils n'étaient que des "porte-parole", des "Voix" et non pas des hommes détenant le pouvoir réel. Du reste 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 une 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 en ayant bien pris soin au préalable de prendre l'avis des grands hommes - toute liberté de manoeuvre réelle leur était à l'avance refusée. Bref, ils étaient réduits au seul pouvoir de la parole; ceux qui comptaient 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 visionnaire inspiré du mouvement. Il tire son prestige des 17 années passées en prison ou en relégation hors de l'île et du fait qu'il est le seul survivant des "leaders historiques" du mouvement. A ce titre, il parle au nom de John Frum et se présente comme étant sa "Voix". Lorsqu'il envoya le 12 février 1978 ses hommes 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 bien qu'indépendants par rapport à Ipeukel, respectent le prestige du vieux leader. MWELES n'a pourtant aucune autorité en matière traditionnelle, il n'est pas même d'une

lignée de 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 fondateur de la prophétie, c'est-à-dire Ipeukel.

Le même principe se retrouve en ce qui concerne le leader des *"Kapiel"*. Toutefois 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 dont est issu le peuple du Centre Brousse. Ce fait à lui seul n'aurait pourtant pas suffi à justifier son pouvoir ; d'autres grands hommes peuvent se prévaloir en effet d'une même filiation. Le deuxième facteur qui explique la prééminence de Noklam tient au fait que la place de danse de Lamlu est considérée dans la tradition du Centre Brousse comme le réduit central de la résistance de la Coutume lors de l'épisode de la *Tanna Law* : dans ce lieu en effet 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 en effet au nom d'une "stamba" plus profonde, celle que Yarris YA'UTO, de la place de danse de Leuluk est le seul à détenir au nom de Willy PEA et du mythe fondateur de la résistance de la Coutume face à la *Tanna Law*. YA'UTO est donc le seigneur de la Coutume, celui au nom duquel agit Noklam.

c) 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 "politiques" du mouvement coutumier. MWELES et Noklam ASSOL sont en réalité des **yani niko** qui exercent le pouvoir suprême 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", alors qu'eux-mêmes deviennent à leur égard des "Seigneurs". Ainsi MWELES a-t-il un porte-parole, ISAKWAN, qui le représente dans tous les meetings et tous les autres chefs des compagnies égrénées sur le chemin de l'alliance des John Frum représentent également sa "Voix" dans leurs territoires respectifs. Ils peuvent aussi déléguer eux-mêmes leur pouvoir de porte-parole à un autre. On le voit, le procédé de fractionnement du pouvoir est ainsi quasi multipliable à l'infini ; il apparaît comme une structure éclatée dans l'espace, mais qui ne prend son sens que si on en remonte la route jusqu'aux lieux fondateurs d'où elle est issue et d'où elle tire sa cohérence et ses valeurs.

De même Noklam ASSOL se tient derrière YA'UTO, mais il délègue 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 : cet homme, excellent orateur, à l'intelligence vive et d'une rigueur logique parfaite, 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 aux temps modernes, la structure symbolique du pouvoir qui commande la pirogue traditionnelle. Le pouvoir s'obtient toujours par une relation d'enchaînement par rapport à l'homme qui symbolise la racine 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** à la limite engendre un autre **yani niko** qui reproduit un peu plus loin ou dans une autre fonction le pouvoir dont il est porteur.

A partir de 1978, un autre "chef politique" émergea des rangs de la Coutume : Alexis YOLOU. Celui-ci, lorsqu'il revint à Tanna à la fin de l'année 1977, 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 chrétien catholique, ancien élève des pères et de l'Ecole francophone 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 politique des païens et des John Frum et sera tué par d'autres chrétiens. Mais là encore, son itinéraire ne peut s'expliquer que par l'éclairage des lieux de son enracinement : Alexis, né à Loanatom, était le fils du catéchiste de la Mission Catholique et il appartenait à une lignée originaire d'Ipaï, porteuse du pouvoir traditionnel des **iremëra.** Par sa mère, il était le cousin germain du pasteur Willy KORISA, commissaire politique du VAP à Lowkataï et futur ministre. Il appartenait donc à une lignée déracinée par les guerres ancestrales et éclatée depuis 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 et 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, sociologiquement, aurait dû 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 dès le départ résolument rejetée par leur choix 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 Tradition, c'était pour mieux la relier au monde de la modernité. Aucune de ces contradictions n'apparut 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.

2) "LA RUPTURE DE L'ORDRE PUBLIC".

a) 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 ainsi 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. A cette occasion les "Kapiel" s'organisèrent en force de "police" qui ira chercher les contrevenants pour les "juger".

Sur les problèmes de terres et du contrôle politique des territoires, les deux camps marquèrent une égale ardeur. Le camp de la Coutume créa ce qu'il appela des "délégués coutumiers" et une force de police, chargée de faire respecter sa loi. A intervalles de temps réguliers, chacune des compagnies 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 de la Coutume prirent l'habitude de porter un "nal-nal", 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 également 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 qui se regroupaient en milice organisée et réciproquement.

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 **Nikoletan** 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 bien conscients, les fautifs existent dans les deux camps et nous sommes souvent désarmés pour faire preuve de le fermeté nécessaire!* (Lettre du 26 juin 1978, Archives de la Résidence de France) (1).

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 Tanna se livraient à des empoisonnements, ressuscitant ainsi la vieille coutume du **netük**, officiellement disparue de Tanna 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 sans qu'on sache très bien pourquoi. Les hommes atteints par la magie mouraient en quelques heures : on en compta près de 30. 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 affleurait à nouveau dans la conscience des hommes de Tanna.

Le nouveau "pouvoir coutumier" décida d'agir : sa police investit le village présumé comme étant celui des empoisonneurs : les suspects furent alors 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, et bien qu'alors membre du "Tan-Union", écrivait 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, celui-ci ne manquant pas alors de déclencher en cascade les représailles de l'autre camp.

---

(1) 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.

Les coutumiers se sentaient forts parce 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 : un pasteur mélanésien de Tanna, commissaire politique du VAP, fut enlevé par un groupe de coutumiers du Centre Nord (1). L'intervention du Délégué 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, fappé et ligoté. L'affaire se passant devant le magasin de Bob PAUL, c'est ce dernier qui intervint et le tira de ce mauvais pas.

b) La venue d'une Commision 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 faut reconnaître que la montée du drapeau VAP dans ces circonstances fut un acte incontestable de provocation. A cette occasion, ceux qui attaquaient étaient armés de casse-têtes, sabres d'abattis, 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).

---

(1) 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.

Il suivait une accusation en bonne et dûe forme contre le gendarme français, ennemi personnel de Bob PAUL, 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. Celle-ci s'acheva par un certain nombre de recommandations qui ne pouvaient être en tout état de cause que des voeux pieux (1).

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 Yaneumakel , 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 du Centre Ouest hissèrent également le drapeau américain à Imanaka. Une garde avec des uniformes américains venus d'on ne sait où 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. 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 Représentative.

3) LES ELECTIONS DE NOVEMBRE 1979.

La crise constitutionnelle avait été en effet débloquée à Port-Vila par la création d'un "Gouvernement d'Unité Nationale", formé de 5 ministres VAP et de 5 ministres "modérés", que présidait Gérard LEYMANG, prêtre catholique leader de l'U.C.N.H., et dans lequel 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

---

(1) A la suite de la Commission d'enquête, le gendarme français, URBEN, que l'on jugeait très engagé avec les Coutumiers, fut muté par la Résidence de France. Son successeur ne tardera pas à adopter la même attitude et deviendra lui aussi la cible privilégiée des manifestations du "Vanuaaku Pati".

un retour à l'unité par le compromis étaient envisageables. Ce Gouvernement d'Union Nationale décida d'organiser en novembre 1979 de nouvelles élections générales, destinées à élire l'Assemblée qui conduirait le pays à une indépendance définitive.

A 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 pensaient à nouveau remporter sans problème. Le recensement devant servir à établir des listes électorales fiables fut refusé dans certaines régions coutumières, notamment dans le Sud de l'île et parmi les "John Frum" du nord ayant rejoint le "Forcona".

Les élections nationales qui eurent lieu le 14 Novembre 1979 donnèrent, comme l'écrivit le Journal *Nabanga*, publié par la Résidence de France, une *"imposante victoire au VAP"*. Dans l'ensemble de l'Archipel, le parti nationaliste confirma et accentua encore son avance, faisant ainsi élire 26 députés contre 13 chez les "Modérés". Les votes en sa faveur représentaient 62,3 % de l'ensemble pour 37,7 % pour les "Modérés". Plus gravement pour ces derniers, toutes les îles se prononcèrent majoritairement pour le VAP, y compris celles où il n'était jusque-là que minoritaire, comme Santo et Tanna.

Dans cette dernière île, les VAP l'emportaient en effet d'une courte tête : 2.784 votes en faveur de leurs listes (50,6 %) contre 2.718 (49,4 %) pour celles des "Modérés". Cela suffit toutefois à leur faire passer 3 députés VAP sur les 5 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 épisodes mouvementés de la "Coutume souveraine" sur Tanna et 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 ne votèrent pas pour le "Vanuaaku Pati", mais ils s'abstinrent ou encore 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.

A Port-Vila régnait dorénavant un Gouvernement entièrement formé par le "Vanuaaku Pati", les "Modérés" qui auparavant avaient formé avec leurs adversaires un "Gouvernement d'Union Nationale" étaient rejetés cette fois dans l'opposition. Ce changement de Gouvernement changea complètement le cadre de la vie politique : les VAP, cette fois, 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 scrutin,

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, les 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.

IV. LES SIGNES PRECURSEURS DE LA REVOLTE.

1) LA MENACE DE SECESSION.

a) 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 à travers celle de la Coutume 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" qui précisément se réclamait de la Coutume, refusa de participer en s'appuyant sur l'argument que la Coutume de Tanna ne pouvait s'expatrier : en d'autres termes, 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" où leurs adversaires s'apprêtaient à participer.

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 à Lenakel fut rendue momentanément inutilisable. Un certain nombre de danseurs de Lenakel purent malgré tout s'embarquer pour Vila par bateau, où avec l'aide de la colonie 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*, disent-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-Résidents.). La Coutume des partis "modérés", si elle s'affichait maîtresse sur son territoire, s'affirmait donc également souveraine sur le patrimoine culturel de Tanna. Sur ce point essentiel, il ne pouvait être question d'un compromis. Il y eut ce jour-là une perte de face importante pour les leaders du mouvement coutumier, ce qui 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.

b) 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" (1) envoyèrent le 6 décembre 1979 une lettre signée par 60 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 (2) quitte Tanna sans notre accord. Il a toujours aidé la Coutume de Tanna et il la connaît un peu. Si le Délégué part, il y aura de grandes batailles... A l'avenir les John Frum, Kapiel et Kastom pourront eux aussi prétendre à leur Indépendance et ils rejoindront la Nouvelle-Calédonie. Nous sommes en train de parler de liberté, de paix et d'unité. Et que voyons-nous ? Ce que vous appelez atteindre l'unité, la paix et la liberté consiste à chasser un délégué, alors que nous voulons qu'il reste. Nous exigeons une réponse avant le 15 décembre 1979.

Nous, Kapiel, John Frum et Kastom, nous vous déclarons à vous, Georges KALKOA, Ministre, que vous commandez sur Vate, mais non pas sur Tanna. Seule la Coutume de Tanna commande sur Tanna ; c'est elle qui a autorité sur le départ du Délégué français.

Nous ne pourrons accepter un autre délégué à Tanna que lorsque la région (3) aura été mise en place avec des élections justes et claires et par des voies qui sont celles de la Coutume.

---

(1) 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 préféra rester neutre.

(2) Il s'agit de M. Roger PAYEN.

(3) Allusion au Conseil Régional qui devait être mise en place sur l'île, mais où le VAP avait là aussi obtenu la majorité à quelques voix.

Vous voulez chasser le Délégué français parce que la Coutume a commis des fautes, mais qu'a-t-on fait lorsque les autres ont provoqué des troubles lors du Gouvernement KALSAKAU et qu'a-t-on fait lorsque le Vanuaaku de Tanna a bloqué le terrain d'aviation ?" (Archives de la Délégation française).

c) Vers la sécession ouverte.

Des contacts furent pris avec Jimmy STEVENS, leader du mouvement Nagriamel à Santo pour qu'une plate-forme commune soit élaborée au nom de la Coutume. Mais le projet de constitution de la "Nation Vemarana" regroupant les mouvements "modérés" des îles du Nord ne convint pas aux "Modérés" des îles du Sud qui la jugèrent trop éloignée 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 (1). Celui-ci, qui cherchait à créer un *"free-enterprise state"* s'intéressait au Pacifique, il était en quête d'une île pour y élever 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 sans entrave. Michael OLIVER cherchait un territoire pour créer son royaume d'utopie et Jimmy STEVENS une riche puissance extérieure qui le soutiendrait; chacun était donc le rêve de l'autre, comme l'écrit MAC CLANCY (1982) : *"OLIVER was seeing in the Nagriamel foundation what STEVENS saw in America"*. Les leaders coutumiers de Tanna ne se reconnurent pas quant à eux 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'une 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 libérateur..." (Rapport du 20 Novembre 1979, Archives de la Délégation française).

---

(1) La "Phenix foundation" peut être décrite comme un mouvement libertaire américain "d'extrême droite", 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 fasciste qui à ses yeux était peu à peu en train de s'emparer des Etats-Unis"* (MAC CLANCY, 1982).

Le Délégué qui ne savait s'il avait en face de lui un ami ou un ennemi (1) était pour le moins hésitant sur la conduite à tenir. Il nota la masse de gens qui se déplaçaient pour déferler 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 puisse rester 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 coeur. 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 sécessionniste ; 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.

2) L'INDEPENDANCE DE LA COUTUME.

a) Le drapeau du TAFEA.

Le 1er janvier 1980, à Lamlu, lieu fort de l'alliance des "Kapiel", les coutumiers hissèrent leur drapeau (étoile jaune à 5 branches sur fond vert avec trois barres jaunes à droite) et déclarèrent la naissance officielle de la Nation du *TAFEA*. La déclaration suivante fut alors 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

---

(1) On parlait des contacts entretenus par FORNELLI avec le"Palika" de Nouvelle-Calédonie, mouvement indépendantiste, allié au "Vanuaaku Pati".

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 (1).

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 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 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 (2). Mais aujourd'hui, elle s'aperçoit qu'il y a un grand trou (3), 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).

---

(1) 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.

(2) Le Condominium fut institué en 1906, mais on le fait débuter ici en 1910, année où arriva le premier Délégué sur l'île, WILKES.

(3) 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.

Cette déclaration d'indépendance ne fut pas très 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 les cinq directions représentées par chacune des îles où se trouvaient des alliés : la Corse (qui n'en fut sans doute jamais 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 légal).

A 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 au fait que les délégués du Gouvernement central occupent les quartiers administratifs d'Isangel : cette terre appartenait 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" (1).

3) LE MEETING DU CHANCELIER FRANCAIS.

Dans une atmosphère survoltée, le Chancelier de la Résidence de France à Port-Vila, PERES, vint à Tanna le 3 janvier 1980 pour entendre les doléances des coutumiers et tâcher de leur faire entendre raison 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 noeud initial du problème, puis en déroulant le fil de celui-ci jusqu'à ses implications actuelles (2).

---

(1) *"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.

(2) Ces interventions eurent lieu en bislama.

T. (Sulphur Bay) : "L'Eglise presbytérienne nous parle maintenant de la Coutume. Avant elle n'en parlait pas, elle la tuait. Si John Frum n'était pas venu, la Coutume sur Tanna serait morte. La Mission presbytérienne et le Gouvernement britannique voulaient lui tordre la tête.

John Frum 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 (1). 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 à Port-Vila, tous les trois. Là, l'Amérique leur a 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 de quoi que ce soit avec lui. La parole de John Frum nous a dit que pendant 40 ans, nous garderions la prophétie (2), nous avons attendu 40 ans ; maintenant le temps de la prophétie commence enfin. 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 et nous lui serrerons la main".*

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

---

(1) Allusion à un évènement dont tous les John Frum gardent le souvenir. Ils font remonter leur animosité envers l'Administration britannique à ce geste.

(2) Le bruit courait à Ipeukel que John Frum allait revenir sur Tanna en 1980, au moment de l'Indépendance.

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 coeurs ; depuis nous ne voulons plus rien à voir avec le côté presbytérien. Nous savons que le Gouvernement des Nouvelles-Hébrides existe, mais nous savons qu'il est assis sur les genoux de l'Eglise 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...(3)".

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'Eglise presbytérienne est venue, tout le monde l'a suivie, tout le monde est allé à l'Eglise. 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'Eglise, 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 ou le Français veulent, chacun, guider ce pays pour son seul intérêt. Le Gouvernement britannique a installé le "Vanuaaku Pati" et il l'a fait dans un but précis. L'Anglais est toujours le même, il te montre sa Reine : 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 (2), 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 ?"

---

(1) 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".*

(2) Slogan du "Vanuaaku Pati" : c'est le cri de ceux qui conduisent une pirogue.

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..." (1).

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 (2) ?"

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 coeur de l'Anglais est en train de se réaliser, c'est-à-dire chasser les Français des Nouvelles-Hébrides. Aujourd'hui, c'est le Délégué, M. PAYEN, demain ce sera le gendarme. Nous avons tous entendu dire que Walter LINI a déjà demandé à Paris que M. ROBERT (3) 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 (décédé) (Isangel) : "J'ai trop souffert, moi, dans mon coeur 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 NANUA qui a donné le terrain à Isangel pour que les Délégués s'installent. Lorsque le bateau du Condominium est arrivé au mouillage de Lenakel, les missionnaires ont interdit de débarquer le matériel, disant que la plage leur appartenait. Alors le bateau est venu débarquer au mouillage de Lenami et mon père a appelé les gens de la Coutume pour qu'ils viennent débarquer le matériel et l'apportent jusqu'à Isangel pour y construire les maisons des Délégués. Tout cela a été fait par la Coutume et non par les Presbytériens. La politique peut bien demander, si elle le veut, le départ des Délégués, mais la Coutume, de son côté, a le droit de les garder; car c'est elle qui les a fait venir... Maintenant sur mon terrain à Isangel, je vois qu'il y a beaucoup de maisons construites. Si les Délégués partent, elles doivent revenir 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 (4)".

---

(1) La dernière phrase signifie en clair que l'aide française ne doit pas s'égarer dans le camp gouvernemental, mais doit en priorité revenir dans le camp de la Coutume. D'une façon plus générale encore, T. veut signifier que les Français doivent aider les coutumiers à prendre leur indépendance et à se retirer du camp de leurs adversaires.
(2) 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.
(3) Il s'agit de l'Inspecteur Général ROBERT, dernier Commissaire-Résident français.
(4) Le Chef NASE fait allusion aux blocages que les chrétiens tentèrent d'opposer à la venue des délégués du Condominium au début du siècle.

4) 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 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 du Délégué mélanésien 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, 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, 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 manoeuvraient en fait avec subtilité, tenant haut la pression, mais évitant chaque fois l'affrontement frontal dès qu'il avait des chances de se produire. 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. La réaction du "Vanuaaku Pati" ne pouvait néanmoins que se durcir face à la menace qui pesait sur Isangel et les Délégués du Gouvernement.

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 en bloquer les routes, tandis que leurs adversaires craignaient un coup de force contre leur fête.

a) La Nation John Frum.

Une autre lettre signée de "93 chefs coutumiers" de Tanna, proches du Vanuaaku, auxquels se joignirent les représentants des églises chrétiennes anglophones, presbytérienne, Adventiste du 7ème 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 Office. Cette lettre rejetait toute idée de sécession et rappelait l'attachement de la population de Tanna au Gouvernement 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 "modérés") et manipulés par des éléments extérieurs à l'île" (1)*.(Lettre du 3 janvier 1980, Archives de la Résidence de France). Si rien n'est fait, concluaient

(1) *"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).

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. A 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 (1).

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-relais dans la marche des John Frum vers l'Amérique, leur patrie mythique. 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 !

b) Point de non-retour.

