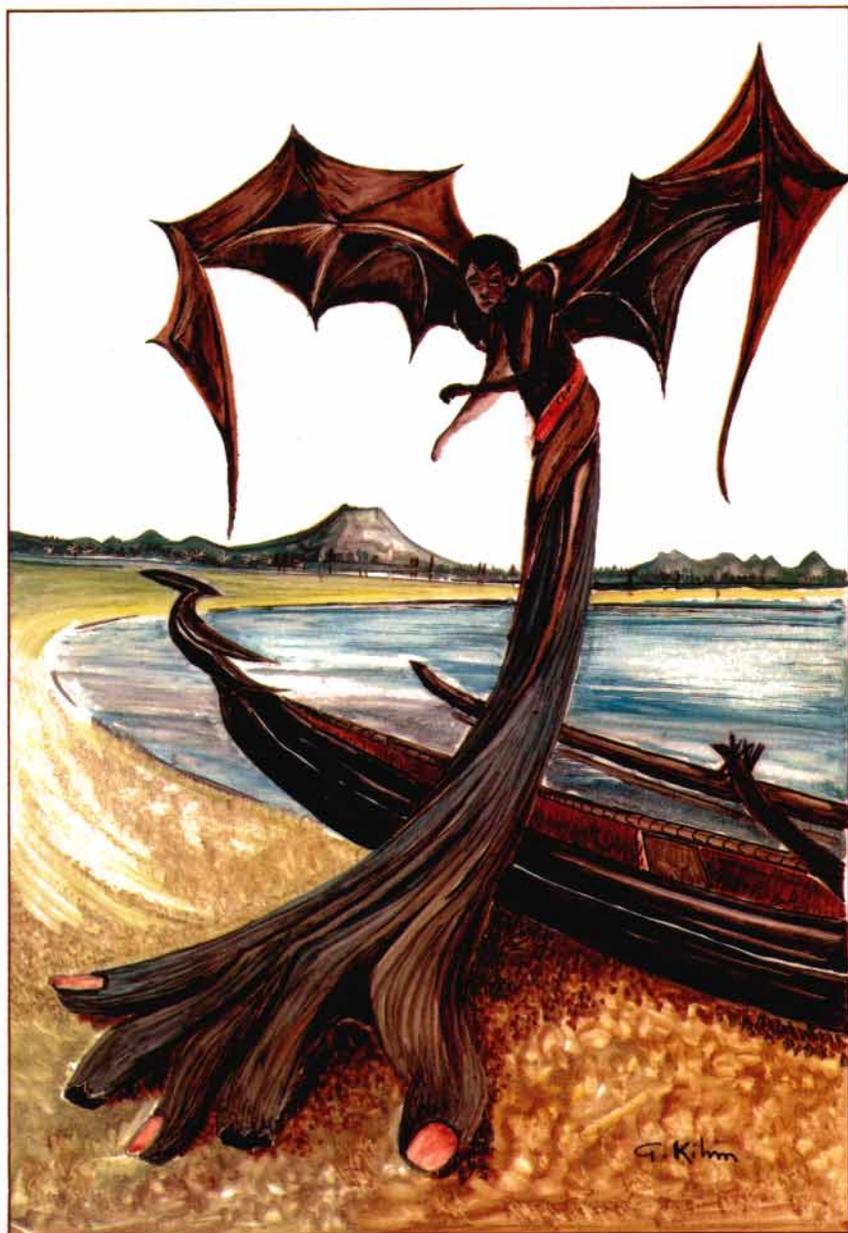


# TANNA : LES HOMMES LIEUX

Joël BONNEMAISON

LES FONDEMENTS D'UNE IDENTITÉ. TERRITOIRE, HISTOIRE ET SOCIÉTÉ DANS L'ARCHIPEL DE VANUATU (MÉLANÉSIE)



LIVRE II

Éditions de l'ORSTOM

INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

LES FONDEMENTS D'UNE IDENTITÉ  
TERRITOIRE, HISTOIRE ET SOCIÉTÉ DANS L'ARCHIPEL DE VANUATU  
(MÉLANÉSIE)

*Essai de géographie culturelle*

LIVRE II

TANNA :  
LES HOMMES LIEUX



Photo 1 : Rivages de Tanna.

LES FONDEMENTS D'UNE IDENTITÉ  
TERRITOIRE, HISTOIRE ET SOCIÉTÉ DANS L'ARCHIPEL DE VANUATU  
(MÉLANÉSIE)

*Essai de géographie culturelle*

LIVRE II

TANNA  
LES HOMMES LIEUX

Joël BONNEMAISON

---

**Éditions de l'ORSTOM**

INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

Collection **TRAVAUX et DOCUMENTS** n° 201

PARIS 1987

Ce texte représente la version légèrement remaniée d'une thèse pour le doctorat ès Lettres et Sciences Humaines, soutenue à l'Université de Paris IV, le 18 mars 1985, dans la salle Louis Liard de la Sorbonne, sous la direction du Professeur Jean DELVERT.

« La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1<sup>er</sup> de l'article 40).

« Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal ».

---

ISSN : 0371-6023  
ISBN : 2-7099-0819-0 (édition complète)  
ISBN : 2-7099-0821-2 Livre II

---

© ORSTOM 1987

## SOMMAIRE

INTRODUCTION	1
<u>Ière PARTIE : LES FRONTIERES DU PAYSAGE</u>	5
CHAPITRE I. LE CADRE DES ENJEUX	7
CHAPITRE II. UN MONDE PLEIN	25
CHAPITRE III. RICHESSE TRADITIONNELLE, MODERNE PAUVRETE	43
<u>IIème PARTIE : LA PAROLE</u>	63
CHAPITRE IV. L'ESPACE, COMME FONDATION	65
CHAPITRE V. LE TEMPS DE LA FONDATION	73
CHAPITRE VI. LA SOCIETE DES PIROGUES	97
CHAPITRE VII. LA SOCIETE D'HONNEUR	117
CHAPITRE VIII. LA SOCIETE DIVISEE DES PHRATRIES	131
<u>IIIème PARTIE : LES TERRITOIRES DE LA PIROGUE</u>	143
CHAPITRE IX. L'ORDRE DE LA PIROGUE	145
CHAPITRE X. LA PIROGUE MAGIQUE	179
CHAPITRE XI. L'UNIVERS DES JARDINS	203
CHAPITRE XII. LES LIEUX DU COEUR ET LES LIEUX DU PARCOURS	223
CHAPITRE XIII. LA TERRE QUI FLOTTE ET LA TERRE QUI S'ENRACINE	253
CHAPITRE XIV. LES GUERRES	285
<u>IVème PARTIE : LA QUETE DE L'ORDRE DES ORIGINES</u>	319
CHAPITRE XV. LES DISCONTINUITES, LES RUPTURES ET LA VISION DU PASSE	321
CHAPITRE XVI. LES PIROGUES ECLATEES DU RIVAGE OUEST	347
CHAPITRE XVII. LES HOMMES-LIEUX ET LES HOMMES-FLOTTANTS	391
CHAPITRE XVIII. LE HEURT AVEC LE MONDE BLANC	421
<u>Vème PARTIE : LA PIROGUE ET LES DRAPEAUX</u>	463
CHAPITRE XIX. LA LONGUE MARCHÉ DU PEUPLE DE JOHN FRUM	465
CHAPITRE XX. LE LIEU FONDATEUR ET LE LIEU CENTRAL	501
CHAPITRE XXI. LE COMBAT DANS L'ILE	529
CHAPITRE XXII. LE REVE ET LA METAPHORE JOHN FRUM	583
CONCLUSION	635

LISTE DES CARTES	643
LISTE DES FIGURES	644
LISTE DES TABLEAUX	645
PRINCIPAUX TERMES EN LANGUE VERNACULAIRE	646
BIBLIOGRAPHIE	651
ARCHIVES DIVERSES ET DOCUMENTS	671
TABLE DES MATIERES	672



*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 dégagait 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 d'anciens chrétiens revenus à la "Coutume", a toutefois conservé bien des traits du message chrétien. On peut donc les appeler au choix "néo-païens" ou "néo-chrétiens".

(2) Les coutumiers de Tanna qui adhérèrent à la coalition des partis modérés reçurent des conseils politiques "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). 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 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*".

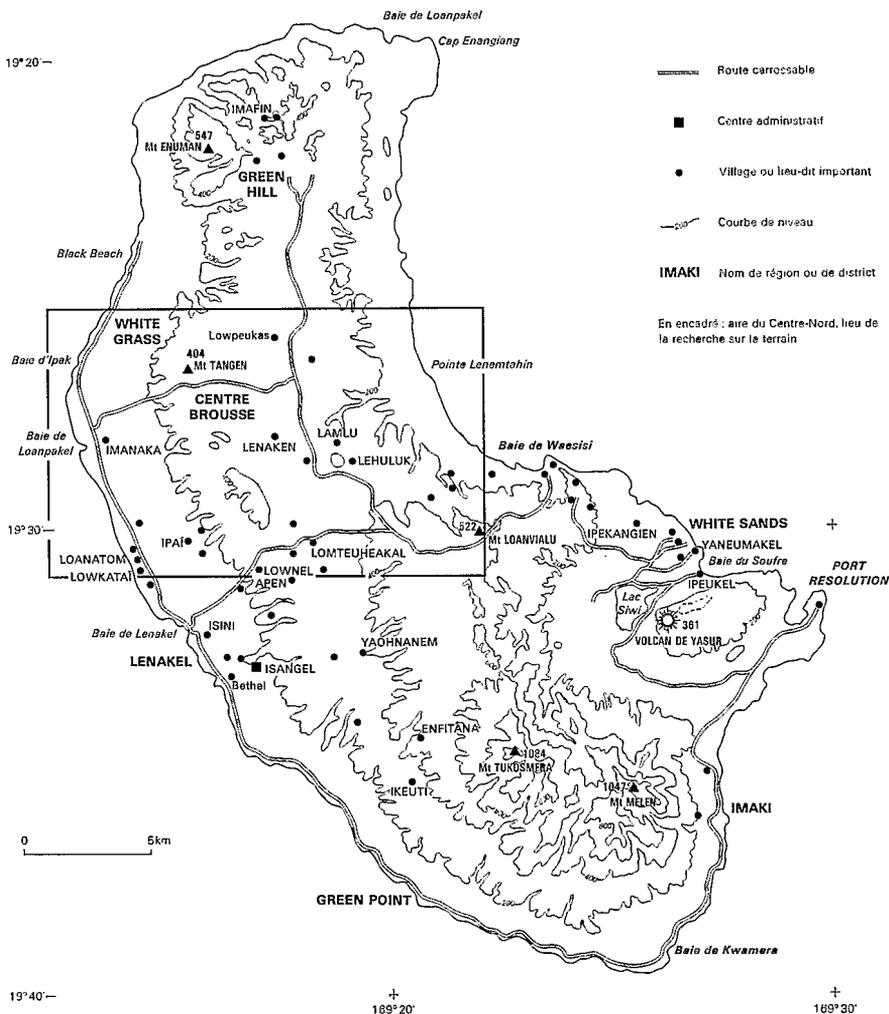
J'ai conscience du caractère contingent, géographiquement et culturellement situé, de la nouvelle parole de la Coutume qui ressurgit à cette époque. Pour l'essentiel, ce fut un "discours de combat" qui fut recueilli dans la région du Centre de l'île auprès des groupes coutumiers du Centre Brousse, des White-Grass et de Loanatom (voir carte 1). 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).

# TANNA





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.



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.



*Première partie*

**LES FRONTIÈRES DU PAYSAGE**

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

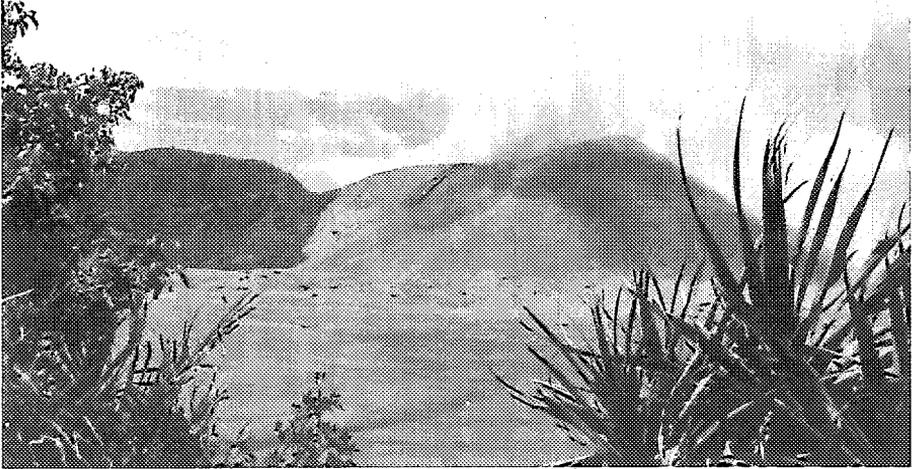


Photo 2 : Le volcan du Yasür, cône strombolien dominant la plaine des cendres du Siwi et son lac marécageux. On aperçoit au fond à gauche le début de la montagne du Yenkahi. (Photo de l'auteur)

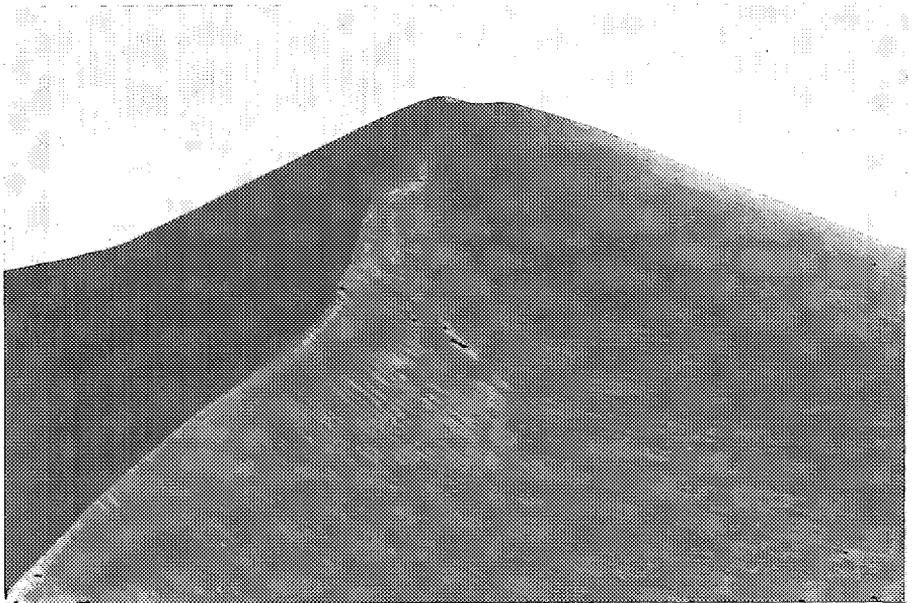


Photo 3 : Le cône de cendres du volcan strombolien du Yasür marque le paysage de l'île. (Photo F. Giner)

## *Premier chapitre*

# LE CADRE DES ENJEUX

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

(AUBERT DE LA 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 paysagiques 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 aux paysages de reliefs tourmentés 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 km<sup>2</sup> (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 2).

### 1) L'EMPREINTE VOLCANIQUE.

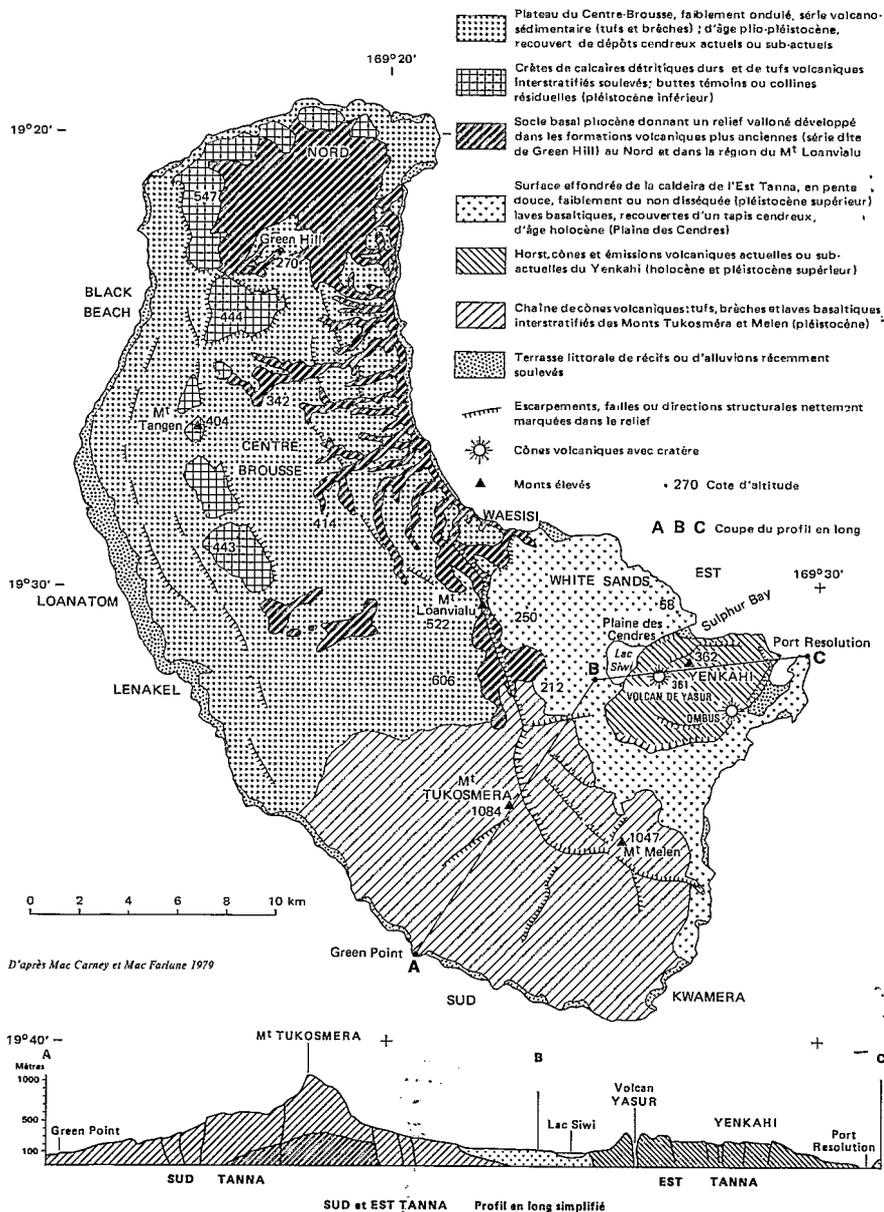
Le plateau du Centre et du Nord correspond à l'ancien socle volcano-sédimentaire d'âge pliocène, qui fut basculé lors de la surrection volcanique générale qui eut lieu au début du pléistocène. Un complexe volcanique émergea au Sud, articulé en trois grandes unités spatiales, le complexe de Green Hill 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 interstratifiés avec 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 cendreaux 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 2).

LES GRANDES DIVISIONS MORPHOLOGIQUES DE L'ESPACE PHYSIQUE



D'après Mac Carney et Mac Farlane 1979



**Photo 4 : Le Nord de Tanna : le pays des roseaux, des White-Grass et des femmes. On discerne au premier plan une « suatu » ou route traditionnelle - il s'agit de la Naokonap - et derrière l'ensemble du plateau du Centre Brousse. Les profils montagneux qui se dessinent au fond, correspondent aux chaînes du Mont Melen et du Mont Tukosmera. (Photo de l'auteur)**

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 raccorde à l'Est par la montagne de Yenkaïhi, 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-

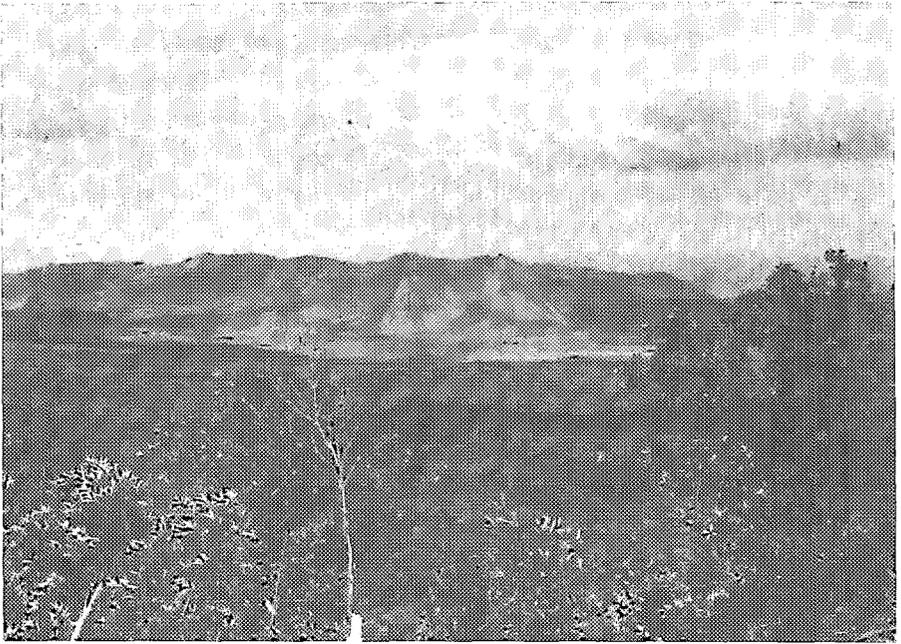


Photo 5 : Le paysage de la montagne volcanique du Yenkaï, du lac Siwi, de la plaine de cendres et du volcan du Yasūr, vu du col de Loanvialu. (Photo F. Giner)



Photo 6 : L'entrée dans la plaine de cendres au pied du cône du Yasūr, à gauche les contreforts boisés du Yenkaï. (Photo F. Giner)

Fig. 1

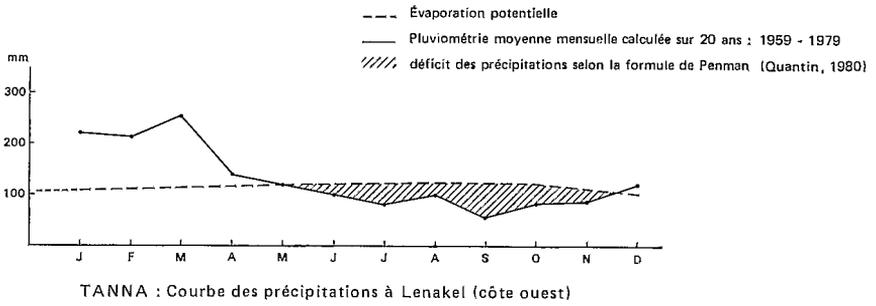


Fig. 2

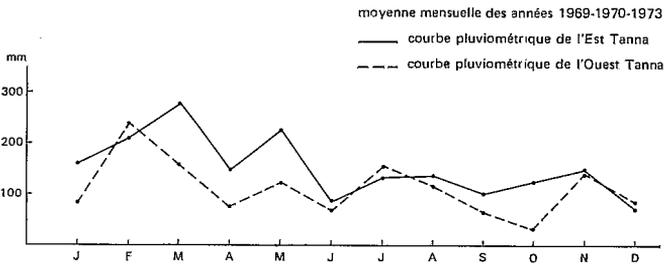
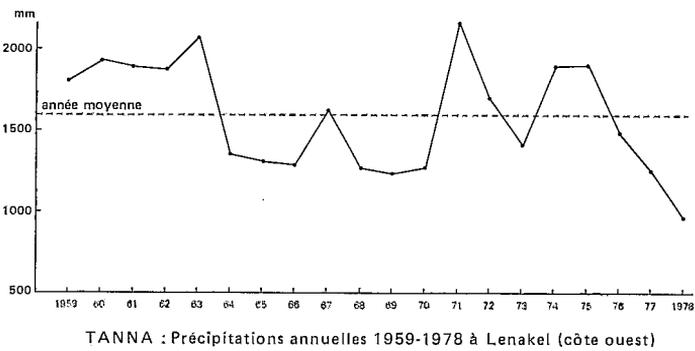


Fig. 3



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'accroissent 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. 1. p. 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.1.p.11).

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 les formations principales. Cette brousse arbustive forme des galeries le long des chemins, donnant parfois l'image de chemins creux bordés de haies boisées. Elle se recrée également 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, Incarpus, 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 de brousses 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 développent sur un matériel fin, projeté à une certaine distance du volcan (voir carte 3, p. 14).

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 montmorillonite (QUANTIN, 1980).

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

À l'Est, les conditions pédologiques sont différentes. La semi-caldeira d'effondrement du Siwi forme une sorte d'assiette topographique sur laquelle se déposent continuellement des amas cendreux abondants qui se constituent sur une épaisseur de plusieurs mètres. Mais le matériel cendreux plus grossier ne donne ici qu'un sol acide et peu argileux qui n'évolue guère ou lentement et 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 Yenkaï 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.

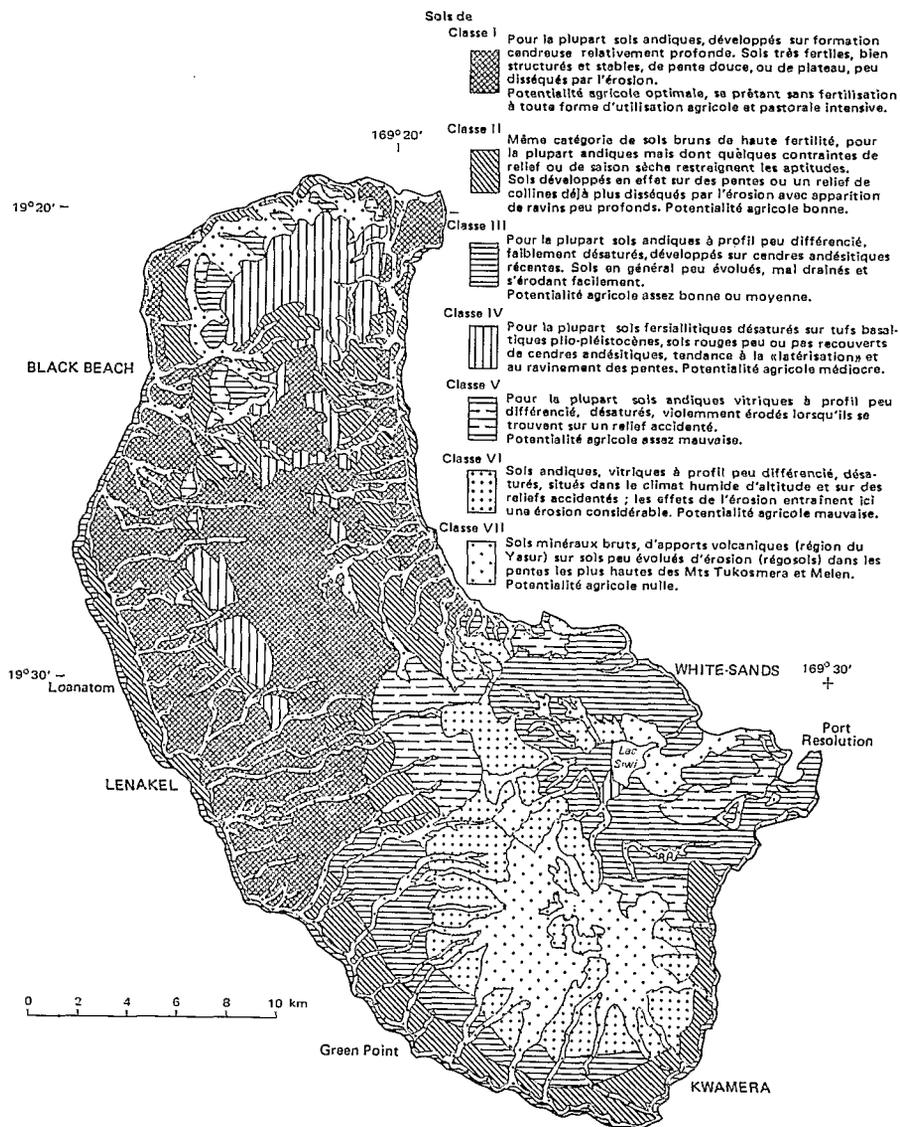
**TABLEAU I : Les zones d'aptitudes culturelles à Tanna (1).**

Type de sols	Classe d'aptitude	Fertilité et contraintes d'utilisation	Surface en km <sup>2</sup>	% 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 culturelles de l'Archipel des Nouvelles-Hébrides", ORSTOM, 1980.

## FERTILITÉ DES SOLS

### APTITUDES CULTURALES ET POTENTIALITÉS AGRONOMIQUES\*



\* 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 km<sup>2</sup> (voir tableau 1.), soit 55 % de l'île. Encore une bonne partie des sols désaturés de fertilité médiocre ou mauvaise pourraient-ils être mis en valeur par des cultures itinérantes ou par une exploitation de type élevage ou forestier. La part réellement non-exploitable de 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 2 et 3) :

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. Mais 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.

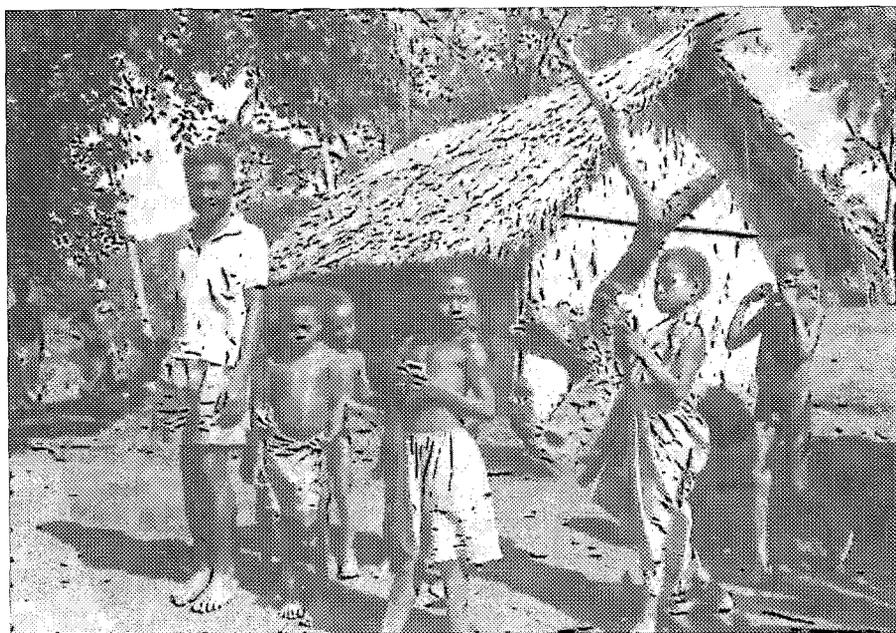
Le monde littoral de White-Sands ou de Lenakel évoque le paysage classique des rivages de l'Archipel. Dans un mélange de petites parcelles de cocoteraies, plus ou moins envahies par une végétation de brousse secondarisée, on circule par de vagues sentiers herbeux qui mènent à des groupes de maisons ou 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 mêle sans ordre apparent dans un charmant désordre domestique. Cela n'est plus exactement un paysage traditionnel, mais cela reste un paysage à fortes consonances 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.

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 par endroits 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 ; 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.



**Photo 7 : Groupe familial à Ehniu dans le Nord de Tanna. La plupart des maisons sont aujourd'hui de ce type, certaines commencent, notamment dans les régions littorales, à incorporer des agglomérés et des tôles ondulées. Les « cases » basses et allongées d'autrefois ont en revanche été abandonnées pour la plupart. (Photo de l'auteur)**



Photo 8 : Troupe de chevaux sauvages dans les « White Grass » sur la côte Ouest de Tanna. (Photo F. Giner)



Photo 9 : Enfants et jeunes gens des groupes riverains des White Grass sans selle, ni étriers ; ils attrapent les chevaux sauvages des White Grass à la suite de longues courses d'usure dans la savane en les rabattant vers les creeks encaissés où ils se trouvent bloqués. (Photo F. Giner)

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. 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 sont responsables de ce type de paysage.

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 abattu 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. 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.

2) LES "CAMPAGNES" BOISEES DE PLATEAU ET DE PENTE.

A partir de 300 mètres d'altitude sur le plateau du Centre Brousse, apparaît un nouveau paysage, à la fois rural et boisé, véritable "campagne" mélanésienne, presque entièrement dévolue aux cultures vivrières.

Ce paysage représente 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 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.

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 mène à des groupes de cases en matériel végétal, dispersés en ordre lâche autour des **nakamal (yimwayim)**, lieux centraux de la vie sociale (voir fig. 4). Autrefois, ces 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 à l'ombre des banians à large cime, un espace central de terre battue, vaste et rigoureusement plan, souvent égalisé et creusé à main d'homme. Des arbres fruitiers, des kavas et des haies vives de plantes cérémonielles (croton en particulier) ou médicinales, délimitent ces aires de repos et de rencontre où se noue et se joue la vie sociale mélanésienne.

Bocager, ce paysage l'est au sens plein du terme. Dans le Centre Brousse, l'horticulture tend à la permanence en s'appuyant sur des parcelles fixes : les champs sont de véritables parcelles aménagées, souvent surcreusées et aplanies, la terre rejetée en bordure ayant formé des talus boisés (voir fig. 4).

Les "padok" d'élevage pour bétail ne sont pas rares ; ils ont même tendu, ces dernières années, à se multiplier. 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 abrupt, voisines de zones d'habitat dense, comme par exemple celle de Yenkaï à l'Est de Tanna, on remarque des formes d'aménagement des pentes en banquettes de culture (BONNEMAISON, 1979 b).

o  
o o

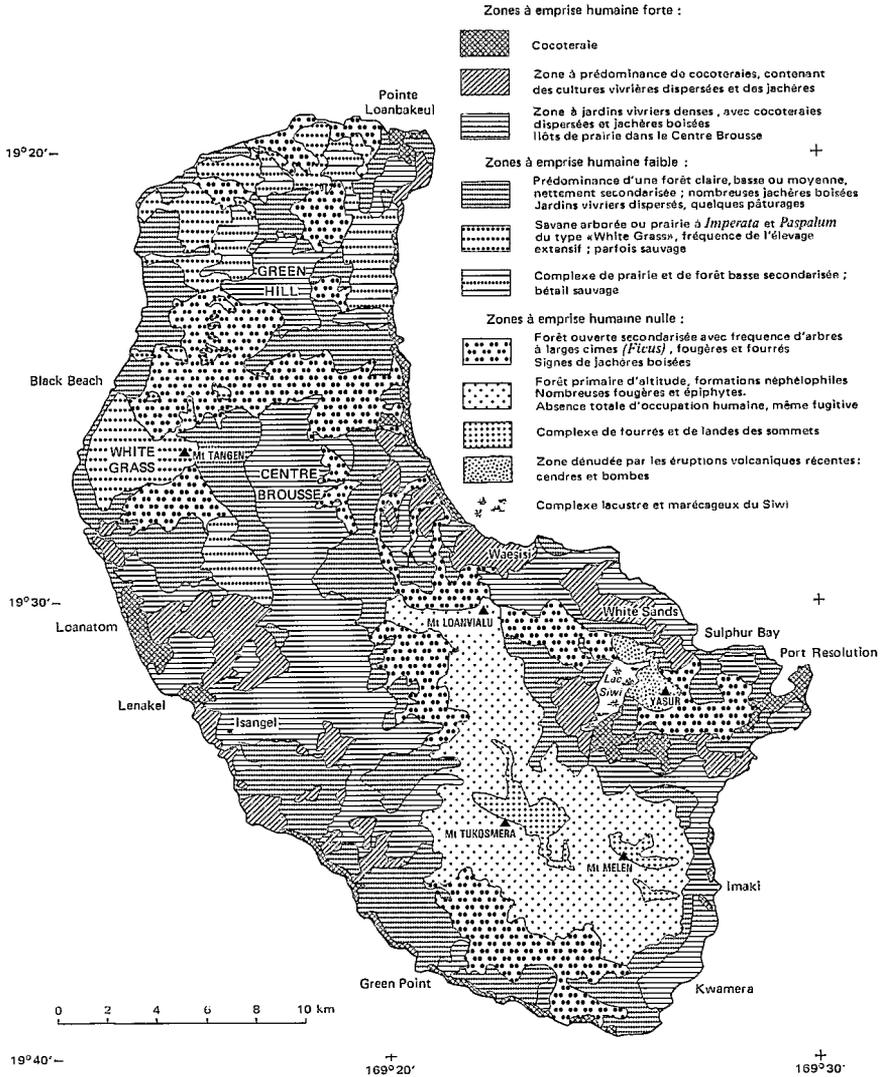
L'alternance des paysages agraires reflète par conséquent deux modes d'occupation du sol dominants : le géosystème de la cocoteraie et des jardins vivriers dans les milieux littoraux, le géosystème de l'horticulture traditionnelle, souvent associé à un élevage en "padok" dans les milieux de plateau, 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.