La fête des John Frum paracheva celle des TAFEA du Centre Brousse. Les coutumiers, après avoir osé hisser leurs drapeaux au Centre Brousse et à Sulphur Bay, avaient réalisé là 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 Vanuaaku.

---

(1) 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.

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 qui subirent ainsi 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, 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 alors 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.

V. LA REVOLTE DE TANNA.

1) L'INSURRECTION.

a) La prise des quartiers administratifs.

Le 25 mai, 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, ceux-ci se rendirent maîtres de l'aérodrome empêchant l'avion de Port-Vila d'attérir 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 du Gouvernement. 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 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 alors capturés et emmenés au Centre Brousse, où les rebelles refluèrent pour la nuit, abandonnant Isangel et la piste d'aviation, geste qui devait s'avérer une erreur tactique grave.

b) L'intervention de la milice britannique.

A l'aube du 27, un peloton des F.S.I. (Forces Spéciales d'Intervention), soit 24 hommes bien armés encadrés par un officier et deux sous-officiers britanniques, attérrit 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 et en fait

pour laisser le champ libre aux groupes modérés, espérant qu'ils obtiendraient des concessions politiques. Le Résident britannique agit donc seul et de sa propre initiative pour rétablir l'ordre et la souveraineté du nouveau Gouvernement.

A Lenakel, l'ambiance était alors 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 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 ac cueillirent 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 alors 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 ligotés, jetés dans les camions et frappés, 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.

c) 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 bateau, 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.

Dans le reste de l'île par contre, l'ordre était celui de la milice locale du VAP : aidée par les Forces Spéciales, celle-ci investissait les villages coutumiers les uns après les autres et arrêtait les principaux leaders, notamment TUK NAO dans le Sud. Le bruit courait alors que les prisonniers faisaient l'objet de sévices et d'humiliation. Bref, une chasse à l'homme incontrôlée régnait dans le reste de l'île, 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 (1) : l'île était abandonnée

---

(1) Dans la nuit du 27 au 28 mai, les "Modérés" de Santo s'étaient emparés en effet 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.

à sa folie. Le Ministre KORISA, seul représentant du Gouvernement légitime sur Tanna, empêcha toutefois ses partisans les plus décidés d'attaquer Ipeukel. 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.

2) LA TRAGEDIE.

a) La nuit du 11 juin.

A 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 du 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 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 étant armés de fusils. Deux Land-Rovers, phares allumés, braquèrent alors 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 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, 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 KORISA 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 ou 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).

b) 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 au lieu de s'en retirer, 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 alors 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"*.

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. Pour les partis "modérés", il

s'agissait bel et bien d'un guet-apens qui visait à l'assassinat des trois leaders qui conduisaient la troupe des "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 3 ou 4 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) (1).

Le matin, sur la piste d'aviation facilement réouverte, les pelotons mobiles des deux Résidences revinrent enfin sur Tanna. 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 du sentiment 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 coeur à se battre. Sans doute rencontre-t-on là l'une de ces différences qui opposent un parti politique et un mouvement traditionnel. Le premier est structuré, le second est animé ; dans le premier cas, la disparition d'un leader est un perte conjoncturelle, dans le second, il provoque l'effondrement du mouvement. Alexis était devenu le chef de la révolte de Tanna et celle-ci mourut avec lui, plus exactement la phase activiste du mouvement coutumier se trouva brutalement interrompue ; John Frum et coutumiers revinrent alors à ce qu'ils avaient si longtemps connu au temps de la colonisation : la marginalisation.

c) 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 parvenait enfin à installer sa souveraineté sur Tanna, sans plus rencontrer de résistance. Les leaders du "Vanuaaku"

(1) A la suite de son enquête, le juge MAC KAY donna sa démission et quitta l'Archipel. L'affaire fut classée.

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 en fait 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 encore de leurs croyances et ils s'enfermèrent encore plus dans leur isolement.

En septembre aussi, les leaders politiques locaux du VAP organisèrent des cérémonies "coutumières" de réconciliation en présence des membres du Gouvernement : la plus importante de celles-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 en place le drapeau américain qui continua un certain temps de 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.

La justice vint en janvier 1981, lorsque les affaires ayant été réglées dans le Nord de l'Archipel pour les groupes ayant soutenu la tentative de sécession du Vemarana, le juge COOKE, son tribunal et les détachements d'intervention de la police mobile se rendirent dans les îles du Sud. Un jour de janvier, 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 le jugement des "rebelles" : 256 furent condamnés à des peines allant de 1 mois à 1 an de prison ou à des amendes. La jurisprudence fut expéditive, sans avocat, ni véritable procédure, le juge COOKE distribuant sereinement 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 légères. 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 clôt depuis 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. La 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"*.

A 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 et la seule qui soit porteuse d'avenir politique pour la jeune nation de Vanuatu et pour l'île de Tanna.

o
o o

Il est à craindre que la vocation politique essentielle des gens de Tanna ne soit maintenant de s'opposer systématiquement à tout pouvoir dominant, quelle que forme qu'il prenne. Toute fraction de l'île visant au pouvoir sur l'ensemble du territoire insulaire et pour cela s'appuyant sur une structure extérieure forte suscite de façon quasi instinctive la naissance d'un contre-pouvoir et la montée d'une faction rivale qui la combat. Cela s'est vérifié lors de la *Tanna Law* et de l'emprise missionnaire, lors de la prise du pouvoir par les coutumiers imposant à l'inverse la loi du "nal-nal" ; ce l'est aujourd'hui contre le Gouvernement légal et la fraction de l'île sur laquelle il s'appuie. La majorité de l'île ne cesse ainsi de basculer d'un pôle à l'autre par un jeu subtil de recherche des équilibres dans le pouvoir, toute nouvelle puissance dans un lieu ou dans un groupe suscitant ailleurs la naissance d'un lieu et d'une force antagoniste.

En 1982, deux ans après l'Indépendance, dans le contexte du pouvoir triomphal du VAP, parti 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 les dernières élections désignant les nouveaux députés de l'Assemblée Représentative. 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 2.585 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 "modéré" qui soutint la révolte et deux à la majorité gouvernementale qui s'y opposa.

La division de la société insulaire apparaît cette fois instituée dans les moeurs politiques. La fracture culturelle qui sépare les diverses fractions de l'île semble en tout cas 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.

Livre II.
Xème Partie.
LA PIROGUE ET LES DRAPEAUX.

CHAPITRE XL

LE REVE ET LA METAPHORE JOHN FRUM

Le surgissement d'une société religieuse et la recherche de ses causes

L'échec politique des mouvements coutumier et millénariste de Tanna entraînera-t-il leur chute ? Rien n'est moins sûr ; la longue mémoire du peuple de Tanna a forgé une identité qui ne se dissoudra pas d'elle-même. 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 40 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 ? Alors que tous les mouvements millénaristes mélanésiens surgis en Nouvelle-Guinée ou aux Salomon pendant la Deuxième Guerre, se transformèrent par la suite dans ce que WORSLEY (1977) a appelé des *"mouvements séculiers"* ou disparaissaient d'eux-mêmes, le John-Frumisme est l'un des rares à s'être maintenu et à avoir conservé intact son potentiel religieux militant.

Une partie de la réponse à cette question consiste à dire que s'il en est ainsi, c'est peut-être parce que, dès le départ, le mouvement John Frum, s'il était bien un millénarisme, n'était pas vraiment un "cargo-cult".

I. LA CROYANCE AU RETOUR DE JOHN FRUM.

1) LE DEPASSEMENT DES "CONTRAIRES".

On a tellement glosé sur l'aspect irrationnel de la pensée des John Frum qu'il est peut-être temps 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, rêveurs impénitents, qui croyaient n'importe quoi. Ils ont été servis dans un sens par le long silence des sectateurs de John : ceux-ci, en quelque sorte traumatisés par la répression qui s'était abattue sur eux, de 1941 à 1956, 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 réparation d'une injustice et 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 alors soudainement le discours global.

La vision du monde des John Frum se différencie en premier lieu de celle des coutumiers purs. La pensée traditionnelle des païens de Tanna laisse apparaître, 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 réifiant 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 : au premier abord, c'est même le contraire qui apparaît. Ils se projettent en effet dans l'avenir d'une parousie future, ils ne refusent pas le monde d'aujourd'hui, mais ils attendent le retour de celui qui va en accomplir les promesses. Pourtant cette projection dans le millénium ne s'opère pas par une rupture avec le "passé païen", comme par exemple le christianisme, au moins au niveau de la doctrine philosophique, le fit plus ou moins avec le passé culturel des peuples qu'il convertit en Europe ou ailleurs. La Coutume de Tanna est en effet intégrée dans le message de John Frum qui, pour cette raison, peut être qualifié de *syncrétique ;* il tente de concilier en effet les apports de la modernité et ceux de la tradition, plus exactement encore il n'accepte le "messianisme chrétien" que dans le cadre de sa propre tradition "païenne" et dans la vision d'un temps et d'un espace traditionnels.

Pour les "coutumiers païens", qui sont de vrais "traditionnalistes", l'âge d'or se situe au commencement des temps et le "sens de l'histoire" consiste à revenir à cet Etat idéal. Les groupes chrétiens croient au contraire à la "fin des temps" et dans un âge d'or qui

se réalise avec la marche en avant de la société. Mais entre ces deux pôles idéologiques, il devient difficile de situer la croyance John Frum ; elle est à la fois l'un et l'autre ; elle résorbe cette contradiction dans l'attente d'une parousie future et toute proche. Elle vise à restaurer la Tradition, 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 des chemins conduisant 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 ; ce faisant, elle se construit dans un mouvement de l'esprit qui n'est pas non plus sans intérêt, ni richesses intérieures.

La pensée John Frum s'exprime par un mythe fondateur, au sens où Paul CLAVAL (1980) emploie ce terme. Elle débute, s'anime et se poursuit ensuite par tout un cortège d'images et de métaphores vivantes qui, en quelque sorte, la nourrissent, la ressourcent et l'appellent constamment à de nouveaux développements. Le mythe fondateur John Frum est aujourd'hui éclaté en une multitude de variantes et d'épisodes locaux, comme le sont tous les grands mythes mélanésiens de Tanna. Il s'exprime de façon poétique et rituelle dans les chants et les danses des fêtes du vendredi et de façon métaphorique dans les visions par lesquelles les "cordes" de John font passer leur message. Plutôt que de donner un examen des différentes versions du mythe, vaste choix qui nous entraînerait à écrire une nouvelle étude, pour laquelle le linguiste ou le spécialiste de la traduction orale serait d'ailleurs 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.

Pour ce faire, j'ai choisi la version du mythe qui m'a été raconté à Loonow par l'un des visionnaires du mouvement associé à Ipeukel (1). Cette version du mythe fondateur peut être considérée comme étant acceptée par tous les groupes composant le chemin d'alliance

---

(1) 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.

d'Ipeukel ; elle n'en diffère dans les autres places de danse que par quelques détails locaux qui visent surtout à donner à ces groupes une meilleure place dans l'élaboration mythologique, place que les visionnaires proches du lieu fondateur tendent parfois à négliger. Dans ce grand mythe qui, comme tous les grands mythes de Tanna, commence avec la fondation du monde, l'essentiel de la croyance tient (1).

2) LE MYTHE ACTUEL DU RETOUR DE JOHN FRUM.

a) Le voyage de NOA et le retour de John.

Les pierres et les plantes de Tanna appartiennent à WUNGHEN (2). WUNGHEN créa Tanna et avec Tanna 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 (3) et NOA (4), tous trois étaient des frères qui portaient en eux l'esprit et la puissance magique de WUNGHEN.

NOA était un homme de couleur noire comme ses deux frères. Il eut trois fils, l'aîné du nom de HAM était également de couleur noire. Le second fils, appelé JAMES, était de couleur blanche, le troisième enfin 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, près de la place de danse d'Embuitoka qui lui appartient.

KARAPANEMUM et KALPAPEN s'inquiétèrent car l'île devenait trop peuplée. Ils appelèrent un soir NOA pour boire avec lui le kava à Eneihaï (sur le Mont Tukosmera) et ils lui conseillèrent de construire un grand bateau pour quitter l'île avec sa population et ses animaux.

---

(1) Là encore ce mythe m'a été donné en bislama et je l'ai traduit dans les termes qui me paraissaient les meilleurs. Mais contrairement aux 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 d'abord dans cette langue.

(2) WUNGHEN à White Sands ou WUNGHIN sur la côte Ouest est le dieu créateur de la terre de Tanna.

(3) 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 VIIème Partie).

(4) NOA n'est autre que le NOE de la Bible. On ne le retrouve donc pas dans les mythes traditionnels 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.

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, tous les hommes montèrent sur le bateau ; ceux qui restèrent périrent. KALPAPEN donna à NOA un crayon et un livre (1), puis il monta à bord le dernier et ferma la porte du bateau qui partit droit devant dans la mer.*

KARAPANEMUM resta seul dans l'île. Il se dissimula dans une grotte souterraine, gardant avec lui les pierres et les plantes les plus importantes de la Coutume de Tanna. L'eau submergea l'île.

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 et KALPAPEN dit à NOA d'y laisser un homme : un métis descendit du bateau. Il en fut ainsi de toutes les îles du monde, celle de Polynésie, puis celles de l'Afrique. Elles sont si nombreuses que l'on ne sait plus les énumérer, mais à chacune NOA donna des noms 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 "fini" (c'est fini) et c'est la raison pour laquelle la capitale de la France s'appelle aujourd'hui Paris (2).

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.*

---

(1) Le livre et le crayon sont utilisés comme les deux symboles du savoir et de la connaissance scientifique moderne.

(2) Par analogie phonétique obtenue en bislama entre "fini" et "Paris", en prononçant le "s" terminal et en appuyant sur la dernière syllabe.

Tous étaient de bons animaux. Enfin les derniers hommes qui restaient à bord : les fils de JAMES et des fils de HAM débarquèrent ensemble (1). NOA jeta alors à terre le marteau avec lequel il avait construit le bateau et descendit lui aussi, tandis que KALPAPEN continua sa route, et l'on appela depuis ce grand pays "Hammer Iken" *-le pays du marteau-, nom qui ensuite a donné* "America" (2).

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, celui où l'on sait le plus de choses et où l'on réalise des prouesses techniques.*

Bien plus tard, des Blancs revinrent à Tanna ; ils apportaient les fruits de la connaissance que NOA leur avait donnée, mais ils les gardèrent pour eux. Les missionnaires vinrent aussi et ils construisirent des églises ; ils prétendaient enseigner aux hommes de Tanna -les fils de HAM qui avaient sauté du bateau pour revenir sur l'île- mais tout ce qu'ils leur disaient, les hommes de Tanna le savaient déjà.

Les gens de Tanna allèrent à l'église, mais leur coeur restait partagé. Les vieux leur disaient : "Prenez ce que les Blancs vous donnent ; 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 venait leur révéler enfin la vérité. Car 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 pierres et les plantes (3). Le crayon et le livre permettent

---

(1) 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 à la fois de Blancs et de Noirs.

(2) "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".*

(3) 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 (VIIIème Partie, Chapitre XXVII).

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 se lever, 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. Retrouvez vos pouvoirs : 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."

C'était NOA qui, par la bouche de John, son fils, parlait ainsi aux hommes de Tanna. John FRUM ne parlait pas contre les Blancs, il disait que les Noirs et les Blancs sont frères, que NOA et KARAPANEMUM sont des 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 et de suivre à nouveau les enseignements de la Coutume. Ce sont les missionnaires qui sont contre John, mais John n'a jamais été contre eux. Les missionnaires ont toujours haï les pierres et les plantes, ils les ont jetées à la mer, ils les cherchent encore pour les jeter.

Pour le moment, les hommes de Tanna ne possèdent que trois sortes de pouvoirs :

- *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 maladies et de leur guérison.*

Ces pierres et ces plantes sont importantes, mais il en reste d'autres, beaucoup plus essentielles : ce sont celles qui contiennent les pouvoirs suprêmes. Elles ne surgiront du Mont Tukosmera que lorsque KARAPANEMUM, qui les garde, sortira de la montagne où il se cache. Ce sera alors la fin des temps. John Frum est le seul qui soit capable de faire sortir KARAPANEMUM du monde caché où il se tient depuis le déluge, lui seul possède la clé de la dernière route et du dernier des lieux sacrés.

Les pierres et les plantes suprêmes ont encore deux grands pouvoirs. Lorsqu'elles seront à nouveau dans les mains des hommes de Tanna, tout redeviendra "comme à l'origine". Le premier de ces pouvoirs, c'est celui de 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 éternellement.

Le second pouvoir, c'est celui de la route nouvelle qui permettra enfin de faire sortir Tanna 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 à 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 enfin dans le pays de leur origine : Tanna.

Ni l'Administration du Condominium, ni les missionnaires, ni ceux qui sont aujourd'hui avec le VAP n'ont compris John Frum ; ils ne savent pas pourquoi les hommes de Tanna attendent son retour. Ils n'ont pas compris ce qui est en jeu, ils continuent de bloquer la route de John. L'Indépendance, ce n'est pas ce qu'attend le parti du Vanuaaku, qui veut le retour du pouvoir des missionnaires ; l'Indépendance, c'est le retour de John et la sortie de KARAPANEMUM de sa solitude. Les hommes noirs de Tanna retrouveront alors leurs vrais pouvoirs, la dernière route du monde deviendra le grand chemin d'alliance qui réunira les frères séparés d'Amérique et de Tanna".

b) "La vision du monde John Frum".

Tel est le grand mythe qui, en 1980, servait de pacte fondateur à l'alliance qui part d'Ipeukel et regroupait alors un peu moins du 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 près, le mythe de Loonow est à la base 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 ils 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 grand voyage de NOA 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 de la connaissance intellectuelle, celle du livre et du crayon, que l'on apprend grâce à "l'instruction" ; leurs frères de Tanna gardent, quant à eux, 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 trouvé la route suprême qui leur permettra enfin de se réunir à nouveau. L'Amérique représente ainsi "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 en effet les deux bouts de la même route essentielle : ce sont des **napang niel** du rêve, mais qui sont destinés un jour à devenir des **napang niel** réels.

Le deuxième coup de génie de NAMBAS, ancien teacher presbytérien d'Ipeukel, fut de poursuivre sa lecture de la Bible en retournant une à une l'identité de ses principaux personnages et de ses lieux géographiques. Le "paradis 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 sur les malheureux "hommes noirs de la brousse" ignoraient ce que les Hommes de Tanna savaient déjà. Le *paradis perdu,* l'âge d'or des origines, c'est en effet la **Nepro** et son royaume géographique, fondation mystique du monde, c'est Tanna, lieu d'où est partie ensuite l'*Arche de NOE*.

Les hommes de Tanna se rappellent encore par leurs propres mythes ce que fut le paradis de la Bible. C'est le *Grand Temps* de l'indivision de la société fraternelle et de l'échange égalitaire, que rompirent les guerres fratricides des deux phratries Koyometa et Numurukwen. Ces phratries guerrières ne sont elles-mêmes que la transcription réelle des images symboliques d'ABEL et de CAIN. Les Koyometa et les Numurukwen ont institué la division en 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 alors brisée, les hommes sont devenus fous et l'histoire est devenue un vaste et immense malheur.

Comme on le voit, les mythes de John Frum retiennent de la Bible un ensemble de métaphores et d'images qu'ils traduisent et localisent en évènements réels, survenus sur la terre de Tanna. Il y a là tout un renversement de perpective ; la Bible devient un mythe flottant et les mythes de Tanna une histoire enracinée qui donne signification au reste du monde.

Pour adhérer au message biblique, les hommes de Tanna ressentirent le besoin de le situer dans leur propre univers culturel et de l'enraciner dans leur univers de lieux et de routes. On comprend mieux 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*". La Bible n'est à leurs yeux que la métaphore d'une histoire réelle qui s'est passée sur Tanna. Les missionnaires européens, qui n'en étaient pas conscients, furent dès lors les acteurs d'un vaste quiproquo métaphysique : ils croyaient dévoiler le mystère du monde à ceux qui précisément se trouvaient à sa source. Pour comble de malheur, les hommes de Tanna se laissèrent priver de leur propre identité : ils 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 la recherche du "bonheur" matériel que les Blancs possèdent et qu'ils 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 jamais en avoir constitué le noeud fondateur. A décrire le mouvement John Frum comme un "culte du cargo", on s'expose dès lors à en dévier gravement le sens et à ne pas le comprendre du tout.

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 matérialiste (1), leur mouvement n'aurait sans doute pas survécu très longtemps. Le mythe fondateur de l'alliance d'Ipeukel révèle bien à l'inverse que John Frum est porteur d'un message qui, lui non plus, *"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 grâce à l'avènement simultané de ces deux prophéties. Lorsque les dieux noirs de Tanna ressurgiront et que, grâce à eux, la *Grande Route* qui conduit à l'Amérique sera ouverte, alors les deux grands peuples sacrés se retrouveront. 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 le pouvoir de la "Connaissance" est second par rapport à celui de la "Vie" ; 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 suprême de la Vie. NOA, par contre, rétablira la route de la grande alliance, celle d'Ipeukel, qui dépasse toutes les autres.

Le monde idéal des John Frum ne surviendra pas d'une marche en avant de l'histoire, qui se nourrirait de son propre élan : le seul destin qu'il se reconnaisse tient dans l'accomplissement du temps des origines. En cela, ce millénarisme reste un mouvement traditionnaliste. La longue marche secrète des John Frum consiste à tenir les portes ouvertes pour le retour de John et avec lui des "Américains". Le noyau essentiel du phénomène humain, qui s'était dispersé sur les routes du monde, fusionnera de nouveau avec lui-même, rétablissant ainsi l'harmonie sacrée des prémisses. L'Amérique apportera, grâce à la Technique, le savoir de modernité, Tanna, grâce à la Coutume, apportera le savoir magique. C'est dans la réconciliation de ces deux métaphores, non pas contraires, mais complémentaires, que surgira le véritable âge d'or.

---

(1) La Résidence de France, partant par exemple de cette idée largement répandue que les John Frum rêvent de "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.

II. UN UNIVERS MYSTIQUE A CENTRES MULTIPLES.

1) IPEUKEL, OU LA FASCINATION DU CHRISTIANISME.

Les John Frum sont à la fois proches des coutumiers et proches des chrétiens. Ils partagent avec les coutumiers *"le mythe de l'éternel retour"* et cette nostalgie d'un commencement magique et primordial 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 Frum et Jésus Christ ont apporté le même message : John ouvrit une route pour les Noirs, Jésus ouvrit la route pour les Blancs ; mais les uns et les autres suivent le même chemin. 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 de pensée et d'interprétation qui leur est nécessaire. Comme ils le dirent 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 repose en effet sur une vision du monde qui s'enferme mal dans une logique linéaire cartésienne. Entre deux éléments contraires ou deux pôles opposés, il n'y a pas nécessairement exclusion; il peut y avoir des routes intermédiaires, qui les contournent ici et les réunissent plus loin. En réalité, la doctrine de John Frum signifie beaucoup de choses, sauf un rejet du christianisme ; elle en est même le contraire, car elle découle d'une fascination. Toute la mythologie John Frum repose sur une tentative pour concilier des contraires, intégrer le christianisme et l'adapter en partie à la Coutume, c'est-à-dire créer un *"christianisme noir"*, emprunt de magie et localisé dans le panthéon primordial des dieux de Tanna. Inversement, elle s'efforce de christianiser la Coutume en lui donnant une signification morale, messianique et universelle. Entre ces deux visions du monde, la croyance d'Ipeukel semble avoir trouvé, non pas un moyen terme, mais une position d'harmonie syncrétique qui pense simultanément les deux termes et s'efforce de concilier ce qu'elle considère comme le meilleur et le plus compatible entre l'un et l'autre.

2) LE SUD, OU 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,* qui reproche précisément à Ipeukel de lui avoir "volé" le message de John Frum, reste par exemple fidèle à la tradition de la première apparition de Green Point et ne fait pas sien le mythe cité plus haut. Pour les sectateurs John Frumistes 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 fils de KARAPANEMUM, en d'autres termes un "dieu noir", issu

du coeur 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.

A leurs yeux, c'est bien de Coutume qu'il s'agit d'abord, imprégnée sans doute d'un millénarisme chrétien, mais résolument ancrée dans la vision du monde traditionnelle. KARAPANEMUM, dieu noir de la Coutume 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 Coutume et à la société idéale de la **Nepro.** Face aux missionnaires qui traquaient la croyance traditionnelle, John est surtout celui qui vient la rétablir ; dans ce mouvement "néo-coutumier", les emprunts au christianisme sont réduits au minimum, on en conserve l'esprit millénariste, mais le contenu est pratiquement 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 groupes 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 le monde isolé de la montagne de l'île, John Frum apparaît seulement comme le messie de la Coutume. Il n'a pas christianisé la Coutume comme à Ipeukel, c'est au contraire la Coutume qui redevient païenne. On comprend dès lors pourquoi les groupes *Kastom* du Sud se proclamèrent comme un mouvement *"half-Jon-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 avaient d'ailleurs beaucoup plus d'affinités idéologiques avec les *Kapiel* du Centre Brousse, qu'ils n'en avaient réellement avec l'alliance John Frum d'Ipeukel, ou encore à plus forte raison avec ceux du Nord de l'île.

3) LE NORD, OU LA DERIVE MYSTIQUE.

a) Le pays des "visionnaires".

A 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.

La Coutume est une métaphore du discours, beaucoup plus qu'une réalité sociale vécue et le "mysticisme" fut dès le départ la caractéristique principale du mouvement qui prit naissance avec NELAWIYANG en 1943. Cette attitude divergente s'explique en grande partie par l'histoire locale et la spécificité culturelle du Nord de l'île. Les groupes de Green Hill furent en effet 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 dès lors 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 quant au fond et sans ancrage réel dans la société locale. Un christianisme "mystique et sauvage", lui aussi dépouillé de son fond et réduit à sa forme millénariste représente en réalité l'essentiel de la croyance des John Frum à "croix noire". Il n'en reste que l'attente et la vision mystique.

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 ici n'est ni le fils de NOA, ni celui de KARAPANEMUM : il 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 le jour de la parousie finale. La fin de l'histoire culminera alors avec la fusion du christianisme et de la Coutume.

Sans doute de tous les mouvements John Frum, celui du Nord est-il le plus irrécupérable et 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 mystique et incontrôlée à la fois païenne et chrétienne, qui tend à rapprocher les "croix noires" d'une secte messianique ésotérique.

Les sectateurs John Frum du Nord ont ajouté récemment à la tradition de NELAWIYANG l'aventure du "Forcona" et FORNELLI est devenu le dernier de leurs héros culturels. Cette position leur permet de se situer dans une place qu'ils estiment originale et prééminente dans l'histoire générale du mouvement. A Ipeukel, on les regarde avec une certaine méfiance ; on estime en effet qu'ils essayent de capter à leur profit l'esprit de John Frum, exactement comme le Sud de l'île estime qu'Ipeukel 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 réorientent sans cesse le contenu des croyances et les réinterprètent. 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 (1), 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 sectateurs autour de lui. Le petit hameau traditionnel, jusque-là composé d'environ 20 personnes, était devenu un village de 100 à 200 personnes, où flottaient ensemble, en 1980, les drapeaux "Forcona" et américain (2).

Si les visions représentent une croyance fluide, ésotérique et difficile à cerner, les mythes du Nord représentent par contre l'aspect stable et les cadres généraux de la pensée. A titre d'exemple, je donnerai ici l'une des versions d'un récit fondateur, recueilli à Enhiu.

b) La loi du fusil brisé (Imafin).(3).

Nepro *signifie "les deux pirogues vivaient ensemble". A l'époque de la Coutume, les gens de Tanna ne formaient qu'une seule et même pirogue. Le temps de la "**Niko Nepro**", c'est celui de la "pirogue de l'unité". Lorsque la pirogue se scinda en deux camps, qui se faisaient la guerre, 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 les 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 faire entendre ses paroles, car les gens de la Coutume associaient tous les Blancs dans la même nation ; à leurs yeux, ils étaient tous des "**yarimus enao neta'i**" qui les capturaient et les réduisaient à*

---

(1) 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.

(2) La mort du visionnaire après l'Indépendance et la défaite politique du mouvement semblaient, en 1983, les avoir dispersés à nouveau.

(3) Le mythe a été recueilli par Stevens NATUKA de la place de danse d'Enhiu.

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 ceux de la pirogue 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 premières fois qu'ils voyaient une maison avec un toit en tôle ondulée. Lorsque le missionnaire anglais fut bien installé, KAOKARE et les siens devinrent chrétiens à leur tour et les guerres s'arrêtèrent. Yapum KASSOL revint alors 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 choisit Isini - ce lieu était alors désert- pour créer le premier village chrétien. Il fit alors un grand jardin, puis il construisit une église. Les païens vinrent alors autour de lui et peu à peu ils se convertirent ; la guerre s'arrêta. Yapum KASSOL revint encore 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 à Imafin. Là, il prit un fusil, il le cassa en deux et devant tous les siens qui s'étaient rassemblés autour de lui, il planta le canon en fer au milieu de la place de danse de Laouiapup (1)

"Ma tâche est finie. La paix, la liberté et l'unité sont revenues. Tanna va devenir une île chrétienne. C'est grâce à moi que les missionnaires sont arrivés à ce but ; j'ai installé l'église en trois endroits et elle rayonne depuis tout autour. Je vais rester chrétien, car tel est mon destin, 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 le 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 Tanna quelques vieux qui gardèrent dans leur coeur l'esprit de la Coutume (2). Ils continuèrent à boire du kava et à danser la nuit sur les places de danse des ancêtres. Plus Yapum KASSOL vieillissait et

---

(1) Place de danse traditionnelle proche du village d'Imafin.

(2) Le mythe donne alors la liste de ceux à qui Yapum KASSOL donna la mission 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".

plus il devenait proche de ceux-ci. Pour avoir bien connu le monde des Blancs et avoir vécu parmi eux en Australie, il s'en méfiait. A la veille de sa mort, il disait à tous qu'il fallait maintenant revenir à la vraie Coutume, car elle était juste, simple et bonne et que la seule chose qu'il fallait retenir des Blancs, c'était de ne plus faire la guerre.

Lorsque Yapum KASSOL mourut, et 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, qui n'avaient pas compris, se déchaînèrent contre eux ; avec l'aide du "capman" anglais, ils envoyèrent la "Tanna Law", mais à Imafin on ne voulait plus ni de cette loi, ni de ses chefs.

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.

o
o o

Dans ce mythe précurseur de l'arrivée de John Frum et de NELAWIYANG, 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 tout autant les premiers à abandonner de fait le temple presbytérien, subissant alors le choc de la *Tanna Law* qu'ils avaient pourtant aidé à constituer. En bref, ils accomplirent seuls et en premier le cycle complet de la conversion mentale et culturelle qui fut celle des autres communautés de l'île : du paganisme vers le christianisme, dans le sens de l'aller d'abord, puis dans le sens du retour.

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 face à la Coutume païenne.

En plantant le fusil brisé sur la place de danse, il résuma ainsi sa conviction : *"La guerre est finie, le christianisme nous a servi à l'expurger définitivement, il faut maintenant revenir à notre destin 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", en particulier le pouvoir de la société blanche. John Frum ne fit que continuer ce message en le développant dans de nouvelles directions.

4) UNITE ET DIVERSITE DE LA CROYANCE EN JOHN FRUM.

a) 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. On peut lui reconnaître trois centres géographiques qui correspondent aux trois moments historiques de surgissement du mouvement -ses trois "stamba"-, chacune d'entre eux ayant apporté une inflexion particulière sur l'un des aspects particuliers du message de John.

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 en première apparence 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 d'une modernité chrétienne, connotée cette fois de façon positive, pour peu qu'on la sépare de l'église presbytérienne.

Pourtant, ces variantes locales du mythe apparaissent secondes dans la mesure où toutes font de John Frum un héros qui vient simultanément réunir l'île divisée et la libérer des fardeaux et des malheurs de son histoire. Ce qui rassemble plus concrètement encore l'ensemble des groupes John Frum, ce 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. De ce rejet initial, il découla invariablement une réaffirmation hautement proclamée de la Coutume, de ses pouvoirs et de ses héros.

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 divers, éclaté entre plusieurs pôles locaux qui se revendiquent chacun comme le point d'origine d'une partie au moins de ses pouvoirs. La restauration d'une Coutume authentiquement héritée du passé le plus ancien apparût dès lors comme une entreprise quasi-impossible ; la Coutume devint la *métaphore de l'âge d'or perdu.* Grâce à elle, les néo-coutumiers purent réexpliquer le monde et constituer les bases d'une identité propre par rapport à la société chrétienne.

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, et sur le ressurgissement d'une tradition recréée.

Sur les décombres culturelles du christianisme presbytérien et d'une coutume fragmentée 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 ultra-marins, 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.

b) Le "miracle américain".

La reconstruction à versions multiples du mythe de John Frum reste reliée dans sa diversité même à un fond de croyances ancestrales, à un imaginaire et à des images 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 toute sa force et plus encore, le secret de sa permanence.

La croyance dans un *millénium* historique, qui transformera en parousie l'histoire locale de Tanna, est, par-delà les variations ponctuelles, le véritable mythe fondateur du mouvement ou plus exactement sa métaphore préalable. Aux yeux de tous, cette métaphore 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*, ou d'une même parousie, les apports des mythes bibliques et des mythes de la Coutume se mêlent pour créer une vision très nouvelle : la très vieille métaphore de l'âge d'or originel.

Le contenu secret de l'expérience religieuse des John Frum, c'est tout 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, synonyme de l'unité et de l'harmonie du temps des prémisses. Une grande partie de la société de Tanna, et pas seulement sa frange John Frum, partage ce même rêve, mais alors que les coutumiers purs, comme par exemple ceux du mouvement *Kapiel* pensent qu'il suffit seulement de réactiver les anciennes structures et 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 de l'au-delà des mers 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. C'est en retrouvant son unité que le peuple de Tanna refera en effet celle du monde ; inversement, c'est en sauvant le monde que les gens de Tanna se sauveront. Les John Frum développent ainsi un projet qui fait d'eux un peuple élu à vocation universelle, un peu comme l'est 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, correspondra une société réunifiée à l'échelle mondiale ; la **Nepro** n'est donc pas chez l'ensemble des John Frum une espérance réduite à l'horizon clos de leur île ; elle s'identifie au destin final de l'humanité. Le terme de l'histoire ne peut en effet que renvoyer à son commencement, le noeud final de l'histoire se dénouera là où il a débuté, c'est-à-dire dans les lieux sacrés de Tanna.

Les différents groupes John Frum partagent dans ce sens la même croyance. Les Américains sont leurs frères et leur Coutume est un destin universel ; l'harmonie du monde se confond avec la restauration de la **Nepro**. John Frum est donc un *rêve d'unité* de l'île, puis du monde. C'est très profondément le vieux rêve de la "sortie de l'île" et de la réunification de l'espace qui est ainsi au coeur du millénarisme John Frum : il ne pouvait en ce sens que surgir dans un horizon insulaire.

Plusieurs chercheurs, commentateurs ou témoins directs ont développé un certain nombre de théories et d'explications concernant le mouvement John Frum. L'exposé et la critique de ces points de vue devraient nous permettre de mieux creuser encore la signification d'un mouvement dont le renouvellement constant et ses développements souvent contradictoires rendent l'analyse hasardeuse, pour peu du moins qu'elle se considère comme définitive.

III. JOHN FRUM ET LES THEORIES DE L'ALIENATION.

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.

1) L'ALIENATION POLITIQUE ET ECONOMIQUE.

a) 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 de revendication 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 de la Mission et 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 irrationnels 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 protonationalisme 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 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, l'île refaisant grâce à lui son unité politique et culturelle contre le pouvoir blanc. *"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 débarrasser 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 coeur du mouvement, cet auteur concluait : *"La meilleure antidote semble être la démocratisation de la vie de la communauté autochtone"* (1952, p. 175).

b) La frustration économique.

A 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 dominante 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, automa-

tiquement attribuée par les habitants de l'île à la mauvaise volonté des commerçants européens locaux, alors qu'inversement, les phases de répit correspondraient à des phases où les cours seraient plus élevés, ce qui aurait calmé les "producteurs".

A 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"* de certaines sociétés, 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 dissenssions 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 en partie de l'ignorance technologique dans laquelle se trouvent ces sociétés face à l'apparition soudaine de la civilisation technique des Européens ; elles cherchent donc dans l'explication fantastique et religieuse du monde une façon de comprendre la situation nouvelle où elles se trouvent placées. Mais la "fuite" dans la magie et dans la vision mystique qui en résulte n'est pas sans cohérence interne, pas plus qu'elle ne correspond 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 logique 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 donc 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 situation 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 prémisses 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).

De la connotation "progressiste" accordée aux cultes du cargo, 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 profane 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 celle d'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.

2) L'ALIENATION SOCIOLOGIQUE ET CULTURELLE.

a) L'explication sociologique.

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". L'aspect "cargo-cult" n'aurait d'ailleurs jamais eu au sein du mouvement John Frum qu'un aspect transitoire et superficiel, quasi-inexistant même, selon Ron BRUNTON (1981).

Dans un bien intéressant article, Ron BRUNTON 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 beaucoup plus véritablement par un problème d'ordre 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 au 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) (1).

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 assomée et traumatisée par la crainte de sa disparition.

---

(1) *"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).

A 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 et biblique imposé par les pasteurs n'apparut donc 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.

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 effet impossible le fonctionnement des réseaux de la relation traditionnelle. Parallèlement, pourrait-on ajouter, la création de gros villages chrétiens sur le littoral bouleversa gravement 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 d'encadrement 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" et déracinée, bien qu'elle eût gardé en elle-même les ressources démographiques et spirituelles qui lui auraient permis de fonctionner selon ses propres modèles.

Plus gravement encore, le refus des chrétiens d'accepter les mariages avec les groupes païens devenus minoritaires sur l'île condamnait ceux-ci 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 serait 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 ainsi 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 ; ils cherchaient essentiellement à restaurer les cadres traditionnels de leur société. Pour cela, il fallait "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) pour voir 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, mais sans pour autant lui en donner les vraies raisons (1956, p. 164).

b) La volonté de pouvoir.

A cette théorie de l'aliénation sociologique, le révérend Ken KALVERT, 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 tout à fait la première analyse de GUIART sur le "montage" possible de l'apparition, KALVERT 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 visant à l'établissement d'un nouveau pouvoir local.

Pour KALVERT, la révolte John Frum s'explique au départ par l'erreur centrale de la Mission Presbytérienne qui, à partir de 1910, institua, écrit-il, 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"* (KALVERT, 1976).

Selon KALVERT, le mouvement de refus grandit d'abord parmi les cadres moyens ou inférieurs de la Mission, notables frustrés dans leur propre désir de pouvoir, qui 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 social ou culturel et par le contrôle qu'ils exercent sur lui. Si KALVERT reconnaît l'erreur initiale commise par son église, il pointe en même temps l'attention sur la volonté de puissance des leaders du mouvement John Frum, dont la frustration personnelle serait ici 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." (KALVERT, 1976) (1).

c) Le pouvoir par le contrôle de la connaissance.

Cette perspective pourrait, dans un sens, être confortée par les analyses de LINDSTROM qui, avec justesse, définit de son côté le pouvoir traditionnel à Tanna comme celui d'un *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, notamment par le jeu des endettements, le cas dans le Nord de l'Archipel. Elle procède plus 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" est dans un sens celui qui obtient le pouvoir par la manipulation des idéologies locales : il est celui qui contrôle -et au besoin crée- une tradition culturelle qui, en retour, justifie sa place prééminente. Il est un leader, parce qu'il est à la source d'une connaissance, dont les hommes du commun ne possèdent par ailleurs que des bribes : son pouvoir est d'abord une sagesse, une "intelligence" supérieure de la vie et des fondements de la société.

IV. JOHN FRUM, OU LA DIFFICULTE 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 manquaient 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. Mais en définitive, la croyance en John Frum est-elle bien un culte du cargo classique ? Peut-on l'expliquer réellement par les théories de l'aliénation ?