### 3) LES MODES D'OCCUPATION DU SOL.

#### a) La cocoteraie de plantation.

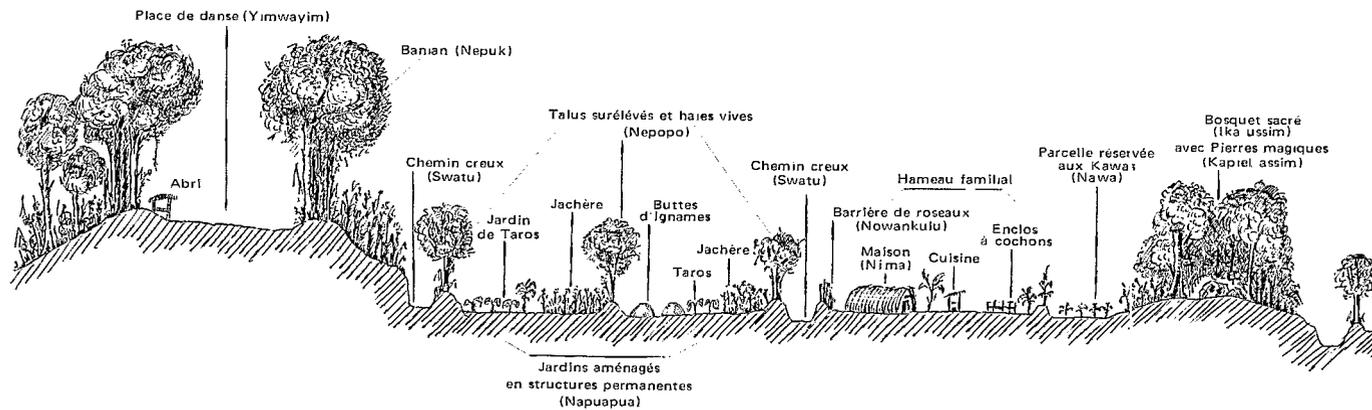
La cocoteraie de plantation ne règne à Tanna que sur un mince liseré côtier au Nord de Lenakel et ensuite en tâches discontinues sur l'étroite terrasse littorale qui se poursuit au Sud de l'île ou encore sur la côte Nord-Est (voir carte 4.). Cette cocoteraie à finalité commerciale, aux arbres parfois plantés en ligne, 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 Yenkaï 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 2 ). Tant par rapport à l'étendue de l'île que par rapport au nombre des habitants, cette plantation pure n'occupe qu'une place réduite : 15 habitants pour 1 ha de plantation commerciale à Tanna, alors qu'à titre de comparaison elle équivaut pratiquement à un habitant pour un hectare de plantation dans l'île d'Aoba et dans les îles les plus engagées dans l'économie de plantation (BONNEMAISON, 1977 a).

MODES D'OCCUPATION DU SOL\*



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

Fig. 4



EXEMPLE D'ORGANISATION SPATIALE D'UN TERROIR AU CENTRE - BROUSSE : LEHULUK

b) Le complexe cocoteraies-jardins vivriers.

Les espaces où se mélangent plantations en bosquets et jardins vivriers recouvrent la plus grande partie des superficies du géosystème du rivage : 5.425 ha, soit 5,15 % de l'ensemble de l'île et 9,40 % de la surface utile (chiffres de P. QUANTIN, 1980).

La production commerciale est ici limitée : les 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 tonne de coprah à l'ha.

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 mode 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 m<sup>2</sup>, 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 et divers légumes d'origine européenne ou tropicale, comme les oignons, les tomates, les ananas, les taros Xanthosoma. La durée d'utilisation du jardin est souvent de deux ans, les jachères, courtes, durent 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.

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

La grande igname traditionnelle reste 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.

La troisième grande culture des pentes et plateaux à faire l'objet de champs séparés était autrefois le kava, dont la plantation n'était effectuée que sur certains sites appelés **nawa**, où l'expérience agricole avait révélé qu'ils avaient 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 ha, 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, et dans le Nord de l'île, règne un mode d'occupation du sol clairsemé. L'absence de points d'habitat stables ou de terroirs apparents ne signifie pas l'absence totale d'usage. Ces 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.

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 modes traditionnels d'exploitation du sol. La population est en effet à peu près répartie à égalité entre le géosystème littoral et celui de montagne ou de plateau : 7.887 habitants habitent en-dessous de 300 mètres d'altitude et 7.828 résident dans des terroirs situés au-delà de cette altitude dans une écologie de pente ou de plateau (voir carte 5, p. 31 )

Cet équilibre préservé 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 2 : Population et superficies utilisées selon les deux grands écosystèmes.**

		Ecosystème du littoral	Ecosystème de pentes et de plateaux	Total TANNA
		7.887 hab.	7.828 hab.	15.715 hab.
Complexe Cocoteraies et Jardins	Superficie en ha.	4.155	-	4.155
	Rapport Superficie/Popul.	0,52	-	0,52
Aire de cultures vivrières denses	Superficie en ha.	7.230	6.435	13.665
	Rapport Superficie/Popul.	0,91	0,82	0,87
Aire de cultures vivrières dispersées	Superficie en ha.	5.425	7.090	12.525
	Rapport Superficie/Popul.	0,69	0,90	0,80
Total des superficies utilisées	Superficie en ha.	16.810	13.525	30.345
	Rapport Superficie/Popul.	2,12	1,72	1,93

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

Le géosystème du littoral est le plus intensément utilisé par l'homme. La superficie moyenne des terres exploitées représente 2,12 ha par habitant (soit plus de 10 ha par famille), dont 0,52 ha en occupation mixte, cocoteraie et jardins vivriers, et 0,91 ha en cultures vivrières pures. Un complément de 0,69 ha 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 à la lecture de ces chiffres que la population du rivage est partiellement engagée dans l'économie moderne par la cocoteraie à finalités commerciales, mais qu'elle n'a pas pour autant sacrifié ses cultures vivrières : celles-ci restent en superficie largement supérieures à Tanna à ce qu'elles représentent dans la plupart des autres îles de l'Archipel.

Un certain dynamisme agricole 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 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, tandis que 12.525 le sont de façon temporaire. Un espace occupé en permanence 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.

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.

Les cultures vivrières plus ou moins itinérantes se développent partout et, semble-t-il, sans problèmes. On les retrouve dans des endroits fort éloignés des lieux d'habitat, car une heure ou une heure et demie de marche pour se rendre à un jardin ne constitue pas un problème pour l'homme de Tanna ; marcher sur une longue distance lui est un geste naturel. En revanche, la possibilité d'extension des plantations pérennes et des modes d'occupation à finalité commerciale apparaîtrait bien plus restrictive. Elle ne se réalise que fort lentement et dans une atmosphère générale de contestation, en raison des problèmes de "propriétés" des sols qui lui sont liés.

La simple vision du paysage et des modes d'occupation du sol fait donc apparaître dans l'île un problème de "frontière intérieure". La population de Tanna, 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 étendre 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 au sein de la société insulaire.





## *Deuxième chapitre*

# UN MONDE PLEIN

### I. LA REPARTITION DES HOMMES.

La vitalité démographique -mais s'agit-il seulement de vitalité ?- des habitants de l'île a permis de surmonter la dépopulation qui 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 km<sup>2</sup>. 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 XIXe siècle que ne le furent à la même époque Anatom ou Erromango. Les missionnaires tinrent la chronique des épidémies qui frappaient l'île, car ils en subissaient chaque fois le contre-coup par une hostilité plus marquée des gens à leur égard.

TURNER signale ainsi dès 1842 des 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. 5.).

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

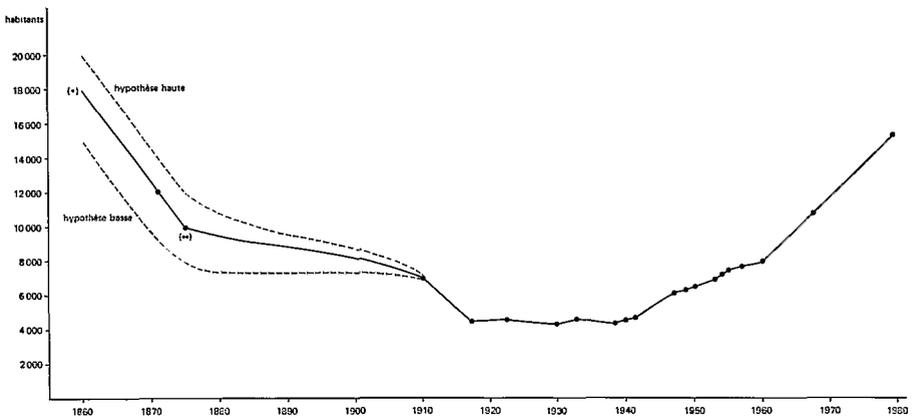
---

(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.

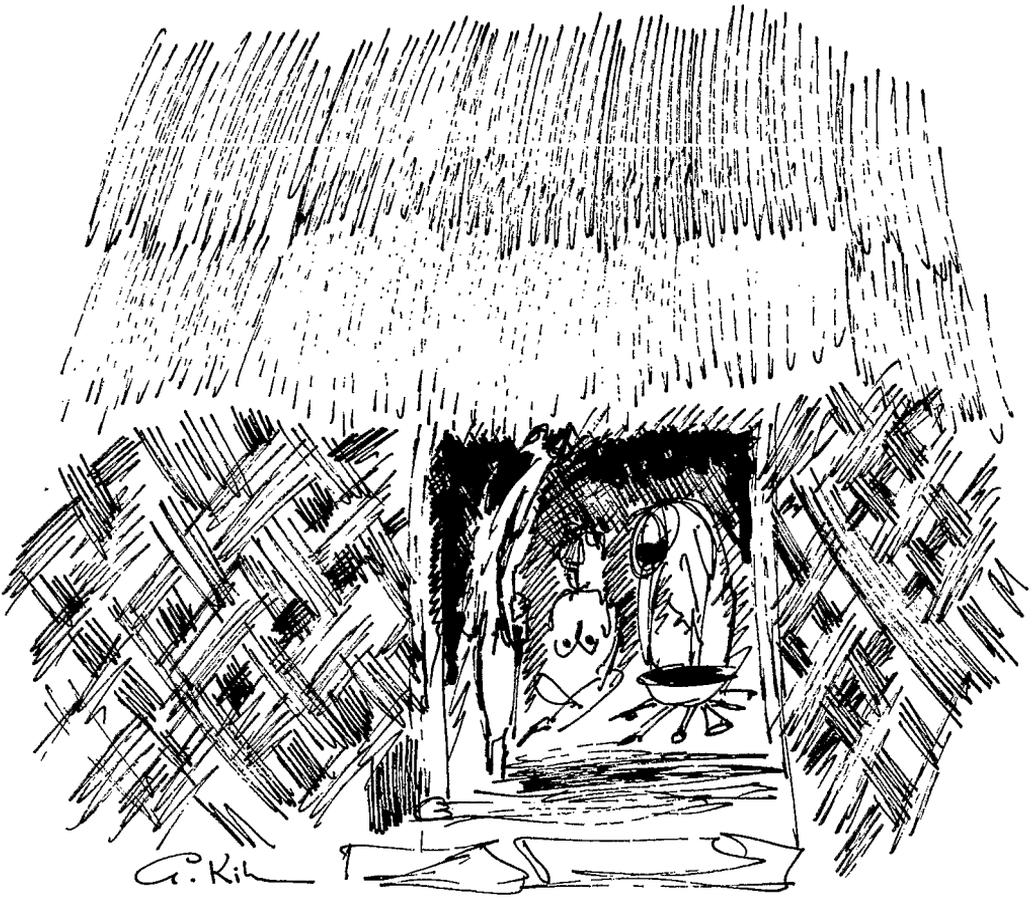
Fig. 5

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 dénombrements, 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 taro-dières 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.

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/km<sup>2</sup>, ce qui signifierait dans certaines régions déjà fortement peuplées des chiffres de densité rurale élevés, allant jusqu'à 200 hab/km<sup>2</sup>, 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. 6).

**TABLEAU 3 : La population de Tanna par classes d'âge en 1967 ET 1979.**

Classes d'âge	1967		1979	
	Nombre	%	Nombre	%
0 - 4	1.804	17,2	2.601	19,6
5 - 14	3.457	33	3.962	29,8
15 - 29	2.737	26,1	3.516	26,5
30 - 44	1.426	13,7	1.821	13,7
45 - 59	716	6,8	937	7,1
60 et plus	336	3,2	455	3,4
Total	10.476	100	13.292	100

Sources : MAC ARTHUR et YAXLEY (1967)  
Recensement de la population de 1979.

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

## 2) LE PEUPEMENT 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/km<sup>2</sup>. Si l'on exclut la partie inhabitable de l'île, elle s'élève à 30,5 hab/km<sup>2</sup>. 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 5, p. 31).

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

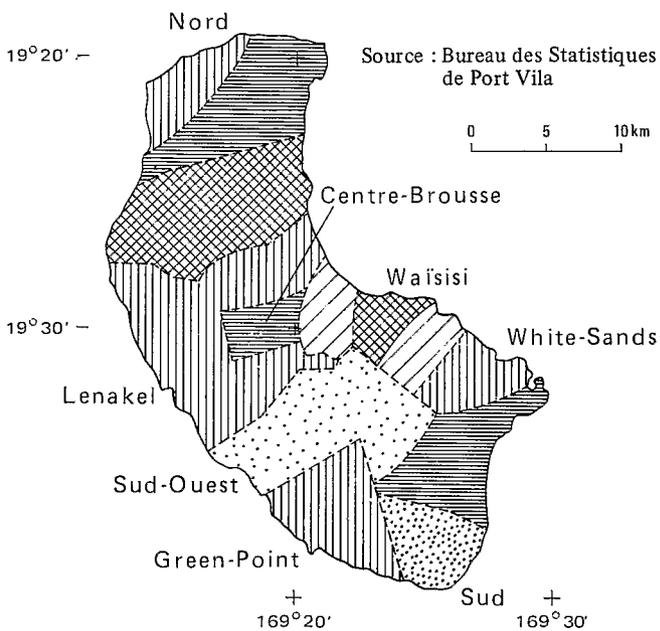


Photo 10 : Groupe de femmes et d'enfants dans le Nord de Tanna.

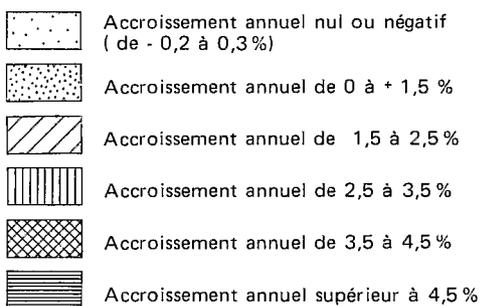
# RÉPARTITION DE LA POPULATION

POPULATION DE FAIT - JANVIER 1979





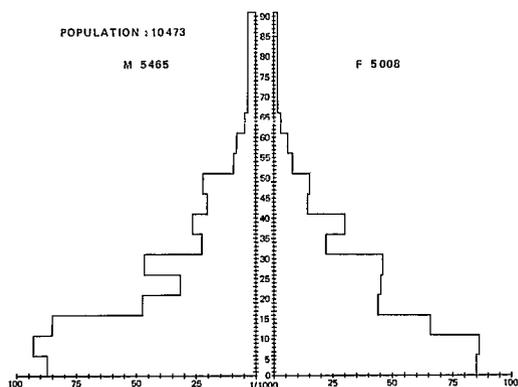
### ACCROISSEMENT DE LA POPULATION 1967-1979



## LA POPULATION DE TANNA

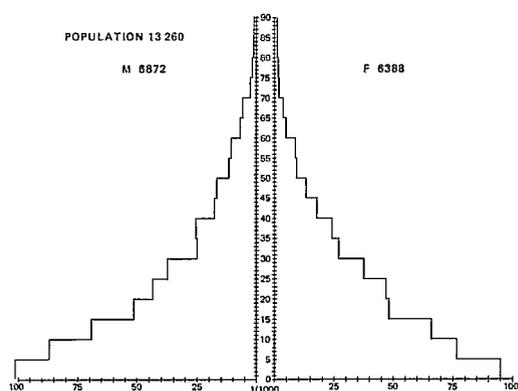
Les classes d'âges en 1967 et en 1979

Année 1967



SEXES			GROUPES D'ÂGES
M	F	TOTAL	
913	891	1804	0 - 4
974	903	1877	5 - 9
831	689	1520	10 - 14
456	452	908	15 - 19
332	475	807	20 - 24
459	453	912	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	53	139	55 - 59
43	29	72	60 - 64
173	82	255	65
2	1	3	
5467	5009	10476	

Année 1979



SEXES			GROUPES D'ÂGES
M	F	TOTAL	
1345	1256	2601	0 - 4
1193	1013	2166	5 - 9
921	875	1796	10 - 14
682	637	1319	15 - 19
579	622	1201	20 - 24
496	496	996	25 - 29
333	357	690	30 - 34
338	320	658	35 - 39
238	235	473	40 - 44
226	175	401	45 - 49
157	120	277	50 - 54
144	115	259	55 - 59
92	62	154	60 - 64
78	47	125	65 - 69
35	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)

et pas du tout dans d'autres, de telle sorte que les deux types de problèmes coexistent simultanément dans des aires différentes et parfois pour des raisons inverses. Plus qu'un surpeuplement absolu dont les limites réelles sont difficiles à fixer, la croissance de la population risque, si elle continue aux rythmes actuels, de conduire à la fois à des explosions sociales ponctuelles et à une disharmonie fonctionnelle générale entre le nombre des habitants, l'espace et le type actuel de société. La crise sous-jacente qui en résulte 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 5). 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 épars. 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 lieux 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 5).

Aucun "village" ne se situe en revanche au-dessus de 500 mètres : les pentes supérieures des Monts Tukosmera et Melen apparaissent comme des *mondes vides*. Il en va de même de la région de la plaine des cendres à proximité du volcan. Mais en dehors de ces deux 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 6, 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 6 et 7). Dans l'espace ainsi délimité se concentrent sur 155 km<sup>2</sup> 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 km<sup>2</sup> ; 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/km<sup>2</sup>.

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/km<sup>2</sup>, 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 Waïsis et de White Sands, avec des points forts et des densités extrêmement élevées à Waïsis, Loonow, Ipekiangen, etc... La densité moyenne dans l'Est Tanna est de 91 hab/km<sup>2</sup> à Waïsis et 100 hab/km<sup>2</sup> 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

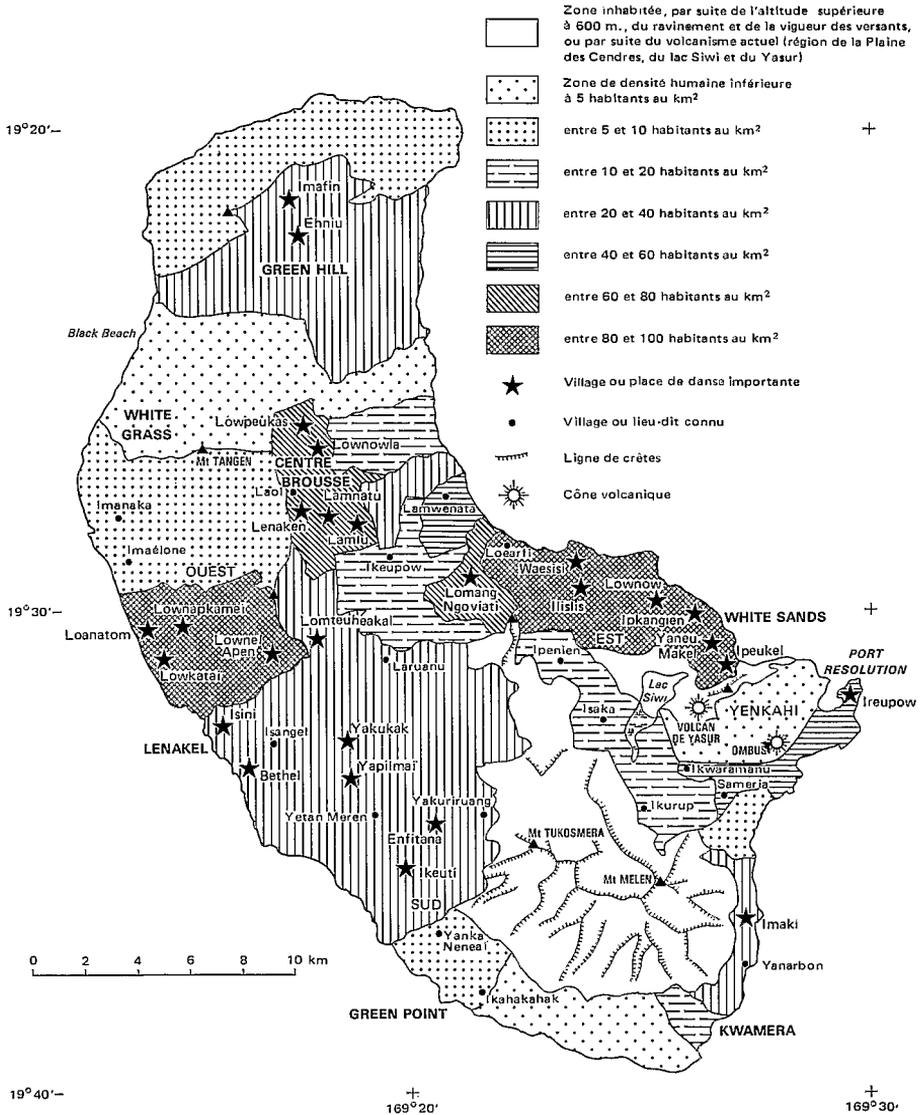
---

(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.

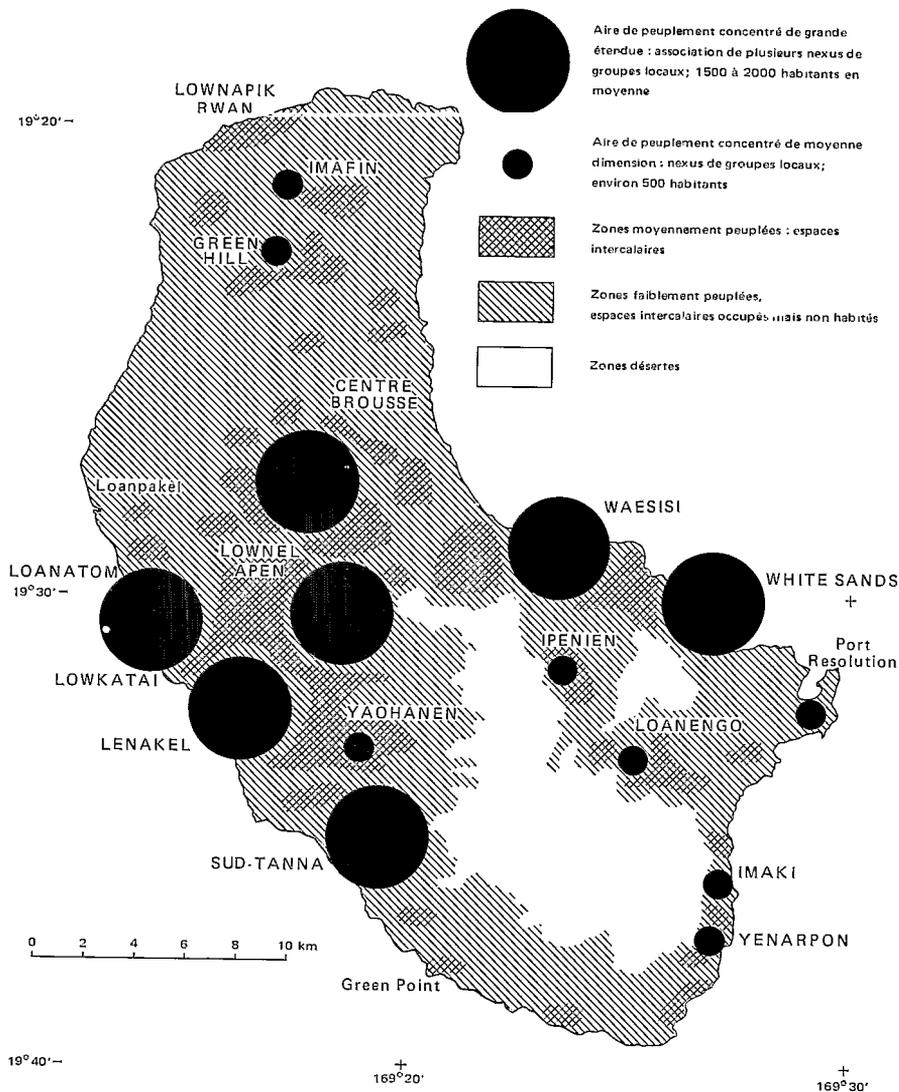
(2) Le tissu des densités territoriales différentielles et des problèmes fonciers qui en résultent sera étudié plus en détail dans la IIIème Partie de l'étude.

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/km<sup>2</sup>, 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/km<sup>2</sup> et leur population ajoutée aboutit à une base de 7.529 habitants, correspondant presque à la moitié de la population de l'île (47 %) pour une somme de territoires (86 km<sup>2</sup>) 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 m<sup>2</sup> 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/km<sup>2</sup>. 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 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/km<sup>2</sup>.

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/km<sup>2</sup>. Plus au Nord, la région de Port-Résolution avec des densités plus fortes de 57 hab/km<sup>2</sup> 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/km<sup>2</sup>, mais des densités localement plus élevées peuvent apparaître, ainsi sur le territoire d'Imafin proprement dit, où elles atteignent 53 hab/km<sup>2</sup>. 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 7). C'est le cas de l'extrême Nord Tanna, où la densité n'excède pas 8 hab/km<sup>2</sup> ; 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 km<sup>2</sup>, soit une densité moyenne de 3,4 hab/km<sup>2</sup>, 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/km<sup>2</sup> ; 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 7) 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, Waïsis 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 tradition orale qui prête de nombreux habitants aujourd'hui disparus aux zones maintenant désertes doit être reçu avec précaution. Les Mélanésiens appellent souvent "hom-breux" 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 ses 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 événements 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 due 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 montmorillonite 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 3, p. 14). 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 ses 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.

Lés 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 "franais hospital" pour la région de l'hôpital français, de Waïsisu 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 Lowkatai, 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 mélanésien. 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.

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 exigü. Un malaise général en découle qui prend des aspects de revendication sociale, foncière et économique. Les jeunes scolarisés pour lesquels la société traditionnelle n'apparaît plus apte à résoudre les problèmes posés le ressentent le plus fortement. Les régions où les populations sont les plus denses apparaissent dès lors comme des espaces où les conflits fonciers sont nombreux. La turbulence qui y est sensible a, jusqu'à présent, été endiguée par la société coutumière, 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/km<sup>2</sup>, 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.

Les zones de peuplement faible, où les densités territoriales sont inférieures à 20 hab/km<sup>2</sup>, ne semblent pas constituer pour autant des zones de sérénité ou de calme. Tout se passe comme si l'absence des hommes était une cause d'inquiétude et de trouble tout aussi perturbante que leur trop plein. L'espace vide attire tout naturellement des 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 semble être atteinte de deux maux contradictoires : le surpeuplement de certains secteurs et le sous-développement d'autres. Dans les deux cas, elle 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 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. Dans la société ancienne, la guerre traditionnelle, l'échange ou le rite jouaient un rôle de régulateur : un ordre spatial pouvait se maintenir et un certain consensus s'établir de gré ou de force entre les hommes -dont le nombre était soumis à de fréquentes fluctuations- et des territoires qui sont par essence permanents. Ces mécanismes régulateurs ont été pour l'essentiel bloqués par l'établissement de la *paix chrétienne*.

Les contrastes de peuplement d'aujourd'hui correspondent à la structure traditionnelle de l'occupation politique de l'espace qui tend à agréger les hommes en noeuds 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.



### *Troisième chapitre*

## **RICHESSSE TRADITIONNELLE, MODERNE PAUVRETÉ**

### **La société 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 prolétarianisation 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 de 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'ignome 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 l'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 Waïsis (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 due 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 4). 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 4 : Le système socio-économique de Tanna.**

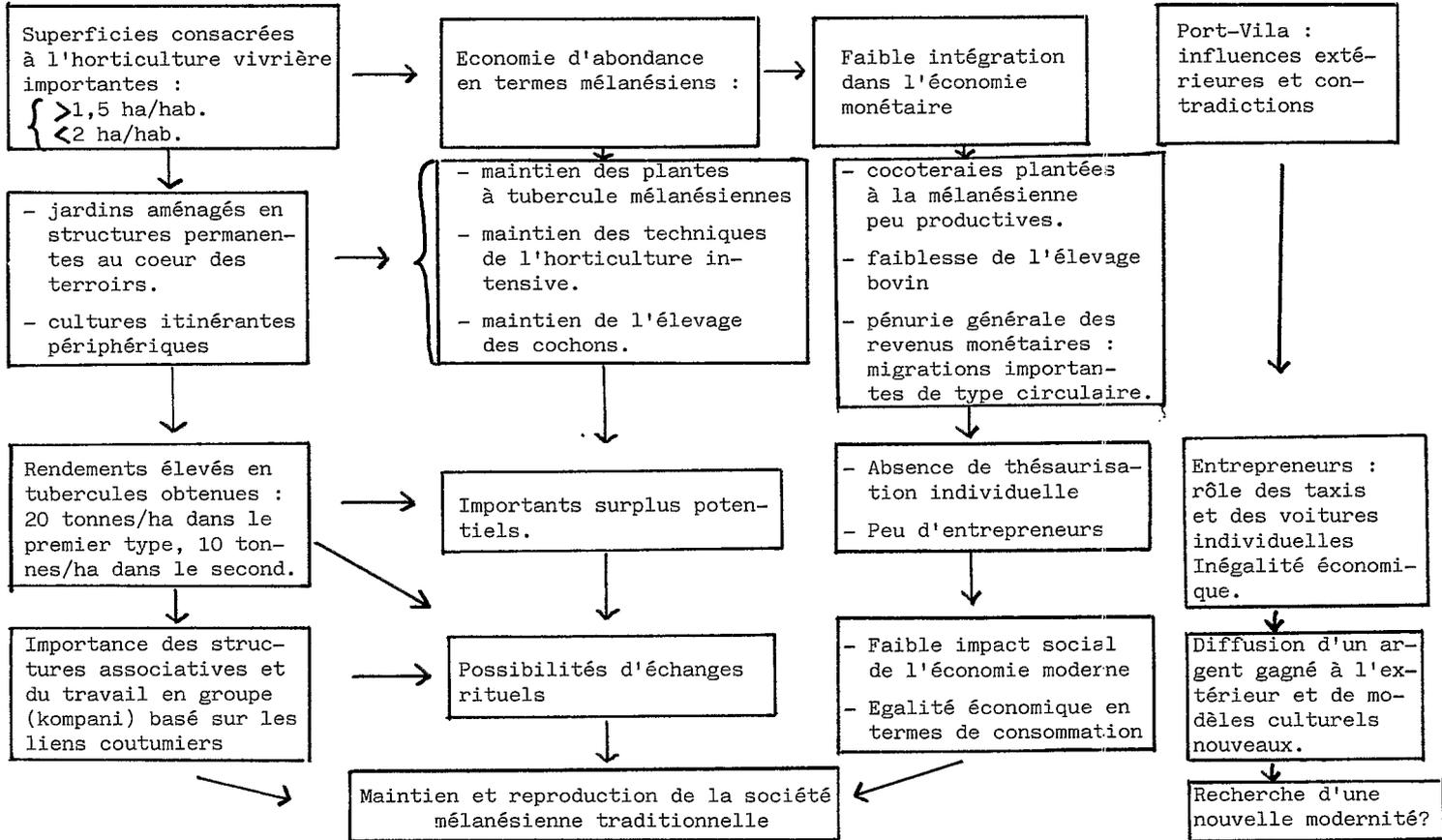




Photo 11 : Scène de chasse au pigeon dans le Centre Brousse.