---

(1) *"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"* (KALVERT, 1976).

1) LA REVOLTE DES "EXPLOITES" ?

Le John Frumisme est-il, pour reprendre les termes de WORSLEY (1), l'expression des classes sociales exploitées et plus précisément encore une tentative pour reprendre le contrôle de la production de coprah et de ses circuits de commercialisation ? Cette explication paraît peu éclairante. 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 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 Aoba, 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, qui étaient 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 ou à peine, 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'était 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 du reste GUIART avait déjà révélé lors de son enquête. On ne peut donc voir en John Frum l'insurrection masquée des "classes" exploitées économiquement : dans la logique de cette théorie, "l'insurrection" aurait dû se produire ailleurs .

2) LA REVOLTE DES DOMINES ?

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 ?

---

(1) 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.

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 et cela dès les premiers contacts ; on ne peut dire qu'il ait été spécifique à Tanna ou même que ce soit précisément dans cette île que les contacts aient été 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. A Tanna les aliénations ne se sont jamais élevées qu'à quelques centaines d'hectares 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 d'eux-mêmes et qui firent de John Frum leur ennemi déclaré en déclenchant la vague des répressions contre ses disciples. Les Mélanésiens discutent 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 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, qu'ils ont la même origine et les mêmes ancêtres ; quant à ceux, dit-on, qui voulaient balayer les Blancs de l'île et jeter leur argent à la mer, ils n'avaient pas bien compris le message. L'aspect anti-européen de la première doctrine John Frum, s'il semble évident dans certaines de ses manifestations, 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 religieuse*, 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 d'abord 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 un drapeau au-dessus du sien. Les John Frum y virent une menace pour leur propre indépendance beaucoup plus qu'un enjeu pour l'indépendance politique de la nation. 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 17 années de répression- comme un mouvement anti-européen manifestant un sentiment profondément xénophobe. Au maximum, les Blancs de l'île ne semblent pas avoir existé ; ils sont des épiphénomènes ; 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'eurent aucun impact particulier sur le 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 une volonté d'isolement, une sorte de "liberté du culte". Apparemment les John Frum ne rêvaient ni de "modernité", ni de "progrès", et du reste, 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".

3) LE PROBLEME DU BLOCAGE DES CHEMINS D'ALLIANCE.

Si décidément le mouvement John Frum, même à ses débuts, ne ressemble pas 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 sociologique proposée par BRUNTON -l'impossibilité des mariages traditionnels dûe à la *"révolution culturelle chrétienne"*- 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 d'alliance est ce qui permet en effet à l'ordre social traditionnel de se reproduire ; l'empêcher, c'est effectivement bloquer tout le système de déroulement rituel de la société traditionnelle et par là 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 groupes.

Les miliciens zélés de la *Tanna Law* pourchassaient en effet 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 groupes. 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 leurs relations d'échange, compensant 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 venir 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 cela du reste continua longtemps et continue encore souvent dans les autres îles devenues chrétiennes. Rien n'indique qu'on soit arrivé à Tanna -même en 20 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 nouées à cet effet.

4) L'HYPOTHESE DU "MONTAGE".

L'hypothèse selon laquelle l'apparition de John Frum aurait été un "coup monté" consciemment par les païens du Sud de l'île pour se libérer du carcan religieux, n'apparaît pas plus évidente. L'hypothèse de "chefs d'orchestre clandestins" conscients, 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 et eux seuls, 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 montagne supposait, dans le cas du moins où il se serait agi d'un plan rationnellement établi. L'hypothèse romantique du chef d'orchestre clandestin issu du camp païen paraît donc difficile à soutenir ; à supposer qu'elle fusse vraie, il semble qu'elle n'ait été qu'un incident fortuit, 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 en effet les rêves,éveillés ou non,des "visionnaires" qui créèrent John Frum et qui donnèrent ensuite au mouvement ses véritables inflexions.

Le message John Frum ne concerna que les chrétiens et l'hypothèse sociologique du révérend KALVERT, 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 qui désiraient saisir le niveau de pouvoir local, c'est en quelque sorte 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 sectateurs 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 -voire à des montages- ; ils ne se réduisent pas pour autant à ce seul aspect.

5) L'INSUFFISANCE DE L'HYPOTHESE "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, mais elles ne peuvent rarement donner 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. L'explication sociologique ou le rôle tenu par les cadres moyens de la mission presbytérienne ont par ailleurs bien mis en valeur d'autres aspects également réels du mouvement, sans pour autant l'éclairer définitivement dans sa substance. L'analyse de BRUNTON, bien qu'elle apparaisse déjà mieux fondée, parce que partant d'une causalité intérieure à cette société, s'arrête toutefois au contenu même de la croyance John Frum, comme si celle-ci n'étant qu'un prétexte, apparaissait par là même dénuée de cohérence ou d'intérêt en soi.

Tant que l'on ne verra dans la prophétie et la croyance John Frum que le simple vêtement culturel 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 réelle, on risque de ne pas aller très loin dans l'explication du mouvement. 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 développenet 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 rancoeur 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), jugement dépréciatif qui ouvre alors toutes les portes à une nouvelle politique de répression ou à des tentatives de "normalisation".

Dans tous ces cas de figure, les disciples de John Frum n'apparaissent plus que comme des "réactionnaires" ou comme des marginaux, figés sur une position de refus global, spirituel, économique ou 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 non plus jamais très loin dans la compréhension d'un mouvement aussi complexe et inattendu que celui de John Frum.

Ce serait en effet le choc européen qui créerait le milléna-risme en creusant chez les autres une aliénation profonde, du fait qu'ils ne sont pas nous-mêmes et ne possèdent pas ce que nous possédons. Leur réponse serait dès lors 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 me paraît mieux fondée ; elle consiste à tenter d'adopter 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 cargo pour se construire autrement.

V. LE REVE DU *GRAND ESPACE* DU MILLENIUM.

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 ? Cette question est sans doute celle-ci : pourquoi et dans quelles conditions naît une nouvelle religion ? 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 de la pensée, 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.

1) LE MILLENARISME TRADITIONNEL.

a) La fêlure originelle.

Les auteurs, qi voient dans un phénomène religieux comme celui de John Frum le seul produit d'une *"mentalité du culte du cargo"* (KALVERT, 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 et qui aurait ainsi 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 AUGE : *"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 KALVERT 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'étude de la croyance de la société traditionnelle de Tanna révèle, comme on l'a vu, au plus profond d'elle-même des éléments "messianiques" et le souvenir d'un âge d'or perdu. Ces traits culturels constituent une certaine attitude mentale générale qui, en dehors de tout processus d'aliénation ou de contexte historique de défaite -à supposer qu'elle ait été ressentie localement de cette sorte-, explique ou peut expliquer le surgissement de John Frum en tant que système religieux réagissant au contact d'un autre système religieux, dans le cadre d'une situation historique donnée.

L'attitude millénariste des groupes traditionnels prend en effet 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 traditionnel* 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 la puissance créatrice de la pensée et de la société de Tanna, c'est-à-dire dans le mouvement propre qui lui permet de "produire" encore des mythes et des métaphores, qui donnent sens au monde .

b) <u>La quête du *Grand Espace*</u>.

Loin d'être une vision absolument nouvelle, la croyance John Frum se situe dans l'exact prolongement de la vision du monde traditionnelle. On peut la comprendre comme une tentative visant à intégrer dans son propre champ d'explication les éléments nouveaux qui surgirent lors du "contact blanc". Elle cherche ainsi à résoudre par ses propres métaphores et dans une démarche intellectuelle qui ne dénature pas son identité, l'immense et vaste problème de la confrontation avec le monde extérieur et de la vision du monde moderne.

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 coeur 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 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.

En bref, le problème du peuple de John Frum consiste à sortir de son île, c'est-à-dire 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 du reste que des **kapiel** d'essence supérieure.

Les pouvoirs de l'homme, son *être*, viennent ainsi d'un ailleurs mythique et l'histoire mythologique n'est au fond que le récit du voyage des **kapiel** jusqu'aux lieux où ils se sont aujourd'hui fixés (voir VIIème Partie, Chapitre XXIV). L'arrivée et l'errance des pierres sacrées jusqu'à la terre inerte et la mise en forme de l'île par ces pouvoirs venus d'ailleurs constituent le premier des cycles mythologiques fondateurs. La société de la **Nepro** découle directement de cette mise en forme primordiale du monde.

Comme on l'a vu également, les héros civilisateurs, ancêtres directs des hommes, sont de plusieurs sortes. Le premier de tous, WUHNGIN, se confond en quelque sorte 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 derniers pouvoirs qui ont permis aux hommes de se dégager de la nature des **kapiel**. 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 ainsi 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 leur Coutume. Ils le font grâce aux lieux qui ont été marqués par les voyages et les actes décisifs des **kapiel** et des héros, mais aussi par les routes essentielles 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 grande étendue magique, 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 -celui des sources magiques. 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, dont elle pourrait sortir et qui la réconcilierait avec l'innocence du sacré. Elle recherche et attend l'alliance définitive qui lui permettra de sortir du monde clos et parfois malheureux de l'île, pour rejoindre le *Grand Espace* de l'au-delà.

La culture insulaire de Tanna n'est donc pas, comme on a pu le penser un moment, un monde isolé et figé dans sa propre éternité, ou encore un monde clos ou un "cul de sac" culturel, bien au contraire. Le monde de Tanna se saisit dans son essence même comme une structure ouverte aux différents vents du monde, un édifice créé par des apports culturels et humains successifs qui ont constitué une série de strates culturelles et cosmiques, dont chacun des lieux de son espace garde une parcelle de mémoire et de pouvoir.

Il s'ensuit que l'identité sacrée 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 tiennent une fracture essentielle et 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. Contrairement à ce qu'ils pensaient, les missionnaires presbytériens étaient donc 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.

2) LA REUNION DES FRAGMENTS DE L'ESPACE SACRE.

La pensée mélanésienne traditionnelle ne fait par ailleurs 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 par delà les lieux- sont des points médiateurs. De cette unité du monde, d'une nature qui est surnaturelle et d'un univers surnaturel qui en lui-même est d'abord une nature, découle la cohérence de la vision religieuse traditionnelle, païenne et polythéiste. Cette vision s'inscrit dans un espace géographique multicentré qui est tout entier une cosmogonie et dont les montagnes représentent le panthéon fondateur.

Mais si l'île de Tanna est une nature sacrée et en ce sens l'un des lieux absolus de la fondation du monde, elle n'est pas la mesure ultime. Ailleurs d'autres fragments magiques existent, 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 qu'il n'a pas encore trouvé les routes qui permettent de rétablir le lien avec les autres fragments séparés du monde ou parce qu'il les a perdues.

Ce *Grand Espace* sacré est fait de fragments multiples, des routes secrètes le réunissent, la mer l'enserre et les racines de son pouvoir se tiennent sous la terre. De l'univers visible, ce monde souterrain -ou sous-marin- est le fondement magique, il le sous-tend et l'anime tout entier de ses pouvoirs. Là se tiennent les racines secrètes de l'univers, là vivent toujours les pouvoirs magiques personnifiés et les héros culturels, ancêtres des hommes et de la société. Les hommes y reviennent après leur mort : les trépassés y ont accès en plongeant dans des crevasses d'où la mer bouillonne, ou encore par la bouche explosive du volcan ; là, ils changent de peau, ils abandonnent leur peau de vieillard pour celle de la jeunesse éternelle, ils perdent leur odeur de mort pour celle des fleurs fortes de la Coutume.

Les hommes de Tanna rêvent toujours de ce *Grand Espace*. Ils 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* des origines se vit dans le *Grand Espace* du monde réuni. La **Nepro** n'est au fond que la variante du rêve de la société conciliée avec elle-même au sein d'un espace illimité. 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"* (1).

Ce grand rêve se tient au plus profond de la pensée traditionnelle de Tanna et la Coutume, si on la retranche de la vision métaphorique qui l'anime toute entière, devient incompréhensible. Le millénarisme de Tanna est un rêve du *Retour à l'Unité* des prémisses tant dans le temps que dans l'espace et 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 pourra enfin ressurgir.

---

(1) 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 de briser les confinements et isolements des milieux insulaires.

Le rêve John Frum devient dès lors compréhensible. Il est issu d'une mentalité collective traditionnelle qui vit dans la métaphore de l'âge d'or perdu et dans la nostalgie du *Grand Temps* et du *Grand Espace*. L'eschatologie chrétienne se greffa sur le sentiment millénariste païen qui la précédait, 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.

3) LA RENCONTRE DES MYTHES DE TANNA ET DES MYTHES BIBLIQUES.

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, mais ce qui prévalut, ce fut d'emblée un sentiment qui reflétait les prémisses de l'attitude "millénariste", soit ce sentiment violent que quelque chose arrive de l'au-delà de la terre.

Les Mélanésiens de Tanna eurent alors 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 par une nouvelle route, 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 XIXème siècle : ceux que l'on appelait à Tanna *"les esprits du fond de la mer"* étaient inquiétants, ils avaient des gestes 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 eux-mêmes à l'abri de la vengeance mélanésienne, ils possédaient des pouvoirs supérieurs et impressionnants, mais ils n'étaient pas non plus 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. Des Blancs, les Mélanésiens attendaient essentiellement 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 plus lointains. Les Blancs cessèrent très vite d'être considérés comme des ancêtres de retour ou comme de nouveaux dieux ; ils furent perçus comme les représentants 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, mais 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 classique fut projetée dans l'univers messianique de la pensée biblique. De cette confrontation, les Mélanésiens espéraient gagner les secrets de la connaissance, ceux qui ouvriraient la route qui, brisant enfin l'espace confiné de l'île, les conduirait aux 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 dans l'attitude mélanésienne, dès que se produisirent les premiers contacts. Les missionnaires délivraient en effet un message biblique riche en images, symboles et récits, que les Mélanésiens de Tanna s'efforcèrent de capter et d'interpréter dans leurs propres termes culturels, afin de pouvoir répondre aux questions qu'ils se posaient.

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 d'abord ce qui les frappa le plus, c'est-à-dire les mythes fondateurs. Fidèles à leur propre vision culturelle, ce furent en effet les prémisses de l'Ancien Testament et l'histoire des fondations du monde qui les intéressèrent et non pas tellement le dénouement. Ils acceptaient les commencements primordiaux 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 traditionnel qui existait dans la pensée ancienne ressurgit ainsi 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 eu en effet le sentiment de découvrir un début de solution aux impasses culturelles et religieuses où elle avait l'impression de se trouver depuis l'arrivée des Blancs. La Bible, elle-même, devint une partie du grand livre de la Coutume de Tanna. Les grands mythes de la pensée païenne devinrent en grande partie des mythes chrétiens et les mythes chrétiens devinrent inversement des mythes locaux, dont les acteurs étaient les héros traditionnels de Tanna, et les lieux géographiques, ceux de l'île elle-même. 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 et que leurs propres mythes complétaient les mythes bibliques et en disaient plus long, comblant notamment les imprécisions géographiques de l'écriture biblique.

La force culturelle du mouvement John Frum et le secret de sa durée culturelle sont sans doute là. John Frum permit d'établir une continuité entre la Coutume et le Christianisme, il unifia les grands mythes fondateurs de la pensée 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.

A un certain point de la construction syncrétique, le Jesus 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.

VI. LE REVE DE LA RECONCILIATION.

1) LA DISSIDENCE GENERALE DES PREMIERS CHRETIENS.

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 bien que les esprits étaient

déjà préparés et virtuellement "convaincus" par un nouveau message, 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 7ème 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, oeuvres de la première génération des 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 (1).

L'apparition de John Frum fut donc précédée d'une dissidence culturelle intérieure, qui ne semble pas du reste avoir été spécifique à Tanna. Dans toutes les nouvelles chrétientés créées par les missionnaires de l'Archipel, à la fin du XIXème siècle et au début du XXème, 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 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

---

(1) J'ai 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 beacoup plaire aux païens ne semble guère pouvoir résister à l'examen, mais le fait qu'elle ait pu exister indique bien qué l'église presbytérienne avait, aux yeux de ses adversaires, perdu depuis déjà longtemps son orgueil et ses certitudes.

coutumes des Européens. Le jour symbole du nouveau mouvement était le vendredi et tous, en signe de leur dénuement moral et culturel, devaient observer un 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 existèrent 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 LINDSTROM (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 (1). Les unes et les autres rêvent de la société de la **Nepro**, qui les réunira un jour et 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 à l'origine 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 ou néo-traditionnalistes apparaît comme un trait culturel général. Les idées millénaristes existaient dans l'esprit de tous les chrétiens de Tanna, avant même qu'elles n'éclatent au grand jour et qu'elles ne se cristallisent

---

(1) Les chrétiens "modernes" sont toutefois plus marqués par des comportements économiques individualistes et les millénaristes John Frum par des comportements communautaires.

ensuite dans une société religieuse dissidente, comme celle des John Frum. Les mouvements millénaristes hors des églises expriment une situation de contact culturel, retournée en faveur de l'esprit de la tradition, alors que les mouvements chrétiens d'église 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 traditionnelle 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 vision culturelle mélanésienne première du phénomène chrétien ; et dans ce sens, on le retrouve,à l'état diffus,présent 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 mariage d'un millénarisme traditionnel avec le messianisme biblique aboutit presque partout à des résultats du même ordre, notamment dans l'histoire de l'Occident chrétien, traversé lui aussi par des démarches mystiques du même ordre. 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 qui est au fond d'essence universelle.

2) LE NECESSAIRE RECOURS A LA TRANSCENDANCE.

Quelles sont donc les circonstances locales et structurelles qui ont permis au mouvement millénariste traditionnel de ressurgir en un "mouvement John Frum", alors qu'il n'aboutissait dans les autres îles de l'Archipel de 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, mais dans une inflexion déjà beaucoup plus moderne, comme l'attente de l'abondance économique.

Le surgissement et la permanence de John Frum ne s'expliquent sans doute pas par une cause unique, mais par tout un ensemble de facteurs qui se nouent en système. Comme l'ont bien montré plusieurs auteurs, la permanence démographique de la population de l'intérieur. qui,tout en préservant la reproduction biologique, conserva la mémoire culturelle, est sans doute la première des causes. Elle fut en cela aidée par l'existence d'un monde géographique intérieur qui se constitua en conservatoire protégé du rivage par l'écran du relief. A cela s'ajouta le maintien de l'enracinement géographique : les réseaux de peuplement de semi-dispersion purent durer et maintenir ainsi le cadre spatial

permettant aux rapports sociaux de se reproduire au sein d'une vision du monde inchangée. La société locale conservait 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 donc, pour s'expliquer, faire appel à d'autres causes.

Les circonstances fortuites de "l'appartion" de Green Point et, somme toute, le libre jeu des acteurs en présence eurent leur part dans l'éclosion du mouvement. Mais la propagation des prophéties, leur accueil enthousiaste par toute la population et le fait que ce message vive encore révèlent qu'il trouva au sein de la population un écho profond, un peu comme si celle-ci s'y était déjà préparée.

Au fond, si les ex-chrétiens de Tanna créèrent John Frum, ce n'est pas parce qu'ils n'étaient pas assez convertis au départ, mais bien au contraire 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 degré 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, politiquement dur et particulièrement 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 nouveau mythe fondateur de la société. Chaque parti, convaincu de sa vérité, voulut imposer sa loi ; l'île ne peut en effet se concevoir que culturellement unie et ce conflit depuis n'a cessé de durer. La guerre culturelle qui en résulta fut une "guerre philosophique". 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 de la **Nepro.**

Mais en même temps 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 intégriste" 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 par là même le champ clos d'une tragédie qui n'est toujours pas conclue. Mais est-ce là bien tout ?

Assurément non, car si le projet 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. Les John Frum, chrétiens parjures, qui versèrent dans l'autre camp, sont les fruits de cette nouvelle guerre des pirogues : ils n'en avaient pas contre les pasteurs ou contre les Blancs dans leur ensemble, ils reprochaient à leurs frères de l'île -et c'était beaucoup plus grave- d'avoir voulu imposer à leur avantage un ordre honni et étranger sur l'ensemble de Tanna.