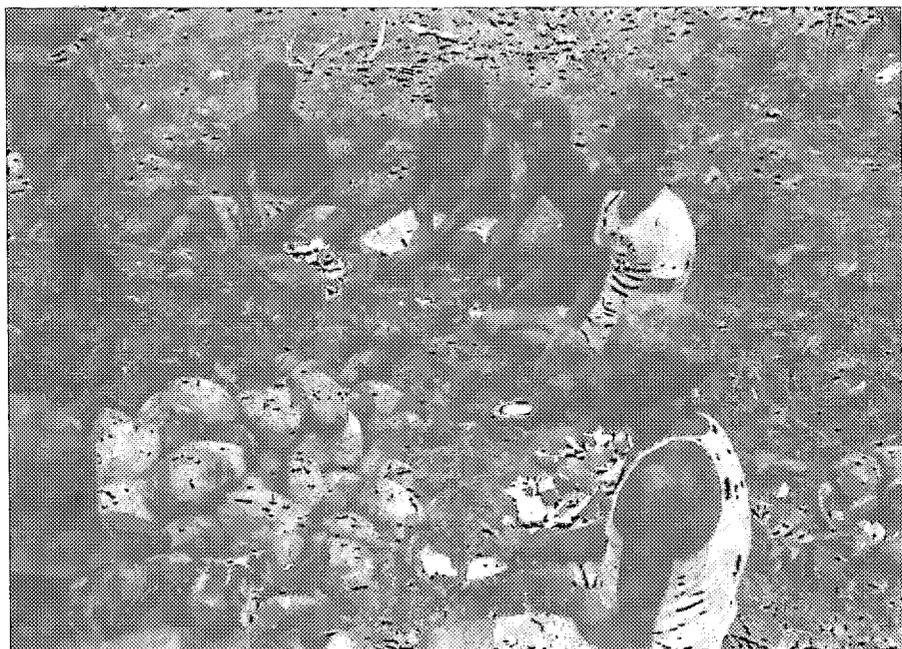
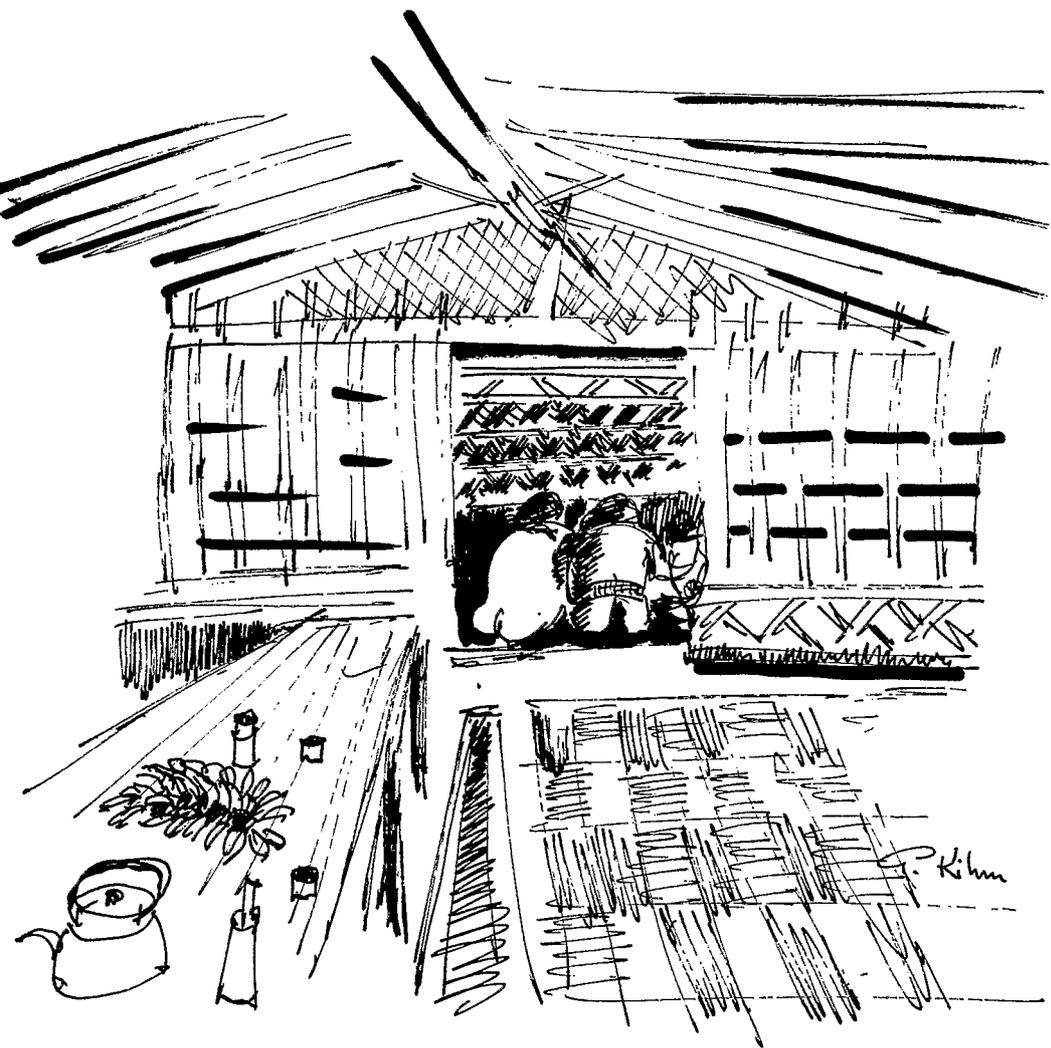


Photo 12 : Scène de la vie quotidienne à Tanna : le décortiquage de la noix de coco pour la fabrication du coprah. Au premier plan NILUAN du village de Loanatom.



de boucle ; la création de surplus abondants en biens vivriers permet en effet la reproduction de la société traditionnelle et réciproquement. L'existence de cette culture traditionnelle permet la continuité de l'horticulture intensive à hauts rendements. Tout se passe en effet comme si la production vivrière de l'île avait d'abord comme but de pouvoir permettre des échanges sociaux internes à grande échelle. Le système économique de Tanna semble ainsi s'enfermer dans un espace clos ne laissant que peu d'ouverture sur le monde extérieur et l'économie commerciale.

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

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

L'abondance d'un côté, la pénurie de l'autre, 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. Les hommes de la société de la Coutume 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 ; ils investissent alors d'autant dans la production traditionnelle - cochons, kavas et tubercules -, affirmant ainsi un choix délibéré et revendiqué comme tel.

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

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

Lorsqu'il en est ainsi, le système partiellement clos filtre les influences extérieures ; il admet une composante dualiste qui ne le détruit pas mais apporte 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.

## II. LA FAIBLESSE DES RESSOURCES ECONOMIQUES MODERNES.

Le monde extérieur, sa prodigieuse richesse apparente en biens matériels, fascine malgré tout les uns et les autres. La société traditionnelle s'éprouve comme une société sous-développée dès qu'elle sort de son cadre coutumier, situation qu'elle partage d'ailleurs avec de nombreuses autres sociétés dites du Tiers Monde. Les ressources économiques "modernes" permettant des revenus monétaires sont en effet faibles et peu extensibles.

### 1) L'ECONOMIE DE PLANTATION : COPRAH ET CAFE.

Tanna exporte vers Vila, bon an, mal an, entre 700 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 de jachères, sur lesquels cochons et rats assurent largement 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 ces dernières années, compte tenu des variations des cours, le volant de rentrées monétaires pour les habitants de l'île est environ de 90.000 dollars par an, soit un peu plus de 5 dollars par habitant (ou encore 25 \$ par famille) et de 10 dollars annuels (50 par famille), si l'on ne tient compte que des habitants du littoral où poussent les cocotiers. Ces sommes sont à la limite du dérisoire. Elles fournissent à quelques uns des bénéfiques 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 considèrent le cocotier comme une culture de rente, car 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 constituer ce qu'elle a toujours représenté dans le système agricole villageois, un arbre 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 avaient donné 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 revendent, 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. En outre, 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-monnaire 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 MARAÎCHÈRES.

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 réussissent 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 froide à Lenakel (Tannakol), dont le but était de résoudre le problème du stockage et de la conservation des produits frais. Mais, une fois l'Indépendance acquise, le Gouvernement 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 aéroport 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'occurrence 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, calédonniens, 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'industriel 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 "Yasir 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 événements 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. Lors de mon dernier passage en 1985, les circuits touristiques de l'île étaient entièrement aux mains des Mélanésiens. En revanche, il semble que le trafic touristique ait considérablement décru, notamment à cause du taux de plus en plus élevé du vatu.

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. Le 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 "boum 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 entrepreneurs 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 hommes 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 transparait chez ses leaders politiques. La réussite des coopératives et des groupements agricoles et maraîchers est du reste tout aussi forte dans les groupes païens et conservateurs que dans les groupes chrétiens évolués.

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

---

(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 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 s'affrontent en termes de symboles culturels et politiques.

## 2) LA NATURE DES ENJEUX.

### a) L'espace.

Dans la société traditionnelle, l'homme se définissait par rapport à des lieux d'identité et de pouvoir et non par la superficie qu'il pouvait revendiquer. L'horticulture intensive se déroulait au coeur des territoires, exigeant 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. Il ne serait venu à personne l'idée de se battre pour leur possession.

Le contrôle de ces espaces vides ou sous-peuplés se pose aujourd'hui en termes nouveaux. 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 cultures itinérantes ou par 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, qui découlent du partage individuel des terres au sein du territoire.

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, pensent-ils, 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 le 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. Dans 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.



*Deuxième partie*

## LA PAROLE

**Les mythes fondateurs, la construction de l'espace  
et la genèse culturelle**

*"Ces hiérophanies cosmiques...  
sont le vêtement d'un profond  
discours".*

Georges DUMEZIL (1953).



## *Quatrième chapitre*

# 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 un monde singulier dont l'essence même est magique. L'univers de la nature et l'univers des hommes naissent ensemble et s'expliquent l'un par l'autre, formant comme une harmonie préétablie, dans laquelle le destin de chacun 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 irréaliste 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.

C'est l'espace qui retient par contre l'attention des conteurs. Autant les mythes sont irréels, si on essaie de les situer dans le temps, autant ils se révèlent exacts et minutieux dès qu'il s'agit de localisation. 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 comme la seule donnée stable qui vaille la peine d'être investie ; en créant d'abord un espace, le mythe fonde la société dans un univers intemporel.

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

Les mythes mélanésien 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 en général beaucoup plus méconnue. Pourtant la fonction première du mythe est bien d'abord de construire le territoire. Il répartit les hommes ; 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 des territoires. Comme l'a 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 lieu 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 en réseau de lieux et d'itinéraires. Toute une géographie sacrée découle du récit mythique et de la saga des héros. Par le mythe, le paysage tout entier devient pour les hommes 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 territoire qui soit en même temps 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 le patrimoine du groupe. A partir d'eux, les hommes tirent leur identité, orientent leurs alliances traditionnelles et fixent les contours géographiques de leurs territoires. Les territoires, dans la mesure où ils sont hérités du temps des mythes fondateurs, constituent le cadre irréversible, la fondation qui ne saurait être changée. L'espace territorial, tout comme le paysage, sont à l'image du rituel et de la religion ; ils baignent dans l'univers sacré des origines. Ils sont 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 espace 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 accompagnés par une chanson, qui reprend le récit sous une forme poétique et allusive. Le texte est souvent composé dans une langue ancienne et archaïque ; beaucoup de ceux qui chantent le poème ne comprennent d'ailleurs plus le sens des paroles qu'ils récitent de mémoire. Ce genre littéraire procède par symboles, métaphores ou procédés allusifs, ce qui ajoute encore aux difficultés de la compréhension. Dans ces chants, la trame du récit est 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. Il semble même qu'il y ait là un procédé mnémotechnique permettant de mémoriser et d'affirmer sans contestation possible les droits territoriaux des uns et des autres.

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.

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 événements d'un passé proche ou même carrément les événements actuels. Elle reprend, pour mémoriser les faits qui lui paraissent les plus significatifs, les mêmes procédés que le mythe traditionnel, c'est-à-dire le récit, le chant, la danse. Les guerres d'autrefois et les migrations intérieures auxquelles elles ont donné lieu ont été ainsi soigneusement répertoriées dans des récits et des chants, d'autant mieux conservés qu'ils servent de base aux revendications territoriales de ceux qui ont dû fuir et veulent revenir.

Les événements politiques ou religieux récents sont également entrés dans les mythes de Tanna ; les événements 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 événements 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 accommodements 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, dotée d'un pouvoir et d'une personnalité propre. L'explication mythologique crée ce que LACOSTE appelle (pour mieux le récuser) un "géographisme" : "*Par géographisme, j'entends l'effet de style, apparemment innocent, qui fait d'une portion de l'espace, délimitée de façon vague ou précise et désignée par un nom propre, un véritable personnage politique...*" (1981, p. 6).

Dans la société géographique de Tanna, le territoire est bien 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 transparait 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 le simple produit des rapports économiques et 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, le territoire n'est pas un produit de sa société, mais bien c'est 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 et tirent leur identité.

## *Cinquième chapitre*

# 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.

WUHINGIN (ou WUHNGEN) est l'esprit qui créa la Terre : il ne s'agit pas d'un homme, ni d'un héros ; WUHINGIN est pur esprit et personne ne lui connaît d'apparence charnelle. Au commencement du monde, WUHINGIN existait ; il créa la Terre pour créer les îles, puis les pierres pour donner des formes à la terre. Depuis, l'esprit de WUHINGIN 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 creusée par les **napinu**, ou cours d'eau encaissés à écoulement intermittent ("creeks"), se divisa peu à peu ; le chevelu des rivières isola les bassins-versants les uns des autres en incisant dans la 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, WUHINGIN 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 WUHINGIN 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 seront fait mention de leur origine.

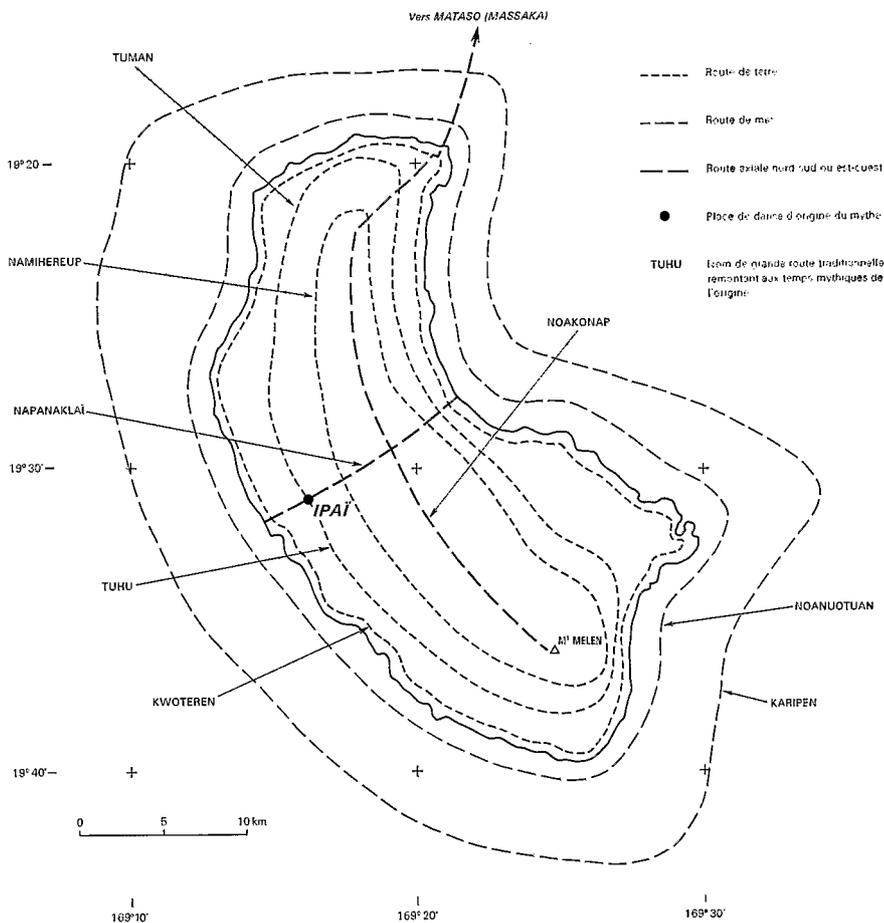
(2) La terre venait du Sud et son travail se propagea dans la direction du Nord ; aussi l'île d'Anatom n'est-elle pas considérée comme une fille de Tanna, mais comme une île qui la précéda dans le processus de création magique.



Photo 13 : Les chemins traditionnels de Tanna furent créés lors du temps mythique de la horde errante des pierres : image d'une route ou «suatu» dans le Centre de l'île.

### LES « NIKOKAPLALAO »

LES ROUTES CRÉÉES PAR LES KAPIEL LORS DU « TEMPS DU RÊVE »  
(TRADITION D'IPAI)



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 8). 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 qui 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 **Napana-klaï**, 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 les autres. Les pierres qui suivaient la route de montagne étaient particulièrement batailleuses ; elles formaient une horde hurlante et agressive, tournant sans cesse dans l'espace clos de l'île. Les pierres qui suivaient la route du rivage cherchaient plutôt à s'en protéger ; elles furent les premières à se lasser de cette errance perpétuelle. Une fatigue, une immense fatigue s'empara d'elles. Dans la région d'Ipaï, la pierre Wiwo fut la première à s'immobiliser, face à une passe du récif nommée Lasúm. 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" (*nahūto*), 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 "diabls", 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.

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 où elle puisse 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 WUHINGIN. 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 sacrées, 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.



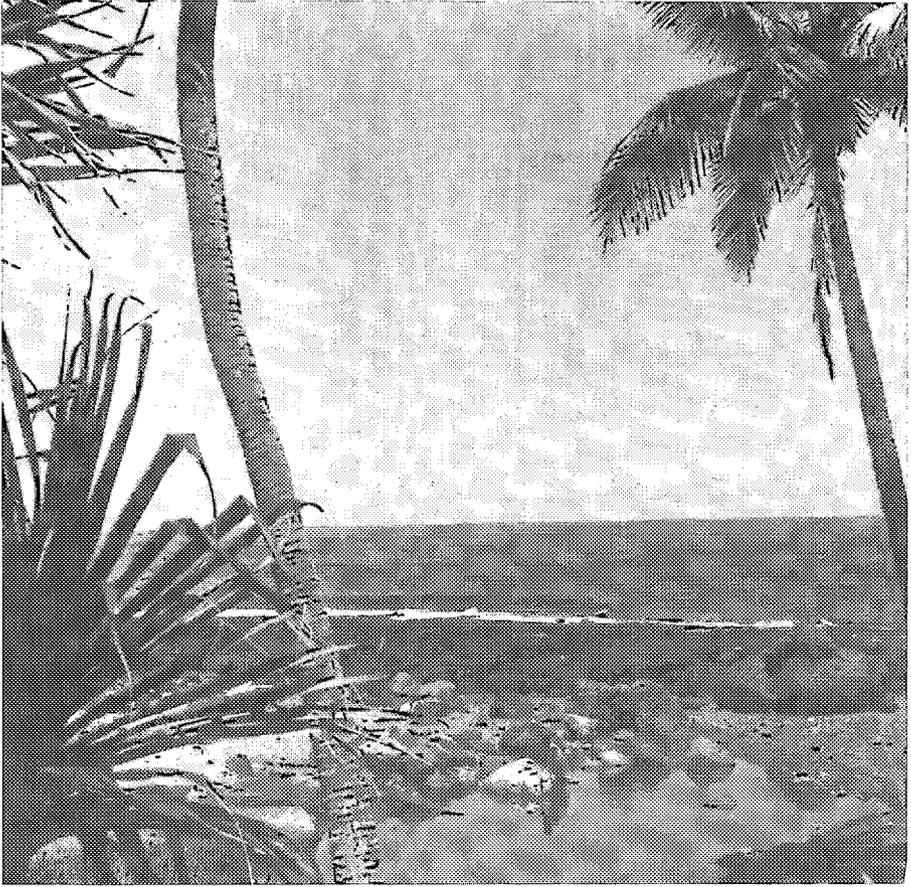


Photo 14 : Les rivages de Tanna sont particulièrement riches en lieux sacrés et pierres magiques, certaines « pierres blanches » mythiques sont sous-marines ou à la limite des crêtes du récif frangeant. (Photo F. Giner)

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" (**nalimūm**), 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'IPAÏ.

Les régions d'Ipaï et de Loanatom sont de celles où la densité des lieux et aires magiques est la plus grande (voir carte 9). Le rivage de Loanatom particulièrement ne cesse d'aligner des cha-pelets 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 9, p. 80).

- La pierre du furoncle : Wiwo (pointe Lasūm) (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 Lasūm, 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** assimilés au feu (**nakam**) dans tout Tanna.

Pouvoir : magie du feu et des incendies.

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

Ce petit oiseau jaune était une pierre si légère que le vent l'entraîna et le jetâ 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. 15).

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

Pouvoir : diffusion et guérison du torticolis.

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

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

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

- La pierre des envoûtements : 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**)

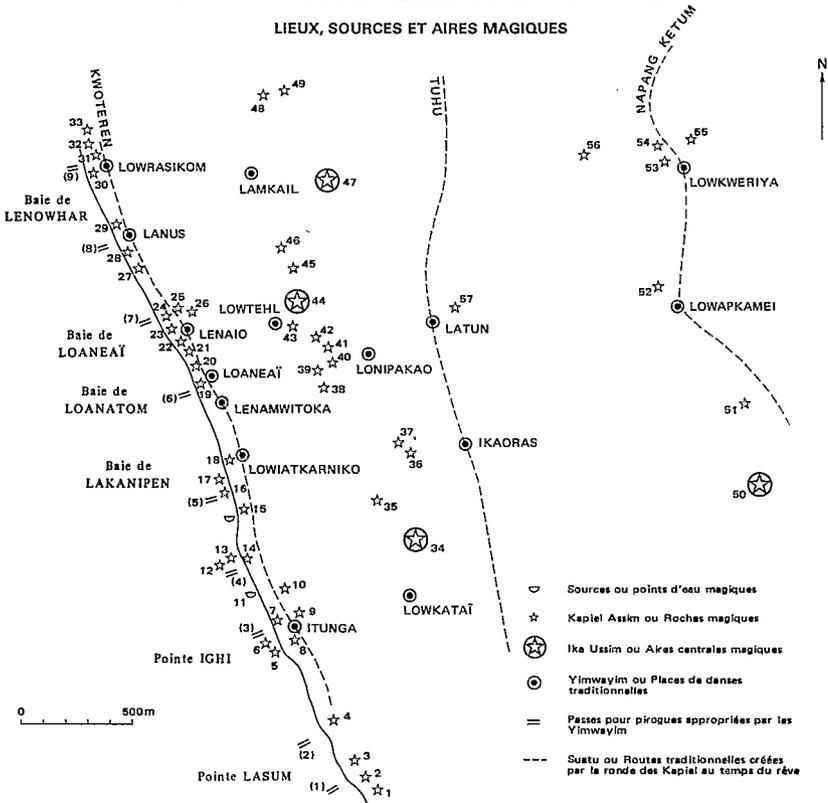
- La pierre du repos : Nura (pierre n.34)

Cette pierre était fatiguée de tourner dans la ronde des **nahwūto**. 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 RÉPARTITION DES PIERRES-KAPIEL À LOANATOM

LIEUX, SOURCES ET AIRES MAGIQUES



RÉPERTOIRE DES NOMS DE PIERRE (KAPIEL)

bord de mer		moyenne pente	haute pente
1 : WIWO	17 : KASAWAR	34 : <u>LENURA</u>	50 : LENIAKIS
2 : YEVIAKEL	18 : KIHU	35 : YEMELTOSENG	51 : NURA
3 : LANEKEM	19 : KALEU KANMITA	36 : KAHO TUAN	52 : —
4 : KELEPLEPEN	20 : WURETAM	37 : KAHO APEN	53 : KEMAMA
5 : LOWANANGNE	21 : LETEKTENUN	38 : KIHU	54 : NAPIWÖRWÖR
6 : LOWAIYEMNAPUS	22 : BRAHĪNEL	39 : NAPARIO	55 : LEUWALAWUYA
7 : NEPENRWATIKEN	23 : KASIPAPEUN	40 : WUSMIL KAO	56 : WIK
8 : NIM	24 : TEKEU	41 : KUTUHAN	57 : BULENG-BULENG
9 : NIPAYARMANUM	25 : LUN	42 : YARIMUS	
10 : TANGALUA	26 : TUKU	43 : WUSMIL KWARWO	<b>Passes pour pirogues dans le récif</b>
11 : LOWAPUTIL	27 : LOWANANGE	44 : <u>LEMENEK</u>	(1) : LENAGNE
12 : NAPATU	28 : NOKURIAWANIMITA	45 : LAKUR	(2) : LOWANPATNIKO
13 : LEMANIKAPIEL YAKIS	29 : LANUS	46 : LOWEYAROW	(3) : NIYA'US
14 : NAIPIIS	30 : NAPANGNISINALIK	47 : <u>LENAKAM</u>	(4) : LOWKANIPIEN
15 : YUWANIKO	31 : LAPANGKUMĒKUMĒ	48 : KANIANI	(5) : LOWAKTU APEN
16 : UKAS	32 : NOKURMATUAMIN	49 : LAHIKOM	(6) : —
	33 : NOKURABOMIN		(7) : LOWANAN
			(8) : —
			(9) : LOWAGAP



- 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 enserrant 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 : Kihî (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 comença 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 naporio, 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, confectonnant 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 kalpapien, 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 cœur du Centre Brousse, et décidèrent de punir Nuhying. Après avoir bu ensemble du kava à Loanpakel, six *kapiel* partirent pour Erromango : Nekam (le feu), Nematang (le vent), Nihin Ming (les tremblements de terre), Nihin (la pluie), Kalvalva (le tonnerre) et Nemangat (le soleil).

Nihin Ming déclencha sur Erromango un fort tremblement de terre, suivi de pluies diluviennes qui noyèrent plaines et vallées. Kalvalva illumina et embrasa le ciel de son tonnerre, puis Nemangat, le soleil, provoqua une grande sécheresse. Nekam, le feu, s'en prit à la végétation et Nematang, le vent, transforma le feu en brasier qui brûla l'île entière. Les roseaux, pris dans la fournaise et calcinés jusqu'à la racine, périrent jusqu'au dernier.

La pierre Nuhying, brûlée, fut ramassée par les *kapiel* de Tanna, cuite à Luanumen (Lenakel) et partagée avec toutes les autres pierres 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 savent pas se taire.

- Nuhying est la pierre de la reproduction des roseaux; elle est également associée aux magies de mort. Le feu est interdit dans tous les endroits où se trouvent les pierres Nuhying.

## II. DE LA SOCIÉTÉ DES PIERRES À LA SOCIÉTÉ 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'égrèment 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 les 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 communiquèrent 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 cœur de toute la pensée mélanésienne de Tanna. La mobilité, c'est la horde turbulente et guerrière, anarchique et sans statut ; le fixe, c'est à l'inverse la société, 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 significatives 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 poursuit 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 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 APORTE 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 10, p.88).*

*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 Lowkurus (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 Lowkurus.

(2) Il s'agit d'un banian : comme les premières pierres, les premiers arbres magiques et en particulier les banyans 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 *tavi-ru* (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*).

---

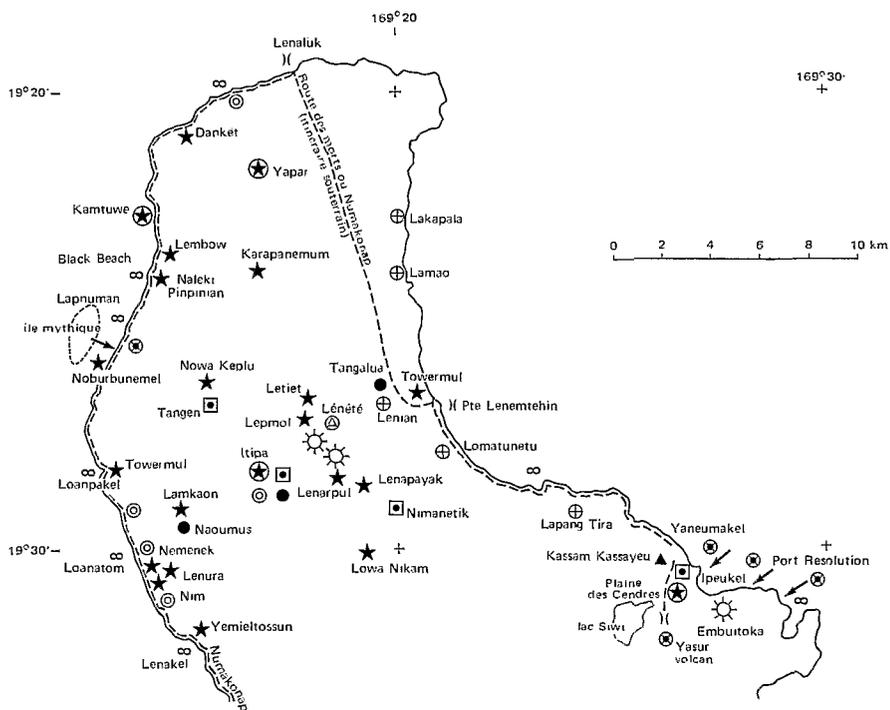
(1) *Naunum*, dans la langue des White-Grass, signifie nourriture ("kakai" en bislama).



Photo 15 : Une femme et son enfant dans un village du Centre Brousse à Tanna. Dans les mythes de l'île, la femme apporte au premier monde masculin, guerrier et primitif, la richesse des nourritures chaudes et la coutume de leur partage. Elle fait ainsi passer la société de l'état de nature à l'état de culture.

## L'ESPACE MAGIQUE DE LA MOITIÉ NORD DE TANNA

### GRANDS LIEUX DE PRIME APPARITION DES POUVOIRS MAGIQUES ET COSMOLOGIQUES



1) Grands lieux sacrés d'apparitions de pouvoirs magiques multiples liés aux premiers cycles mythiques : apparition de pierres (Kapieli), 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)

2) Grands lieux sacrés d'apparitions des magies agraires et climatiques liés 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 coail (côte est)
- ⊙ Lieu d'apparition des pierres de magie de l'igname MLLU 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

3) 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

4) 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

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 : Laprunan. 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 (Namiplotmatua) s'est perpétuée jusqu'à nos jours à Lamassak (groupe des Neühne) 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 Yenkaï (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).



Photo 16 : Les mythes d'origine lient le monde féminin à l'univers sacré des nourritures. Mwatiktiki et les magiciens agraires naotupunus le dominant. (Photo F. Giner)

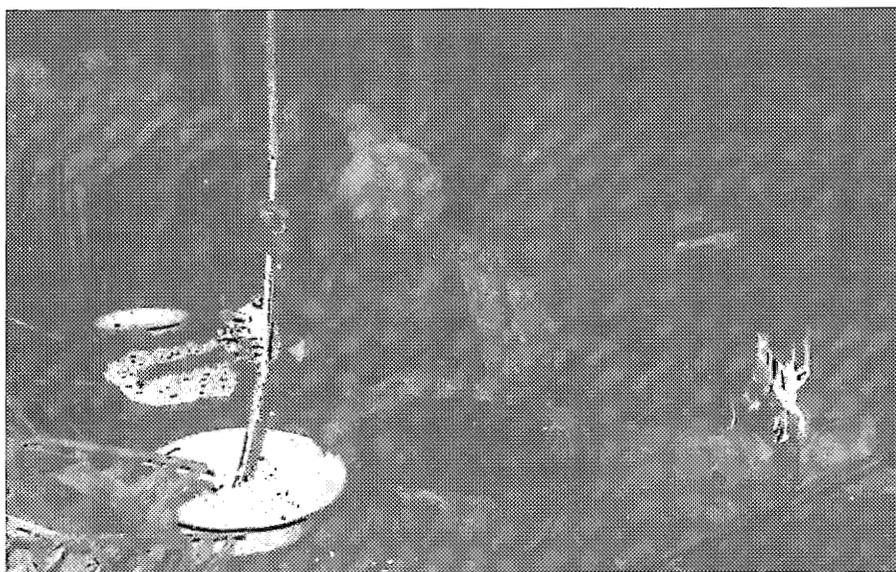


Photo 17 : Préparation d'un lap-lap traditionnel dans le Centre Brousse ; les femmes râpent le tubercule - ce peut être une igname ou un manioc - le long d'une tige effilée de cocotier et le réduisent en pâte, qui sera ensuite enduite de lait de coco et cuite dans des feuilles dans le four de pierres océanien. (Photo F. Giner)



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 périssent, 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 10), fut ainsi exterminé lors d'un raid vengeur décidé par les autres clans Busaïne, à la suite d'un cycle de cultures particulièrement catastrophique. Des alliés venus de Lowkataï se chargèrent d'une basse besogne, que les Busaïne eux-mêmes ne pouvaient exécuter en raison de leurs liens de sang avec les victimes qu'ils désignaient. Depuis, le lieu maléfique de Tangalua n'a plus de gardien, mais ses pouvoirs sont toujours là, enracinés sur le territoire de cette pirogue dominée par les **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 10), 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 (Yaneumwaket).

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 p. 126, T.I), 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 embrasèrent 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 KUMESSEL, comme on l'appelle à White Sands, eut deux fils, MARAO et RAPAI, qu'il envoya "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. 86).

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 propre. L'homme est apparu à la fois avec la pirogue de MWATIKTIKI et avec les fils du dieu WUHNGIN. Il n'est donc pas issu des *pierres kapiel*, mais des *héros mythiques*. Inversement dans l'Ouest de l'île, les hommes ne sont que l'une des expressions parmi d'autres des pierres magiques de la fondation : ils sont issus du tissu magique originel. Si ces deux traditions aujourd'hui se confondent, leur origine différente est clairement délimitée.

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 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 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.

## *Sixième chapitre*

# LA SOCIÉTÉ 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 WUHINGIN 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 11), un peu au Nord de Lenakel, sur un lieu du bord de mer et il dévora la femme. L'enfant était une petite fille qui n'avait encore ni dent, ni nom ; SEMO-SEMO l'oublia dans les herbes. Laisseée seule, elle déterra la racine de l'arbre, **namum mihien**, qu'elle 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 Nekom, 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 (**muwa**) 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 nihin** 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 circonçoit 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 Lowanapimuneü, qui se situe dans le prolongement de Yemiltossun, là où leur mère avait têté les racines de l'arbre **namun mihien**.

La mère leur apprit à pêcher : avec la liane **ninetao**, 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 11, p. 98).

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.

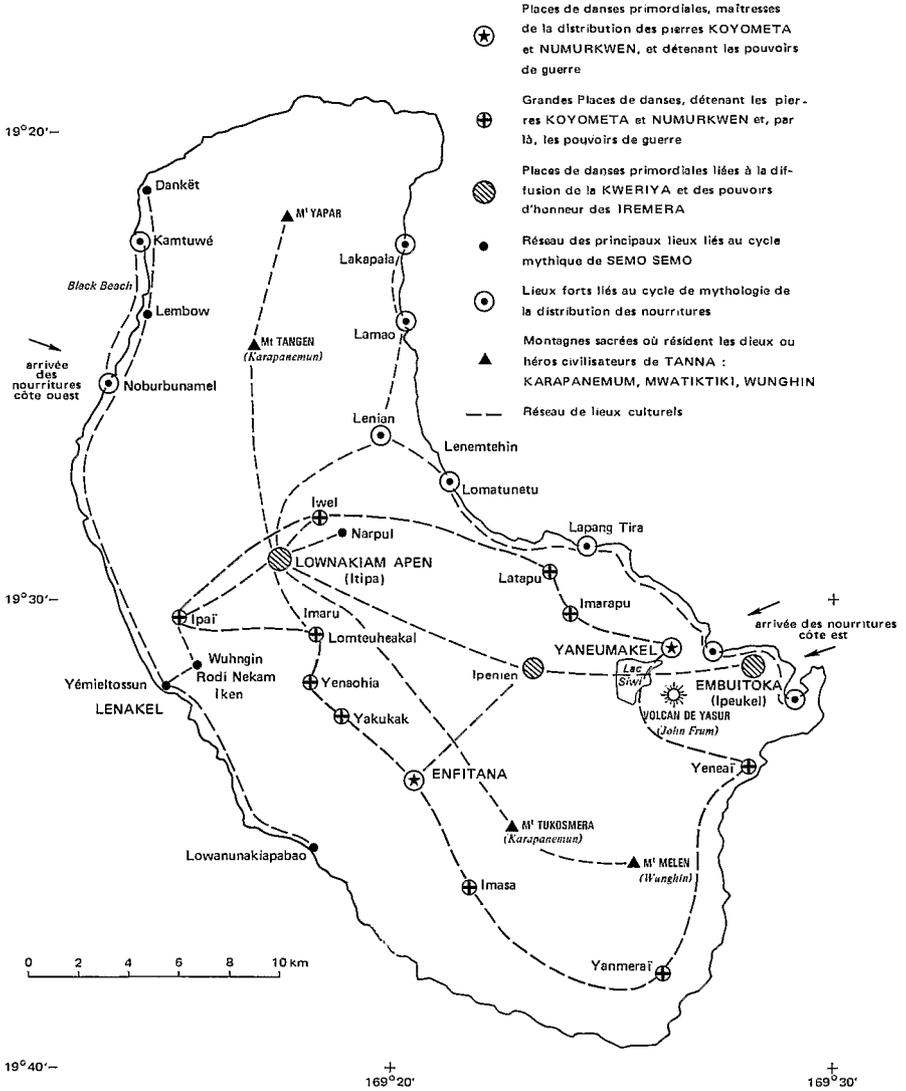
Elle prépara ses deux fils pour la guerre ; elle leur enduisit le visage et les cheveux d'huile de coco (**kaluk**), elle noua autour de leurs bras des bracelets d'écorce de coco et autour de leurs chevilles, elle attacha des gerbes de lianes et de feuilles blanches (**nakopoum**). La colline, où elle apprêta ses fils et où le feu était allumé s'appelle "**WUHINGIN rodi nekam ken**", c'est-à-dire "l'endroit où "WUHINGIN 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 11).

(2) Ce nom signifie que la mère est associée à l'esprit de WUHINGIN : par son intermédiaire, c'est WUHINGIN lui-même qui agit et qui provoque SEMO-SEMO.

LES LIEUX FORTS DE LA MYTHOLOGIE





## 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 subcordata*) que l'on a mis à rouir. Une fois sèches, ces fibres minces comme des fils sont roulées deux par deux sur la cuisse pour former un fil plus résistant et plus rigide qui servira à confectionner les jupes" (J.M. CHARPENTIER, 1982, p. 169).

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 (**namwapien**), 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'essouffler. Arrivant au sommet de la colline "**WUWNGIN 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, *buruhaleu*, 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 (*nahöw wuol*) et commencèrent à découper le cadavre en coupant d'abord la tête, puis la langue et enfin le corps entier, dont ils entassèrent les morceaux en tas devant eux. Dans un autre tas, ils posèrent les intestins 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 GROTTÉ DE DANKËT.

Lorsque le *niel* gigantesque opéré à partir du cadavre de SEMO-SEMO fut terminé, KASASOW et KANIAPNIN jetèrent en dernier les gros intestins du géant à Ipaï, sur un lieu qu'ils dénommèrent "Semo-Semo". Le bambou acéré qui leur avait servi à couper le corps fut jeté un peu plus loin à Lowkweriya. Les deux frères et leur mère partirent ensuite vers le Nord de l'île (1).

Ils détruisirent avant tous les jardins et la maison qu'ils avaient élevée, puis ils atteignirent le pays du groupe Yowurninamate et le territoire du clan Namiptulap. Là, ils décidèrent de se fixer. Ils y habitent toujours, dans une grotte peu accessible du rivage que la mer envahit à marée haute : Dankët.

Tout homme de l'Ouest de l'île se doit d'avoir rendu visite à cet endroit, au moins une fois dans sa vie. L'entrée de la grotte est gardée par une pierre dressée qui représente un guerrier du nom de YAPUM, veillant sur la sécurité de KASASOW et KANIAPNIN. 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 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 en effet l'organisation sociale et la division territoriale de l'île.

Les cycles mythiques précédents avaient déjà donné les premiers traits de l'armature sociale, mais ces mythes initiaux sont 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 plus qu'ils ne peuvent évoluer librement dans l'espace. L'identité va de pair avec la localisation : être homme, c'est être de quelque part ; 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 effets : la mère et ses deux fils sont considérés sur le rivage Ouest comme la mère et les pères du peuple de Tanna et leur ultime recours contre tout danger extérieur qui viendrait à nouveau 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 **WUHINGIN 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 WUHINGIN, 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'inspiration 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, essoufflé 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" développée 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 (Lowkatai) 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 Nontowasne. 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 Imanehne (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 5 : 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

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 voisins.

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 Yenkaahi. 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 SOCIÉTÉ DE LA NEPRO.

#### 1) LA SOCIÉTÉ 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'égal 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 uns 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 SOCIÉTÉ DE L'ÉCHANGE.

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 faisait dans cette région depuis le début de la christianisation. Il réunit des groupes John Frum et des groupes païens voisins.

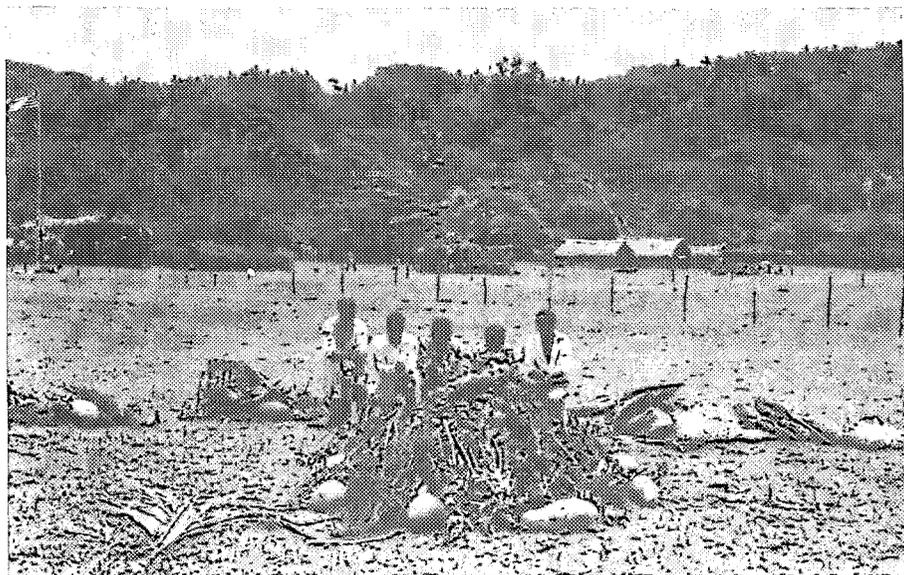


Photo 18 : Symbole et traduction de l'alliance : un niel déposé à Ipekel : ignames, kava, canne à sucre, papaye, lap-lap géants ou nourriture cuite déposés au sommet. On se trouve ici dans le village-leader du mouvement John Frum, ce qui explique la présence à gauche du drapeau américain. (Photo de l'auteur, 1973)



Photo 19 : Le partage de la nourriture cuite est à la base de la première société de Tanna. Le rituel du niel en est le fondement : littéralement il s'agit d'un empilement de nourritures, de nattes et de paniers tressés offerts à des alliés. La photo prise dans le Nord de l'île montre un niel offert lors d'un échange informel d'alliance. (Photo F. Giner)

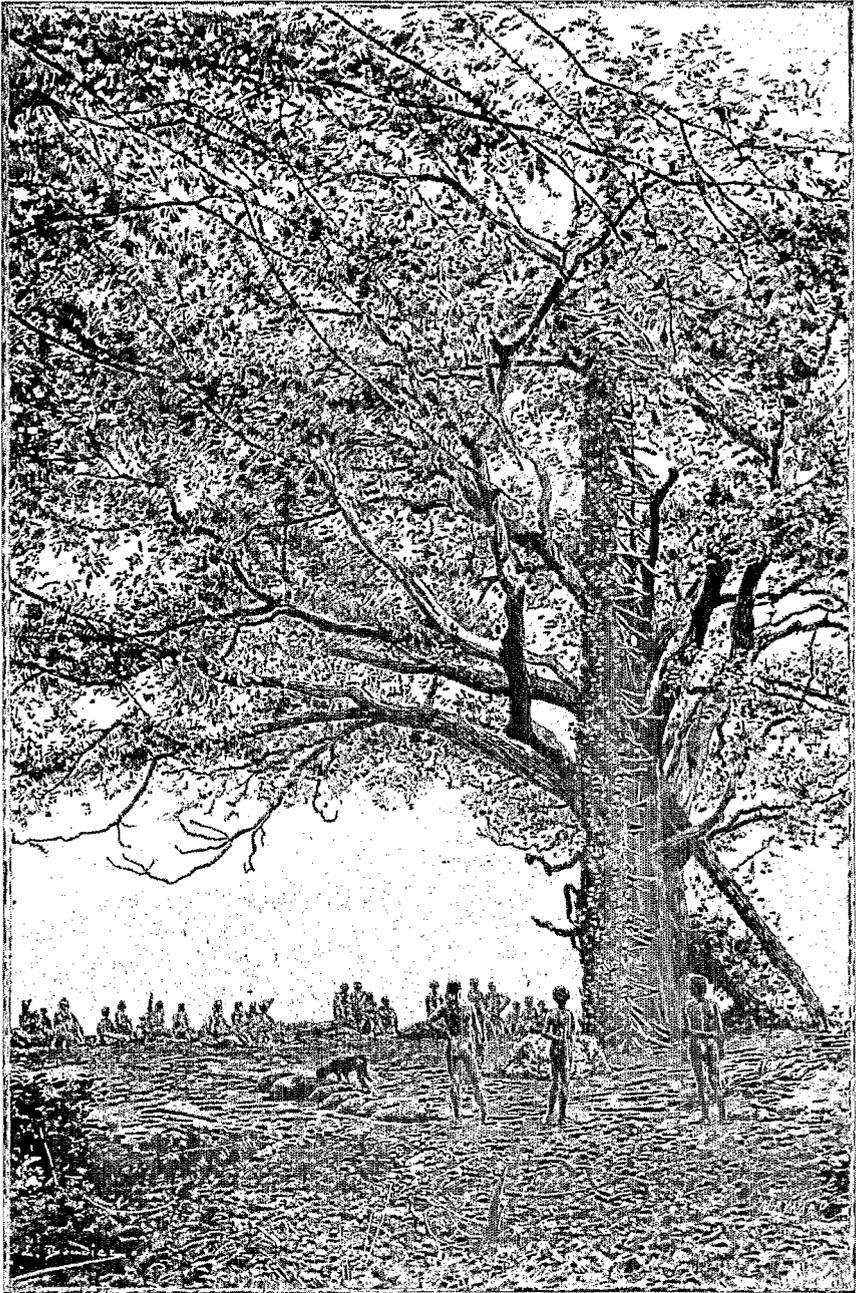


Photo 20 : Un niel de bananes à Tanna d'après une gravure du siècle dernier : les bananes sont présentées artistiquement emmêlées dans un banian avant d'être offertes aux invités ; sur la place de danse, on distingue à gauche un alignement de cochons tués et plus à droite une pile de lap-lap ou nourriture cuite.

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 (BONNE-MAISON, 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 pré-existe 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 communit 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".

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.

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 part de ce 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 surgit 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 **yolatkokon**, 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 WUHINGIN. Dans cette perspective, il ne pouvait pas être autre chose que la face humaine de l'animal sacré de WUHINGIN, 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 WUHINGIN, 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 WUHINGIN, la force initiale du monde. Ipaï transfère 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.

## *Septième chapitre*

# LA SOCIÉTÉ 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'Embutoka, 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. IX).

oeuf, dont sortirent deux frères : le premier était KASIKEN, le second KALPAPEN. Ce furent les premiers héros ou "surhommes" de Yenkaï, 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 Yenkaï (Ientare, Yalofi, Loutapus, 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* (vois de la pirogue) de la place de danse de Yaneumakel. 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 Yenkaï. 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 cœur 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 (*yamuitaleng*), les coqs noirs et les rituels du *toka*. KALPAPEN parcourut d'abord le pays Yenkaŋi, 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 nekowiari, 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 Loanpeukel, 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 SOCIÉTÉ DE LA KWERIYA.

Les voisins d'Ipeukel avaient des raisons de tuer KASIKEN. Le cycle du nekowiari 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'une aigrette géante construite autour d'un tronc de bambou de deux ou trois mètres de haut, recouverte de plumes de poule blanches, parsemées et surmontées par les plumes noires de l'épervier. Elle symbolise la gloire du ciel où se meut l'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 *iremëra* 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 nekowiari, 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. Ils sont les seuls à pouvoir 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 en effet 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** est co-extensive à ce rituel : c'est pour honorer la **kweriya** qu'a lieu le **nekowiar**. 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 **nekowiar**. L'île entière leur reconnaît aujourd'hui ce privilège.

A partir d'Embuïtoka, la **kweriya** fut 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** surgirent. Les places de danse où furent dansés les premiers **toka**, représentent les lieux de fondation de ce nouveau réseau (Embuïtoka, Ipenien, Enfitana). Le processus de diffusion n'est pas encore terminé à l'heure actuelle (voire carte 11, p. 98).

Dans le Centre Brousse, 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 Embuïtoka 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. 7). 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 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 consiste à élever au-dessus du pouvoir territorial un pouvoir d'honneur de type aristocratique se retrouve dans toutes les pirogues du Centre Nord de Tanna.

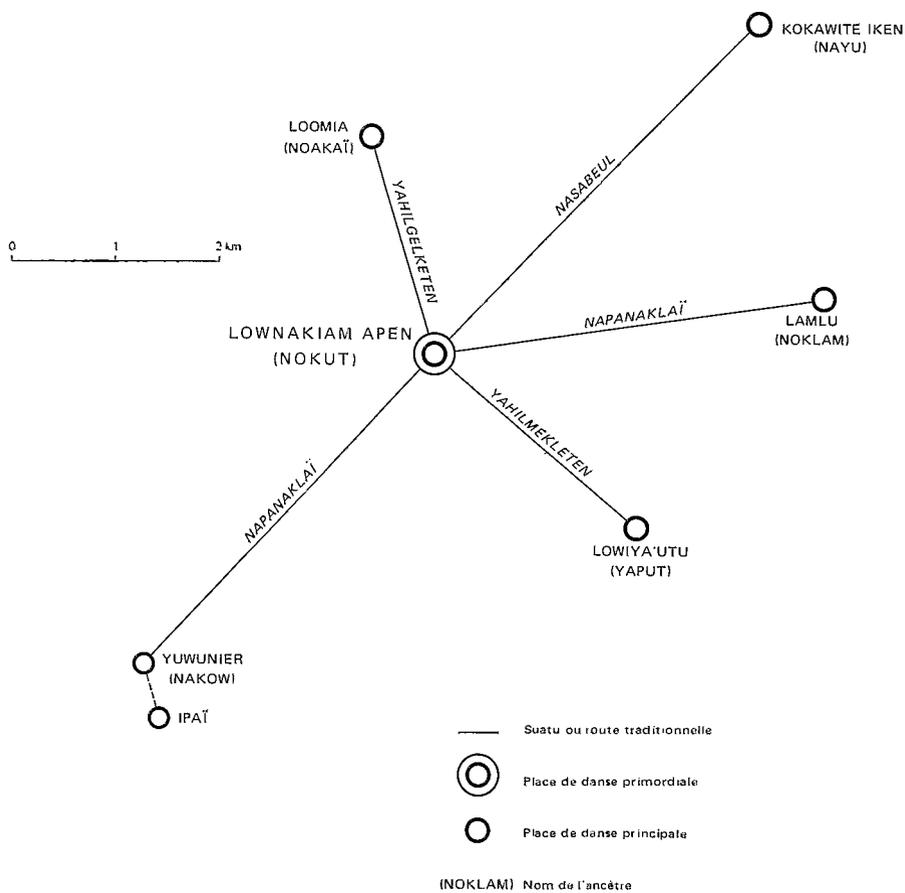
Alors que le **yani niko** est un homme de territoire, l'**iremëra** est un homme du ciel, un homme des échanges : pour cette raison, il n'a presque pas de droit foncier. Son pouvoir vient d'ailleurs, il n'a parfois pas même la place de faire un jardin vivrier : ce sont les autres qui le nourrissent.

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 réapparait depuis, dans les rituels du **nekowiar**.



Photo 21 : La kweriya, aigrette géante surmontée des plumes d'épervier et symbole de la nouvelle société de l'honneur, est exhibée au cours d'un rituel du nekowiari sur la place de danse d'Enfitana. La kweriya fut d'abord « montrée » à Ipeukel, puis diffusée dans le reste de l'île de grande place de danse en grande place de danse en suivant l'écheveau des itinéraires traditionnels. (Photo de l'auteur)

ORIGINE ET DIFFUSION DE LA KWERIYA D'APRES LES TRADITIONS DU CENTRE BROUSSE



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.

Si l'on en reste aux principes, l'articulation du **nekowiar** 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, contournent l'île et parfois la traversent, puis 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 souffler les paroles et les rythmes d'un nouveau chant. Cette pratique existe dans tout Tanna : chaque grande pirogue possède ses propres arbres magiques, où l'on vient trouver l'inspiration des chants et des danses de la Coutume. 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 **kahwūia** ; 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 **kahwūia** 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 **kahwūia** 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 tourbillonnants du **kahwūia** 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 **kweriā** 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 connotation sexuelle. Les invités du **kahwūia** 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.

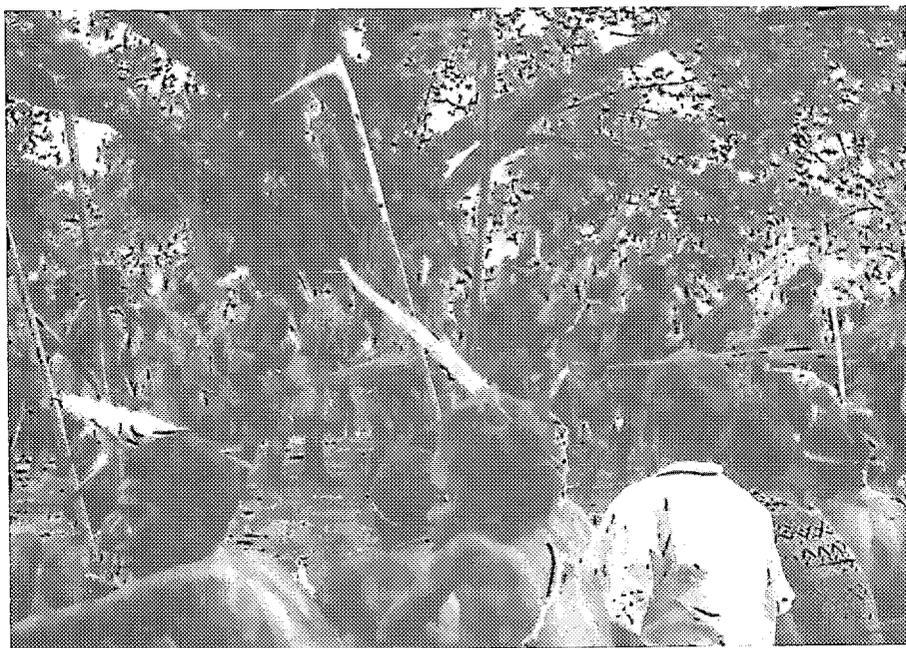


Photo 22 et 23 : Les danses du nao sur la place de danse d'Enfitana. Les danseurs frappent le sol de longues tiges nouées de roseaux. Au premier plan des enfants du groupe toka observent la danse ; ils tiennent à la main les cannes peintes en blanc dont l'extrémité se termine par un bec. Ces bois leur ont servi pour le mime, lorsqu'ils ont participé à la danse d'ouverture du toka. (Photo de l'auteur)



Photo 24 : Des danseurs jaillissent du groupe qui danse en cercle fermé, puis le rejoignent en courant ; ils représentent lors des fêtes agraires, les lianes de l'igname qui s'élancent hors de la butte où le tubercule croît. (Photo de l'auteur)



Photo 25 : A la fin des danses du nekowiari qui ont duré de l'aube jusqu'au milieu de l'après-midi, les quatre groupes de danse alliés se séparent sur les quatre côtés de la place de danse d'Enfitana. Les gens du nao offrent alors à leurs alliés du toka, des morceaux d'ignames cuites en lap-lap et empilées en « niel ». Les danseurs du toka viennent se servir un à un en défilant en file indienne. On remarquera fichées dans les cheveux de quelques-uns des danseurs, les aigrettes cérémonielles, symboles de l'aristocratie des Iremëra. (Photo de l'auteur)

### 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 pas 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).

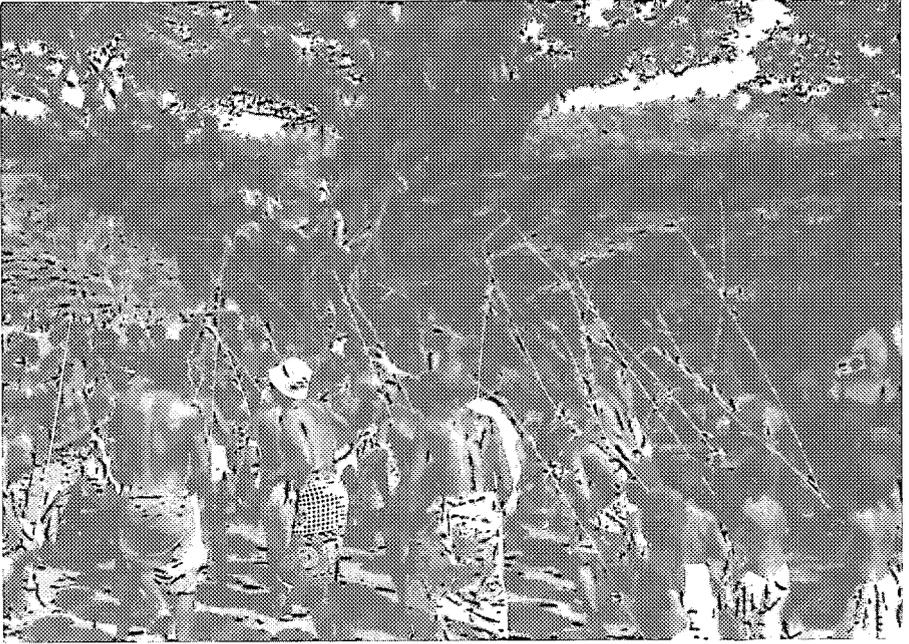


Photo 26, 27, 28, 29: Danses traditionnelles mimant la croissance de l'igname, à Ipeukel. (Photo de l'auteur)

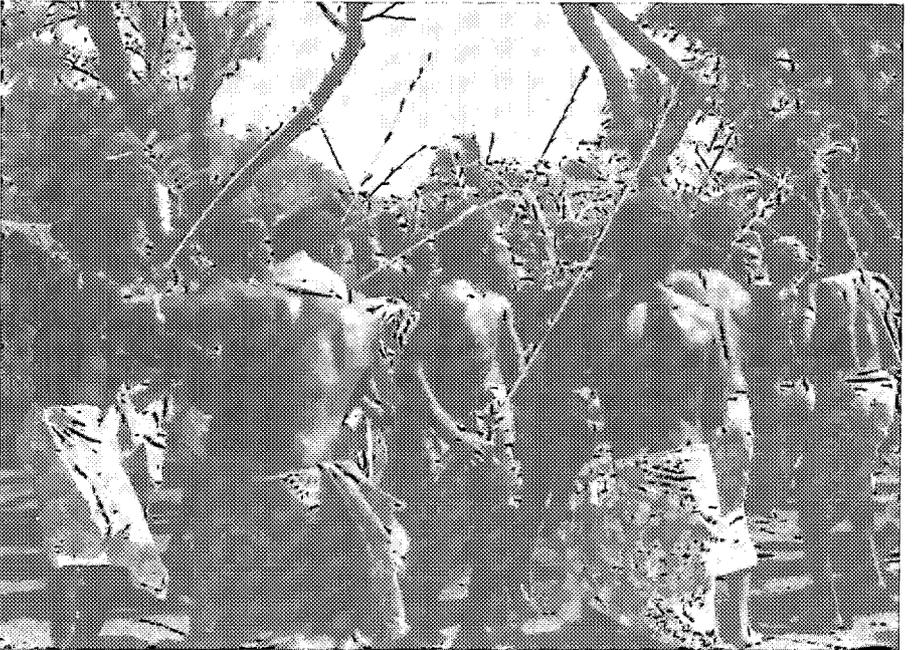




Photo 30 : Assis en fin d'après-midi, sur leur côté de la place de danse, un des groupes toka attend le « paiement » en cochons qui va clôturer le rituel. (Photo de l'auteur)



Photo 31 : Les cochons arrivent... Entourés par les femmes du groupe nao qui la veille ont dansé la nuit durant, les grands cochons noirs et glabres sont apportés sur des sortes de tréteaux où sont juchés des enfants, au milieu des chants et des gestes de joie. (Photo de l'auteur)



Photo 32 : Chaque cochon est alors sacrifié et mis en ligne sur la place de danse pour être offert aux visiteurs. Les pieds de kava géants, dont l'origine est associée au cochon dans le mythe de la pirogue de Karapanemum, sont placés vis-à-vis de chaque bête : ils font partie du rituel de l'offrande. (Photo de l'auteur)



Photo 33 : Les membres du groupe toka défilent devant les bêtes sacrifiées pour en prendre possession. Chacun choisit alors le cochon qu'il va ramener chez lui et le marque d'un signe personnel par des feuilles. Il devra plus tard, lors du rituel du menük, rendre une bête de valeur équivalente. On remarquera à gauche les deux aigrettes cérémonielles de la kweriya portées par un jeune danseur de statut Iremèra. (Photo de l'auteur)



#### 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 ait été en tout cas solidement implantée lorsque les Européens entrèrent en contact avec Tanna, ce qui suppose, compte-tenu de la lenteur des cheminements traditionnels, une certaine profondeur historique. Inversement, le fait que, contrairement aux processus culturels précédents, la **kweriya** n'ait pas créé de nouvelles places de danse, révèle que l'institution s'est diffusée dans un monde dont l'organisation spatiale était 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 est-elle liée à des influences extérieures qui, dans ce cas, ne pourraient provenir que des îles polynésiennes les plus proches : Samoa ou Tonga (peut-être Fidji) et aussi 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 en particulier (D. TRYON, communication personnelle).

La tradition orale de la petite île voisine de Tanna, Futuna, qui parle une langue polynésienne, confirme l'existence de ces relations régulières avec l'Océanie orientale. Il est pratiquement sûr que des éléments polynésiens imposant leur langue sur Aniwa et Futuna -il s'agirait 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. Certaines traditions relevées à Futuna font même état de va et vient réguliers fort anciens entre le Sud de Vanuatu et Tonga : de véritables courses de pirogue se seraient alors déroulées entre ces deux archipels, les chefs tongiens envoyant chercher des épouses à Tanna et à Futuna.

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. Si les **yani niko** et les **naotupunus** continuent à tirer 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 d'agit dans ce dernier cas de l'introduction d'un nouveau type de chefferie, à la fois héréditaire et électif, peut-être proche du modèle "mataï" des Samoa, et en tout cas inspiré des systèmes à fondement "aristocratique" de l'Océanie centrale.

Mais si des influences extérieures ne peuvent être niées, elles n'ont pas joué nécessairement le rôle essentiel. La richesse culturelle de la société de Tanna est telle que celle-ci pouvait en effet puiser dans son fond propre les germes créateurs d'une nouvelle construction culturelle et sociale. Le **nekowiar** ne fait en réalité que reprendre en l'exaltant et en la sophistiquant la vieille tradition du **niel**. Il n'y a là aucune rupture avec le fond mélanésien, mais au contraire accomplissement de tendances qui étaient inscrites en son substrat le plus profond.

A bien la considérer, la société de la **kweriya** s'inscrit dans la tradition des **naotupunus**. Elle magnifie les rituels et augmente le volume des échanges entre groupes, sans doute parce que la population de l'île, plus nombreuse, permettait une production accrue et parvenait à une conscience plus aiguë de son unité. Si les **iremëra** ajoutent une structure d'honneur et des symboles nouveaux à la société mélanésienne, ils ne semblent pas l'avoir vraiment révolutionnée. Le fait polynésien, en supposant qu'il ait à Tanna revêtu une importance historique réelle, en dehors de contacts épisodiques qui eux sont incontestables, semble donc avoir été assimilé et réinterprété par le génie de la société locale. Il fut réduit aux attributions symboliques d'un pouvoir fait plus pour briller et être montré à certaines occasions que pour régner véritablement. Même sous le règne de l'aristocratie des **iremëra**, les maîtres incontestés de l'île sont restés les **yani niko**, ce qu'ils n'ont d'ailleurs jamais cessé d'être jusqu'à l'époque actuelle.



## *Huitième chapitre*

# LA SOCIÉTÉ DIVISÉE 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 alors 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 se cacha. Pour retrouver Netük, RINGYAO et YAOKALEPWI envoyèrent Popahok Apen (le papillon noir), mais en vain ; ils envoyèrent alors Popahok Ruan (le papillon blanc), qui revint également sans avoir rien trouvé, puis les pierres Herpet, Takifu, Wokomiataka et enfin Nuito Apen et Nuito Ruan. Mais tous revinrent bredouilles. Enfin, ils envoyèrent Buga le cochon qui, en fouillant le sol de son groin, finit par trouver la pierre Netük et la ramena au *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-KASAWÉ. Ce dernier vint du Sud en nageant dans la mer (voir GUIART, 1956, p. 71).

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 11) (1), appelées **niegäu mīl** en langue de White Sands. Ces douze **yimwayim** reçoivent 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), Ipaī (Semo-Semo), Yenaohia (Namatahutumine), Yakukak (Nakūramine), Enfitana (Kipanumene), Yanmeraī (Rarikermene) et Yeneaī (Kayumene) (voir p. 98).

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 débordent 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 **nekowiari** 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 phatrie 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 INACHEVÉ.

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 phratrises, 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 cœur 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

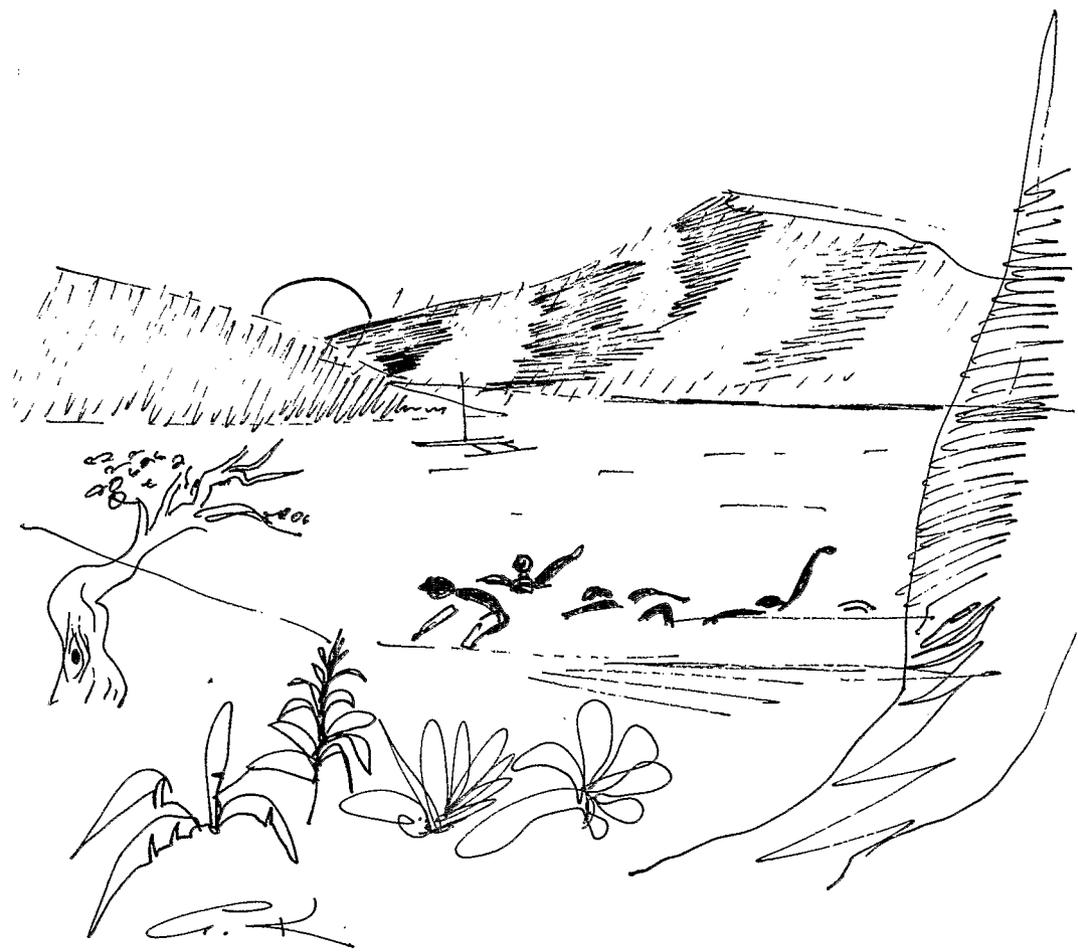




Photo 34 : Dans la société à la fois égalitaire et aristocratique de Tanna, chaque homme participe d'une façon plus ou moins proche à l'une des fonctions de pouvoir. Les aînés de chacun des clans deviennent naturellement des « big man », terme bislama, qui désigne les « sages » et les hommes de pouvoir. La société « sans chefs » tend à verser dans la gérontocratie : elle privilégie les maîtres du savoir traditionnel. (Photo F. Giner)

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 voisins. 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'idéologie d'une société ne traduit pas nécessairement, et il s'en faut, la réalité de son comportement : entre le discours et le réel, existe un fossé 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 6 , 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 récoltent 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 divise au niveau d'un pouvoir qui n'a pas de lien réel avec le substrat économique quotidien.

**TABLEAU 6 : 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	WUHINGIN	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 .

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.





*Troisième partie*

**LES TERRITOIRES DE LA PIROGUE**



## *Neuvième chapitre*

# 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

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 maisonnes 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 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 la "personne" de l'île toute entière. Ainsi, chaque **niko** est-il la part d'un tout ; l'île entière est une pirogue et chacune des pirogues est une île qui récapitule l'ensemble.

Mais si chaque pirogue de Tanna apparaît bâtie autour d'un modèle identique, il n'en est aucune qui dans le détail soit semblable à sa voisine. Chacune affirme 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 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).

Le territoire de la pirogue 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 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 barreaux qui la dirigent (les **yani niko**), des nourriciers et des magiciens qui la nourrissent (les **naotupunus**), enfin des emblèmes d'honneur qui expriment sa gloire (les **iremëra**). La réunion de ces différentes fonctions sociales complémentaires dans une même entité est à la base de l'idée de pirogue.

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 (to-ka)**, 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.