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 profonde, ne pouvait accepter une division religieuse réelle. Le christianisme, qui venait après les désordres de la *Shipimanwawa*, n'avait pas créé ces divisions, mais il les avait durcies en les exacerbant par la *Tanna Law* et en rendant de fait toute réconciliation ultérieure impossible. 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 interne 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 et 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 divisée et déchirée par un long passé de luttes fratricides est habitée par le même rêve profond de la réconciliation politique, sociale et spirituelle ; sans elle elle ne peut vivre.

VII. LA METAPHORE.

1) LA PENSEE METAPHYSIQUE.

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 *millenium réunificateur*, cela ne suffit pas encore à expliquer l'originalité singulière de la création d'un mouvement comme celui de John Frum. Au plus profond de la vague culturelle et mystique 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 systèmes d'analyse ne suffira pas à l'expliquer entièrement.

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 non pas à partir d'une théorie du monde, mais à partir d'une vision qui s'exprime en 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 de dimensions sacrées, et qui soit tout autant 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 en effet une idéologie, ni même une démarche qui procède par des raisonnements linéaires ; elle est *l'agrandissement de l'image du monde connu,* la sortie de l'île vers un ailleurs qui lui permettra de résorber les contradictions où elle se trouve emprisonnée. Mais la sortie de l'île pour un fantastique voyage permettra aussi le retour à la fondation : la métaphore américaine n'est rien d'autre que celle de la nouvelle route, le trajet fabuleux vers le millénium, où l'on sort de l'île pour mieux revenir à la chaleur retrouvée des lieux d'origine.

Du "choc dialectique" entre le christianisme et le paganisme, il n'est donc pas sortie une froide synthèse hégélienne, mais une nouvelle métaphore, quelque chose que l'on pourrait qualifier d'*"assomption"*, c'est-à-dire un *"enlèvement miraculeux"*, 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 ancestrale.

2) L'IMAGE DE L'AMERIQUE.

a) L'unité du monde.

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 "cultres 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.

Les disciples de John n'attendent pas tellement de l'Amérique le "cargo" ou une fabuleuse richesse matérielle ; ils attendent la rencontre des frères séparés. C'est toujours, au fond, le mythe de l'unité perdue, le sentiment d'une rupture primordiale, qui est à la source de l'attitude mentale et émotionnelle John Frum.

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, celui de l'"Hammer Iken" - les Américains", le lieu du marteau, 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 sulphureuses où jaillit l'eau brûlante du volcan le marteau magique et primordial qui est la source des technologies modernes et partant le secret magique de la puissance de l'Amérique.

L'Amérique qu'attendent les John Frum n'est donc pas celle 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 mystique et secrètement fraternelle. Il semble que de bons auteurs, comme WORSLEY (1977) ou même LAWRENCE (1974), dont les études furent d'abord publiées en anglais dans les années 1950, aient plaqué sur le monde des John Frum leurs propres représentations culturelles d'Européen au sortir de la Seconde Guerre mondiale. Les sectateurs du cargo attendraient selon eux un cargo chargé de biens matériels -une sorte de deuxième *Plan Marshall* si l'on préfère- alors qu'en réalité le cargo John Frum vise à un but qui va bien au-delà.

Les disciples de John ne dissimulent pas qu'ils s'attendent à recevoir de l'Amérique une part de sa richesse, comme eux du reste s'apprêtent à lui livrer une part de la leur. 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 du monde, 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, la matérialisation d'une qualité d'alliance et non pas sa finalité.

b) 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 de recherche d'avantages matériels et 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 soit la vertu première. Le jugement doit être exactement inversé : le don est en effet le prétexte de l'alliance et de la relation politique ; dans une alliance en bonne et dûe forme, personne au fond 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.

Au moins, en ce qui concerne Tanna, où le rituel d'échange obéit à de strictes règles d'égalité, on ne peut prêter aux partenaires le souci de tirer de celui-ci un avantage matériel. Pour être véritable, un échange, dont le cycle peut se poursuivre sur des générations, 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. Bien au contraire, 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 continue par un rêve d'égalité et d'identité partagée avec l'Amérique.

3) LES DEUX ETOILES DU MONDE.

a) La métaphore de Lenatuan.

L'idée d'une fusion prochaine des mondes jusqu'ici séparés est exprimée par une métaphore dessinée dans le sol du village de Lenatuan dans le Nord du Centre Brousse. Lorsqu'en février 1979, une équipe de cinéastes de T.F.1, 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, leur 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, or cela eut bien lieu et nous eûmes en prime droit à son explication (1).

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, celui de l'Arcadie... 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 limites 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 à l'Arcadie, c'est-à-dire au monde secret de la deuxième étoile (2).

Une pierre noire, plus grosse que les autres, s'étend en effet 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 : ce sera la fin des temps. 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.

---

(1) 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.

(2) Que cette seconde étoile ait quatre branches et non plus cinq renvoie à la métaphore du mouvement "Forcona", le mouvement des quatre coins.

La métaphore de l'étoile paraît particulièrement riche de sens pour les hommes de Tanna, car elle représente l'espace du monde, tel qu'ils se l'imaginent, c'est-à-dire un noeud 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 l'impression d'élever sur leur île un symbole étranger, mais un symbole commun à la nation américaine et à la nation de Tanna.

b) 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 du Vanuatu pour les chrétiens, l'étoile américaine ou encore le marteau pour ceux du camp de John Frum. Toutes ces métaphores visent à un même but, celui d'un monde réunifié. Et pourtant, au seuil final de cette étude, il convient d'affirmer qu'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 que je suis chrétien, je m'efforce d'aimer les autres"*. Je m'étonnai : *"Je croyais que tu étais John Frum et que la magie de 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 meilleur définition de sa "Skul" : John, c'est le Jésus Christ des hommes noirs de Tanna. Cela nous renvoie aux prémisses 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 traditionnelle.

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 territoire est celui de l'Arcadie : *la Coutume est un millénium.*

CONCLUSION

LES LIEUX ET LES CHEMINS DE L'IDENTITE

"Ce serait renoncer à trouver les ultimes réponses aux questions posées par la géographie que de voir dans l'homme avant tout un producteur... l'homme est premièrement un organisateur".

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 en effet 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. Comme l'a écrit Gilles SAUTTER (1979), on aime et par là on ne comprend bien un paysage que dans la mesure où celui-ci est d'abord une connivence et il en est sans doute de même pour une culture, pour un peuple ou pour un destin. La connivence devient alors communion. A 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 regard culturel qui m'est apparu essentiel, mais ce qui l'anime plus en profondeur, c'est-à-dire le monde l'imaginaire et du rêve.

L'essentiel, à mes yeux, a dès lors consisté, non pas à "juger", mais à rendre compte d'une identité par les termes où elle s'exprime et dans l'espace où elle se projette. La parole du peuple mélanésien de Vanuatu, tout autant que sa terre sont au coeur de cette identité : je me suis efforcé de les saisir dans leur relation interne, en tant qu'éléments d'un destin géographique et culturel.

En somme, j'ai essayé d'entendre la force avec laquelle résonne dans l'esprit des habitants de Tanna le mot de *Coutume*, et cette démarche m'a toujours renvoyé à l'espace et aux cadres du paysage.

o
o o

L'espace de l'Archipel existe d'abord dans le regard de ses habitants. En ce sens il est le support d'une Vision du Monde qui l'organise en territoire. C'est une structure de l'esprit qui ne vient pas comme un "produit" de la société mais qui se tient comme une organisation préalable de lieux et de cheminements, un contenu par conséquent qui se situe dans l'ordre de la causalité et des éléments 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 atteint dans ce domaine une certaine perfection. La "société du réseau" s'articule sur un espace réticulé dont chacun des noyaux territoriaux forme un nodule indépendant, complémentaire des autres, tout autant qu'autonome.

Les sociétés de ce type sont des sociétés organiques qui vivent dans 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 aussi des *sociétés sans Etat*.

Dans un tel système, la pratique sociale se confond avec la pratique du territoire. L'identité et le statut social des hommes de Tanna s'octroient par la transmission de noms qui simultanément les rattachent à des lieux et par là à un territoire. L'optimum démographique de chaque groupe local de résidence dépend *a priori* du nombre de noms dont il dispose, c'est-à-dire de la somme des lieux sociaux où ils s'attachent. Lorsque le stock initial est épuisé et que tous les noms sont "levés", le groupe autrefois réduisait le nombre de ses naissances, se segmentait, ou bien entrait en guerre.

Un homme qui ne porte pas de vrai nom coutumier n'a ni lieux d'ancrage, ni statut, il n'a pas de vraie place dans la société : il est sans identité réelle. C'est un *homme-flottant*, quelqu'un qui n'a pas de terre, un homme "sans coutume", et donc un homme de rien.

Le territoire mélanésien est littéralement ponctué de *lieux d'identité*, ce sont autant de môles stables que relie les uns aux autres l'univers fluide des routes. Si les hommes s'attachent à des lieux, la parenté et l'alliance se déterminent par les routes. Le lignage de Tanna se perçoit comme un itinéraire de parcours : il part d'un lieu-fondateur -l'endroit où le premier ancêtre est censé avoir surgi-, il se déploie ensuite dans l'espace par une succession de segments reliés. Tout au long de cette "route-lignage", l'homme de la société traditionnelle est "chez lui" : il est en relation d'alliance avec tous ceux qui s'y trouvent. 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"*. La parenté dessine ainsi un territoire itinérant qui existe par-delà les lieux de l'identité ; ceux qui en font partie suivent les traces de pas que leurs ancêtres ont déjà imprimées sur la même terre.

En somme, le véritable territoire de l'homme de Tanna, c'est celui de ses alliances : il ancre et plonge ses racines dans un lieu du coeur, dans une place de danse, dans une "barrière" précise, qui lui ouvre le droit à un territoire, mais il parcourt librement l'espace des lieux alliés que lui désignent ses routes. Au bout de ses routes se trouvent des "mêmes" : il ne pourra avoir de relation libre avec ceux qui se trouvent au-delà qu'en passant par ces intermédiaires obligés. La communication inter-territoriale obéit ainsi au principe de la relation en chaîne.

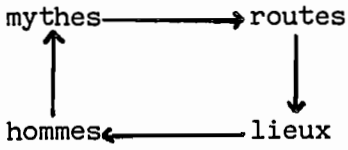
Ces alliés sont des **napang niel**, littéralement des "trous" (**napang**), c'est-à-dire des niches dans l'espace où l'homme est assuré de trouver un don généreux de nourriture (**niel**). Avec ses **napang niel**, l'homme de Tanna entretient la relation chaleureuse de l'alliance inconditionnelle : 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 et la société apparaît comme une structure qui se reflète par une organisation de lieux et de routes. Les fonctions sociales renvoient à des fonctions géographiques : l'homme est un lieu et le lieu est un *absolu*. En organisant de telle sorte son espace de survie (le territoire patrilocal) et au-delà l'espace de ses alliances (le territoire matrilinéaire de la route), 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 groupes, 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'IDENTITE.

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 mythologique qui fait surgir des *mots du rêve* un espace de fondation. La parole prend la forme d'un récit qui presque toujours se traduit par le voyage d'un héros ou d'un ancêtre. La *route* suivie par le héros représente le canevas essentiel du récit. Cette route en croise d'autres, à leur confluence naissent les *lieux*, ce sont les seuls points fixes de l'espace et par là les racines des *hommes*, leurs fondations spatiales et simultanément spirituelles. Les hommes et les femmes qui sortent des lieux d'identité gardent leur regard sur les routes par lesquelles leurs ancêtres mythiques sont venus : ils sont donc tout autant de lieux que de routes, d'arbres que de pirogues.



La relation d'identité dessine de cette façon une boucle. Les hommes produisent des mythes qui en retour animent un espace de routes et de lieux qui les fait apparaître à nouveau : la trame spatiale est l'élément médiateur de ce trajet culturel. Le cadre géographique et le cadre social en ressortent, également confondus et tout entier animés de mythologie. Ce qu'il importe ici de saisir, c'est l'osmose profonde entre le paysage et la société, entre la Nature et la Coutume : l'identité de l'homme se confond avec un paysage social qui le précède.

A l'intérieur du cadre ainsi défini, 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 se définissent par la qualité de leur enracinement d'identité, mais ils peuvent tout à fait vivre ailleurs et 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, sont ceux qui utilisent ces marges de liberté avec le maximum d'habileté.

Les désordres historiques, tout ce qui rentre dans les malheurs de l'histoire, proche ou ancienne, ont encore agrandi cette marge, bouleversant la stricte adéquation qui régnait autrefois entre la trame des lieux et la répartition des clans et des pouvoirs. Des hommes, des groupes entiers sont alors devenus *flottants* ; détachés de leurs lieux d'ancrage, ils ont également dérivé vers les valeurs et les modèles culturels de la modernité. A l'opposé, les *hommes-lieux* ont encore accentué leur "idéologie du territoire", liant le retour sur les lieux de l'identité au renouveau de la société de la Coutume. Ce sont alors deux visions du monde qui se sont opposées, deux visées philosophiques 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 aussi opposé une fin de non-recevoir à l'historicité et cherché dans leur propre monde intérieur et mythologique, des modèles sociaux de réorganisation qui soient conformes à leur héritage.

l'île de Tanna peut dès lors être considérée comme une *île philosophique*. A 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 physiques et spirituelles et celle de la libre errance qui en détache. Dans un sens la force du mythe traditionnel des *Origines* s'oppose au mythe moderne du *Progrès*. Le conflit local qui divisa à Tanna les hommes-lieux et les hommes-flottants fut vécu comme un *choc de métaphores* qui à son échelle reflétait un conflit d'idées à porté universelle.

MODELE UNIVERSEL OU CAS SINGULIER ?

Les concepts et les archétypes de Tanna sont à dimension universelle. Les habitants de cette île le ressentent eux-mêmes, ils ont toujours tendance à présenter leurs débats locaux en les drapant de principes généraux et de symboles dont la portée dépasse infiniment le cadre de l'arène locale où ils s'expriment. De cette sorte, les gens de Tanna sont des intellectuels qui poussent jusqu'à leur extrêmité logique des raisonnements fondamentalistes.

On aurait tort de ne voir dans la Coutume de Tanna qu'un discours. La société des origines que les groupes coutumiers projettent en idéal politique n'est pas le produit d'une pensée désincarnée : elle s'appuie en effet sur un espace antérieur qui lui sert d'archétype et qu'il suffit 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, son aptitude à la permanence, 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 à eux, elle retrouvera 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 des lieux*, où le mouvement de l'histoire revient, s'annule et repart ensuite pour décrire de nouveaux cercles éphémères, a sans doute une valeur d'exemplarité universelle. Cette société est au fond intemporelle ; elle vit dans la permanence de son territoire. Le temps historique se réduit à un mouvement dans l'espace qui, dans un monde insulaire, ne peut que décrire un cercle clos. Les lieux intemporels deviennent par là des lieux d'éternité et des lieux d'absolu, les seules attaches stables dans un univers par ailleurs mouvent. Ce n'est pas un hasard si un modèle de ce type s'est élaboré dans une île : dans son expression la plus achevée, il ne pouvait se créer que là.

La singularité de la société de Tanna tient dès lors dans la formalisation d'un archétype idéal 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 rigide*, 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 les indices d'interrogations 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 compact, organisé sur le modèle des centres et des périphéries, risque bien alors de laisser place à un espace réticulé dont les centres seraient multiples, interdépendants les uns des autres et autonomes. En ce sens, la Coutume de Tanna représente

plus qu'un modèle bien formalisé de société traditionnelle, elle risque peut-être un jour d'apparaître paradoxalement comme la préfiguration d'un modèle soudainement "neuf".

LA VISION CULTURELLE ET LE SYSTEME HORTICOLE.

Si l'on va plus avant dans l'analyse, on aboutit à de curieuses constatations. Cette société de l'enracinement est aussi une société du voyage : elle s'organise à partir d'un *nexus* de lieux et d'un espace réticulé faisant alterner espaces de parcours et espaces du coeur. Les limites réelles du territoire ne sont jamais une frontière mais la fin du droit de voyage à l'intérieur d'une aire de communication. L'horticulture elle-même est un mélange des genres : les jardins de culture intensive forment des ilôts limités au sein d'une agriculture 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.

La vision culturelle du temps et de l'espace et la structuration du territoire semblent en revanche assez proches de celles des peuples chasseurs-cueilleurs de l'Australie aborigène (ELIADE, 1972, MADDOCK, 1974, YOUNG, 1983). Ces deux sociétés partagent en effet 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 coeur, le temps se fige, dans les lieux du parcours, le temps est un mouvement cyclique. On retrouve également dans ces deux civilisations le même principe d'éclatement et de complémentarité des pouvoirs d'un homme et 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 semblent provenir d'un même paradigme, se sont prolongées par la suite dans des systèmes de production matérielle différents : les Aborigènes sont restés, sans doute volontairement, des chasseurs-cueilleurs, les Mélanésiens sont devenus, et pour autant qu'ils le souhaitaient, de très savants horticulteurs.

Le système du jardin mélanésien reflète à cet égard une évolution contrastée : la mobilité des jardins, les modes de défrichement et de plantation, l'absence de cadastre agricole permanent, 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 fait surgir des ilôts stables de culture intensive et sophistiquée, liés à la pratique magique et dont la finalité est sociale. Cette connaissance de la technique horticole intensive n'a pourtant pas entraîné une transformation générale du système agricole, ni même provoqué une évolution vers des formes stables,ou "paysannes, de l'occupation des sols.

Les techniques connues de l'intensification agricole, comme l'irrigation ou la culture des ignames à grandes buttes, restent confinées à quelques espaces ou parcelles, réservés 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 la voie qu'ils avaient reconnue. La plupart d'entre eux restreignirent l'horticulture intensive dans le domaine du rituel et de la magie et pour le reste, continuèrent à produire dans le cadre de l'extensif.

On peut en conclure que l'obsession de la productivité n'est pas celle de tous les peuples, ni celle de toutes les cultures.

La vision culturelle des origines semble s'être maintenue en dépit du passage à une civilisation horticole. Elle n'a pas empêché l'innovation technique, mais elle l'a cantonnée dans un secteur bien circonscrit. Le progrès agricole n'a donc pas été poursuivi pour lui-même, ni surtout adopté 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 l'organisation préalable de l'espace et le poids d'une structure culturelle héritée l'avaient emporté sur les formes d'organisation du mode de production et de son possible développement. 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 : ils posèrent dès le départ la relation politique comme un préalable à la relation économique.

VIVRE DANS L'ILE.

Quel que soit le jugement que l'on puisse porter sur la Coutume de Tanna, on doit reconnaître qu'elle 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 étroit et morcelé des milieux insulaires, elle a recréé la *plénitude* : en faisant de la nature toute entière l'architecture d'un temple païen et sacré, elle l'a non seulement rendue supportable, mais elle l'a magnifiée.

La Coutume mélanésienne de Tanna, mais aussi et par delà ses multiples variations locales, celle de l'Archipel tout entier,

---

(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.

peut à cet égard être considérée comme une réussite culturelle. Une identité forte, jusqu'à présent irréductible, s'y est forgée : sa force essentielle, son secret, proviennent comme on l'a vu tout au long de ce texte, de son ancrage dans un territoire 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 prémisses : l'identité mélanésienne s'est forgée dans un monde d'îles où il semble que son premier problème ait été de *survivre,* non pas matériellement, mais culturellement. Dans cet univers clos et brisé, elle a cherché à recréer des conditions maximales de diversité culturelle et sociale : en donnant un sens à l'espace, elle a en même temps redonné un sens à la vie de ceux qui l'habitaient.

Le triomphe d'une certaine modernité risque bien 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 probablement en effet l'abandon 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 perde toute raison d'être. Dans un tel cas de figure, la fin de la Coutume 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 bien y vivre, dans un espace clos et si facilement marginalité, 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 celle de la société tout court. 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 soudainement sans attrait. L'exode vers les centres urbains et, pour peu qu'il soit possible, vers les métropoles périphériques est alors devenu la norme.