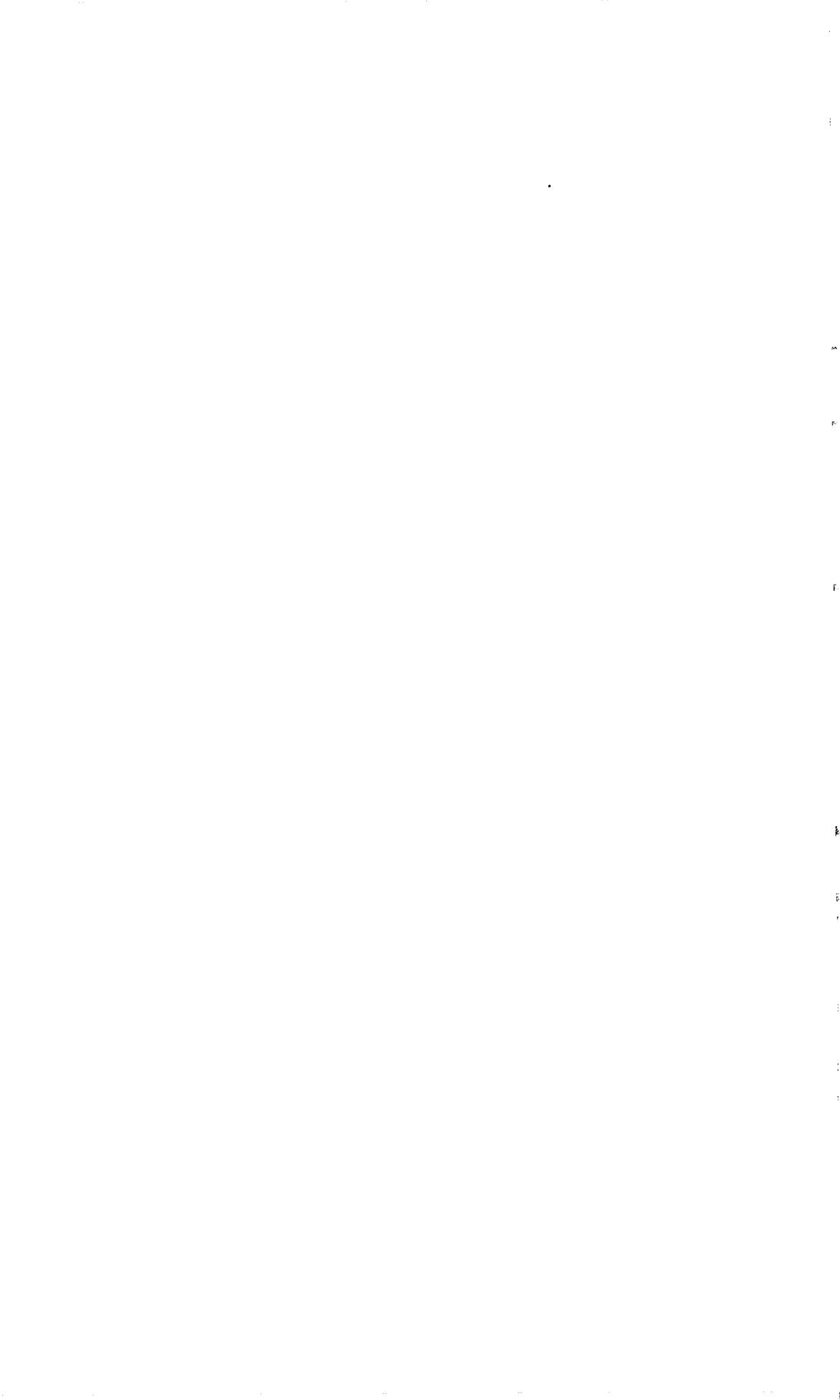
### 1) L'UNITE DE FONDATION.

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,



Photo 35 : Le côté d'une place de danse dans le Centre Brousse de Tanna. Le sol en est soigneusement désherbé et les banians séculaires portant le nom des ancêtres fondateurs en ombragent le pourtour. Sur les troncs posés en bordure, les hommes s'assoient le soir pour boire le kava. (Photo de l'auteur)



rituels, politiques ou fonciers et souvent les trois ensemble. Mais la pirogue est elle aussi, exposée au risque de l'éclatement et de l'atomisation de la relation sociale. 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 divin ; son emplacement a été "creusé" dans la terre par WUHINGIN lui-même ; elle est donc d'essence sacrée. Les autres places de danse sont nées dans un "temps historique", ce sont les hommes qui les ont créées : elles sont d'essence profane et n'existent pas pour elles-mêmes. Elles 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 existent en référence au clan de fondation qui garde la place de danse sacrée. Celle-ci est au fond le seul lieu 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. Une pirogue ne vit que par ce *grand lieu* qui lui sert de coeur. Là se trouvent concentrés les racines des pouvoirs, notamment pour les pirogues les plus prestigieuses, la longue *kweriya* ou encore les pierres des phratries.

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 et de leurs pouvoirs.

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.

## 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 la premier ancêtre, NOKLAM, enracina (on dit en bislama "pikim", c'est-à-dire creusa) la place de danse primordiale de Lamlu (voir FIG. 8). 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'un précède l'autre dans le temps et dans les honneurs, puisque NOKLAM, issu directement de la force magique de WUHINGIN, 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 (voir fig. 12, p. 158).

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 plan 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.9, p. 151). 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. 8). Le **yimwayim** apparaît tout à la fois comme un carrefour,

(1) Suatu, en langue de Tanna, signifie route.



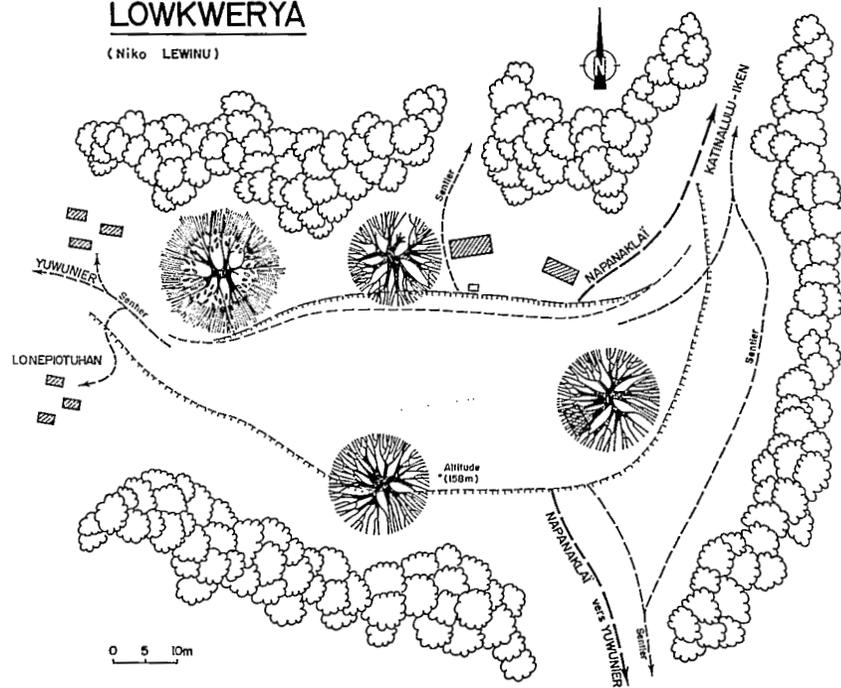
Photo 36 : La place centrale d'un hameau à Loanatom sur le littoral Nord-Ouest de l'île. Ces hameaux, correspondant à un groupement familial étendu, étaient autrefois entourés d'une palissade de roseaux, ce qui explique leur nom de nowankulu ou barrière. (Photo de l'auteur)



Photo 37 et 38 : Les nowankulu, ou barrière encerclant un hameau familial, sont les lieux domestiques réservés aux femmes, filles et enfants en bas âge. Les cases traditionnelles sont basses et allongées, le sol est nu, soigneusement désaffecté. Autrefois une barrière de roseaux protégeait le monde domestique du monde extérieur, hanté par les esprits de la forêt. Les bambous reposant sur les murs des maisons servent de réservoirs d'eau. (Photo F. Giner)

LA PLACE DE DANSE  
**LOWKWERYA**

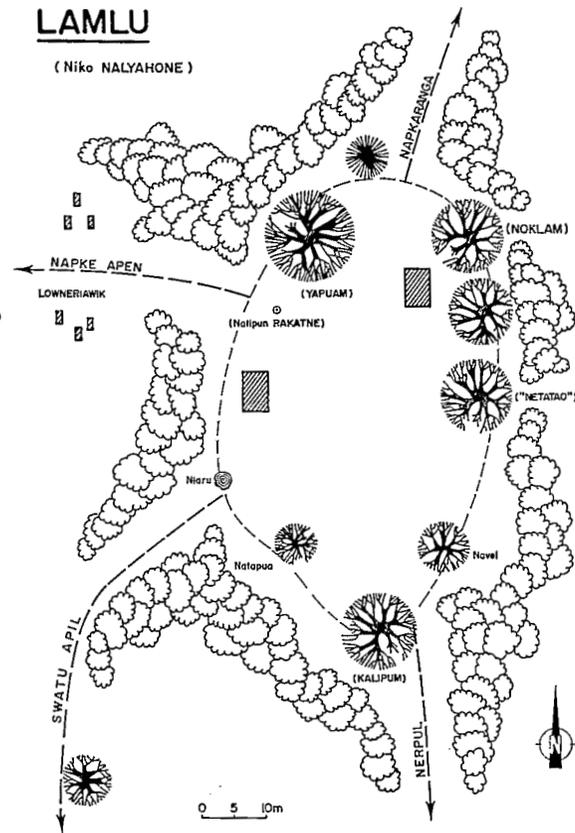
(Niko LEWINU)

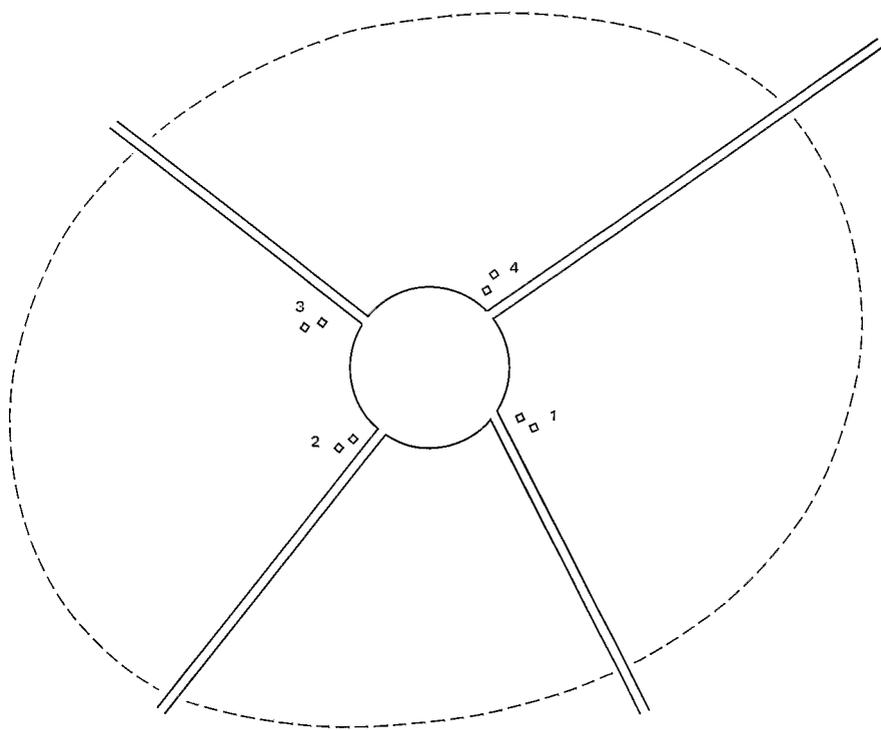


LA PLACE DE DANSE

**LAMLU**

(Niko NALYAHONE)





### 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.

l'espace de rencontre, le lieu géométrique où se noue l'alliance intérieure des segments qui le composent et le lieu d'où partent les chemins qui sont les vecteurs de l'alliance extérieure.

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, qui sert de 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. 8 et suivantes).

### 3) LA CENTRALITE ET LES DISTANCES PROXIMIQUES.

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. 10).

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**.

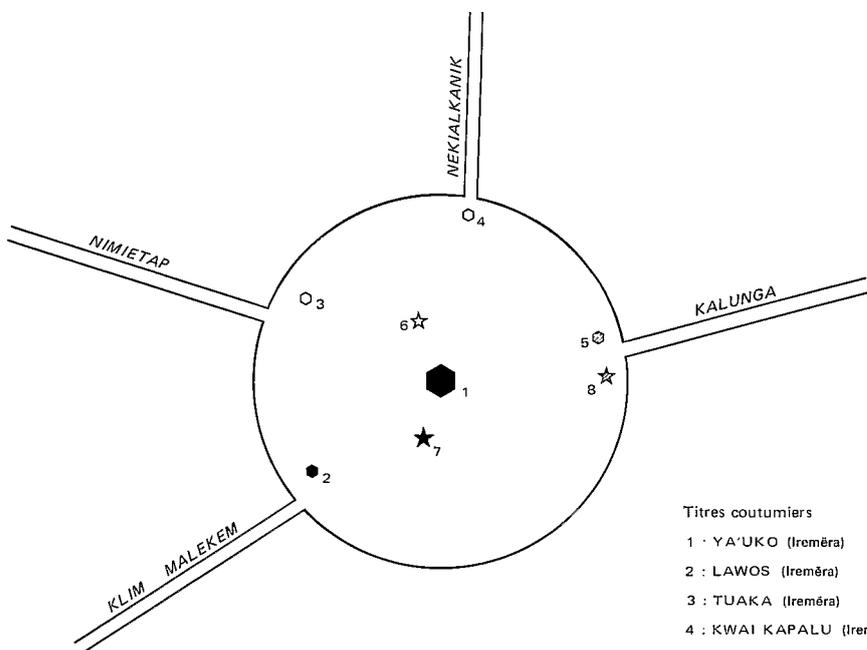
Lorsque les hommes de la pirogue Rakatne se réunissent sur leur place de danse, YA'UKO, l'**iremëra** détenteur de la longue **kweriya** des Koyometa, qui furent les premiers à occuper le territoire, se tient au centre exact de la place de danse. Le soir, il est le premier à recevoir le kava et il boit 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".

L'UNITÉ DES POUVOIRS - LA PLACE DE DANSE DE LENARA'UYA



Titres coutumiers

- 1 : YA'UKO (Iremëra)
- 2 : LAWOS (Iremëra)
- 3 : TUAKA (Iremëra)
- 4 : KWAI KAPALU (Iremëra)
- 5 : TES MATUA (Iremëra)
- 6 : YALULU (Yani Niko)
- 7 : NOKA YOKLAI (Yani Niko)
- 8 : WUANGIN YETAO (Yani Niko)

Phratrie  
NUMURUKWEN

Phratrie  
NUO LAKLAK

Phratrie  
KOYOMETA



Iremëra (grande kweriya)

Iremëra (kweriya longue ou courte)

Yani Niko



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 : magiciens **naotupunus**, hommes des groupes **iremëra** et **yani niko** mais qui n'en possèdent pas le titre ou bien jeunes gens à qui les statuts traditionnels n'ont pas encore été dévolus.

L'ordre social ne peut être ainsi mieux représenté, à la fois par la topologie et par la proxémie des uns et des autres. Si, pour une raison ou pour une autre, la réunion de tous ceux qui composent la pirogue s'effectue sur une autre place de danse que celle de 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 **yinwayim** 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 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, leur croissance numérique et leur rivalité, les pirogues se sont segmentées et ont essayé 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 politique 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 parfois 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 présence 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 Lowka-siatu, entièrement dominée par leur phratrie (voir fig.11 et carte 12) .

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. 11, p. 156).

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 Lownalaw.

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 est à l'inverse devenu chrétien (presbytérien ou S.D.A.), tandis que pour rester fidèle aux traditions, le groupe **nuo lak lak** se partage entre les uns et les autres.

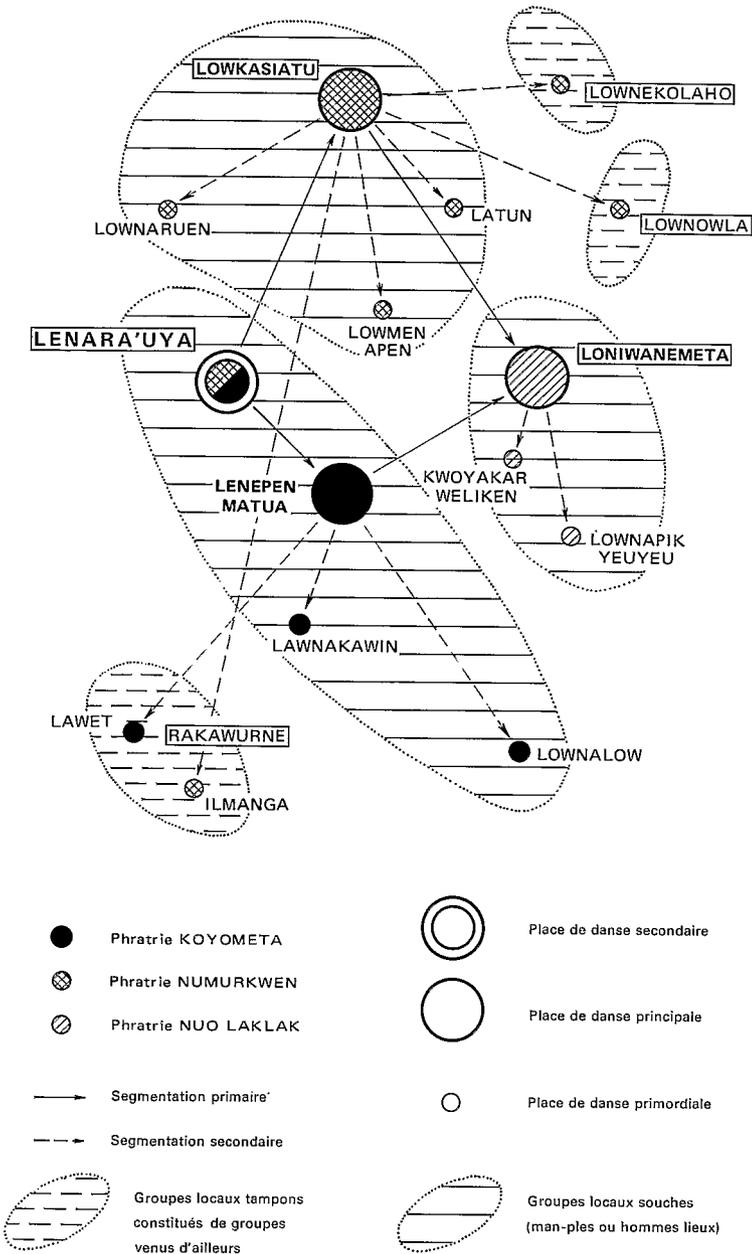
#### b) L'accueil des réfugiés.

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 protégerait 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 (voir fig. 11 et carte 12, p. 157).

Ainsi le groupe fixé autour des places de danse de Lownowla et de Lownekolaho est-il constitué au départ de Koyometa originaires du Sud de l'île. Les Numurukwen les sauvèrent en bloquant la poursuite de leurs ennemis à l'entrée de leur territoire, puis 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 Lownowla dont le nom, Koyometa-tat, signifie "la pirogue des Koyometa est morte". Depuis ce jour, les transfuges renaissent à l'intérieur de la pirogue Numurukwen. Il en fut de même avec d'autres bannis, Numurukwen cette fois, fuyant le Nord de l'île et la guerre "Nikaya-Pom", 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.

SEGMENTATION DE LA PIROGUE  
RAKATNE





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 Raka-wurne, 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 pour les deux moitiés 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. 12, p. 158).

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 créait ensuite 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** Numaine ; la place de danse de Lehuluk est donc "dualiste" : son côté Nord appartient à Lamlu, son côté Sud à Ilpeutu (Numaine).

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 cliques 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.

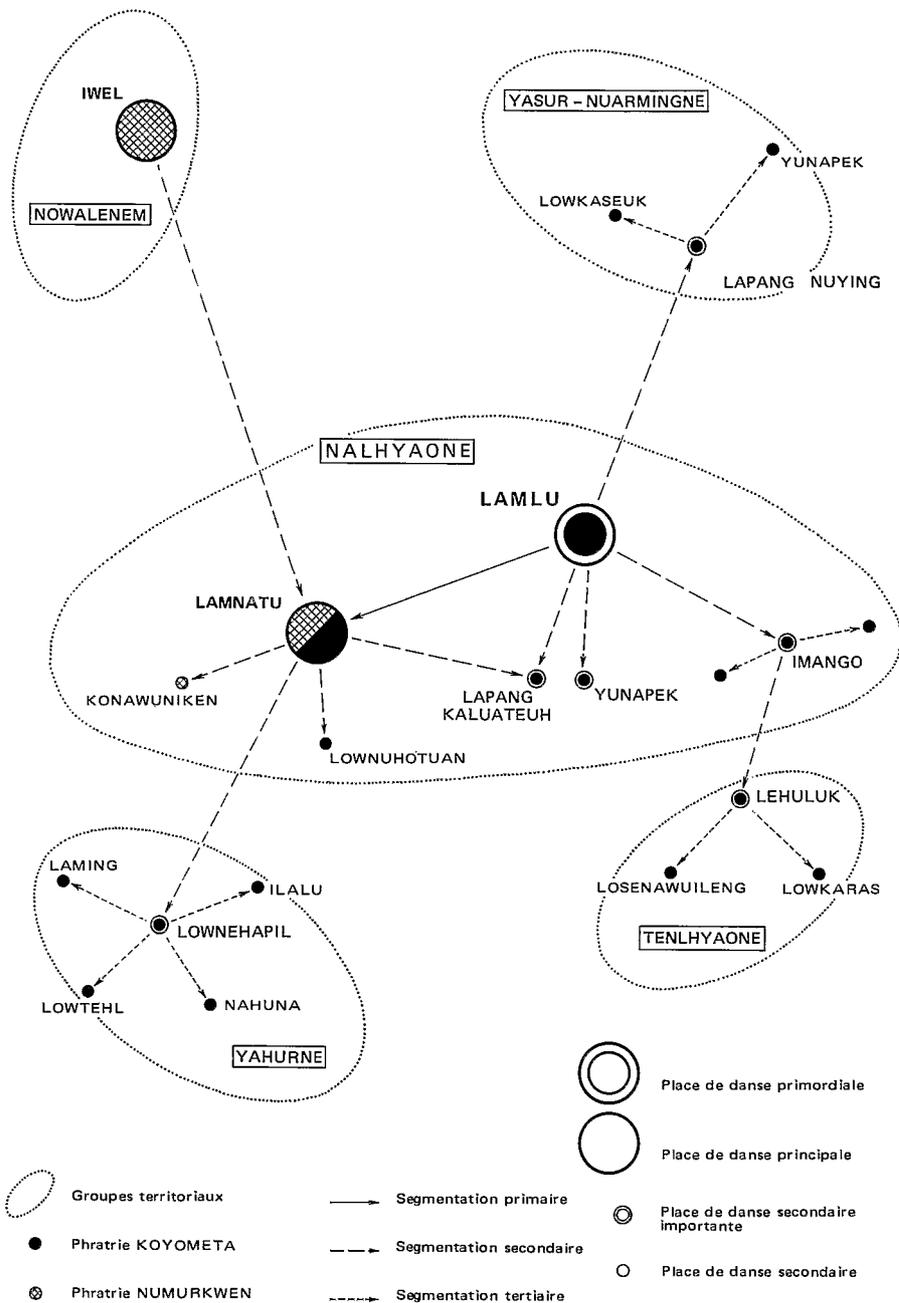
Le modèle d'organisation sociale de Tanna nous paraît donc difficilement réductible à un modèle classique. Il est difficilement compréhensible si on essaie de le penser en termes de groupes tribaux, de clans ou de chefferie centrale ; sa logique interne obéit plutôt à la dialectique des lieux et des 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 groupe 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 apparaissent 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

SEGMENTATION DE LA PIROGUE NALHYAONE





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 Waïsisī, de célébrer les complexes rituels, comme le **nekowiar**.

#### 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. 12), 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 plus vaste.

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'éri-geant 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 inter-mariantes. Mais dans les cas les plus fréquents, le groupe local est constitué seulement de deux groupes de parenté ; chacun fonctionne l'un pour l'autre comme une moitié matrimoniale. Enfin, dans les zones peu peuplées, comme par exemple aux White-Grass, le clan qui se compose d'un seul groupe de parenté, est obligé de s'adresser à l'extérieur et donc de faire jouer ses routes d'alliance pour obtenir une épouse.

Le mariage géographiquement le plus proche semble être considéré comme le meilleur par la société traditionnelle, 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 car l'échange de femmes apparaît à la société traditionnelle comme le meilleur des liens 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 **nawé 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 même 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 Waïsis, 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. 9, p. 151).

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 titres 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 titres 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 titres 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 matrilineaire. Lorsqu'une patrilignée s'éteint, ses collatéraux en filiation matrilineaire 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 traditionaliste 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".

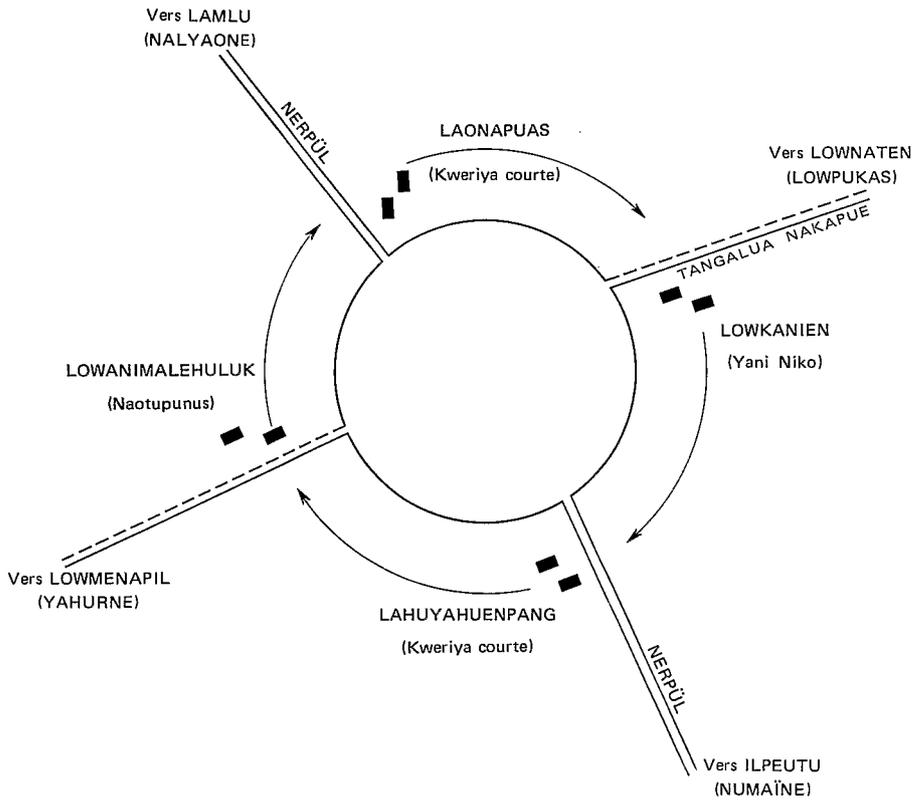
#### a) Les deux "côtés" de la place de danse de Lehuluk.

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 présence 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. 13), 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 lignes inter-mariantes occupant chacune l'un des côtés de la place de danse.

LA PLACE DE DANSE DE LEHULUK (OU LEWULUK)

Réseau des relations traditionnelles



==== Itinéraire traditionnel prestigieux

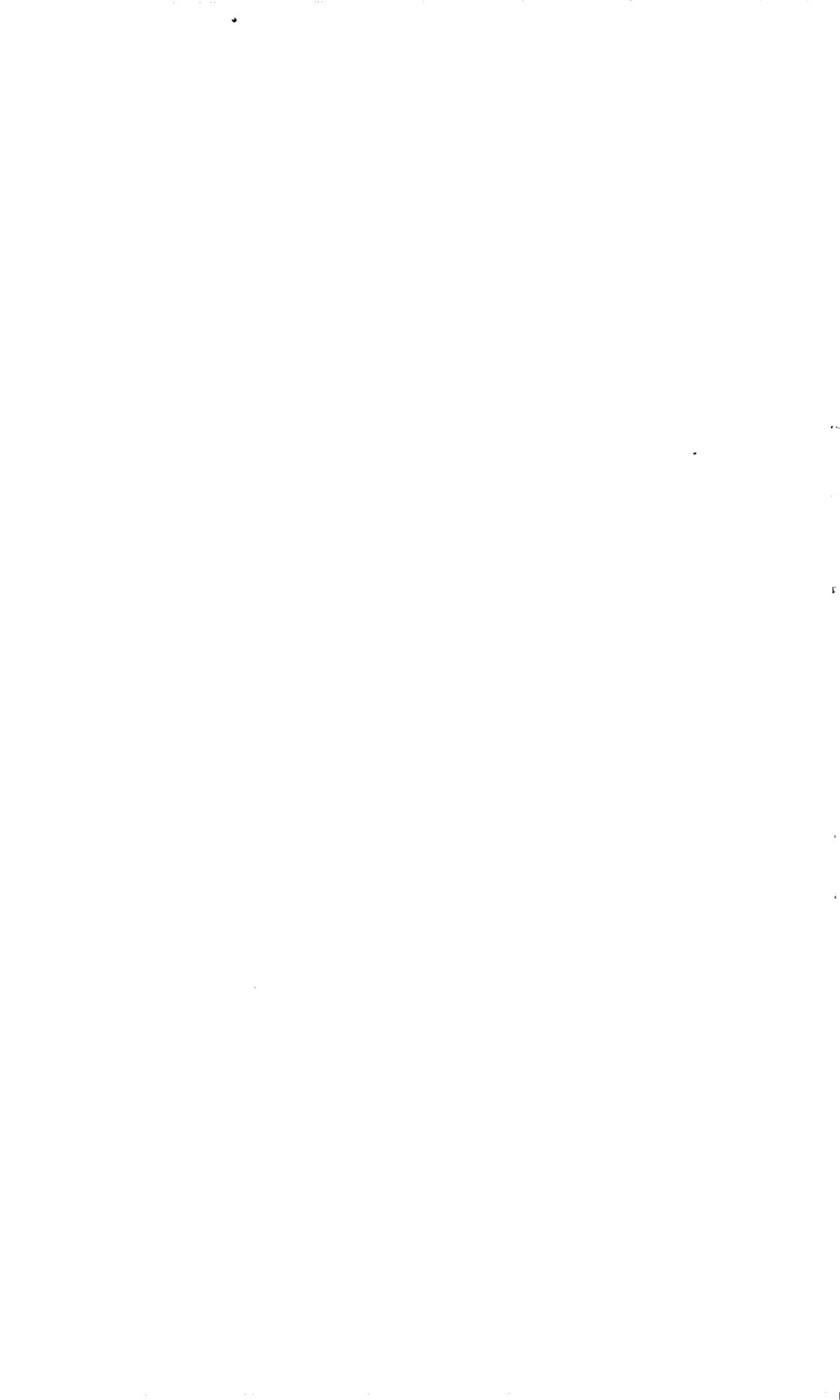
----- Itinéraire traditionnel secondaire

■ ■ ■ ■ ■  
Nowankulu souche  
(noyau d'habitat nucléaire)

←  
Direction de l'alliance  
matrimoniale préférentielle

LOWANIMALEHULUK }  
LOWKANJIEN } namip KALMAMA

LAONAPUAS }  
LAHUYAHUENPANG } namip WHOLKOYAS

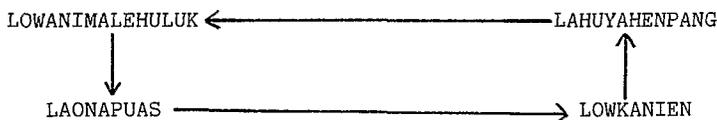


Chaque lignée est maître de l'une des routes qui se croisent à Lehuluk. En raison de l'importance cérémonielle secondaire détenue par cette place de danse, les itinéraires ne changent pas de nom en la traversant. Le fait qu'il n'y ait que deux itinéraires dénommés explique que le nombre des lignées à les contrôler soit également de deux. Le **namip** Wholkoyas contrôle la route Nerpül ; le **namip** Kalmama contrôle la route Tangalapua nakapue. Cette dernière est d'importance cérémonielle moindre ; 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 **naotupumus**, qui tient la magie agraire des bananes, tant pour son groupe que pour l'ensemble de la pirogue. 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 tourne autour de la place de danse (voir fig. 13).



Chacun des **nowankulu** se marie avec son voisin le plus proche : la femme que Lowkanien reçoit de Laonapuas doit ensuite être rendue à Lahuyahenpang et ainsi de suite. Le cycle de l'échange constitue donc une boucle qui englobe tous les partenaires sociaux ; dans la pratique, cela revient à poser deux lignées inter-mariantes. La somme constitue le groupe local des Tenlhaone. 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 des alliés situés sur sa route et elle la réintroduira dans le circuit traditionnel.

Comme on l'a vu plus haut, les Tenlhyaone étant situés en position de groupe-tampon entre les pirogues Numaine et Nalhyaone, ils assument une identité double : les Wholkoyas sont considérés aussi comme des Numaine et les Kalmama comme des Nalhyaone. Lorsque les gens de la pirogue Nalhyaone cherchent une alliance de mariage avec les Numaine, ils passent donc par la "porte" du **namip** Wholkoyas; réciproquement, les Numaine 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 Numaine. 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 rancœur 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 Numaine 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 avons 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 transparait 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 vers le retour sur les lieux réels où s'incarne son destin. Les Tenlhyaone ne purent revenir que parce qu'au préalable ils s'étaient réconciliés et qu'au 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'on 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 (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, celle 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 la 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 Numaine). 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 ce système, 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 les "barrières" que représentent les segments de lignée fondateurs. Comme le terme même le révèle, la barrière, selon les cas, peut être ouverte ou fermée et la relation permise ou bloquée.

On ne pouvait mieux cristalliser dans un seul lieu ce qui fait l'essence du groupe local. La place de danse de Tanna représente à la fois le maillon d'un réseau d'alliance étendu et le coeur d'une relation sociale dense, de type territorial.

---

(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 "mèmes", porteurs d'un même "sang". Ce trait révèle bien la force de la relation matrilineaire dans une société qui en première apparence s'affirme comme patrilineaire : 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 débordé 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 **ireméra** 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 CHAÎNE DES BINÔMES.

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. 14). A chaque rituel quelque peu important, les deux termes du binôme fonctionnent comme des partenaires. Lors de la fête des prémices 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 matrilineaire, qui unit à des beaux-frères et à des oncles utérins.

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 l'alliance extérieure, tandis que la place de danse illustre la relation intérieure qui intègre les termes du binôme dans un même territoire.

#### 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 spatial. 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 une indépendance de plus en plus pleine et entière.

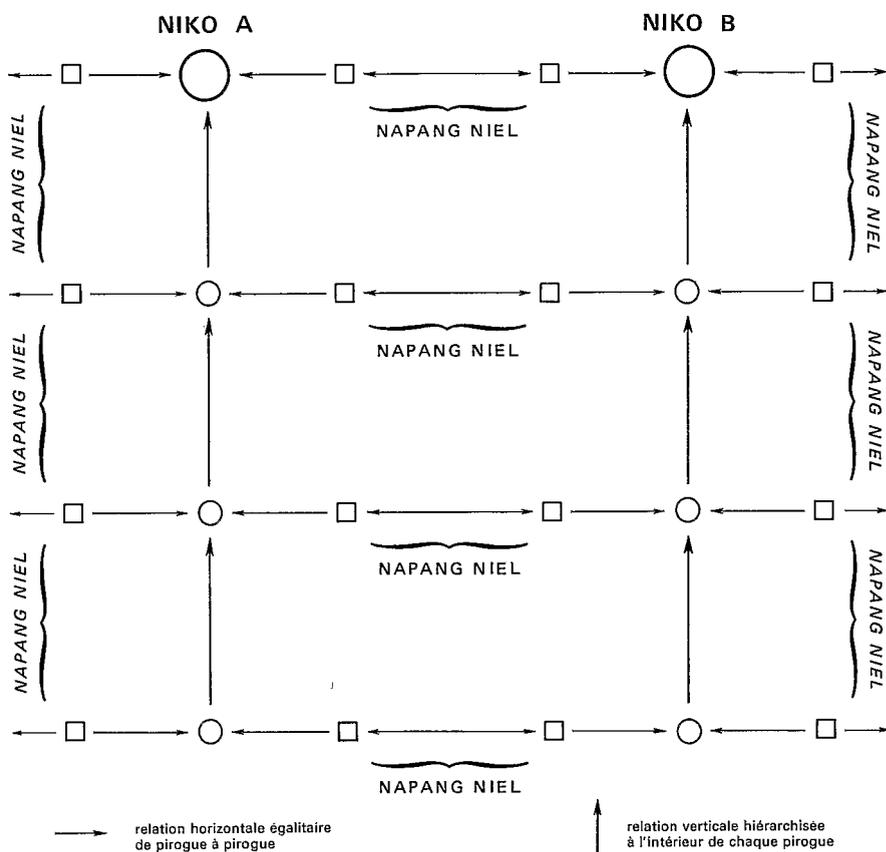
On est donc en droit de se demander, au terme de cette présentation des grandes lignes théoriques qui sous-tendent l'organisation spatiale, où se situe le niveau *d'espace social réel*. La relation sociale majeure est-elle au niveau de la structure unitaire de la pirogue, celui du groupe local ou encore à celui géographiquement plus éclaté des unités lignagères et des relations individuelles de type *napang niel* ?

En réalité tout se tient. Chacun des niveaux de l'organisation sociale reproduit à une échelle agrandie le système qui le précède. Chaque niveau intègre dans 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. 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 constitue 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 communiquent entre elles pour les événements 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 événements qui concernent la vie locale et quotidienne : fêtes domestiques, alliance de mariage, entraide de travail ou association à finalité domestique;

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 qui composent la pirogue, tête de file des groupes locaux
- 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 la construction sociale dans une relation d'alliance égalitaire. Une relation verticale hiérarchisée unit les places de danse 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



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. 14).

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 en fait 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 politique central. C'est en effet le rite qui, en dernière instance, réunit les groupes de Tanna. Cette société ne peut exister que dans la mesure où les grands **niel**, le partage de la nourriture de la tortue, le **nekowiar** et toutes les cérémonies d'échange traditionnel sont célébrés à intervalles périodiques. Le rite recrée en effet l'unité organique des origines et avec elle la force magique des commencements du monde. 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 la faire, nous vivrons, si nous arrêtons, nous mourrons"*.

Par cette phrase, YA'UKO exprimait la raison profonde du rite : l'espace réunifié de la Coutume alors se reconstitue, les hommes de Tanna retrouvent le sentiment de ne plus faire qu'un, chaque place de danse s'inscrit à nouveau dans un ensemble qui fait le tour de l'île. La Coutume, c'est bien alors le ciment de l'unité des hommes de Tanna ; en dehors d'elle, il n'est que conflits et divisions, notamment à l'égard des forces de pénétration du monde extérieur.

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 intégrer 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, un lieu où s'intègrent des groupes, en même temps que le jalon d'un nexus plus large qui englobe l'île entière et parfois 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, la pirogue continue à ordonner la répartition du peuplement. Elle constitue le niveau principal de l'espace vécu et représente l'échelle 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, 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. Sans doute l'une des raisons principales tient-elle en ce que la pirogue constitue aussi le territoire au sein duquel se déroule le "partage" des terres. En outre, 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 que la tendance à l'union l'emporte nécessairement sur les tendances à l'atomisation, mais qu'entre les divisions du présent et la nostalgie de l'ordre des origines, les hommes de la Coutume pensent que la pirogue peut encore offrir le cadre de l'unité souhaitée par tous, comme ce fut le cas pendant des millénaires. En essayant de retrouver les chemins -parfois oubliés- de la Coutume, les hommes de Tanna cherchent surtout à retrouver ceux de leur unité perdue.

Mais 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 de celui de la pratique magique.





## *Dixième chapitre*

# LA PIROGUE MAGIQUE

## Magies des lieux et magies voyageuses

Les missionnaires presbytériens, par leur acharnement à traquer toutes les formes de magie dans lesquelles ils voyaient des manifestations sataniques, ont peut-être indirectement contribué à leur renouveau. Lorsqu'à partir de 1940, une partie de la société insulaire décida de revenir à la Coutume et de suivre les voies nouvelles de la prophétie de "John Frum", elle signifiait par là, non pas qu'elle revenait 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 foulait 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 magique.

Le pouvoirs cosmiques sont contenus dans les pierres et dans les plantes. La plupart des magies de la Coutume sont ainsi enracinées dans des roches et dans des lieux que s'approprient les groupes territoriaux. Les pierres 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. 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 les lieux et les hommes. A la limite, il n'existe pas de geste de la vie quotidienne qui n'ait quelque part un répondant magique ; les vertus humaines elles-mêmes, l'intelligence, le don de la parole, la droiture, l'esprit d'entreprise, le respect de la parole donnée, etc... ont aussi leurs lieux et leurs "médecines", autrement dit une technique magique qui permet de les améliorer, ou au contraire de les diminuer chez les ennemis.

On peut discerner à Tanna deux grands types de magies : les magies agraires et climatiques, dont le pouvoir dérive des **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 MAGIENS 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, leur 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 **ireméra**. 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, exclues 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 huit ou neuf mois, le magicien vit seul, loin 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 défrichage et périodiquement, autant de fois qu'il sera nécessaire jusqu'à ce que l'effet attendu se produise, le **naotupunus** crachera et frotera 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 frotera 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 FÊTE DES PRÉMISSSES (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 clausuration 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 **ireméra**, 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 **ireméra**.

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 Busaitumin, 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.



Photo 39 : Scène de la vie quotidienne à Tanna : la préparation du kava à Tanna. Un homme jeune (Maurice de Loanatom) coupe les racines de kava, de jeunes garçons les mâchent pour les adultes qui boiront ensuite le breuvage.



Photo 40 : Willy Kooman, Voix de la pirogue (**yani niko**) du groupe Naïné est l'un des grands hommes des White-Grass, il détient aussi un certain nombre de pierres à pouvoirs magiques, notamment celles de la capture des éperviers (**kweriya**). A l'arrière plan, l'école francophone des White-Grass à Lowkurus.

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 "travail-lait" 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 degrés divers des magies de pêche spécialisées pour chaque catégorie de poissons. Les pierres de capture des tortues sont par contre moins nombreuses et leur répartition semble avoir fait l'objet d'une attention plus jalouse. Les Naïne, dans les White-Grass, possèdent les pierres de reproduction et de capture des éperviers (**kweriya**). Ce 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 sur-gissement 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 "clewa"-.

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 dénuées d'activité physiologique, puisque leur but n'est pas de guérir directement, mais bien de chasser les esprits du corps de la victime" (1984).*

Voici encore, à titre d'exemple, la composition de la médecine guérissant la maladie, dite de "Mwatiktiki", qui se traduit par de violents maux de tête et des yeux qui rougeoient. Cette maladie, qui survient lorsque des "tabu" volontaires ou involontaires n'ont pas été respectés dans les jardins d'ignames, est traitée par les lignées de magiciens dont l'esprit est associé à celui de MWATIKTIKI. 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** (**Abrus precatorius**)

---

(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** (Codiaeum variegatum) croton rouge associé à l'esprit de MWATIKTIKI.
- 5) **yakëtil** (Stachytarpheta indica) variété rouge.
- 6) **nekëla** (Breynia disticha) variété rouge.

Parmi ces six plantes hiérarchisées selon un ordre de force croissante, seule la plante **nekëla** est là pour "agir" thérapeutiquement. Les autres 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 banyan, 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 prémices, des "tabu" sont placés sur l'eau de la source pour qu'elle ne soit pas au contact d'un élément "impur".

Les sources sont aussi le siège de magies amoureuses. Ainsi, dans le Centre Brousse, faire boire à quelqu'un l'eau de la source Yamilmait conduit à le rendre amoureux. La femme sur laquelle un homme a jeté son dévolu perd le sommeil : elle se rendra d'elle-même auprès de celui qui la désire. D'autres magies amoureuses liées à des pierres existent également, mais les magies de l'eau sont considérées en 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 WUHINGIN parsèment l'île, créant un véritable quadrillage de lieux chargés de pouvoirs et de significations, 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 aheusim** 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 Namasmítane, 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 Numaine 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-places" se répondent les unes les autres : celle de Lamalataï située en pays Numaine 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 débarrasser 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 les **netük**, pour la bonne raison que tous les hommes de Tanna continuent à les redouter. En 1978, le bruit courut qu'au Nord de l'île, les magies noires de **netük** avaient repris ; les empoisonnements 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 qui ait émis le moindre doute sur la réalité de ces empoisonnements. Le contexte politique rendait encore plus tragiques les rumeurs : les gens des groupes coutumiers y voyaient la main de leurs adversaires politiques. Des expéditions, véritables raids guerriers, furent alors entreprises contre les 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 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).

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 d'homme à homme. 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 **nēlapen**, 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 **nēlapen** 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 **nēlapen** 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 **nēlapen** 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" et incontrôlée.

#### 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 *nēlapen* ("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 crétule, 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. Ainsi les rochers qui s'enfoncent dans la terre et dont on ne voit pas les soubassements, les gouffres marins ou les failles dans les plateaux calcaires 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 événements 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 **nêlapen** 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 **nêlapen** 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 **nêlapen** 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 Yenkaï 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 10, p. 88).

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 pérégrination 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 à celui-là. Ce n'est pas la fin de la magie, mais la naissance d'une nouvelle tactique de puissance par des voies plus occultes et le signe encore peu distinct d'une nouvelle société de la Coutume où le kava qui ouvre le monde des rêves joue notamment un rôle de plus en plus important. Face à ces nouvelles tendances qui naissent surtout en milieu "John Frum", les païens, fidèles à leurs **kapiel**, comme c'est le cas de ceux du Centre Brousse, restent dubitatifs : 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.



## 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'expression 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 horticulture "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 "PAÏENNE".

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 clones 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 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. Les autres sont des "ignames **yolat koken**", c'est-à-dire des ignames-sujets, dont la valeur décroît parallèlement à leur éloignement du centre du jardin. Alors que les ignames **iremëra** sont cultivées pour leur taille, les ignames **yolat koken**, destinées à la consommation, le sont pour leur prolificité et pour leur quantité. Le même principe de classification et de hiérarchisation prévaut pour les taros.

Chaque clone d'igname cérémonielle est cultivé dans une niche écologique individuelle : 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 clones. Le jardin traditionnel s'ordonne ainsi par rapport aux buttes centrales que l'on consacre aux "ignames **iremëra**".

Les tubercules étant considérés comme une société d'individus, l'horticulture devient une oeuvre culturelle 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 Imapa'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 clones de **nowanuruk** provient d'un stock génétique pratiquement commun à toute l'île, même si on en retrouve les variétés sous des noms différents selon les régions. Certains de ces clones ont pour origine spécifique le Centre Nord, ainsi l'igname **natiati** qui est liée à l'igname cérémonielle **kahuye** -leurs magies de fécondité marchent de concert- ou encore l'igname **nowanuruk ilmanga**, apparentée à la grande igname **milu** 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 7, page suivante).

Comme le révèle le tableau du calendrier agricole, les grandes phases des travaux masculins concernent le défrichage, 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 7 : Le calendrier agricole de l'igname. (1).**

Terme vernaculaire	Période correspondante	Nature des travaux et cycle végétatif	Organisation et répartition du travail
1) mahuk maïye	août-septem.	Défrichage 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 ( <b>nepianhang</b> ) 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 <b>nalislis</b> (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 7 de la page précédente.

Terme vernaculaire	Période correspondante	Nature des travaux et cycle végétatif	Organisation et répartition du travail
7) <b>mohuk nu</b> (langue des White-Grass)	fin avril	- fête des prémices de la récolte, paiement des magiciens, levée des "tabu" - récolte des ignames hâtives ( <b>nelim nu</b> )	fête interne au groupe local
8) <b>silmus</b>	mai-juin	Période de récolte et de libre consommation d'ignames hâtives d'abord, puis des ignames vivrières	Récolte par les femmes et les enfants.
9) <b>yapakel-pakel</b>	juillet-août	Période des fêtes et des rituels d'échange, récolte des grandes ignames <b>nu</b> dans les complexes "buttes trous".	Récolte par les hommes.
10) <b>yowan mei</b>	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 à 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 mélangés à des 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. 15).

L'igname de semence est introduite latéralement sous la tête de la butte, tandis qu'un morceau de celle-ci est laissé à l'extérieur et 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.

L'ARCHITECTURE DES TUTEURS DE ROSEAUX SUR LES BUTTES D'IGNAME (TOH)

Fig. 15

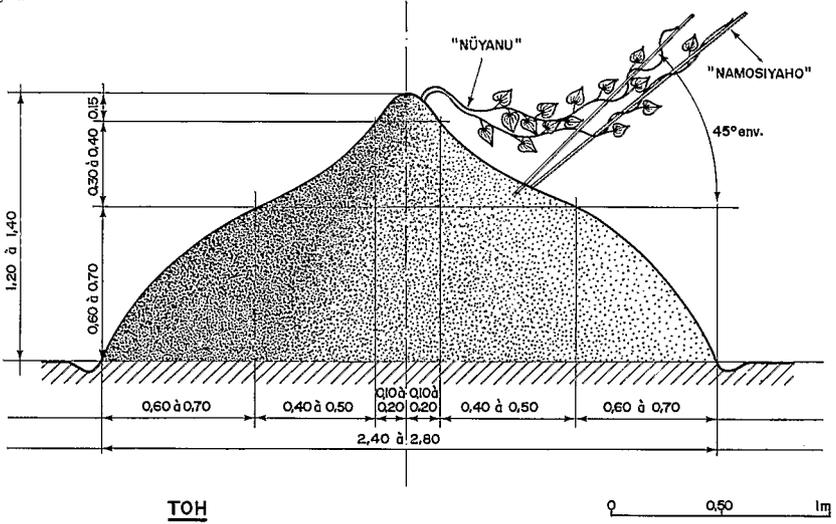
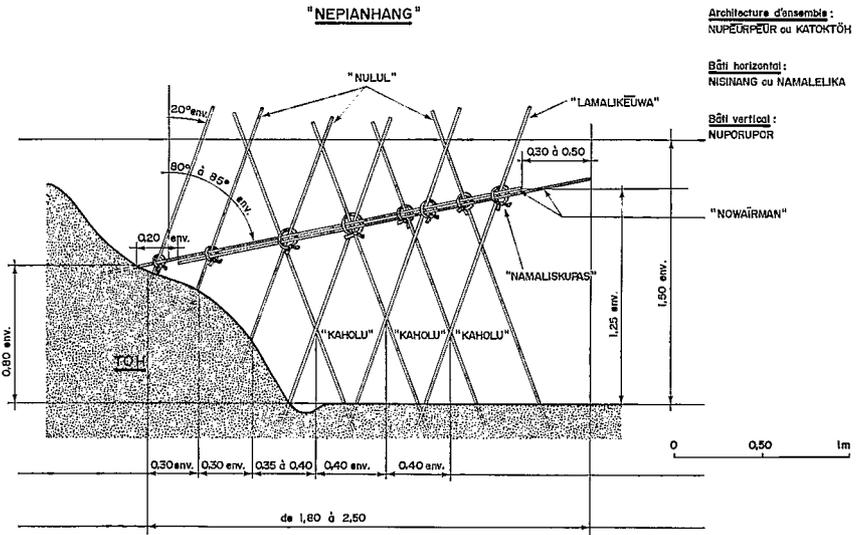


Fig. 16





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. 16). 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 fantomatique un peu irréelle : les bâtis de tuteurs s'ordonnent les uns par rapport aux autres et projettent vers l'extérieur du jardin leurs longs alignements parallèles. De la longueur et de la 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 IGNAME 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 enfouissement des semences s'est développé. Cette façon est dite "**kopen**", ce qui signifie "enfonceur" : 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 clones 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 prémices, 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 presque 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 **kaharnatnem** 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.



Photo 41 : Butte géante d'igname Natmakel au centre du jardin de Nemisa dans la région de Loanatom. On distingue au premier plan les tuteurs de roseaux et au pied de Yameu, fils de Nemisa, quelques poireaux qui poussent sur le flanc de la butte. (Photo de l'auteur)



Photo 42 : Jardin de butte toh dans un jardin du bord de mer à Imanaka. (Photo de l'auteur)

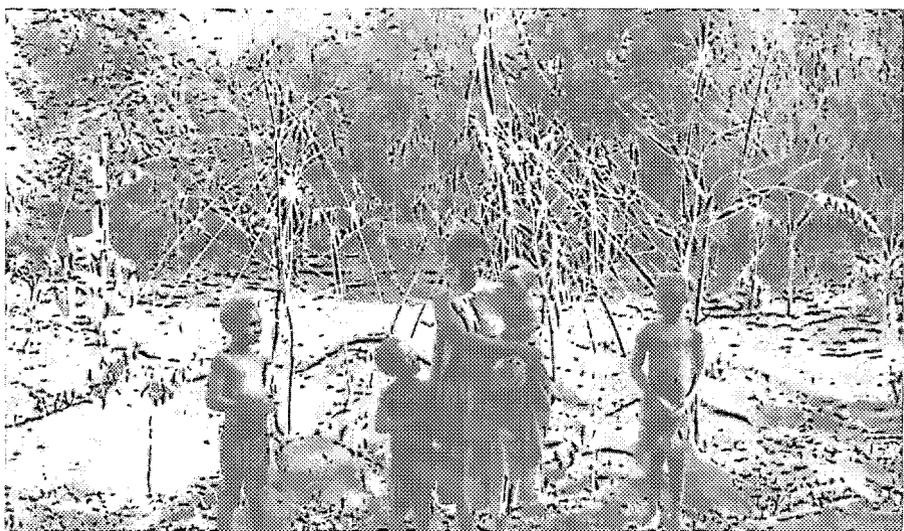


Photo 43 : Après le débroussage et la confection des buttes, une grande partie du travail d'entretien et de sarclage revient aux femmes et aux enfants. (Photo de l'auteur)

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. 17), contient une **toh** géante, appelée **matkamel**, érigée au centre d'un petit jardin de 345 m<sup>2</sup> 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 m<sup>2</sup>, sont, en soi, de véritables jardins artificiels projetés en hauteur et contenant l'assortiment de tous les clones cultivés par un groupe local. Tout autour, les **toh** habituelles 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. 17). 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.

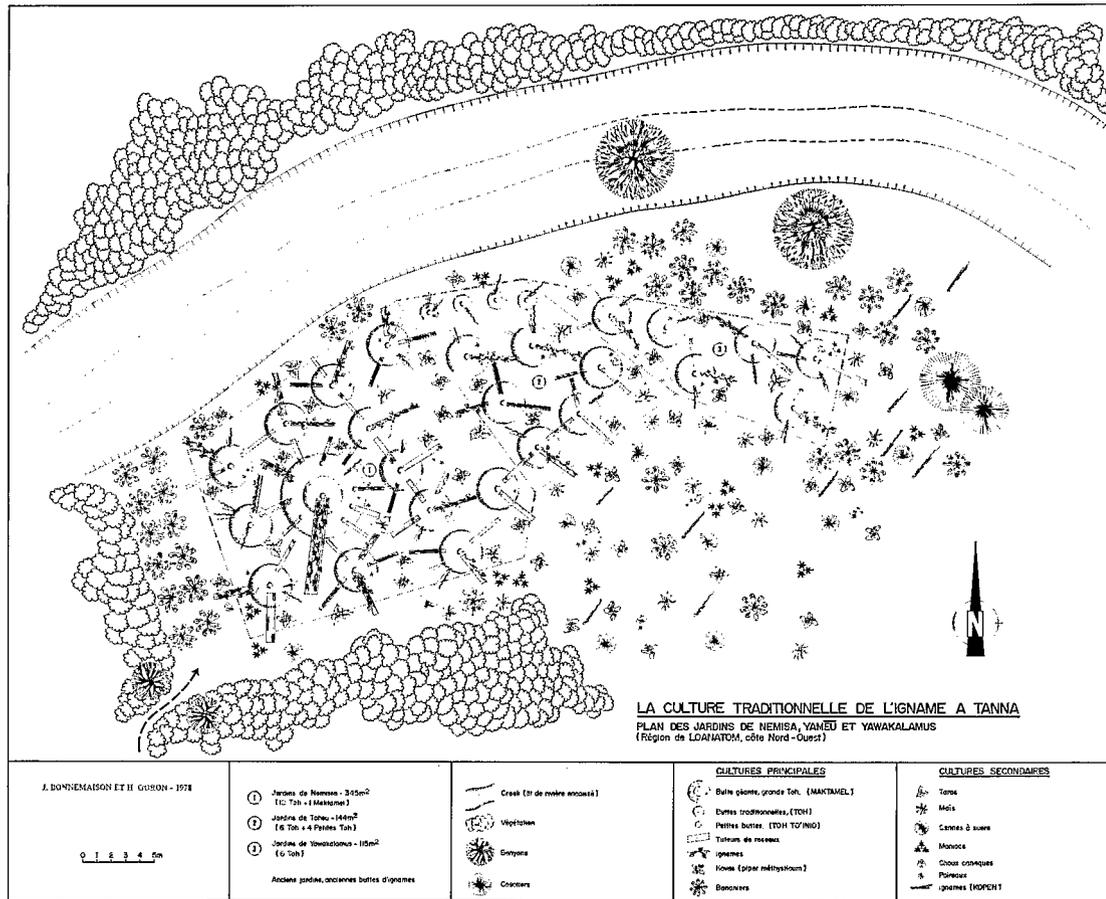
Dans les jardins littoraux de la côte Ouest de Tanna, on distingue encore un certain ordre de répartition des plantes cultivées qui reflète les hiérarchies de la Coutume. Au centre se développent des buttes d'ignames **toh** avec leurs tuteurs horizontaux, puis tout autour des buttes **toh to'inio**. 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 abao", c'est-à-dire "de partout" qui se mélangent avec les "taros fidji" 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 débarrasse aux moindres frais.

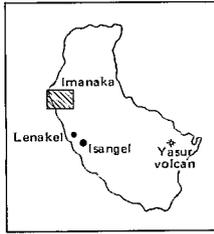
#### IV. UN EXEMPLE D'OCCUPATION DU SOL : LE TERROIR D'IMANAKA.

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 cartes 13 et 14) 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 15) d'implantation relativement récente (voir p.374 et suiv.), 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 13). 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

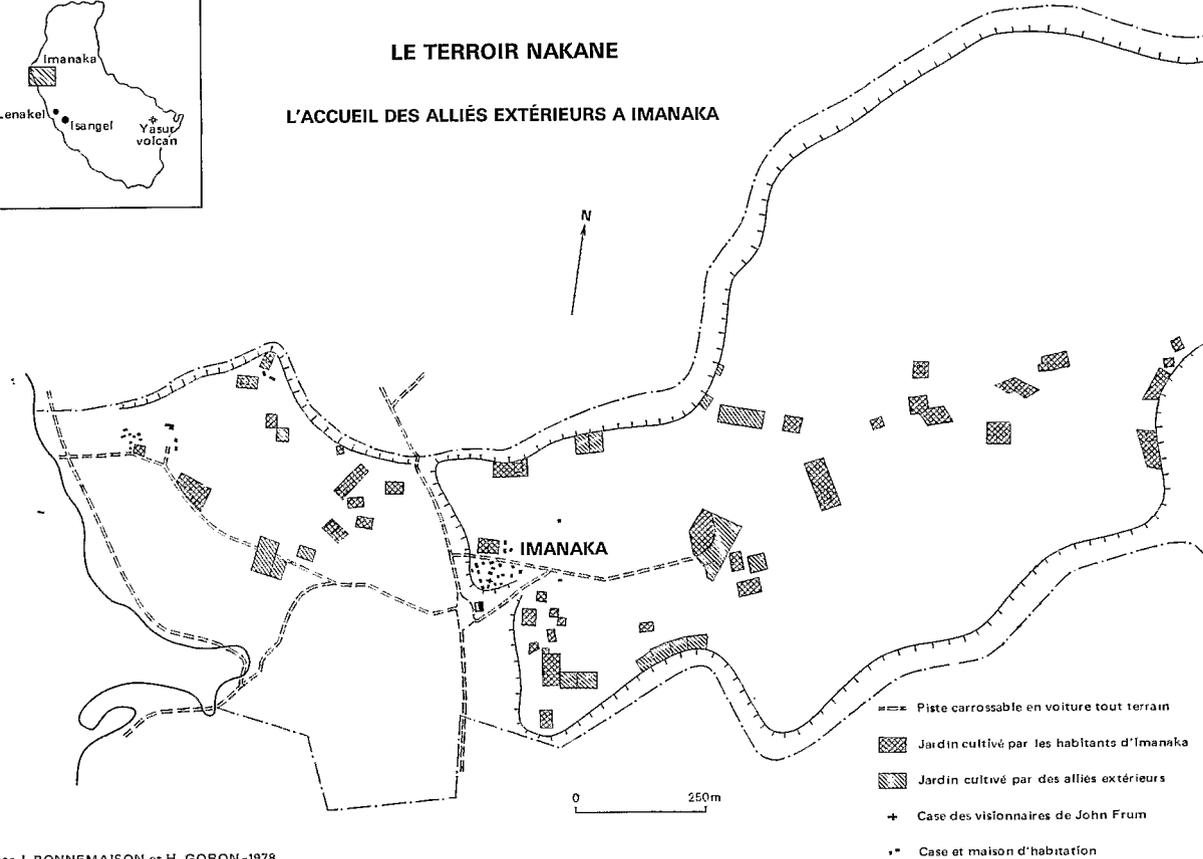
---

(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.



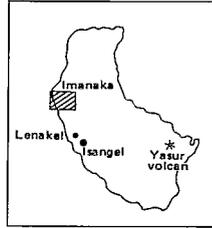
## LE TERROIR NAKANE

### L'ACCUEIL DES ALLIÉS EXTÉRIEURS A IMANAKA

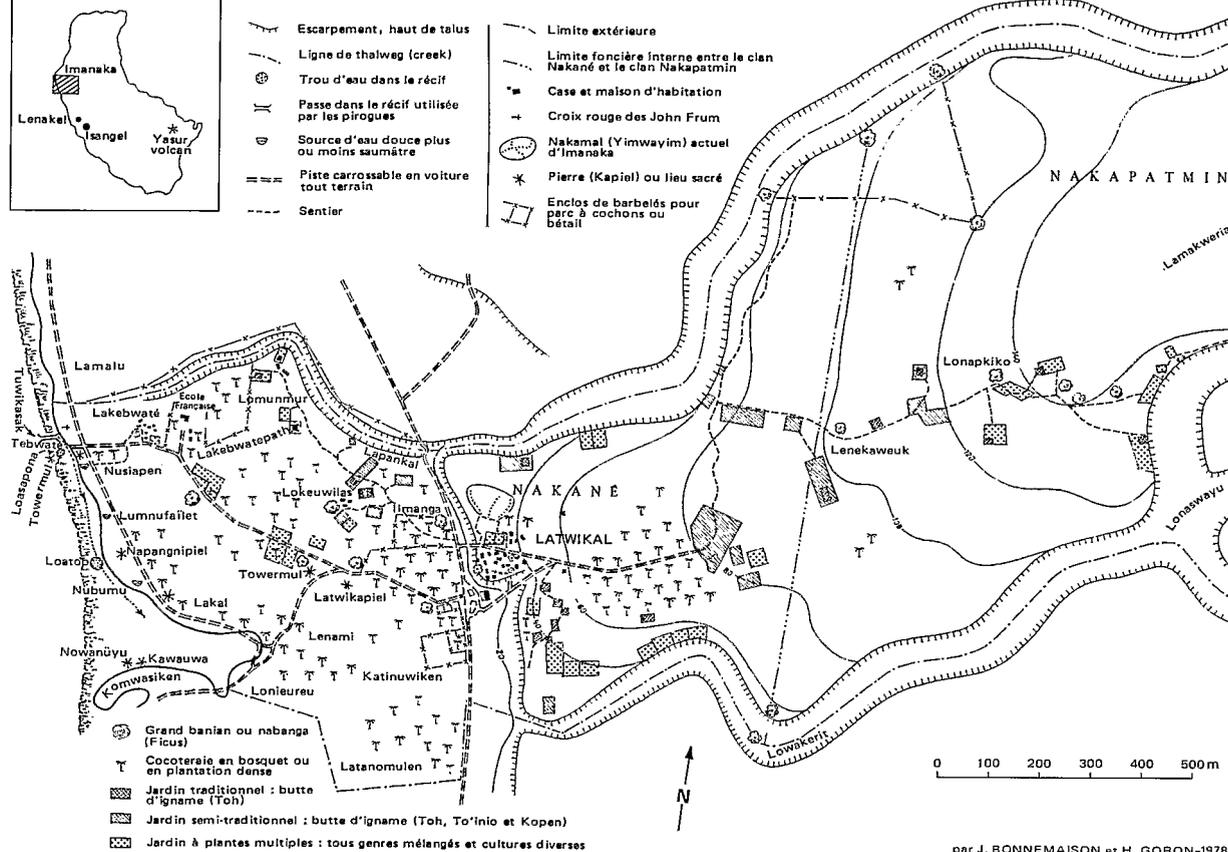


LE TERROIR NAKANE - IMANAKA

L'OCCUPATION DU SOL EN JANVIER 1978 JACHÈRES NON INCLUSES



- |  |   |  |  |
|--|---|--|--|
|  | Escarpement, haut de talus                    |  | Limite extérieure  |
|  | Ligne de thalweg (creek)                      |  | Limite foncière interne entre le clan Nakané et le clan Nakapatmin |
|  | Trou d'eau dans le récif                      |  | Case et maison d'habitation  |
|  | Passe dans le récif utilisée par les pirogues |  | Croix rouge des John Frum  |
|  | Source d'eau douce plus ou moins saumâtre     |  | Nakamal (Yimwayim) actuel d'Imanaka                                |
|  | Piste carrossable en voiture tout terrain     |  | Pierre (Kapiel) ou lieu sacré                                      |
|  | Sentier                                       |  | Enclos de barbelés pour parc à cochons ou bétail                   |



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 m<sup>2</sup>, soit un saupoudrage de toutes petites parcelles dispersées dans le terroir ou intercalées dans de plus grands jardins, d'environ 150 m<sup>2</sup> 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 m<sup>2</sup>, la superficie moyenne des parcelles étant de 1.212 m<sup>2</sup>.

Les jardins modernes à plantes multiples recouvraient enfin 21.495 m<sup>2</sup>, dans le cadre de parcelles d'une superficie moyenne de 796m<sup>2</sup>. 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 m<sup>2</sup> sur un total de 33.000 m<sup>2</sup> 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 *îlots* de culture sophistiquée et savante dans un cadre agricole globalement extensif. Ces îlots sont également des *îlots 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 *îlots magiques* se répandent ou se rétractent 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 îlots 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.



Photo 44 : Jardin de buttes toh to'inoi. (Photo de l'auteur)



Photo 45 : Jardin d'ignames kopen ; les tubercules sont plantés sans butte, ni trou ; de simples roseaux ou des bois appuyés en faisceau les uns sur les autres servent de support aux ignames. (Photo de l'auteur)



Photo 46 : Kiel, magicien agraire (naotupunus) de Lamalu déterre soigneusement dans le centre Brousse de Tanna un pied de kava. (Photo de l'auteur)

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 ainsi 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. Le raccourcissement général des temps de jachère qui en résulte, 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. D'autres exemples ou d'autres années auraient pu révéler une extension encore bien plus grande des îlots 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 îlots 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.



## *Douzième chapitre*

# 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. Mais c'est là le domaine de ses plus grands 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; 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. Sur la terre divisée en **niko**, l'usage interne par le groupe qui l'occupait semble avoir été toujours libre. Une tendance nouvelle tend aujourd'hui à se marquer dans les groupes "évolués", où les divisions en territoires politiques perdent de leur actualité. Dans ces régions, pour la plupart littorales, la terre apparaît bien en voie de partage, mais selon des modalités pratiques qui varient suivant les groupes et leur filiation "idéologique".

L'extension des plantations à finalité commerciale et des valeurs qui vont de pair avec la pénétration graduelle de l'économie monétaire tendent en effet 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.

Cette évolution n'est du reste ni "fatale", ni générale. Il s'en faut pour qu'à Tanna la terre soit seulement perçue à partir de "valeurs" marchandes. Les groupes coutumiers conservent une vision 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. 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.

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 et hiérarchisés en fonction de leur relation à des lieux de prime apparition. Chacun de ces lieux contient une parcelle de la mémoire culturelle de l'île et s'intègre dans le système à maille souple des pirogues de la Coutume. La terre dans cette perspective n'a de réalité qu'en tant que matrice des lieux de fondation; l'espace lui-même n'est que l'extension des forces sacrées qui fusent de la profondeur des lieux.

Il découle de cette vision que *l'existence du territoire précède celle de l'homme*. Il n'y a de droits sur la terre que dans le prolongement de la relation d'identité que l'homme entretient avec les lieux primordiaux de l'origine. C'est en prouvant par leur généalogie réelle et mythique et par leur ancienneté de résidence qu'ils ont toujours "appartenu" aux mêmes lieux territoriaux que les groupes fondent leurs droits sur la terre.

Le droit d'un clan à occuper un territoire remonte ainsi au temps de la fondation mythique et dans ce sens le lien formé avec la terre est inaliénable. Le groupe clanique est de même essence que la terre qu'il occupe, on dit que l'un et l'autre sont d'un *même sang*, 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. 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" le réseau des lieux primordiaux qui lui sert de structure. Aucune des parties ne peut être retranchée, une pirogue ne peut vivre qu'en raison de la légitimité que lui confère la communauté de sang entre les hommes et la terre, mais elle a tout autant besoin de la mémoire mythologique qui justifie et qui rappelle cette communauté. 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 à la fois la *terre* et la *mémoire*. Dans toutes les pirogues de la Coutume, les **yani niko** sont seuls à bien connaître les "limites" du groupe et 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.

Le rôle de la mémoire culturelle est de rappeler constamment le principe d'antériorité du territoire par rapport aux hommes ; Les groupes territoriaux ne peuvent en effet 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 par exemple détruire des hommes, mais non pas la terre d'origine ; un groupe éteint est appelé à se reconstituer sur ses lieux, à partir d'un même "sang". Le devoir des alliés les plus proches, c'est-à-dire les **napang niel**, est précisément de fournir cette collaboration vitale en offrant des vies à un groupe exsangue : ils en ont le droit parce qu'ils sont d'un sang apparenté à celui de ceux qui ont disparu.

En bref, la société traditionnelle refusait la possibilité de substitution d'un sang à 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 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 existence 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 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, mais qu'il était bon de le réaliser de temps à autre pour réactualiser les alliances extérieures (BONNEMAISON, 1979, 1984).

Cette loi de l'inaliénabilité du territoire tout autant que celle de la fixation aux lieux découlent du principe de l'antériorité de la terre. Comment l'homme pourrait-il en effet changer ce que les ancêtres et les héros primordiaux ont créé ? Comment pourrait-il habiter hors des lieux de son origine ? De quel droit aussi pourrait-il découper ou modifier les limites d'un territoire qui ne vient pas de lui, mais qui fut créé par ses ancêtres ?

#### b) Droit territorial et droit foncier.

Il résulte de cette loi d'antériorité que la propriété foncière, en ce qu'elle implique une emprise *de droit* permanente et individuelle sur le sol, n'existe pas et n'existait pas véritablement dans la société traditionnelle.

Le droit territorial de Tanna est un droit d'essence collective ; il implique que l'espace soit laissé en libre usage pour les membres du groupe de résidence. Les hommes de Tanna, dans la mesure où ils ne sont que les occupants éphémères du territoire, n'ont pas plus d'auto-rité pour le diviser durablement. Cette terre "vit" en effet en dehors d'eux ; 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 fait que refléter l'état fugitif de l'utilisation ponctuelle et temporaire des sols au niveau d'une génération.