Il semble que les cadres socio-culturels implantés par la plupart des églises chrétiennes se soient révélés à l'épreuve comme des constructions beaucoup plus fragiles que les fondations anciennes. La destruction de la Coutume a en effet "tué" l'espace qu'elle mettait en forme, or la mort du territoire signe la mort du peuple qui l'habite. 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 résistance et d'identité qui se lit encore dans les débats internes qui l'animent actuellement : en cherchant à retourner à l'espace mythique de ses origines, elle cherche toujours à retrouver le paradigme de son commencement.

LISTE DES CARTES

Carte 19 : Aires et lieux de la recherche sur le terrain 530

Carte 20 : Les grandes divisions morphologiques de l'espace physique 536

Carte 21 : Fertilité des sols : aptitudes culturales et potentialités agronomiques 542

Carte 22 : Modes d'occupation du sol 547

Carte 23 : Répartition de la population 550

Carte 24 : Accroissement de la population 559

Carte 25 : Densités territoriales de population : définition des zones homogènes - janvier 1979 560

Carte 26 : Espaces peuplés, espaces intercalaires 566

Carte 27 : Les **Nikokaplalao** : les routes créées par les **kapiel** lors du temps du rêve 605

Carte 28 : La répartition des pierres-**kapiel** à Loanatom 609

Carte 29 : L'espace magique de la moitié Nord de Tanna 623

Carte 30 : Les lieux forts de la mythologie 662

Carte 31 : Le territoire Rakatne 685

Carte 32 : Le terroir Nakane : Imanaka, l'occupation du sol en 1978 746

Carte 33 : Plan du village d'Imanaka 746

Carte 34 : L'accueil des alliés à Imanaka 746

Carte 35 : Les cadres territoriaux des conflits fonciers dans le Centre Nord 861

Carte 36 : L'espace territorial des White-Grass et d'Ipaï 880

Carte 37 : Territoire des White-Grass : Nakane, Nakapatmin, Nissinamin 914

Cartes hors-texte :

Carte 2 : Les pirogues de terre

Carte 3 : Groupes et territoires traditionnels dans le Centre Nord

Carte 4 : Territoire des Nalhyaone : le Centre Brousse

LISTE DES FIGURES

Fig. 11 : Courbe des précipitations à Lenakel (côte Ouest) 538

Fig. 12 : Courbe des précipitations comparées, Côte Ouest et Est 538

Fig. 13 : Précipitations annuelles 1959-1978 à Lenakel 538

Fig. 14 : Exemple d'organisation spatiale d'un terroir au Centre Brousse : Lehuluk 546

Fig. 15 : Le volcan, le cocotier et le bocage 546

Fig. 16 : Evolution de la population de Tanna de 1858 à 1979 554

Fig. 17 : La population de Tanna en 1967 et 1979 557

Fig. 18 : Origine et diffusion de la **kweriya** d'après les traditions du Centre Brousse 653

Fig. 19 : Le modèle spatial d'une place de danse 679

Fig. 20 : La place de danse de Lowkweriya 678

Fig. 21 : La place de danse de Lamlu 678

Fig. 22 : La place de danse de Yuwunier 678

Fig. 23 : La place de danse d'Ipaï 678

Fig. 24 : L'unité des pouvoirs : la place de danse de Lenara'uya 681

Fig. 25 : Segmentation de la pirogue Rakatne 685

Fig. 26 : Segmentation de la pirogue Nalhyaone 686

Fig. 27 : La place de danse de Lehuluk 695

Fig. 28 : Schéma des relations possibles dans la société traditionnelle 702

Fig. 29 : La butte **toh** 738

Fig. 30 : L'architecture des roseaux sur les buttes d'ignames **toh** 738

Fig. 31 : La culture traditionnelle de l'igname à Tanna 742

Fig. 32 : Schéma des relations d'alliance 830

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 23 :	Les zones d'aptitudes culturales à Tanna	542
Tableau 24 :	Population et superficies utilisées selon les deux grands écosystèmes	550
Tableau 25 :	La population de Tanna par classes d'âge entre 1967 et 1979	557
Tableau 26 :	Le système socio-économique de Tanna	576
Tableau 27 :	La répartition des pirogues de terre selon leurs superficies	639
Tableau 28 :	Les trois espaces du pouvoir à Tanna	669
Tableau 29 :	Le calendrier agricole de l'igname	736
Tableau 30 :	Le système du territoire : la correspondance des lieux et des routes	768
Tableau 31 :	Le retour d'un silen	794
Tableau 32 :	Population et territoires du Versant Ouest de la région Centre Nord de Tanna	857
Tableau 33 :	Population et territoires du Versant Est de la région Centre Nord de Tanna	858
Tableau 34 :	Population et territoires du Centre Brousse	859
Tableau 35 :	Total Centre Nord	859
Tableau 36 :	Les droits de YOPAT sur la terre des Nakane, Nakapatmin et Nissinamin. Son arbre généalogique	905
Tableau 37 :	Organigramme de la pirogue Nakane	909
Tableau 38 :	Le partage des terres Nakane et Nakapatmin	914
Tableau 39 :	Schéma comparé des types d'encadrements de la société civile de Tanna	1.019

PRINCIPAUX TERMES EN LANGUE VERNACULAIRE UTILISES DANS LE LIVRE II (1)

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 pour le développement du taro.
Kaholu : Noeud 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.

---

(1) La presque totalité de ces termes provient des langues de Lenakel et du Centre Brousse.

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 Namasmitane.
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.

Naunum : 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.

Nayeū : 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 **naotupunus**. 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.

Neseī : Feuille odoriférante de la Coutume, utilisée lors des danses et comme parure de guerre.

Nete : Taro de la Coutume de Tanna (**Colocasia**).

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 les 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 biflora** : 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.

Tabunga : 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 kawa 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 cycle 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 dans 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.

Yatik : "Ce qui est à l'extérieur du récif" : ce terme sert également de métaphore pour désigner ceux qui vont et viennent d'un lieu à l'autre et n'ont plus de véritables racines. Ces hommes-flottants n'ont pas de terres véritables : ils sont donc à l'extérieur du récif.

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 (voir **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. Les **Yowanem** faisaient partie des offrandes d'échange que se rendaient les alliés. 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 (M.) 1968 The establishment of christianity and cash cropping in a New Hebridean community. *Journal of Pacific History*, 3 : 25-46.

1972 Rand 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.

AUGE (M.) 1980 *Symbole, fonction, histoire* Gallimard, Paris.

BABADZAN (A.) 1980 *Naissance d'une tradition.* Travaux et Documents de l'ORSTOM.

BALANDIER (G.) *Sens et Puissance*

1971 P.U.F., Paris.

1976 *Anthropologiques.* P.U.F., Paris.

BANDLER (F.) 1977 *Wacwie.* Brisbane.

BARE (J.F.) 1983 Anthropo-histoire d'une région polynésienne, Thèse d'Etat, Université de Paris I, à paraître dans les collections ORSTOM.

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, editeur, Sydney : 337-355.

BASTIN (R.) 1985 Waesisi mobility : a committed rural proletariat ? M. Chapman et M. Prothero éditeurs, *Circulation in Population movement*, London (sous presse).

BAUDRILLARD (J.) 1970 *La société de consommation.* Paris.

BEAGLEHOLE (J.C.) 1968 *The exploration of the Pacific.* Standford University Press, 3ème édition.

BEDFORD (A.D.) 1973a. *New Hebridean mobility : a study of circular migration.* Human Geography n.9, A.N.U. Canberra.

1973b. 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*, janvier 1981, 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.

BLANC PAMARD (Ch.) et al. 1984 *Le développement rural en question : paysages, espaces ruraux, systèmes agraires.* Mémoire ORSTOM, n. 106, Paris.

BONNEMAISON (J.) Systèmes des grades et différences régions en Aoba.

1972 a. *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, *Cahier 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 a. The impact of population patterns and cash cropping on urban migrations in the New Hebrides. *Pacific Viewpoint*, 18, n.2 : 119-132.

1977 b. *Système de migration et croissance urbaine à Port-Vila et Luganville.* Travaux et Documents de l'ORSTOM, n.60. Paris.

BONNEMAISON (J.) Customs and money : integration or breakdown in mela-
1978 nesian 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 a. The rural food distribution system and the two types of economic space : a case study of Central Pentecost. *Food distribution in the New Hebrides*, MAC GEE (T.), WARD (G.) and DRAKAKIS-SMITH (D.W.), éditeurs, Canberra, A.N.U. monograph 25 : 150-178.
1980 b. 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.
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.

BOUGAINVILLE de (L.A.) *Voyage autour du monde par la frégate La Boudeuse*
1980 *et la flûte l'Etoile*. Edité en 1771, réédition en 1980, F. Maspero, Paris.

BOUGE (G.) *Les Nouvelles-Hébrides de 1606 à 1906.*
1906 Paris.

BOURRET (D.) Ignames de Nouvelle-Calédonie. Thèse de 3ème cycle, ronéo.
1976 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.) Intensification and desintensification in Pacific
1972 a. 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.) *Le régime international des Nouvelles-Hébrides.*
1904

BRUNET (R.) 1982 — Le pays : à quoi sert la notion de pays ? *Colloque Géopoint*. Les territoires de la vie quotidienne. Avignon.

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.

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.

CARNEY (J.) et MAC FARLANE (S.) 1975 — *Tanna*, Annual report of the geological Survey. Port-Vila, Service des Mines.

CARNEY (J.) et MAC FARLANE (S.) 1979 — Geology of Tanna, Anatom, Futuna and Aniwa. *Geological Survey*, regional report, Port-Vila.

CAZAL et POTTEN 1977 — Note sur le développement de l'économie rurale, Bureau Conjoint de la Planification, Port-Vila.

CHAPMAN (M.) 1973 — Mobility in a non-litterate society : methode and analysis 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. *Anthropologie 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.) *Espace et pouvoir*. PUF Paris, 257 p.
1979

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.) *The Melanesians, studies in their anthropology and*
1891 *folklore*. Oxford University Press.

CONNEL (J.) Remittances and rural development : migrations, dependancy and inequality in the South Pacific.
1980 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.

COOK (J.) *Voyage dans l'hémisphère austral et autour du Monde,*
1978 *dans lequel on a inséré les relations du Capitaine Furneaux et de M.M. Foster.*
1778, Paris, réédité par le Lycée français de Port-Vila.

1980 *Relations de voyages autour du monde*. Réédition par F. Maspero, "La découverte", Paris.

CROCOMBE (R.) *Land tenure in the Cook islands*. Oxford University Press,
1964 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.) The materiality of Maewo songs. Communication présentée
1984 au 3ème 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 efflorescence of song in Maewo, 80 pages, à paraître dans *Anuario Muscical*, 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.) *Peter Dillon of Vanikoro*. Oxford University Press,
1975 London.

DAWNS (G.) *A dream of islands : voyage of self discovery in the*
1980 *South Seas*, Sydney.

DEACON (A.B.) *Vanishing people in New Hebrides*. London.
1934

DESCHANEL (P.) *Les intérêts français dans le Pacifique*. Berger Levrault,
1888 Paris.

DESCOLA (J.) *Les Conquistadors*. Fayard, Paris.
1954

DELVERT (J.) *Le paysan cambodgien*. Mouton, Paris.
1961

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.) *The blackbirders : the recruiting of South Seas Labour*
1970 *for Queensland, 1863-1907*. Angus and Robertson, Sydney.

DOLLFUS (O.) *L'Espace géographique*. Que Sais-je ? n.1390, PUF, Paris.
1970

DOUCERE Mrg. *La Mission catholique aux Nouvelles-Hébrides*. Lyon
1934

DOUMENGE (F.) *L'homme dans la Pacifique Sud.* Publication de la Société
1966 des Océanistes, n.19, Musée de l'Homme, Paris.
1983 Aspects de la viabilité des petits états insulaires, rapport ronéo, O.N.U., Genève, 75 p.

DOUMENGE (J.P.) *Paysans mélanésiens en Pays Canala (Nouvelle-Calédonie)*
1974 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.) Contribution à l'étude structurale du Sud-Ouest Pacifi-
1969 que d'après les ondes sismiques observées en Nouvelle-Calédonie et aux Nouvelles-Hébrides. Thèse d'Etat, ronéo. ORSTOM, Paris.

DUBY (G.) *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme.* Paris.
1978

DUMEZIL (G.) *L'héritage indo-européen à Rome.* Gallimard, Paris.
1949

DUNBAR (A.C.) Inter-island shipping. Note ronéo, Port-Vila et A.N.U.
1981 a. Canberra.
1981 b. Transport and development inter-island shipping in Vanuatu. Thèse de PhD, non-publiée, A.N.U. Canberra.

DUNMORE (J.) *Les explorateurs français dans le Pacifique.* Traduction
1978 de G. Pisier, Les Editions du Pacifique (Tahiti), version originale publiée en 1965, Oxford University Press.

DUPON (J.F.) *Contraintes insulaires et fait colonial aux Mascareignes*
1977 *et aux Seychelles.* Thèse d'Etat, 4 vol. Lille.

EIBL-EIBESFELDT (I.) *L'homme programmé,* Traduction, Flammarion, Paris.
1976

ELIADE (M.) *Images et symboles : Essais sur le symbolisme magico-*
1952 *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.

FAGES (J.) *Punauia-Pea : contacts ville-campagne et croissance*
1975 *urbaine sur la côte Ouest de Tahiti.* Travaux et Documents de l'ORSTOM, n.4, Paris.

FAUGIER (S.) *Quand j'étais négrier.* Gallimard, Paris.
1930

FERRE (G.) *Bagnards, colons et canaques.* Paris.
1932

FERRIER (J.P.) Le territoire de la vie quotidienne et le référentiel
1982 habitant. *Colloque Géopoint 82.* Avignon (Groupe Dupont).

FIRTH (R.) The theory of cargo cults : a note on Tikopia. *Man,*
1955 n.142, Sydney.

FISK (E.K.) The neglect of traditional food production in Pacific
1975 countries. *Australian Outlook,* Vol. 29, n.2, Melbourne, 149-160.
1978 Traditional agriculture and urbanization : policy and practice, in *the adaptation of traditional agriculture,* Fisk éditeur, Monograph 11, Canberra : 345-377.

FLETCHER (R.J.) *Iles de Paradis, îles d'illusion : lettres des mers*
1979 *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.

GARANGER (J.) et FRIMIGACCI (D.) 1979 Préhistoire des Nouvelles-Hébrides. Interview au Journal *Nabanga*, n.96-97, Port-Vila.

GARANGER (J.) 1982 Petite histoire d'une préhistoire : celle des Polynésiens. *Journal de la Société des Océanistes*, n.74-75 : 47-55.

GAXOTTE (P.) 1978 Le Kuru. *Bulletin de la Section de Géographie: études de géographie médicale*, n. 83 : 179-185

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.

GIRARD (R.) 1972 *La violence et le sacré.* Paris.

1978 *Des choses cachées depuis la fondation du monde.* Paris.

GOBARD (H.) 1979 *La guerre culturelle.* Copernic. Paris.

GODEFROY (J.) s.m. 1936 *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.

GOLSON (J.) et HUGHES (O.J.) 1980 The appearance of plant and animal domestication in New Guinea, in *Journal de la Société des Océanistes*, T. XXXVI, n.69 : 294-303.

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. Department of Agriculture, Port-Vila.

GRANDPERRIN (R.) Quelques réflexions sur le développement des pêches
1977 aux Nouvelles-Hébrides. C.P.S., Nouméa, doc. ronéo : 403-477.
GREGORY (R. et J.) An indigenous strategy of reaction to the colonial
non daté order, rapport ronéo, Port-Vila.
GRIGNON-DUMOULIN (P.) *Le Condominium et la mise en valeur des Nouvelles-Hébrides*. PUF, Paris.
1928
GROUBE (L.M.) La recherche archéologique à Anatom. *Bulletin de la Commission du Pacifique Sud*. Vol. 25, n.3 : 40-43.
1975
GUDIERI (R.) Enclos et clôtures, remarques sur les discontinuités
1975 et les sédimentations océaniennes. *Journal de la Société des Océanistes*. 26, n.47 : 123-141.
1980. *La route des morts*. Paris, Le Seuil.
GUESLIN (Y.) La colonisation des Nouvelles-Hébrides. *Cahiers d'Outre-Mer*, 1, n.3, Bordeaux.
1948
GUIART (J.) Société, rituels et mythes du Nord-Ambrym, in *Journal de la Société des Océanistes*, T.VII, n.17.
1951
1952 John Frum mouvement on Tanna, dans *Océania*, 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.) Plantation et élevage aux Nouvelles-Hébrides. Mémoire
1980 de maîtrise, Nanterre.
GUILLEBAUD (J.C.) *Voyage en Océanie*. Le Seuil, Paris.
1980
GUY (B.) *Handbook of bichelamar, Manuel de bichelamar*, Pacific
1974 series C, n.34, A.N.U. Canberra.
GUSDORF (G.) *Mythe et Métaphysique*. Réédition d'un texte paru en 1953,
1984 Flammarion, Paris.
HABERKORN (G.) Who circulates : urban migrants or mobility research ?
1982 Papier non-publié, Conférence C.P.S. Commission du Pacifique Sud, Nouméa.
HAGEN (A.) Voyage aux Nouvelles-Hébrides et aux îles Salomon, édité
1893 dans *Le Tour du Monde*, n.22 : 337-384, Paris.

HALL (E.S.) *La dimension cachée.* Le Seuil, Paris.
1971
HARRISSON (T.) *Savage civilisation.* London.
1937
HAUDRICOURT (A.) Nature et culture dans la civilisation de l'igname,
1964 *L'Homme,* Vol. IV, 105-113.
HAUDRY (J.) *Les Indo-Européens,* Que Sais-je ? PUF, Paris.
1981
HEINZ (H.J.) Territoriality among the bushmen in general and the
1972 !KO in particular, *Anthropos,* 67 : 405-416.
HILDER (B.) *Navigator in the South Seas,* Percival Marshall, London.
1961
1967 The voyage of Torres along the Southern Coast of New Guinea in I606. Thesis for Master of Arts, Macquarie University, Sydney
HOLTHOUSE (H.) *Cannibal cargoes,* Sydney.
1969
HOURS (B.) Un mouvement politico-religieux néo-hébridais : le
1974 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.) *Territory in bird's life.* New York.
1920
HOWE (K.R.) *Les îles Loyauté : histoire des contacts culturels de*
1978 *1840 à 1900.* Traduction, Société d'Etudes Historiques Nouméa.
HOWLETT (D.) Terminal development : from tribalism to peasantry,
1973 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.) *The Southern New Hebrides,* Cambridge University
1926 Press, U.K.
INGLIS (J.) *A report of a missionnary tour in the New Hebrides in*
1851 *the year 1850.* Auckland.
JACKSON (R.) D'un millier de lieux sacrés à la périphérie profane.
1983 *L'Espace Géographique,* 12, n.1 - 18-32, Paris.
JOLLY (M.) Birds and banyans of South-Pentecost : Kastom in anti-
1982 colonial struggle. *Mankind,* Vol. 13, n.4 : 338-356, Sydney.
JULIEN (Ch. A) *Histoire de l'Océanie.* Collection "Que sais-je ?",
1971 PUF, Paris.
KALVERT (K.) Cargo-cult and development in the New Hebrides today.
1978 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.
KEESING (C.) The reinvention of tradition, in *Mankind,* 13, n.4,
1982 Sydney.
KELE-KELE (K.M.) *New Hebrides : the road to Independance.* U.S.P.,
1977 Suva (Fidji), Plant éditeur.

KELLY (C.) o.f.m. *Austriala del Espiritu Santo. Documents on the voyages of Quiros to the South Sea, 1605-1606.* Cambridge University Press.
1965

LACOSTE (Y.) *La géographie, ça sert d'abord à faire la guerre.* Maspero.
1976

Editorial du numéro spécial : Les géographes de la France, *Herodote*, n.23 : 3-7.
1981

LACOUR-GAYET (R.) *Histoire de l'Australie.* Fayard, Paris.
1973

LANE (R.) The New Hebrides : land tenure without policy. *Land tenure in the Pacific*, R. Crocombe éditeur, Oxford University Press, Londres, 248-272.
1971

LANGDON (R.A.) *The lost caravel*, Sydney.
1976

LARCOM (J.) The invention of convention, in *Mankind*, 13, n.4 : 330-337.
1982

LATOURETTE (K.S.) *An history of the expansion of christianity.* Londres.
1937

LAWRENCE (P.) *Le culte du cargo.* Traduit de l'anglais, Fayard, Paris.
1974

LAYARD (J.) *Stone men of Malikolo : Vao.* London.
1942

LEA (D.) Planification et sous-développement régional en Papouasie-Nouvelle Guinée. *L'Espace Géographique*, 12, n.4 : 241-252, Paris.
1983

LEENHARDT (M.) *Gens de la Grande Terre.* Gallimard, Paris.
1937

Do Kamo. Gallimard, Paris.
1947

LEDER (J.) *Les cent jours du bout du monde: autopsie d'une tragédie.* Nouméa.
1981

LEVI-STRAUSS (Cl.) *Tristes Tropiques.* Paris.
1955

Race et Histoire. Paris, Unesco.
1952

La pensée sauvage. Paris.
1962

Claude Levi-Strauss. Textes de Claude Levi-Strauss réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément. Gallimard, Paris.
1979

LINDSTROM (L.) Spitting on Tanna. *Oceania*, n.3 : 228-234.
1980

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 a.

Achieving wisdom : Knowledge and politics on Tanna. Thèse de PhD non publiée, Université de Californie, Berkeley, U.S.A.
1981 b.

Speach and kava on Tanna, in *Vanuatu, Politics, economics and rituals in island Melanesia.* M. ALLEN, éditeur : 380-393.
1981 c.

Cultural politics : national concerns in bush arenas on Tanna. *Pacific Studies*, : 232-245, Hawaï.
1982 a.

Leftemap Kastom : the political history of tradition in Tanna. *Mankind*, Vol. 13, n.4 : 316:329, Sydney.
1982 b.

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.

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 Solomons : a study of socio-economic motives in resource use. *Pacific Viewpoint,* 17, n.1 : 49-60.

MADDOCK (K.) 1974 *The Australian Aborigines.* Sydney.

MALINOVSKI (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.

MARCHAL (J.Y.) 1982 *Société, Espace et Désertification dans le Yatenga (Hte Volta) ou la dynamique de l'espace rural soudano-sahélien.* Thèse de Doctorat d'Etat, Travaux et Documents de l'ORSTOM, Paris, 873 pages.

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 3ème Cycle, spécialité Urbanisme, Université de Paris XII.

MAUREL (M.C.) 1984 Pour une géopolitique du territoire. *Herodote.* 2.3ème 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 missionary to the New Hebrides.* Hobart, Tasmanie, Australie.

MILLES (G.) *Live : a history of church planting in the New Hebrides.*
1975 Sydney.
MITCHEL (A.H.) et WARDEN (A.J.) Geological evolution of the New Hebrides
1970 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.) *Le paradigme perdu : la nature humaine.*
1973 Le Seuil, Paris.
1984 *Sociologie*, Fayard, Paris.
MORREIL (P.) *Britain in Pacific islands.* Oxford University Press,
1960 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.) *Contribution à la connaissance géologique de l'Archi-*
1958 *pel des Nouvelles-Hébrides : Vaté, Pentecôte, Maewo, Santo.*
Mémoire de Doctorat présenté à l'Université de Nancy (Sciences de la Terre).
OLIVER (D.) *The islands of the Pacific.*
1955
O'REILLY (P.) Prophétisme aux Nouvelles-Hébrides : le mouvement John
1949 Frum à Tanna 1940-1947, dans *Le Monde non-chrétien*, n.10 : 129-208, Paris.
1957 a. *Hébridais : Répertoire bio-bibliographique des Nouvelles-Hébrides.* Société des Océanistes, n.5, Musée de l'Homme, Paris.
1957 b. *Néo-Hébridais.* Société des Océanistes, Paris.
1958 *Bibliographie des Nouvelles-Hébrides.* Société des Océanistes, n.10, Musée de l'Homme, Paris.
PALMER (G.) *Kidnapping in the South Seas.* Réédité en 1973, Edimbourg,
1871 London, U.K.
PANOFF (M.) *La terre et l'organisation sociale en Polynésie.*
1970 Paris.
1971 The society islands : confusion from compulsive logic. *Land Tenure in the Pacific*, Ron Crocombe éditeur : 43-59, Oxford University Press, London.
PANOFF (M.) et PERRIN (M.) *Dictionnaire de l'Ethnologie.* Payot, Paris.
1973
PARNABY (O.) The labour trade, in *Man in the Pacific*, G. WARD éditeur,
1972 Oxford University Press.
PARSONSON (G.S.) La Mission Presbytérienne des Nouvelles-Hébrides :
1956 son histoire et son rôle politique et social. *Journal de la Société des Océanistes*, n.12, Paris.
PATON (F.) *Lomai of Lenakel : a hero of the New Hebrides. A fresh*
1903 *chapter in the triumph of the Gospel.* London, 315 p.
PATON (W.F.) Tales of Ambrym. *Pacific linguistics.* D. 10, A.N.U.
1971 Canberra.
PAUL-LEVY (F.) et SEGAUD (M.) *Anthropologie de l'Espace.* Centre Georges
1983 Pompidou, Paris.
PELISSIER (P.) et SAUTTER (G.) Pour un atlas des terroirs africains.
1964 *L'Homme* : 56 -72.

PELISSIER (P.) Les Paysans du Sénégal.
1966 Thèse d'Etat, Paris.

PELISSIER (P.) et SAUTTER (G.) Terroirs africains et malgaches.
1970 *Etudes Rurales.*

PHILIBERT (J.M.) La bonne vie : le rêve et la réalité.
1976 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 a. Image du développement économique et développement d'une image. A paraître.

1982 b. Vers une symbolique de la modernisation au Vanuatu. *Anthropologie et Sociétés,* Vol. 6, n.1, Université de Laval, Québec.

1985 Adaptation à la récession économique dans un village péri-urbain de Vanuatu. A paraître dans le *Journal de la Société des Océanistes,* Paris.

PICANON Rapport de tournées aux Nouvelles-Hébrides. Port-Vila.
1902

PISIER (G.) Approche et découverte de la Nouvelle-Calédonie. Planche
1980 et notice n.20 de l'*Atlas de Nouvelle-Calédonie et Dépendances.* ORSTOM, Nouméa, Paris.

PLANT (C.) New Hebrides 1977 : year of crisis. *Journal of Pacific*
1977 *History,* 13.

QUANTIN (P.) Note sur la nature et la fertilité des sols sur cendres
1972 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.) *Pour une géographie du pouvoir.* Librairies techniques,
1980 Lausanne.

RAISON (J.P.) Espaces significatifs et perspectives régionales à Mada-
1976 gascar. *L'Espace Géographique,* V.n.3 : 189-203, Paris.

1984 Les Hautes Terres de Madagascar et leurs confins occidentaux. Tome I. et II. O.R.S.T.O.M. Karthala.

RAISON (F.) Ethnographie missionnaire et faits religieux au XIXe
1978 siècle. Le cas de Madagascar. *Revue française de Sociologie,* n.19 : 525-549, Paris.

RATARD (R.) Pathologie infectieuse aux Nouvelles-Hébrides. *Médecine*
1974 a. *Océanienne,* 2 : 20-22.

1974 b. The history and geography of disease in the New Hebrides. Etude non publiée, O.M.S., Port-Vila, 88 pages.

RATARD (R.) et MAFFI (M.) Le paludisme aux Banks et aux Torrès, Archi-
1974 c. pel des Nouvelles-Hébrides. *Parasitologia,* XVI, 2-3, 1-46.

RAVAULT (F.) L'origine de la propriété foncière dans les îles de la
1972 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.

RAVAULT (F.) 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 messiahs 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.) et (W.) 1983 b. The 100 days of Sara Mata : explaining unnatural death in Vanuatu, dans *Dying in a cross-cultural perspective,* Stephenson éditeur : 135-144.

RODMAN (M.) 1984 Masters of tradition : customary land tenure and new forms of social inequality in a Vanuatu peasantry. *American Ethnologist :* 61-80.

RODMAN (W.) 1973 *Men of influence, men of rank : leadership and the graded society on Aoba.* Thèse ronéo, Université de Chicago.

RODMAN (W.) et AYERSCOUNTS (D.), éditeurs, 1982 *Middlemen and brokers in Oceania,* ASAO Monograph n.9, 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. *Herodote,* n. 16 : 40-67, Paris.

1983 Ambiguité 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, 25ème 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. ééé, 329-242.

SERRES (M.) 1980 *Le paysage du Nord-Ouest.* Editions de Minuit, Paris.

1983 a. *Détachement.* Flammarion, Paris

1983 b. *Rome, le livre des fondations.* Grasset, 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 *Océanic Prehistory.* Cumming Publishing Company, California.

SOPE (B.) (n.d.) *Land and politics in the New Hebrides,* U.S.P. Suva.

SORRE (M.) 1971 *Les fondements biologiques de la géographie humaine, Essai d'une écologie de l'homme.* A. Colin, Paris.

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 prehis - tory.* Thèse de PhD non publiée, A.N.U. Canberra. 2 Vol.

STEEL (R.) 1880 *The New Hebrides and christian missions.* London.

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 (R.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. Thèse de PhD, ronéo, University of Oregon.

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, 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.

VANUATU (Republic 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.

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. *XVème 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 Evolution of Aoba caldera volcana, New Hebrides. *Bulleti, volcanologique*, 34-1 : 1-34, Napoli, Italie.

WATT (W.) 1895 Cannibalism as practised 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.

1984 La dépendance sur un atoll gilbertain : le cas d'Abemama. (traduction Benoît Antheaume). *L'Espace Géographique* 4.

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.

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*, 1964, 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.

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 Etat.* 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* 1910-1939 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.

SOMMAIRE DU LIVRE II : LES HOMMES-LIEUX ET LES HOMMES-FLOTTANTS

INTRODUCTION 529

VIème PARTIE : LE CADRE DES ENJEUX 533

CHAPITRE XIX. LES FRONTIERES DU PAYSAGE 535
I. Les paysages naturels 535
1) L'empreinte volcanique 536
2) Les reliefs de plateau et de collines 537
3) Les paysages volcaniques 538
4) Les contraintes bio-climatiques Est-Ouest 539
5) Le rôle fertilisant des apports éoliens 541
6) Des régions naturelles ? 543
II. Le paysage agraire et les modes d'occupation du sol 543
1) Les paysages du rivage 544
2) Les "campagnes" boisées de plateau et de pente 545
3) Les modes d'occupation du sol 547
4) L'usage de l'espace 549

CHAPITRE XX. UN MONDE PLEIN 553
I. La répartition des hommes 553
1) La survie de Tanna 553
2) Le peuplement en mailles discontinues 558
II. L'occupation politique de l'espace 562
1) Les malheurs de l'histoire 562
2) Le principe géopolitique 564
3) Espaces intercalaires, espaces de conquête 566
4) Espace de la Coutume et espace moderne 567
5) L'espace serein et l'espace de turbulence 568

CHAPITRE XXI. RICHESSE TRADITIONNELLE, MODERNE PAUVRETE 573
I. Le système socio-économique 574
1) L'abondance vivrière potentielle 574
2) Un système partiellement clos 575
II. La faiblesse des ressources économiques modernes 578
1) L'économie de plantation : coprah et café 578
2) L'élevage 579
3) Les cultures maraîchères 581
4) L'exploitation touristique 583
III. La permanence des flux migratoires 584
1) Un processus circulaire 584
2) L'impact migratoire 586
IV. La société entre deux mondes 587
1) La société conflictuelle 587
2) La nature des enjeux 588
3) L'unité 590

VIIème PARTIE : LA PAROLE 593

CHAPITRE XXII. L'ESPACE, COMME FONDATION 595
I. La fonction géographique du mythe 595
II. Les cycles mythologiques de Tanna 597
III. L'hypothèse de la "société géographique" 600
IV. L'anthropologie de l'espace 601

CHAPITRE XXIII. LE TEMPS DE LA FONDATION 603
I. De la horde hurlante à la société des pierres magiques 603
1) La ronde des pierres 603
2) L'espace magique des pierres 606
3) Les pierres d'Ipaï 609
II. De la société des pierres à la société des hommes 614
1) L'apparition des hommes 614
2) L'apparition de l'arbre 615
III. Le cycle mythique des nourritures et l'apparition de la femme 617
1) La femme apporte la nourriture à l'homme 617
2) La pirogue de MWATIKTIKI 622
IV. La recherche des premiers hommes 624
1) Le pouvoir des **yani niko** et des **naotupunus** 624
2) Les fils de WUHNGIN 625

CHAPITRE XXIV. LA SOCIETE DES PIROGUES 627
I. Le mythe de SEMO-SEMO et la fondation de l'espace politique 627
1) Le défi de la femme 628
2) Le combat et la mort de SEMO-SEMO 631
3) Le partage du cadavre 632
4) La grotte de Danket 634
II. Le meurtre fondateur 635
1) Le rôle de la femme 636
2) Les guerriers 637
3) Le **niel** fondateur 638
III. La société de la **Nepro** 641
1) La société indivise 641
2) La société de l'échange 642
3) Le pouvoir éclaté 644
4) La **Nepro**, mythe ou réalité 645
5) Le "panier secret" 645

CHAPITRE XXV. LA SOCIETE D'HONNEUR 647
I. Les héros culturels 647
II. Le pouvoir d'honneur : la **kweriya** ou l'épervier sacré 649
1) Les fils de MWATIKTIKI 649
2) La société de la **kweriya** 651
III. Le cycle du **nekowiar** 653
1) Une création permanente 653
2) La danse de nuit : le **napen-napen** 654
3) Les danses du **toka** et du **nao** 655
4) Les échanges 655

IV. L'origine et l'idéologie de la **kweriya** 657
1) L'aristocratie de la **kweriya** 657
2) Le problème de l'origine 658

CHAPITRE XXVI. LA SOCIETE DIVISEE DES PHRATRIES 661
I. Le pouvoir de guerre 661
1) La pirogue de KARAPANEMUM 661
2) La loi des deux pirogues 663
II. Les trois espaces du pouvoir 666
1) Un pouvoir volontairement inachevé 666
2) L'idéologie des trois pouvoirs 667
3) Unité et fragmentation de la société traditionnelle 670

VIIIème PARTIE : LES TERRITOIRES DE LA PIROGUE 673

CHAPITRE XXVII. L'ORDRE DE LA PIROGUE 674
I. La pirogue de terre et les solidarités organiques 674
II. La place de danse ou l'unité de lieu 677
1) L'unité de fondation 677
2) La place de danse de Lamlu 679
3) La centralité et les distances proxémiques 681
III. La tentation de l'éclatement 682
1) Un exemple de segmentation : la naissance du groupe Nuito (White Sands) 683
2) La division d'un territoire de pirogue 684
3) Le système spatial emboîté 686
4) Entre l'unité et l'éclatement 687
IV. Groupe local et groupe de parenté 688
1) Le groupe local 688
2) Le groupe de parenté 690
3) L'histoire d'une place de danse : Lehuluk 695
V. L'alliance 699
1) Les noeuds de relations 699
2) "L'allié" ou la relation entre les "mêmes" 700
3) La chaîne des binômes 702
4) L'espace réel de relation 703

CHAPITRE XXVIII. LA PIROGUE MAGIQUE 707
I. Les magies de fécondité agraire 708
1) La fonction magique 708
2) Les magiciens des jardins 709
3) La magie agraire 711
4) Les magies climatiques 713
5) Le paiement des magiciens : la fête des prémisses (**Kamara Nu**) 713
6) Le chaînage magique 714
7) Magies de pêche, de chasse et d'élevage 715
II. Les "médecines" : magies de plantes et magies de beauté 716
1) La magie des plantes 716
2) Les magies de l'eau et des arbres 718

IV. L'espace imaginaire 724
1) Les différents étages du monde habité 724
2) Les phénomènes de voyance et de dialogue avec l'au-delà 726
3) Le pays des morts 727

CHAPITRE XXIX. L'UNIVERS DES JARDINS 731
I. Les jardins de magie 731
1) L'horticulture en tant que rituel 731
2) L'horticulture "païenne" 732
3) Les ignames de la Coutume 734
4) Le calendrier païen 735
II. Les "façons de planter" 738
1) L'horticulture de buttes : les **toh** 738
2) L'horticulture d'enfouissement : les ignames **kopen** 740
3) L'horticulture du taro dans le Centre Brousse 741
III. Jardins de la Coutume et jardins modernes 742
1) Le jardin coutumier 742
2) Les jardins semi-traditionnels 744
3) Les jardins à plantes multiples 745
IV. Un exemple d'occupation du sol : Le terroir d'Imanaka 746

CHAPITRE XXX. LES LIEUX DU COEUR ET LES LIEU DU PARCOURS 751
I. Les fils de la terre 752
1) Entre Coutume et modernité 752
2) La terre, mère de l'identité 753
3) Les "Voix de la terre" 754
4) Le principe territorial 756
II. Les ancrages 758
1) Le bon usage du territoire 758
2) L'ancrage par le nom 760
3) Les frontières du territoire 763
III. La perception du territoire 764
1) Le territoire des lieux et le territoire de bordure 764
2) Les multiples lieux du coeur 765
3) Le parcours domestique 767
4) Le "parcours sauvage" 771
IV. Contrôle et possession du territoire 775
1) La garde des lieux et le contrôle de l'étendue 775
2) Le contrôle des droits de parcours 777

CHAPITRE XXXI. LA TERRE QUI FLOTTE ET LA TERRE QUI S'ENRACINE 781
I. Les "trocs" de terre 781
1) Les enclaves hors-territoire ou "**silen**" 781
2) Le "don pur" pour l'honneur de la femme : le **napengheng** 783
3) La terre qui paie la vie 786
4) La terre qui paie la mort 789
5) La primauté du territoire ou la terre des pères 791
6) La terre du père et de la mère 794

II. L'émergence des droits fonciers ou le principe territorial en question 797
1) *La paix aveugle* 797
2) La sécurité, cause de l'éclatement des territoires 798
3) Le partage "nécessaire" des sols 800
4) Les nouvelles barrières 801
III. Les attitudes politiques et culturelles face au problème des terres 803
1) L'attitude des "coutumiers" : le territoire maintenu 803
2) L'attitude des "modernes" face à la terre 807
3) La recherche sur le terrain et les conflits territoriaux et fonciers 811

CHAPITRE XXXII. LES GUERRES 813
I. La guerre et la paix 813
1) L'origine de la guerre 814
2) L'idéologie des guerres des deux pirogues 817
3) Les grands cycles guerriers de la Coutume 822
4) Guerre "rituelle" et guerre "sauvage" 823
II. La guerre des territoires 825
1) Pour la gloire des "grands hommes" 825
2) Le comportement d'arène 827
3) Le retour de la paix : *"attacher les pirogues"* 832
4) Une interprétation spatiale de la "guerre des territoires" 833
III. La "guerre volée" ou l'apparition du processus sauvage 836
1) Hors de l'arène 837
2) La radicalisation des guerres des phratries 839
3) La dernière des grandes guerres 844

IXème PARTIE : LA QUETE DE L'ORDRE DES ORIGINES 847

CHAPITRE XXXIII. LES RUPTURES DU CADRE ORIGINEL 849
I. Le microcosme 850
II. Le cadre territorial 852
1) Les pirogues du Centre Nord 852
2) Un habitat de crêtes et de hameaux 854
3) Les discontinuités du tissu de peuplement : le nexus brisé 855
4) Les problèmes fonciers du Centre Nord 860
III. Le cadre géopolitique des conflits 861
1) Les types de territoires 861
2) Un déséquilibre général 865
IV. La vision du passé 866
1) Société froide, société chaude 866
2) Segmentation et éclatement des pirogues 868
3) L'inflation des titres et des statuts sociaux 870
4) La mémoire des guerres 872