Par territoire et "droit territorial", j'entends donc 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 dans celui de l'histoire : elle ne peut donc bien se comprendre qu'au travers d'une certaine vue sur le monde et d'un système de valeurs. Le droit territorial en ce sens est ce qui précède l'émergence des droits fonciers individuels. Il est lié à l'identité d'origine et à la souveraineté politique, c'est un droit lié au groupe et jamais à l'individu.

En revanche, j'entends par droit foncier 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 plus ou moins 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 RAVAUULT (1972) : "*La propriété est le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue*". Le terme de droit foncier que j'emploie ici en opposition avec le droit territorial, diffère pourtant du sens que lui donne RAVAUULT (1972, 1980) dans ses recherches sur la propriété foncière en Polynésie Française. Pour cet auteur en effet, le foncier polynésien reste indivis "*Les droits des uns sont automatiquement limités par ceux des autres*" (1972, p. 23). Dans cette perspective, la propriété polynésienne indivise au niveau du groupe de parenté joue à nouveau le rôle de "territoire" par rapport à la législation occidentale.

Au Vanuatu, et à Tanna en particulier, on est bien en-deçà de cette évolution. Pour l'essentiel, les hommes de Tanna restent en relation de territorialité traditionnelle avec leur terre et pour beaucoup d'entre eux en situation de refus par rapport à l'émergence des droits fonciers, indivis ou non.

Le principe territorial, qui perdure à Tanna, est ce qui permet à la société traditionnelle de se reproduire. La terre et la Coutume ne font qu'un : le sol sacré de la Coutume rassemble les hommes et les lie aux lieux et à la chaîne de leurs ancêtres. Le territoire est une condition nécessaire à l'existence de la communauté des hommes : il serait aussi mal venu de partager la terre des ancêtres que de vouloir découper son propre corps, à plus forte raison celui de sa mère, chair de sa propre chair. La terre des territoires de pirogue doit rester ouverte à tous ses fils.

## II. LES ANCRAGES.

### 1) LE BON USAGE DU TERRITOIRE.

Il est habituel à Tanna d'attribuer à chaque homme du clan une ou plusieurs petites parcelles de terre qui sont attachées à son "*titre*" et dont il se considère comme le gardien légitime. Ces parcelles qui font de l'homme de la Coutume un véritable *homme-lieu*, ne peuvent être considérées comme des "propriétés agricoles" : ce sont 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 titre* ; ce sont les signes symboliques de l'identité, les marques charnelles du nom. Aucun **natingen**, ou titre coutumier, ne saurait ainsi avoir d'existence réelle s'il n'a pas quelque part un lieu d'identité et une "terre" où se référer (1).

La société traditionnelle affirme l'égalité de principe des droits sur la terre de ceux qui habitent le même territoire, mais elle ne cherche pas nécessairement à empêcher une certaine habitude de reproduction des droits de culture sur les mêmes lieux. Les hommes, en habitant l'espace, acquièrent en effet des droits différentiels : chaque maisonnée, chaque segment de lignée se répartit et s'investit dans certaines parties du territoire plutôt que dans d'autres. L'habitude de l'usage, lorsqu'elle est constamment reproduite, finit par entraîner une sorte de droit réservé dans l'accès à certains emplacements.

Il revient donc à chacun de tenir compte de ces habitudes d'usage, d'actualiser son droit territorial en fonction des occupations actuelles et passées. Le principe de base veut que l'on demande à celui qui a occupé le sol précédemment, la permission de le mettre à nouveau en culture pour son propre compte. Ce droit ne peut être refusé, mais il est clair que dans de telles négociations, les hiérarchies internes entre les membres du clan jouent un grand rôle et peuvent dans certains cas aboutir à de véritables situations de main-mise sur les terres par quelques-uns. Ces sortes "d'usurpations" territoriales sont toutefois mal considérées et il est précisément du devoir du **yani niko** de veiller à ce qu'elles ne se reproduisent 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 passe dans d'autres mains, sans qu'en principe cela n'entraîne de conflit. Lorsque l'horticulture vivrière reste le modèle prédominant d'occupation des sols et que la plantation commerciale n'a pas "figé" les droits d'usage par un état d'occupation de fait, cette règle reste généralement bien suivie.

A l'image de la plupart des sociétés océaniques, on distingue la propriété du sol de celle du travail accompli sur ce sol. La terre reste donc un territoire collectif, mais les fruits du travail ressortent de l'individu. Chacun est pleinement maître de sa récolte, des arbres qu'il a plantés, des constructions éventuelles qu'il a bâties.

---

(1) Comme on l'a vu dans le Tome I à propos des îles du Centre, les vrais noms coutumiers sont liés à la terre, ce sont des *titres* qui délivrent à ceux qui les portent un statut social et un lieu d'enracinement. J'utilise ici le terme de nom coutumier dans le sens de "titre-lieu". Un système tout à fait différent existe dans les îles du Nord où règnent les systèmes sociaux "à grades" : les noms sont ici des grades, qui délivrent un rang social, mais non pas un lieu d'enracinement ou un territoire. La hiérarchie politique, contrairement à ce qu'elle est dans le Centre et dans le Sud, est dans ce cas établie indépendamment des grands lieux de l'organisation territoriale.

Ces droits créés par l'ancrage et les habitudes de culture aboutissent à un partage de fait, mais qui n'est que temporaire et toujours révoquant. L'usage du sol doit même obéir à une certaine mobilité : il n'est pas bien considéré par la morale traditionnelle qu'un homme continue de travailler toujours au même endroit ; il s'agit là d'une attitude anti-sociale. Il doit au contraire se mêler aux autres, parcourir l'espace avec ses jardins, laisser facilement à d'autres ses anciens emplacements de culture et demander en échange à occuper ceux des autres.

La mobilité 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 aussi les parcelles de *nawa* que cultivaient ses ancêtres et d'autres parcelles encore, liées aux titres sociaux qu'il porte ou garde en réserve au sein de sa lignée. Tous ces lieux sont en effet "gardés" et retransmis, mais ce sont des géosymboles qui ne représentent qu'une faible superficie par rapport à l'ensemble du territoire, tout juste l'emplacement de quelques jardins. Leur usage n'est d'ailleurs pas exclusif aux membres de la lignée qui s'y enracine ; chacun peut à tour de rôle y habiter, cultiver un jardin. Ces marques dans le sol ne commandent donc pas nécessairement l'usage et il semble bien que cela soit voulu ainsi.

En dehors de ces lieux, dont "l'appropriation" est plus symbolique que réelle, ou si l'on préfère plus "territoriale" que "foncière", l'essentiel de la terre de la pirogue est librement ouvert à tous ceux qui se réclament d'une même identité. Les fils de la terre sont en ce domaine des *égaux* et c'est en cela que l'on reconnaît le bon usage du territoire de la Coutume. A chacun ensuite de s'accommoder 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 événements 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 du territoire de sa pirogue.

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 FRONTIÈRES 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 parcourus 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 le précède.

A bien considérer le caractère flou et informel des concepts de limites, l'un des traits majeurs de la territorialité mélanésienne commence à s'éclairer. L'idée même de "limite", de "ligne géographique" stable tracée par l'homme semble une donnée étrangère à cette civilisation. Le territoire se définit essentiellement par un réseau de lieux dont la force fuse au 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 significatifs, 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.

La structuration de l'espace par des réseaux de lieux et non par un encadrement linéaire apparaît bien comme le trait dominant de l'organisation 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 réticulé 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) LES LIEUX ET LA BORDURE.

Le chevelu des lieux ponctue l'espace, lui donne un sens et des formes, en l'animant par des nexus qui s'échelonnent 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'assoit*" 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'assoient. 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 commandée par ces lieux. Alors que les lieux sont fixes et fondent une relation personnalisée d'enracinement, l'espace de bordure est perçu comme un territoire d'errance, un espace "d'aventure", ponctué seulement d'endroits dénommés par l'usage ou 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 soutend.

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



Photo 47 : Dans les lieux sociaux et dans les lieux du cœur, les hommes plongent leurs racines et s'éprouvent souverains. Ils passent là de longs moments entre eux, discutant des événements et des nouvelles de la chronique de l'île. (Photo de l'auteur)



Photo 48 : Dans la fraîcheur des petits matins de Tanna, femmes et enfants d'un groupe de parenté au sein d'une des barrières du Centre Brousse de Tanna. (Photo F. Giner)



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. 9). Tous les lieux du territoire, culturels, sociaux et domestiques se répondent ainsi les uns les autres en fonction des routes qui les ont créés et s'articulent dans un système qui les répartit et les hiérarchise selon l'ordre de leur apparition mythologique.

En bref, l'espace culturel formé par la trame des lieux 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 8).

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 récitent 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 8 : 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 m<sup>2</sup> sont chaque année actuellement mis en culture pour un habitant (953 m<sup>2</sup> 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 dixième 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 m<sup>2</sup>. 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 m<sup>2</sup> en général (voir carte 14, p. 219).

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 cendreau, 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 m<sup>2</sup> (voir fig. 4). En règle générale, les **napuapua** furent créés par le travail agricole à une époque pas très lointaine où les hommes cultivaient, beaucoup plus qu'aujourd'hui, dans le cadre de regroupements familiaux étendus. Ce travail plus 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. 4, p. 18).

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 démuné d'organisation stable, où les lieux des hommes et des cultures semblent former comme des îlots 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 une réserve nourricière qui garantissait la survie. L'homme a appris à en reconnaître toutes les substances comestibles : fruits sauvages, baies, racines, lianes et feuilles, fougères. 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'emblème totémique et de forces protectrices : ces plantes poussent à proximité de l'endroit où reposent les morts, ou encore dans les haies fleuries qui bordent les maisonnées. Toutes ces plantes magiques et sacrées, culinaires ou faisant partie de la pharmacopée commune sont souvent replantées près des lieux d'habitat, mais pour 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 mobilité 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 parfois sur les grandes frontières des territoires de véritables réserves naturelles. Ce n'est plus une forêt-jardin, mais une *forêt-écran*, un terrain de chasse et d'aventure, dévolue aux "esprits" et dont l'homme se méfie.

Le caractère inquiétant de la *forêt-frontière* se renforce encore quand se trouvent là les grands lieux sacrés, dépositaires des forces maléfiques que l'homme redoute. Souvent ces lieux sont situés dans le fond d'un thalweg, séparant deux grandes entités territoriales : ils constituent alors une zone d'évitement où personne ne se risque. Ces zones hantées par la malveillance des esprits sont encore la meilleure des frontières politiques.

Les fonctions de l'espace dévolu au parcours sauvage étaient autrefois liées à la sécurité politique des groupes. Elles se sont aujourd'hui plus ou moins vidées de leur contenu : les anneaux de forêt-frontière se sont dès lors souvent considérablement retrécis par suite d'une pression accrue des hommes sur l'espace et l'extension de modes concurrents d'occupation du sol : cocoteraie sur le littoral, enclos d'élevage bovin dans le Centre Brousse ou encore cultures maraîchères.

Les grandes zones de parcours sauvage n'existent plus 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 "mondes pleins" des zones du rivage, l'ancienne structure d'occupation des territoires traditionnels s'est en revanche dramatiquement retrécie : l'espace territorial, caractérisé par l'alternance de jachères boisées, des jardins vivriers et des cocoteraies, tend à ne plus former qu'un seul et même "espace domestique" indifférencié.

Cette transformation marque le passage à des formes agricoles ou pastorales de plus en plus consommatrices d'espace : l'espace intercalaire 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.

#### 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 accommodements 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 ; mais elle repose en même temps, à chacune des articulations de son système territorial, sur une structure locale autonome.

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.

Sur les terres proches des lieux territoriaux, 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 un droit de propriété. C'est seulement parce que des plantes de jachère et de cueillette continuent à pousser après l'abandon du jardin par son dernier occupant, que ce dernier y possède un droit d'utilisation prioritaire.

Même au Centre Brousse, où la succession des cycles agricoles a fini par créer une mosaïque de parcelles topographiques 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 agricole. Les différentes unités familiales sont en droit de s'y succéder, pour peu que l'utilisateur précédent donne son accord à celui qui lui succède.

Les territoires politiques de pirogue sont de cette façon souvent "partagés" par des aires de parcours fluides qui s'articulent au niveau des noyaux d'habitat. 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. 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 lieux d'usage ; des lignées "à problèmes", au contraire, s'éviteront et placeront leurs jardins dans des directions opposées. Dans un tel système d'essence mobile, seuls les lieux 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. 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. Les droits de parcours s'arrêtaient d'eux-mêmes aux limites de l'aire frontière, dans une zone d'évitement mutuel, où il n'était nul besoin de tracer des lignes de séparation. A 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 précisée 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 : ils 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.





## *Treizième chapitre*

# 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 cerle 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 dérivation 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 événement 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 de sens 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 NAPENĜHENG.

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 mytnique 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 matrilineaire" 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 **silén** 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 **silén** : 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 **silén** 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 **silén** 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 ambiguïté, 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 m<sup>2</sup>, 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 **silén** 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 17). Le groupe des Yelosuasmin acheta, par le don de ce terrain à un groupe de la montagne, les pierres du soleil et de la pluie, nécessaires à la fructification des ignames. Le **silén** "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 **silén**, 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 **silén** 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 **silén**. 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 fille, les "routes" n'existaient pas ; mais on ne voulait pas non plus de son argent. On réclama donc une valeur-objet d'un très haut prix, livrée à domicile : ce fut une voiture.

Cette anecdote dénote une double dérive : celle de la valeur-terre, qui sort parfois de l'univers de la Coutume pour celui de la transaction pure, mais aussi la valeur de plus en plus essentielle accordée à certains attributs du monde blanc, la voiture étant l'objet de prestige et de puissance le plus considéré. Toutefois, on prit bien soin de ne pas déborder trop loin des limites traditionnelles ; on refusa en effet l'argent du délégué ; l'objet-symbole donné en cadeau n'a pas en effet le même sens que la liasse de billets que l'on sort de sa poche, et ce d'autant plus que la Coutume oblige dans ce cas à partager les billets entre tous les membres de la parentèle. L'avantage de la "voiture" vient du fait qu'elle est indivisible ; elle peut ainsi échapper aux lois du partage et de la circulation traditionnelle des biens.

#### 4) LA TERRE QUI PAIE LA MORT.

Mais la guerre était autrefois la meilleure façon d'acquérir un **silén**. On se trouve à l'heure actuelle devant deux types de **silén** 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 **silén** 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 **silén** 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 **silén**, 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 refluit 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. 168-169).

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 matrilineaire 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 TERRITOIRE 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.

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 maîtres 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 fort.

Dans la société classique, les **silen** sont considérés comme le signe d'une alliance, souvent encore comme la mémoire symbolique d'un service qui n'a pas eu de juste contrepartie. Lorsqu'un groupe entend récupérer pour son propre compte un **silen**, il s'engage dans 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, kavas, tubercules, etc-. L'ampleur de ce surplus varie selon la proximité de l'alliance et la durée d'occupation qui fut celle du **silen**.

Dans les cas en revanche, où les **silen** ont été des dons purs en "l'honneur de la femme" (**napengheng**) ou encore lorsqu'il s'agit de reprendre des terres mises à la disposition de réfugiés, les maîtres des lieux ne sont pas liés au remboursement d'une dette, puisque celle-ci n'existait pas au départ. Ils sont donc en droit théorique de retirer le **silen** à ceux qui l'occupent, sans donner une contrepartie en "vies"; ils paieront seulement par des cochons, des pieds de 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**.

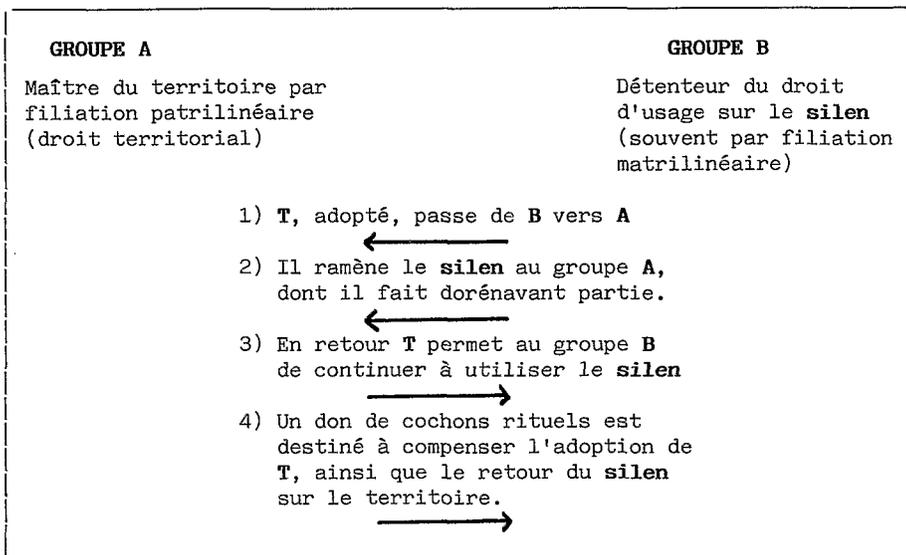
Le groupe qui occupe le **silen** donnera par exemple au groupe, maître du territoire désireux de reprendre sa souveraineté sur la terre, une "vie masculine", soit un petit garçon qui se trouve alors "adopté". Le groupe qui détient le droit territorial lui attribue alors un "nom coutumier" appartenant 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'ambiguïté 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 9 : Le retour d'un silen.



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 matrilineaire réelle) et qui de ce fait habitent des territoires étrangers. Ce genre d'accommodements 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 matrilineaire 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 ancra-ges 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 événement local ou d'une transaction coutumière : ce sont les **silén**. Ces droits sont transmissibles de génération en génération, constituant ainsi un stade intermédiaire entre le droit territorial pur et le droit d'usage. Ils peuvent être considérés comme des droits de "souveraineté temporaire" qui durent tant que l'accord règne entre les deux parties.

3) Enfin les droits d'usage simple constituent la dernière catégorie de droits : ce sont les permissions d'usage ponctuel du sol offertes à des alliés. Cette reproduction d'un droit de parcours traditionnel en vertu de la relation d'alliance 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 politique (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 matrilineaire 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 pérennisés 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'accroissent. 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 ainsi à transformer ses droits d'ancrage en droits de propriété foncière, tandis que le libre parcours sur le territoire d'identité et sur celui des alliés se fige, non sans conflits, dans les limites d'un cadastre agraire 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".

Les groupes "John Frum" et coutumiers de Tanna, s'ils s'affirment au premier abord comme des "conservateurs", profondément impliqués dans la terre de leurs territoires et la Coutume de leurs ancêtres, ne négligent pas pour autant les valeurs nouvelles de ce qu'il est convenu d'appeler le "Développement". Cette attitude ambivalente se traduit dans les faits par l'affirmation de trois grands principes :

- 1) La réaffirmation de la primauté du territoire.
- 2) L'idéal communautaire du développement en "compagnie"
- 3) L'acceptation du partage du territoire.

a) La réaffirmation de la primauté du territoire.

Pour les tenants de la société traditionnelle, le territoire reste le cadre commun où chacun a sa juste place, pour peu qu'il reconnaisse les droits hiérarchiques qui découlent de la prime apparition et du pouvoir souverain des **yani niko**. Tout un discours "idéologique" découle de cette affirmation de base.

Le renouveau du principe territorial implique notamment la volonté de retour aux lieux vivants de la Coutume. Sur les *lieux du 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 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 ; 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.

Ainsi, pour l'ensemble de la société traditionnelle, le droit territorial prime-t-il 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 laisser l'usufruit d'une partie de sa terre à un allié qui la cultivera en son nom, comme il peut tout aussi bien lui refuser cette possibilité, bien que cette dernière attitude jugée comme égoïste ne soit pas des plus populaires. Les **silén** 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 conjoncturels qui ne peuvent pas évoluer en droits de propriété.

L'ensemble du camp conservateur se crée ainsi un corps de doctrine qu'il applique systématiquement en cas de conflits. Cette doctrine peut se ramener à trois grands principes :

1) On peut cultiver où l'on veut et à la limite n'importe où, mais à condition de reconnaître les droits antérieurs que détiennent les hommes du territoire, autrement dit ceux qu'on appelle aujourd'hui les "propriétaires coutumiers" et avec leur accord préalable.

2) Un homme n'a de droit permanent 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 ; il devient alors 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 et en échangeant entre eux leurs droits d'usage.

Ce même idéal s'applique à la gestion des plantations commerciales. Les arbres appartiennent en théorie à celui qui les a plantés ou à ses descendants, pour autant qu'il ait planté "*chez lui*", c'est-à-dire sur son territoire. Mais dans la pratique, la plupart des cocoteraies sont exploitées dans le cadre d'équipes de parents et d'alliés qui reversent à une caisse commune l'essentiel des bénéfices acquis par la vente du coprah. Parfois, c'est même l'ensemble du groupe local qui se constitue en "compagnie" pour financer un achat collectif, par exemple des têtes de bétail pour une fête coutumière, l'achat d'un stock de marchandises pour l'ouverture d'un petit magasin de brousse, parfois aussi des achats plus importants. La communauté "John Frum" d'Ipeukel en capitalisant sur plusieurs années les bénéfices de ses ventes de coprah, s'est ainsi acheté, en 1978, une Toyota Land-Rover

rouge qui 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, Waïsis 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 leur royaume spirituel 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 traditionaliste 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.

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 ce qui permet le "*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 précèdent la crise politique de l'Indépendance aggravent encore ces conflits, leur ajoutant des dimensions souvent dramatiques. Comme on le verra plus loin, la chaîne des événements 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 terres 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.

## Quatorzième chapitre

### LES GUERRES

#### Les ruptures de l'ordre de la pirogue : la tragédie et la dérive

##### 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-Âge 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 satisfait 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 bien dans le rite d'échange que la pensée traditionnelle situe le risque de guerre, parce que là s'affirment les relations de pouvoir. Si l'ordre social est assuré par "la 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 "*mal donne*" 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 (IIème Partie, Chapitre VIII). 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 11). Cet itinéraire révèle la localisation probable, à l'époque, des chefferies **yani niko** les plus puissantes qui se transmettent 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 XIX<sup>ème</sup> 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 matrilineaire (voir Livre I, II<sup>ème</sup> 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 après, dans un monde déjà tenu et organisé par d'autres. Il est impétueux, il parle haut et fort, parce qu'il n'a ni secret, ni pouvoir et souvent à tort et à travers, sans avoir vraiment réfléchi. Si son frère aîné n'a qu'une parole, le cadet en a plusieurs et tend à ne pas tenir ses promesses. Bref, il est moins sérieux, moins appliqué, il représente à côté de la force sereine de l'aîné une force brouillonne. On lui attribue souvent les causes de guerre. La race des Koyometa est celle des guerriers, alors que celle des Numurukwen est celle des chefs et des hommes de pouvoir.

Les deux phratries se partagent un certain nombre de symboles: le rouge est la couleur des Koyometa, couleur de sang, couleur de guerre. L'oiseau à gorge rouge (**kawiya 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'Ipai 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 (IIème Partie, Chapitre VI).

---

(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), les décrit en ces termes : "*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 commencent. 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 (IIème Partie, Chapitre VII) . 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 Yenkaahi 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 (WUHINGIN) (1).

Selon Ipeukel, les gens de Yaneumakel possèdent, outre les pierres des phratreries 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 Yaneumakel, 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, surtout 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 de pouvoir lancent alors le message de paix vers le Sud à partir de la pierre Naraf qui est celle de la langue des gens de Kwamera et vers le Nord à partir de la pierre Nafe qui est celle de la langue des gens de White Sands. Ce message de paix est appelé "**nayeü**" ; 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 **nayeü** 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 WUHINGIN, 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 Yenkaahi, 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 **Noxiyeü**, 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 Busaine (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 dérégulé : 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 événements 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*".

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 présence était considéré comme une insulte, ce qui n'avait d'autre issue que la guerre. Au fond, la société de Tanna est tout à la fois de nature égalitaire et d'aspiration aristocratique : cette contradiction ne pouvait être résolue que dans une compétition politique permanente. Dans ce sens, la guerre mélanésienne traditionnelle répond bien à la définition célèbre qu'en donne CLAUSEWITZ, celle "*de la politique poursuivie par d'autres moyens*".

#### 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 entre 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 banissement, 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 *voʔ* 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 terre. 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.

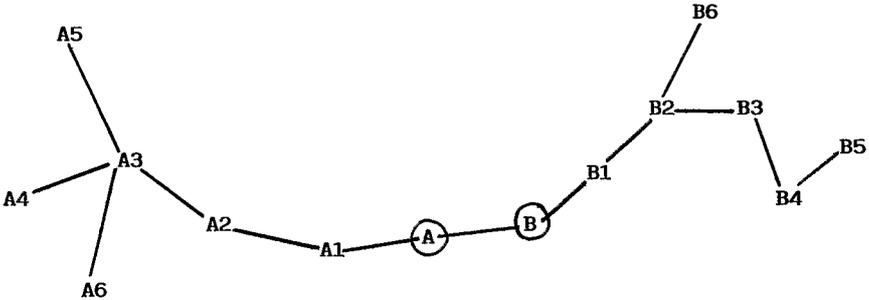
Pour combattre son voisin, la solution consistait à s'adresser à des tiers suffisamment éloignés de celui-ci pour qu'ils puissent s'acquitter de la tâche. L'étranger lointain venait donc verser le sang que la trop proche parenté et proximité spatiale interdisait à soi même de faire couler. On retrouve 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 18 :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 défi pouvait être lancé. "D'un commun accord" un rendez-vous public était pris pour la rencontre, quelque part dans un espace neutre et dégagé. La plaine des cendres du Lac Siwi était l'un de ces lieux, les savanes herbeuses des White-Grass sur la côte 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 les porter en leur nom. Bref, les guerriers partaient au combat, apprêtés comme pour la danse : les magies de beauté étaient tout autant nécessaires que les magies d'invincibilité.

La guerre traditionnelle obéit 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 tourner 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 esquisatifolia**), long d'environ deux mètres, constituait la deuxième arme de jet. Pour le combat rapproché, il disposait encore de sagaies et d'un casse-tête ("nal-nal" en bislama).

Le combat d'arène était précédé de discours où l'on insultait l'adversaire. Des chants et des danses spéciales étaient destinés à intimider l'ennemi tout en donnant à chacun le "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" arrêta le combat ; le parti à qui il appartenait reflua, 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 havre 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 **ireméra** 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 **silén**- 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 IVème Partie, p. 352-355).

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 constituait 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 dus 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; tout à la fois ils l'animent et la limitent. Mais plus profondément encore, le contrôle strict de la "guerre des pirogues" peut s'expliquer par la nécessité de maintenir ouvert l'espace réticulé qui permet à la société du réseau de se reproduire.

La société de Tanna fonctionne, on l'a vu, sur la base de réseaux spatiaux qui constituent des chaînes géographiques, des nexus, réunissant le long d'un itinéraire une succession de groupes autonomes, en relation constante par l'intermédiaire de leurs routes et de leurs **napang-niel** réciproques. Chaque maille du 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*.

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 différend à leur place et les Koyometa faisaient de même. Le code de l'alliance était donc simplifié et rendu encore plus efficace : les messages circulaient librement en s'adressant chaque fois à des alliés de la même 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 territoriale, 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 résuma 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 fermer toutes les issues par lesquelles l'ennemi pourrait éventuellement s'échapper ou recevoir du secours de ses alliés. Il faut donc prévenir tous les voisins géographiques et en particulier les 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 raziée, 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'exerce 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 rapt de femmes. S'étant placé hors des lois de la Coutume, il ne mérite donc pas d'être traité selon les lois de la Coutume : c'est par la ruse et au milieu du silence 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 "*Shipimawawa*".

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 dérégulé. Commencées en guerres rituelles "d'un commun accord", les guerres se conclurent 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 dérivait 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 cœur du système des phratries n'est pas sans justesse, mais elle reste au plan des généralités et ne suffit pas entièrement. Dans les îles matrilineaires 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 réconciliation 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.

Au fond la logique du système des deux pirogues 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 points 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 découla comme un processus naturel.

Tout se passe en fait comme si l'institution des phratries s'était retournée contre ses instigateurs : créée pour contrôler la guerre et l'empêcher de verser dans les formes sauvages de la *guerre volée*, elle devint à l'inverse une mécanique folle qui précipita la société dans un affrontement permanent. 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, 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 semble avoir été celui où les moitiés cessèrent d'être inter-mariantes. Le mariage entre Koyometa et Numurukwen devint prohibé, les "frères", qui ne pouvaient plus être des beaux-frères, devinrent des *frères ennemis*. La logique de la rivalité croissante fit dépasser le point de non-retour.

L'idéologie de deux pirogues spécifiait que les deux moitiés devaient s'échanger des épouses à chaque relais rituel, à chaque occasion de paix. Si les mariages inter-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 ; 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, ce qui en retour 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 (IIIème Partie, Chapitre IX) qui, à l'époque de la *Shipi-manuwada*, se scinda en deux entités territoriales, les Numurukwen au Nord, les Koyometa au Sud.

Au pire, la moitié dominante expulsa la moitié minoritaire ou encore l'extermina. Le territoire redevint alors une entité politiquement homogène, habitée par un "seul sang" et 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 de relations qu'avec ceux de sa propre moitié. Des aires géographiques à dominante Numurukwen se constituèrent en opposition à des aires géographiques à dominante Koyometa, chacune ayant ses propres réseaux internes de relation. L'Est de l'île, de White Sands jusqu'à la pointe Sud, devint ainsi une région presque 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 de les mélanger. Il se constitua deux réseaux géographiques de relation parallèles, ce qui posa à nouveau le problème de leur communication. Cette situation tendit à renforcer l'idée selon laquelle il existait deux "nations" étrangères à Tanna ; leur division apparut telle qu'il parut nécessaire de créer un groupe médiateur 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, ils créèrent, à l'interstice des deux, un groupe neutre 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 dans 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'Ipai 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 plus meurtrières. Elles entraînèrent notamment des changements irréversibles dans le processus tactique : avoir dans ses mains un fusil changeait en effet les règles du jeu : on ne se rencontrait plus dans des endroits dégagés, "toutes fenêtres ouvertes", mais au contraire en champ clos, là où la végétation dense permettait toutes les ruses possibles. Celui qui tirait le premier avait toutes les chances de l'emporter. Le combat rapproché d'homme à homme, où se distinguaient les grands guerriers, laissa place à un combat d'embuscade, réalisé à distance moyenne, où l'emportait, non pas le plus fort ou le plus courageux, mais le plus rusé.

c) La chronique interrompue.

L'actuelle société de Tanna ne peut se comprendre en dehors du contexte de crise et de désarroi dans lequel elle se trouvait à l'arrivée des missionnaires. La chronique de la "société chaude" fut alors interrompue et les missionnaires presbytériens imposèrent ce que j'ai appelé ailleurs, une paix aveugle.

Avec la paix chrétienne, c'est une page nouvelle de l'histoire de l'île qui commence, marquée dès son origine par ce que l'on appela la "*Tanna Law*", la loi de Tanna, édictée par le nouveau pouvoir chrétien. Rien pourtant n'était véritablement conclu : la querelle mélanésienne avait seulement été "gelée" par l'arrivée d'un pouvoir extérieur, elle n'attendait qu'une nouvelle occasion pour ressurgir.

A l'approche de l'Indépendance, les conflits territoriaux et de rivalité politique restés sous-jacents pendant toute la période coloniale ressurgirent au grand jour, fournissant à la querelle des partis politiques qui commença dans les premières années 1970, des arguments supplémentaires et des troupes décidées. Tout se passa alors comme si la chronique interrompue au siècle dernier reprenait son cours dans une île transformée à nouveau en arène.

Tanna retourna à l'état de *crise*, où elle se trouvait au siècle dernier. Certes ce n'était plus la guerre des phratries qui animait le conflit, mais les vieux comptes mal réglés de l'ancienne querelle en dessinaient la toile de fond (1). Le tumulte et le désordre qui suivirent, créèrent alors un véritable *bouillon de culture* : les conflits sociaux se posèrent en termes d'enjeux de pouvoir culturel. L'ancienne Coutume ressurgit au grand jour et avec elle le passé tout entier, mais dans une atmosphère générale de remise en question, de contestation, de liberté et de créativité culturelle, qui apparurent dans tous les camps, chez les groupes coutumiers, comme chez 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).

*Quatrième partie*

**LA QUÊTE DE L'ORDRE DES ORIGINES  
CHRONIQUES DU CENTRE NORD DE TANNA**



## *Quinzième chapitre*

# LES DISCONTINUITÉS, LES RUPTURES ET LA VISION DU PASSÉ

L'étude change maintenant d'échelle, elle quitte le niveau global des ensembles spatiaux pour descendre à celui plus intimiste et plus complexe de l'espace quotidien et des territoires.

L'étude de cas qui va suivre porte sur le Centre Nord de Tanna. Cette région, qui débute au Nord de Lowkatai et se prolonge ensuite jusqu'aux zones désertes des White-Grass, englobe également la plus grande partie du Centre Brousse. Dans toute cette aire, où la "Coutume" représentait en 1978-1980 la force sociale dominante, j'ai procédé à l'étude la plus complète possible, recueilli les traditions orales et effectué une cartographie détaillée des territoires locaux et de leurs lieux signifiants (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 Waïsisisi, L. LINDSTROM au Sud de Port-Résolution, R. BRUNTON au Sud du Centre Brousse. Bien que leurs angles d'approche n'aient pas été les miens, il convenait d'éviter une trop grande présence de chercheurs sur des lieux voisins, même à des époques différentes. Mais ce qui fut déterminant, ce fut sans doute la beauté de cette partie de l'île et une attirance particulière pour les White-Grass où erraient les chevaux sauvages. Cette vaste zone sans homme pose en effet problème. Avait-elle été habitée un jour ? Quels étaient les droits fonciers actuels ?

Je sentais qu'il s'agissait là d'un monde de transition, d'un espace de rencontre entre des aires culturelles différentes. J'eus la chance dès ma première visite d'y être accueilli par les groupes riverains d'Imanaka, Lowkeurus et Loanatom. Les hommes de ces territoires, YOPAT, NAKOW, KOOMAN, TUAKA, me reçurent avec amitié; NILUAN et NEMISA, à Loanatom, en firent de même. Je ne sais pas s'ils comprenaient bien le sens de ma recherche, mais ils ne s'offusquaient pas de mes questions. Cela s'exprime mal dans les mots, mais 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.

## 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.

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 qu'elle 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 oppositions traditionnelles 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 sont reconstituées et renforcées pour mieux s'exacerber à nouveau dans le conflit politique moderne.

Enfin, cette région de l'île constitue un monde en soi ; 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'obéissance 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 incapables de choix politiques et culturels supérieurs transcendant leurs propres intérêts, mais plus exactement qu'ils perçoivent ces choix comme des enjeux posés au sein de leur espace. Chacun de leurs lieux, chacune de leurs traditions, est perçu comme un symbole à caractère universel : en s'affrontant pour des enjeux locaux, les hommes de Tanna eurent le sentiment de mettre en jeu des enjeux beaucoup plus essentiels. Ce dernier trait ne fut pas non plus l'un des moindres pour expliquer les événements 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.