CHAPITRE XXXIV. LES PIROGUES ECLATEES DU RIVAGE OUEST 875
I. Le glas des Koyometa 875
1) Le récit de la bataille des White-Grass : ses causes et ses prolongements 876
2) Le chant de guerre **Tehek pusen** 880
3) La malédiction 885
II. L'éclatement de la pirogue Lewinu 889
1) La très ancienne et prestigieuse pirogue Koyometa des Lewinu 889
2) L'émergence d'Ipaï 891
III. Refaire les pirogues 894
1) Le réflexe des anciens vainqueurs 894
2) Loanatom ou "la volonté d'être" 897
3) Relever Lenamwitoka, refaire la pirogue Naporio 902
IV. La renaissance de la pirogue des Nakane 903
1) La création du village d'Imanaka 904
2) Recréer l'espace social des origines 908
3) Le partage de la terre 911
V. La tribu fantôme des Nissinamin 915
1) Le conflit dans l'alliance 915
2) Vers un partage des White-Grass ? 917

CHAPITRE XXXV. LES HOMMES-LIEUX ET LES HOMMES-FLOTTANTS 921
I. Les racines historiques du conflit 921
1) La fuite des Koyometa 921
2) L'afflux des réfugiés 923
3) L'ordre territorial des vainqueurs 925
II. Les maîtres et les sujets 926
1) Le rêve de la grande pirogue Yakur-rakat 926
2) Le cas de Wawui-Wawui 927
III. Le conflit du Centre Brousse 930
1) La source du conflit 931
2) L'enchaînement 933
3) Le rejet 936
4) L'idéologie du territoire 937
IV. L'idéologie du retour ou la doctrine des hommes-lieux 940
1) La nostalgie du "temps mythique" 940
2) Le "malheur de l'histoire" 942
3) Le paradigme des origines 944
4) L'impératif territorial 945
5) Les nouvelles alliances 947

CHAPITRE XXXVI. LE HEURT AVEC LE MONDE BLANC 951
I. L'histoire n'est pas blanche 951
II. Le heurt sauvage 954
1) Les premiers "rois blancs" 954
2) Les "rois chrétiens" 960
3) A l'apogée de la *Tanna Law* 964

III. La résistance du Centre Brousse 969
1) Pour un supplément d'information 969
2) Le mythe fondateur de la renaissance de la Coutume 970
3) Le sentiment de la victoire 977
IV. La résistance du rivage : les précurseurs de John Frum 980
1) Les faux chrétiens de Loanatom 980
2) Les envoyés de John Frum 985
3) Pactes d'alliance sur une vue du monde 990

Xème PARTIE : LA PIROGUE ET LES DRAPEAUX 993

CHAPITRE XXXVII. LA LONGUE MARCHE DU PEUPLE DE JOHN FRUM 995
I. Le cycle des répressions (1940-1944) 996
1) "The fateful sunday" ou le dimanche fatidique du 11 mai 1940 996
2) Les multiples renaissances de John 999
3) La route américaine 1.004
II. La crainte permanente d'une insurrection "John Frum" (1944-1956) 1.008
1) "La chasse" 1.008
2) La reconnaissance du mouvement John Frum 1.014
III. Une autre société religieuse 1.017
1) La construction d'un ordre "John Frum" 1.017
2) Le rite "John Frum" 1.020
IV. Les autres chemins de John 1.026
1) La croix noire des "Kastom John" 1.026
2) Les groupes John Frum de statuts divers 1.027

CHAPITRE XXXVIII. LE LIEU FONDATEUR ET LE LIEU CENTRAL 1.031
I. Le débat politique national et les enjeux locaux 1.032
1) Le débat lors de la crise de l'Indépendance 1.032
2) La spécificité des groupes coutumiers de Tanna 1.034
II. Un certain détachement : la Coutume face à la modernité économique 1.036
1) La Coutume et le développement 1.036
2) Valeurs de tradition et valeurs marchandes 1.040
III. Un certain refus : la Coutume face à la modernité politique 1.043
1) Le poids de l'histoire locale 1.044
2) L'espace de l'état et l'espace de la pirogue 1.046
3) Le lieu fondateur et le lieu central 1.047
4) Le consensus nécessaire 1.049
5) Les "grands hommes" et les "commissaires politiques" 1.050
IV. La "politique" face à la "tradition" 1.051
1) Symbole culturel ou "arme politique" ? 1.052
2) Les chrétiens de Tanna et la Coutume 1.055

CHAPITRE XXXIX. LE COMBAT DANS L'ILE 1.059
I. Les prémisses du conflit : l'union impossible 1.060
1) L'échec de la tentative du Conseil Local 1.060
2) Tony FORNELLI, l'homme qui se voulut roi 1.063
3) La radicalisation 1.070
II. L'affrontement de la Coutume et de la politique 1.074
1) Le champ politique local 1.075
2) La bataille des drapeaux 1.080
III. La loi de la Coutume 1.084
1) L'organisation d'un pouvoir coutumier 1.084
2) "La rupture de l'ordre public" 1.089
3) Les élections de novembre 1979 1.092
IV. Les signes précurseurs de la révolte 1.094
1) La menace de sécession 1.094
2) L'indépendance de la Coutume 1.097
3) Le meeting du chancelier français 1.099
4) La spirale de l'affrontement 1.103
V. La révolte de Tanna 1.105
1) L'insurrection 1.105
2) La tragédie 1.107

CHAPITRE XL. LE REVE ET LA METAPHORE JOHN FRUM 1.113
I. La croyance au retour de John Frum 1.114
1) Le dépassement des "contraintes" 1.114
2) Le mythe actuel du retour de John Frum 1.116
II. Un univers mystique à centres multiples 1.123
1) Ipeukel, ou la fascination du christianisme 1.123
2) Le Sud, ou les John Frum de la Coutume 1.123
3) Le Nord, ou la dérive mystique 1.124
4) Unité et diversité de la croyance en John Frum 1.129
III. John Frum et les théories de l'aliénation 1.131
1) L'aliénation politique et économique 1.131
2) L'aliénation sociologique et culturelle 1.134
IV. John Frum, ou la difficulté d'une explication unique 1.137
1) La révolte des "exploités" ? 1.138
2) La révolte des dominés ? 1.138
3) Le problème du blocage des chemins d'alliance 1.140
4) L'hypothèse du "montage" 1.141
5) L'insuffisance de l'hypothèse "cargo-cult" 1.143
V. Le rêve du *grand espace* du millénium 1.144
1) Le millénarisme traditionnel 1.144
2) La réunion des fragments de l'espace sacré 1.147
3) La rencontre des mythes de Tanna et des mythes bibliques 1.149
VI. Le rêve de la réconciliation 1.151
1) La dissidence générale des premiers chrétiens 1.151
2) Le nécessaire recours à la transcendance 1.154
VII. La métaphore 1.157
1) La pensée métaphysique 1.157
2) L'image de l'Amérique 1.158
3) Les deux étoiles du monde 1.160

CONCLUSION 1.165

LISTE DES CARTES 1.173

LISTE DES FIGURES 1.174

LISTE DES TABLEAUX 1.175

PRINCIPAUX TERMES EN LANGUE VERNACULAIRE 1.176

BIBLIOGRAPHIE 1.181

ARCHIVES DIVERSES ET DOCUMENTS 1.198

TONGOA : LE PARTAGE FONCIER À ITAKUMA

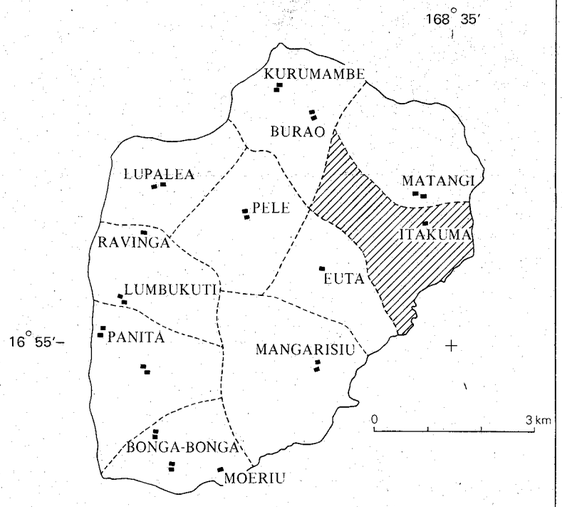
- Gamal HANABANGALAM
- Gamal HANABANGALAM SANGHAVA
- Gamal HANABANGALAM MALAKOTO
- Gamal DOVEA
- Gamal BWATAM
- Gamal WOITAS
- Gamal MARAU
- Gamal KAMAVAO
- Gamal KAMALALAM

Les zones laissées en blanc relèvent de titres coutumiers qui n'entrent pas dans la sphère d'autorité de la chefferie Poleamata (gamal Dovea).

- Piste carrossable
- Maison d'habitation

0 500 m

TONGOA : LES TERRITOIRES DES WOTALAM MATA



Ces limites sont des repères et ne peuvent être considérées comme des limites topographiques. De nombreux conflits existent à leur sujet. Les repères séparant Kurumambe de Burao et Bonga-Bonga de Moeriu n'ont pu être connus.

LES PIROGUES DE TERRE

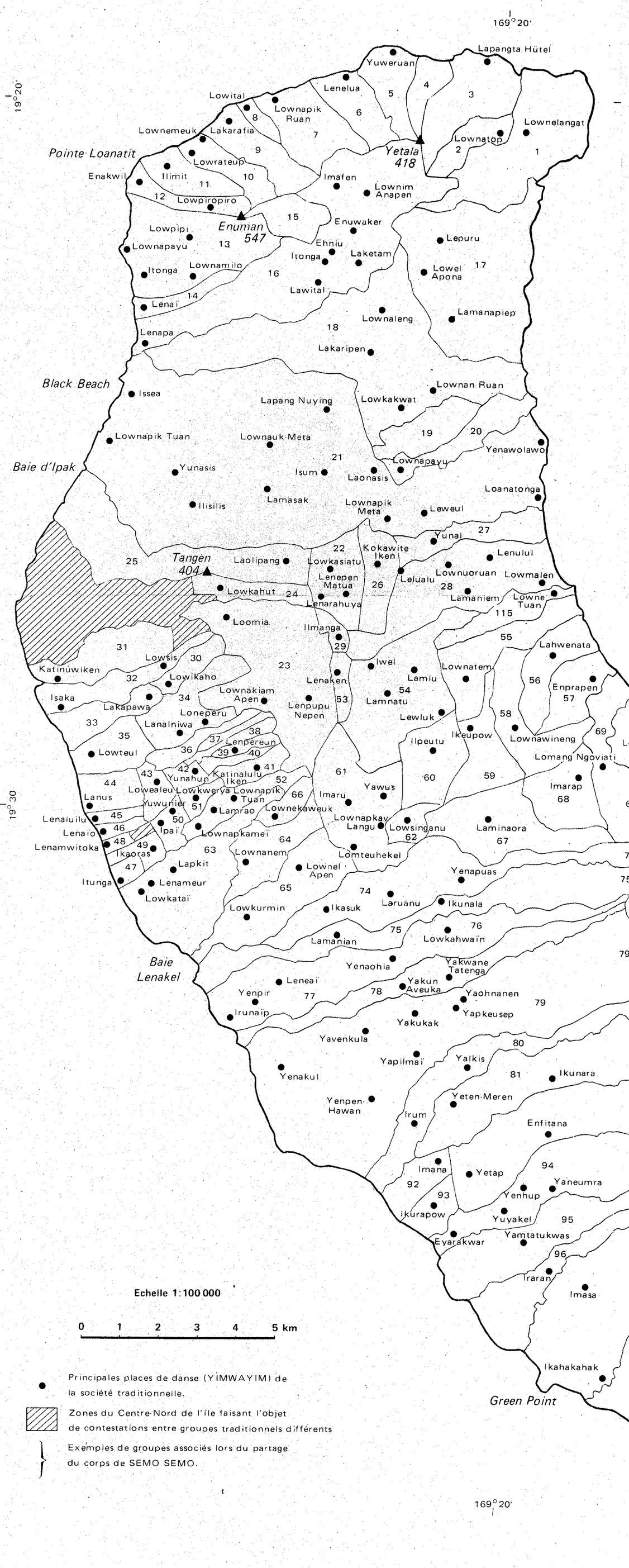
Grands Groupes et Territoires traditionnels de Tanna

CARTE Nº II

Les Grands Groupes et Territoires traditionnels (Nikos) nés du partage du corps de Semo Semo

Carte réalisée en collaboration par Joël BONNEMAISON et Hubert GORON
d'après la tradition orale des habitants de Tanna

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



Echelle 1:100 000

0 1 2 3 4 5 km

- Principales places de danse (YİMWAYIM) de la société traditionnelle.
- Zones du Centre-Nord de l'île faisant l'objet de contestations entre groupes traditionnels différents
- Exemples de groupes associés lors du partage du corps de SEMO SEMO.

GROUPES ET TERRITOIRES TRADITIONNELS

dans l'Ile de **TANNA**

- 8 FEVR. 1985

Région du CENTRE-NORD

(LOANATOM, WHITE GRASS, CENTRE BROUSSE)

0 500 1000 m

- 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 pirogues
- Lieu-dit Parcelle de terre
- Clôture de fils barbelés
- Croix John Frum
- Cocotier

- Limite coutumière simplifiée entre groupes différents
- Limite territoriale non précise et généralement contestée
- 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 danse primordiales ont des pouvoirs politiques coutumiers importants, elles possèdent la Kweriya et parfois les pierres Koyometa ou Numurukwen

Carte réalisée en levés expédiés par J. BONNEMAISON et H. GORON
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

CARTE Nº IV

TERRITOIRES DES NALHYAONE

(CENTRE BROUSSE)

RAKATNE

NOWALENEYEM

BUSAÏTOMIN

NUARMINGNE

NALHYAONE

YASURNE

YAHURNE

IMANGO

TENLHYAONE

LOWAKHAL

LOWEHAN

NOBUKAS

KILIAKITNE

NUMAÏNE

NAWILIANGNE

LENATING
IPEA
LEKETEL AWEN
LOWNOKUKU
LOWKARU
Ecole et Centre S.D.A.
IMAPWIT
LOWTELKIT
LAKAPEK
LENETE
LAMEN
LANEMITA
LAMANEKIAPEN
LAMANTALA
OPALIPEL
LOWNALOW
LOWKOYAK
KWINAYO-IKEN
LOWTRA
Lamanahu-Ilis
LOWANUN
LOANEM ANGEN
LOWNIELŪ
ITUPEN
NAKANAWI
ILMANGA
LAOTUM
OAKAMITA
Lokapu
Lowyarimus
Lenia
LOWNAMIEU
LOWKARAWIK
LOWKASEUK
LOWNUO
LAPANG NUYING
LOWANEHANGA
LAPANGNAPUS
LOWNALINGA
LOWNASUNEN
LOYAPIEN
IWEL
Lameneuwel
Nepensukaskwahuya-Iken
LOWYAMTIU
Letalihahung
Lehwayhilpoka
Kapaliyakron
Lowanawolhuwol
Nowanmaklaka
Lenwanaho
LENEKSIPEN
Lowanmilorwu
Kasinisa
KAPYASILA-IKEN
LOWKARAS
Lenahu tuan
Lometuan
Lakipar
Naikanosieus
LOSENAWUILIENG
LOWANUNAPAYAK
Lenwatenmil
LEMALATAI
Lowantowak
Lenaiken Nahusiaeus
LOWANULEREUP
Leneai
LENAPAYAK
Lowinekaheukgpon
Lowsibus
Lenapayak
Lemnakal
Lowanahowaluhol
Lowkalanga
Lenowatap
Yahoka
LOWKESENIEN-IKEN
Lehai
Loakilaktu
Lénapwos
Lakala
Lowanyununel
Lenuyanierik
YAPASSE
Lowukayo
Loknien
Lawang
LOWNOLEPIEN
LEWULUK
LOKASAWAT
LOWANIMALEHULUK
LANUYAHUENPANG
LAHONAPWAS
LOWKANIEN
LOWKAPETIKIN
Lowyétang
Lowipil
LENU
Loyomin
LOWNANEMUN
LOWNAPIKMETA
Lahutera
IKĒUPOW
Lohaneleum
LONUMO-TUAN
EMAHURI
G.A.M.
LOWMENAPIL
LOWKOKARE
LOWNAPIKMETA
Koyarokayep-Iken
Lamnao
Yelelang
Letenapom
Lonekaheur-Ienas
KRAINUYA-IKEN
Ecole Francaise du Centre Brousse
LOWNOLEWAS
KAONOMEIKEN
LOWTUPARUKKARUK
Lowanameten
Lamanaplep
Lahunayeu
Nowanoram
Lowtakorapom
Dispensaire
LOWNUATUAN
LAMKIWAN
KATIKNA-IKEN
Yakomas
Lonaknoapen
Loanaketeu
Loonawo
LANAHUNA
Lamasasso
Lokapayuer
Lapelipel
ILELU
LAMWING
LOWHAMILO
LOWKAPAYU
LOWNUO
NAHURU
Lenarapun
LOWYATUPEN
IWARAO
Lowkamal
YUWINGATING
KALEM-KALEM
KONAHUNIKEN
Lokarnanentuan
KRUN MOWENAIT
LAMNATU
LOWTEHL
LOWNUPAS
Lokapwil
Nerpul (414m)
Lokapwan
LOWNAMNAM
Lowanorom
Lehondahow
Lamip
LOWAKANUMEN
Lukasama
YUWUNEKNO
LOWNAMAL
KSUNETAPIKEN
LOWNATUAN
Iwaneko
Lamnatrie
Nakotuwa
LOWNAPIK-TUAN
LOWKAPIEL YUARU
LOKOWATAWATA
LONAPWAS
LAPANG KALUATAEU
NAHUMUS
LOWYASSIA
YUNAPEK
LOWNAMILO
LENEPATU
Ancienne station de l'Agriculture
LAMALIKO
Lowkasawal
Lowkatayatai
LANIKOM
LAMKIELKIEL
LOWNIPYO-TUAN
LAKIPIELENAPOW
LOWNIM-HAYON-HAYON
LOWNAPA
LOWNUS
LOWKOLIPUS
LENKAWEYARIMUS
LOWNERIAWIK
LAMLU
LATAHULEUTAHULE
LOWTAHULE-TAHULE
LOWNAKAYU
Kotilkapira-Iken
Lamirmir
Lamnuhugan
Mallntamunum-Iken
NOWANUMAN-TEKAWISEL
Latunalasen
Lamnatuan
Lemanakoka
Lowarung
Kinlo-Iken
Lowmele
Lamnakeur
Lenis
Lowkatayatai
Latoweut
Lownawanuwan
Imahimakok
Lanuyakamak
Lowkamal
Lamip
Lowkatayatai
LOWNAMEU
LOWNAMILO
LOWKAPAYU
LOWNUO
NAHURU
LOWHAMILO
LOWTUPARUKKARUK
KAONOMEIKEN
LOWNUATUAN
LAMKIWAN
KATIKNA-IKEN
ISANGEL
LENAKEL
White Sands
YASUR volcan
TANNA
Nerpul (414m)
Lowyétang
Lowipil
Loyomin
Lahutera
Lohaneleum
LONUMO-TUAN
Lowanyununel
Lowukayo
Loknien
Lawang
Lowanilutiolu
Letow
Lanaipow
Lenuanitel
Lenuanamera
Lenuknatuan
Lenaipesiok
Lowkatayatai
Lowanmilorwu
Lowanahowaluhol
Lowkalanga
Lenowatap
Lowinekaheukgpon
Lowsibus
Lenapayak
Lowmele
Lamnakeur
Lenis
Lowkatayatai
Lowarung
Kinlo-Iken
Lowkapetikin
Lowkanien
Lowanimalehuluk
Lokasawat
Lowkapiel Yuaru
Lowkesenien-Iken
Lowyassia
Lapang Kaluateau
Nahumus
Yunapek
Lowkarawik
Lowkaseuk
Lapang Nuying
Lowkaras
Losenawuilieng
Lowanunapayak
Lowanulereup
Lenapayak
Lowtahule-Tahule
Lowkolipus
Lowkapiel Yuaru
Lowkesenien-Iken
Lowyassia
Lowkapetikin
Lowkanien
Lowanimalehuluk
Lewuluk
Lowlepien