## 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 :

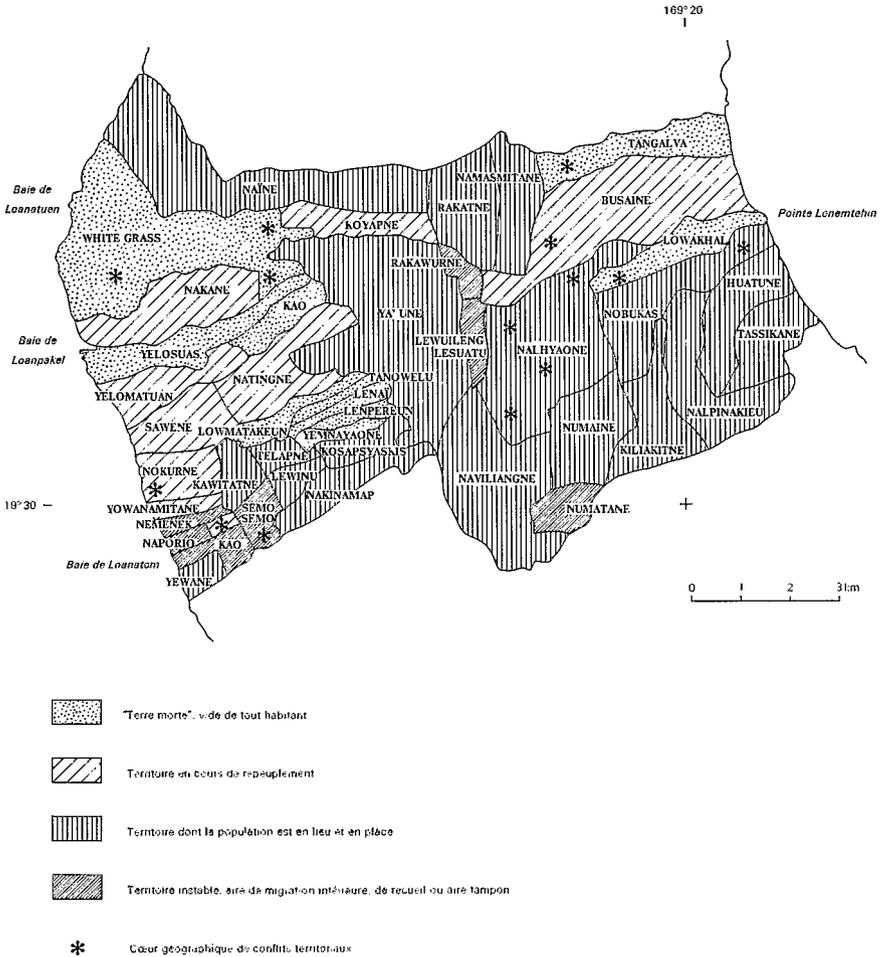
*"L'île de Tanna est une pirogue. Le Centre Brousse en est le corps central, le Mont Melen -où réside WUHINGIN- la tête, le Nord représente la queue et les petits groupes qui achèvent l'île à son extrémité septentrionale, ce sont les poils de la queue de Tanna. La pirogue est un corps qui avance dans 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





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 km<sup>2</sup>. Les territoires sont de taille fort variable : au coeur, trois grandes pirogues couvrent à elles seules 23,5 km<sup>2</sup>, soit 64 % de l'ensemble : les Ya'une (1.056 ha.), les Nalhyaone (715 ha) et les Naiulliangne (580 ha) (voir carte 16).

---

(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 Numaine (307 ha) et les Kiliakitne (273 ha). Enfin, placés 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 km<sup>2</sup>. 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 Namanakno, ou comme l'est toujours au Sud la route Tuhu que suit aujourd'hui en partie la piste carrossable 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 Napkara 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 égrenés 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 PEUPEMENT

La région du Centre Nord constitue dans le cadre de notre enquête un ensemble de 105 km<sup>2</sup> (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/km<sup>2</sup> (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 égrené sur ses routes de versant. Certaines franges du Centre Brousse sont pareillement peu habitées -moins de 10 hab/km<sup>2</sup>-, alors que la population se presse en certains points, atteignant des densités supérieures à 80 hab/km<sup>2</sup>, comme par exemple à Lamnatu (voir carte 5, p. 31).

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/km<sup>2</sup> est plus peuplée que la côte Est dont la densité ne dépasse pas 21 hab/km<sup>2</sup> ; 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/km<sup>2</sup> 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 10, 11 et 12. Une relation absolument disproportionnée et même dans certains cas inversement proportionnelle apparaît entre la grandeur des territoires de pirogues et l'importance de leur population. Dans le Centre Brousse, le vaste territoire des Ya'une n'a que 67 habitants sur une superficie de 1.000 ha, alors que leurs voisins Rakawurne sont 177 sur 53 ha. Dans le premier cas, une maisonnée familiale du groupe Ya'une dispose d'une surface moyenne théorique de 80 hectares, alors qu'une maisonnée du groupe Rakawurne doit se contenter de 1,45 hectare. 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 îlots 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 10 : 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	-
TANI.ENPEREUN	-	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 11 : 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 km<sup>2</sup> : 21,7 hab/km<sup>2</sup>.

**TABLEAU 12 : Population et territoires du Centre Brousse.**

TERRITOIRES	POPULATION (1979)	SURFACE EN HA	DENSITE DE POPU- LATION/HA
NAULLIANGNE	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
NAULLIENGLESUATU	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 km<sup>2</sup> : 55 hab/km<sup>2</sup>.

**TABLEAU 13 : TOTAL CENTRE NORD.**

TERRITOIRES (pirogues)	TOTAL CENTRE NORD		
	POPULATION	SURFACE/HA	DENSITE DE POPU- LATION/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 km<sup>2</sup> : 39,5 hab/km<sup>2</sup>.

#### 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 en effet 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 ce "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 **napang-niel** 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 appartient 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 (voir carte 16, p. 324).

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/km<sup>2</sup>, 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 16, p. 324). Si personne n'habite sur ces territoires controversés, les voisins les plus proches y entreprennent 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 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/km<sup>2</sup>.

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 eue 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 16) 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 km<sup>2</sup> (60 % de la surface totale) et une population de 2.595 habitants (62 % du total), soit une disponibilité territoriale théorique de 2,2 ha par habitant et une densité moyenne de 44 hab/km<sup>2</sup>.

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 une population homogène ; leur territoire est lui-même divisé, certains groupes de résidence sont considérés comme plus anciens que d'autres, c'est-à-dire plus légitimes, 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 16). Il s'agit de population ayant été transplantée à la suite des guerres et des migrations temporaires ou de groupes dont la présence n'est pas bien acceptée par les groupes voisins constitués d'hommes-lieux. En tout, sept territoires peuvent être considérés comme de ce type ; ils représentent 469 hectares et une population de 870 habitants, soit une densité moyenne de 185 hab/km<sup>2</sup> 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 concurrence 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 km<sup>2</sup>, alors qu'on atteint dans certaines zones des densités ponctuelles supérieures à 150 hab/km<sup>2</sup>, 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 souffre 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 pures 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 réfute 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. 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 (IIIème Partie, Chapitre IX). 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 Kosap-syaskis étaient autrefois regroupés dans une seule et même pirogue appelée Lewinu, dont Ipaï, Yuwunier et Lenamwitoka étaient les places de danse primordiales. De même, plus au Nord, les territoires Natingne, Yelomatuan et Sawene, Yelosuas et Kao faisaient partie d'une pirogue unie dont la place de danse primordiale, Lowneperu a aujourd'hui disparu. Ces deux grandes pirogues éclatèrent lors de guerres internes : chacun des groupes 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 Lenamwitoka (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'emballage 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 événements purement mélanésiens sont jugés beaucoup plus essentiels que les influences extérieures dûes au contact dominant 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 "*Shipimanawawa*", 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.



## *Seizième chapitre*

# LES PIROGUES ÉCLATÉES 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 débord 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 cendreaux 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 événements 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 inexplicables 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 Nwao, 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 Nwao se réfugièrent auprès de Natem Neng, chez les Sawene (voir carte 17, p. 350).*

*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 *napang-niel* 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 cœur saignait et l'exil lui était insupportable. Plus tard, il envoya un message à Nemisa :

"S'il y a encore un poux dans ton nambas qui te gratte, je ne chercherai pas à revenir, mais s'il n'y a plus de poux et que tu es bien, alors je reviendrai chez moi, avec 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 vœu 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 :

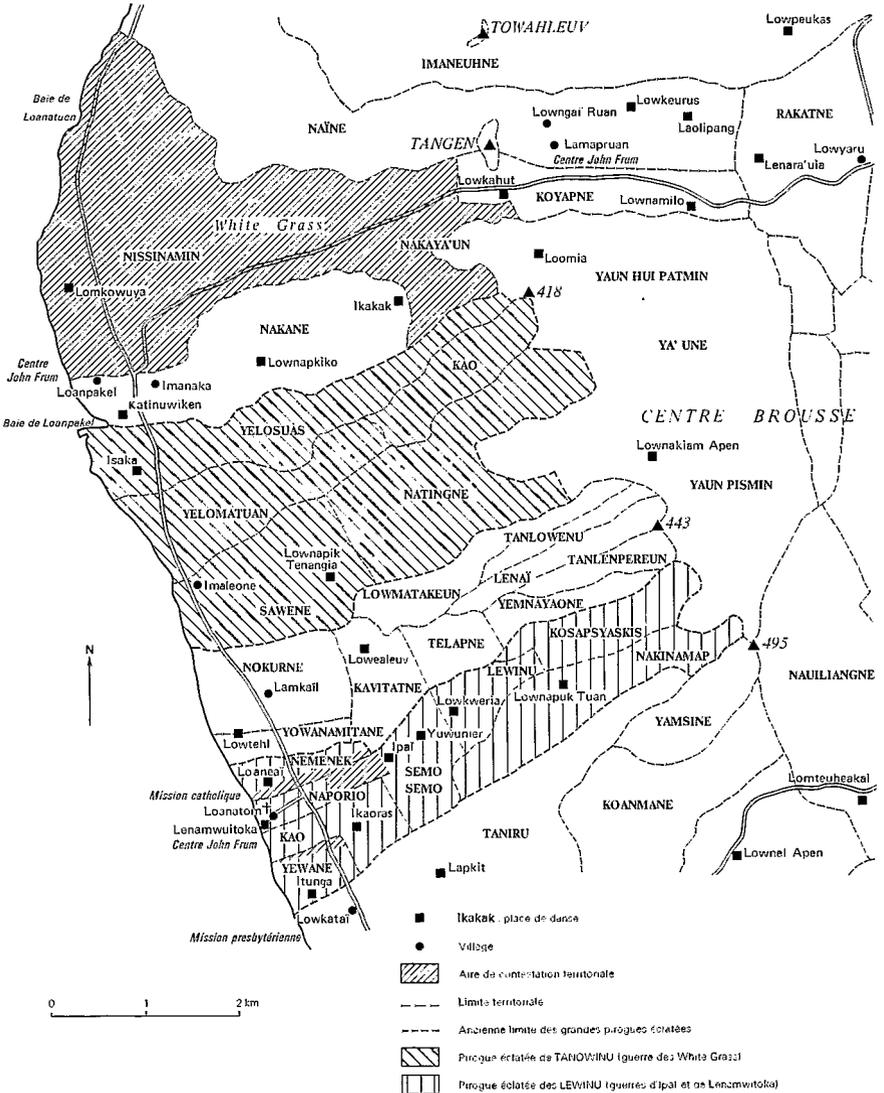
"Malheur à vous, gens des White-Grass, malheur à toi Nikolo (1), malheur à toi Yopat et à vous tous qui avez aidé ceux qui nous ont tués. Vous avez redonné de la puissance à nos ennemis, vous les avez armés, et dans notre dos vous avez préparé leur revanche. Bientôt vous mourrez tous, ma malédiction 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 phratricie 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





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 17) 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 événements 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 événements, adressé aux Koyometa pour leur rappeler leur défaite et exalter les grands hommes qui participèrent à la victoire. Ce chant est fait pour être dansé, ce qui explique l'importance des images et des métaphores.

Comme on va le voir, il s'agit beaucoup plus d'un poème 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 événements.

---

(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 donné par NILUAN et NAKOW (Romain) de Loanatom et par KOOMAN de Laolipang (Naïne). Pour la traduction, je suis redevable à Alexis YOLOU et à ROMAIN pour le bislama, ainsi qu'au Père SACCO de la Mission Catholique de Loanatom qui maîtrise la langue de Lenakel et dont l'aide m'a permis la transcription directe de la langue de Tanna vers le français.

(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 Imanehne) 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 leur arrachent la peau,  
Les roseaux les 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 loin.

---

(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/neseĩ  
**Nar ramos nelumen nakawa**  
Vous/prendre/branche/kava  
**Neplap aфуil 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  
**Naĩ ramos namwing wuismil**  
Homme/prendre/traces de pas/deux hommes  
**Yumas Natem Neng kwaĩ owa wuin**  
Yumas/Natem Neng/partir/manquer
  
- **Kamia rol numo kiakan kam ik netem alua**  
Vous/faire/fatiguer/répéter/avec vous/jeunes gens  
**Rakmerai neput̄k lauk ramewakru nangaĩssak le Koyometa**  
Couper/baniam/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 nagaillel 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/neseĩ  
**Kam wowaĩpena weklin Lowanap Kemaĩ**  
Rouler pierres/étaler/sécher/Lowanap Kemaĩ
  
- **Menuk Nueriam rayuohowuen niki nuig**  
Pigeon/Nueriam/cacher tout près/milieu/roseau  
**Naĩ 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 **Tehék Pusén** (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 **Tehék Pusén**
- 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 delaít 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 drai 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 événements 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 **Tehék Pusén** 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 événementielle : 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 strophe 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 autre guerre d'extermination appelée "**Kamagwin niku**", ce qui signifie "tous furent tués et mangés par les rats".

Ces événements 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 **yolatkokken**, 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. Dans l'atmosphère de guerre généralisée qui régnait alors dans tout Tanna, ils constituaient pour la majorité Numurukwen une enclave dangereuse qui pouvait se retourner contre elle en cas de péril.

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 Yenkaï 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 banián 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 **silén** 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 Yenkaï 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 événements 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 événements sont multiples et fort complexes. Je ne donnerai ici que les grandes lignes, qui permettent d'éclaircir 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 événements 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'apparementement 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 affirmèrent 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 17). 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.

Là 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.

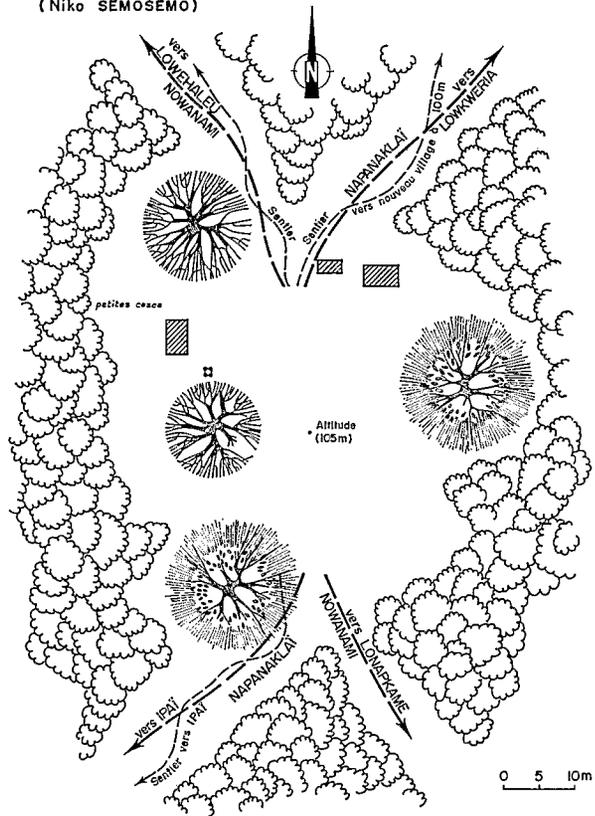
L'introduction de la **kweriya** constitua un premier ébranlement de l'hégémonie des grands hommes du bord de mer de Lenamwitoka. La place de danse de Yuwunier, en s'érigeant comme lieu de fondation de la **kweriya** pour toute la région du Nord-Ouest, disposait en effet d'un pouvoir également hégémonique. Elle transmet 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 **neko-wiar**, 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.

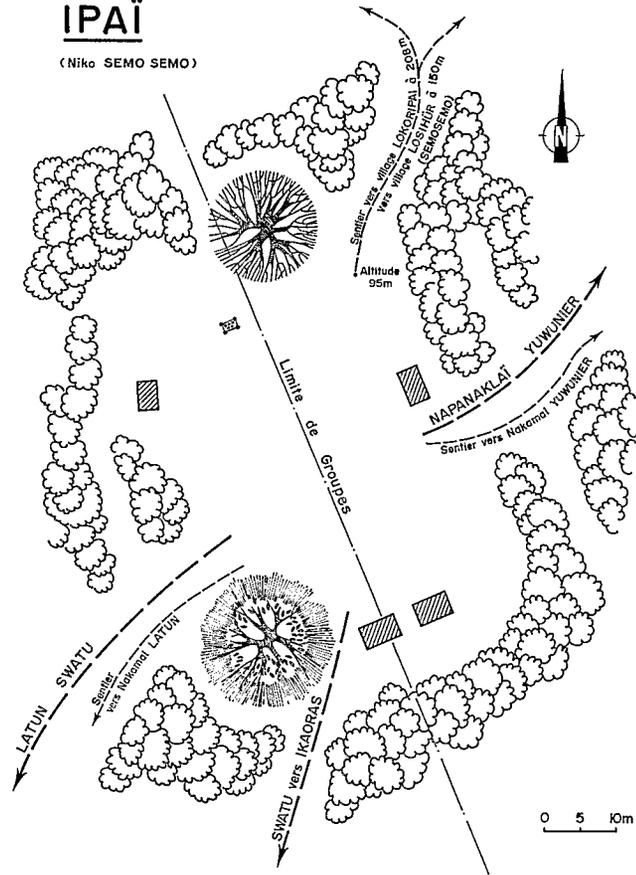
LA PLACE DE DANSE  
**YUWUNIER**

(Niko SEMOSEMO)



LA PLACE DE DANSE  
**IPAÏ**

(Niko SEMO SEMO)





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 presque 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 événements 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, transféra 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 rôle 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 événements 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 due 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 **silén**. 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 relie 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 qu'ils 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 rancœur 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 obtint 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'occurrence 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 exigüe des Semo-Semo occupée en force par les gens d'Ipai, 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 *Shipimarwawa*. Ils acceptèrent pourtant sans discuter le verdict qu'on leur fit à Lamkaïl, d'une part, dirent-ils *"parce que nous sommes des tremëra 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 **silèn**. Les seigneurs de Yuwunier acceptèrent le verdict sans discuter.

L'exemple des Nokurne est révélateur d'une situation qui se reproduit 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 accueilli 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 *Shipimarwawa*, 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, razié 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 m<sup>2</sup>, 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 **silén**, 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 simple 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 **silén** dans le territoire Naporio de Loanatom, que ceux d'Ipaï donèrent 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 **silén** 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

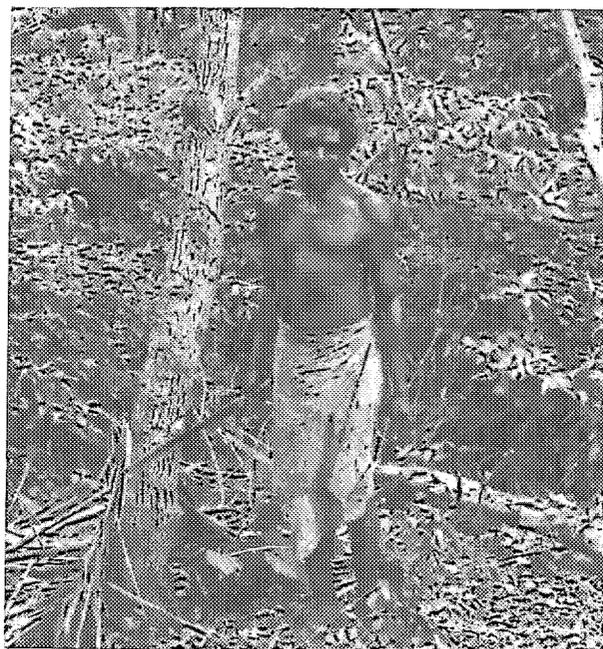


Photo 49 : Portrait de gens de Tanna : Kamisa, du village de Loanatom.



Photo 50 : Portrait de gens de Tanna : Pierre Namak, père d'Alexis Yolou.

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 bénéficiaires 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 17). 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'imbroglie 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 géo-graphico-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 *Shipimawawa*, 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 **silën** 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 "Kamagwain 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.

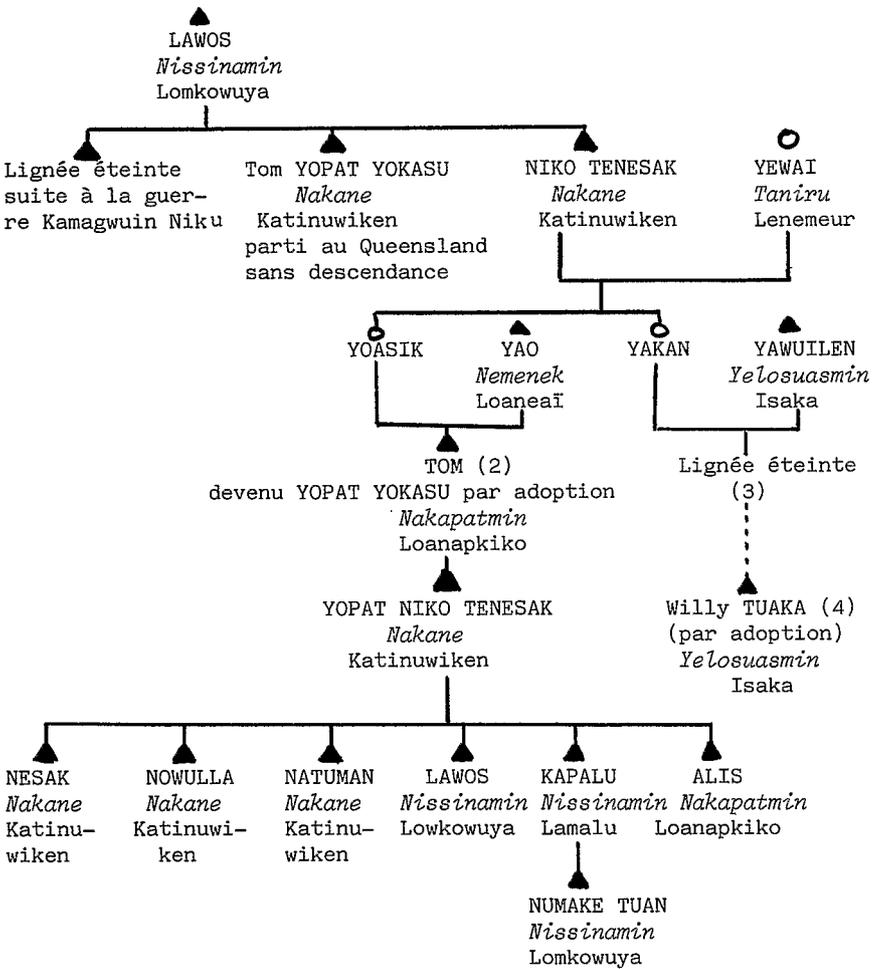
#### a) La branche de l'arbre Nakane.

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 Loaneā (groupe Nemenek), sur le territoire duquel se trouvait un fugitif d'Ipai, 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'Ipai, 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 Ipai pour mariage (voir tableau 14). 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 14 : 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'occurrence 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 18, p. 384).

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 14). 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"*.

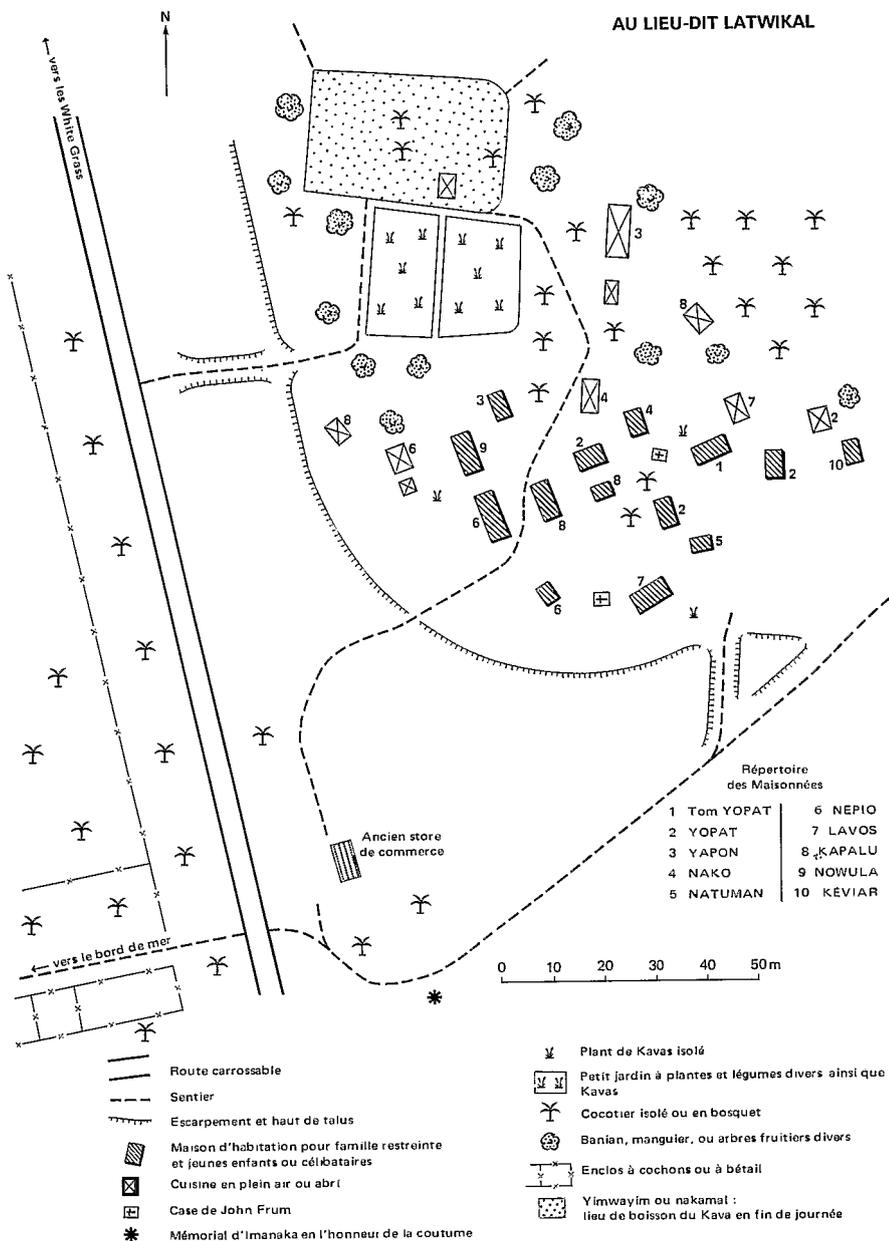
Le site actuel du village d'Imanaka doit donc être considéré comme une étape dans un processus à long terme de renaissance, qui ne sera achevée que lorsque les Nakane se seront à nouveau déployés sur leurs lieux réels, redonnant à leur pirogue la forme initiale qu'elle avait au départ de son histoire. 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.



Photo 51 : Tom Yopat Yokasu, initiateur de la longue marche qui permet aux Nakane de revenir habiter sur leur territoire d'Imanaka. (Photo de l'auteur)

**PLAN DU VILLAGE D'IMANAKA**  
**AU LIEU-DIT LATWIKAL**



## 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 Nakane 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 15) 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 13, p. 218).

**TABLEAU 15 : Organigramme de la pirogue Nakane.**

La distribution actuelle des noms et des titres socio-logiques.

NOMS	TITRES COUTUMIERS	LIEUX COUTUMIERS	
	Statut et Fonction	Place de danse	Barrière d'habitat
<b>1) Groupe NAKANE</b>			
YOPAT NIKO	iremëra Grande kweriya	Katinuwiken	Lakebwate
TENESAK			
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
<b>2) Groupe NAKAPATMIN</b>			
Tom YOPAT	iremëra kweriya courte	Lownapkiko	? (1)
YOKASU			
ALIS	iremëra naruassan	Lownapkiko	-
KOKI	yani niko	Lownapkiko	-
METAI	yolatkoken (yani niko naruassan)	Lownapkiko	-
<b>3) Groupe NISSINAMIN</b>			
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 YAOSÉLOK 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 18).

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 15, p. 220).

b) Le respect des principes de la coutume.

La division des sols opérée par Tom YOPAT, telle qu'elle apparaît dans le tableau 16 et dans la carte du partage du sol (voir carte 18) 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.

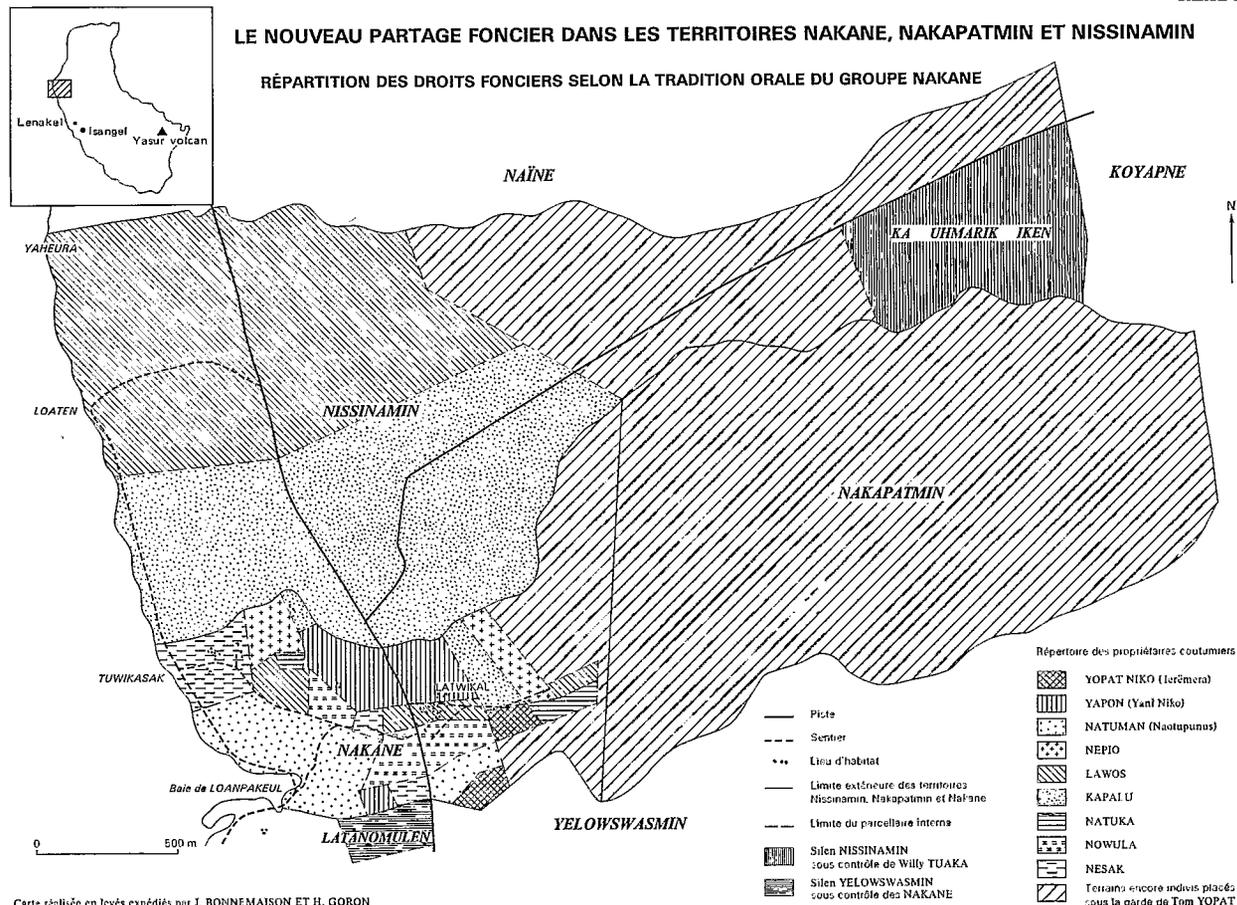
4) La superficie moyenne des lots attribués à chacun des titres coutumiers est de 8 ha, mais là encore avec des variations sensibles qui ne s'expliquent pas tant par la grandeur des familles que par l'équilibre symbolique qui régit les titres les uns par rapport aux autres. L'usage du sol étant libre, 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, **iremëra**, 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

# LE NOUVEAU PARTAGE FONCIER DANS LES TERRITOIRES NAKANE, NAKAPATMIN ET NISSINAMIN

## RÉPARTITION DES DROITS FONCIERS SELON LA TRADITION ORALE DU GROUPE NAKANE



Carte réalisée en l'evés expédiés par J. BONNEMAISON ET H. GORON



TABLEAU 16 : 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 "Kamagwain 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 des 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 Loanpapel 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 Lomkouwya, 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 matrilineaire : 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 Lomkouwya (voir tableau 16).

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 Lomkouwya.

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 pipe" 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 PHILIP 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 connaître 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. Homme de conciliation, il semble qu'il soit en mesure de faire accepter progressivement ses droits par l'ensemble des parties concernées, au moins sur la section de la frange littorale des White-Grass qu'il occupe.

## **LES HOMMES-LIEUX ET LES HOMMES-FLOTTANTS**

### **Stratégies et idéologies de reconquête 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 Brousse.

#### 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 étant "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 *Shipimanawawa*, 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 il accueillirent des réfugiés provenant d'autres territoires et les placèrent en position de "tampon" sur les territoires pris aux Koyometa. De là provient l'origine des petites "pirogues" et des groupes allogènes qui parsèment aujourd'hui le Centre Brousse et dont l'existence pose, au regard de la Coutume, des problèmes difficiles à résoudre.

## 2) L'AFFLUX DES REFUGIES.

La *Shipimarwawa*, en créant dans tout Tanna de vastes mouvements de population, aboutit à une nouvelle division territoriale, les vainqueurs et les majorités dominantes expulsant les vainqueurs 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 **yalatkoken**, "sujets" de ceux qui les accueillèrent.

La garde des lieux maléfiques et, avec elle, les mauvaises besognes d'empoisonneurs pour le compte de leurs nouveaux maîtres leur furent confiées sur de petits territoires exigus faisant office de frontière entre les grandes pirogues, ce qui les exposait en cas de guerre à essuyer les premiers coups et à servir de champ de bataille. N'ayant ni routes, ni lieux, ils dépendaient en matière de rites et de mariage de leurs nouveaux maîtres : en particulier, on leur assigna un rôle de "pourvoyeurs de vies". Ils devaient fournir, en cas de besoin démographique des jeunes garçons aux groupes souverains qui les adoptaient et des épouses sans contrepartie. Bref on les instituait en tant que "réserve démographique" des hommes-lieux. Ce rôle, lors des épidémies qui survinrent par la suite, devint vite essentiel. Ces petits groupes allogènes se caractérisèrent du reste fort souvent par une vitalité démographique bien plus importante que celle des groupes indigènes. Cette particularité s'explique selon la tradition par les techniques magiques de fécondité, dont la maîtrise était confiée aux groupes dominés.

Les nouveaux venus se virent également confier des services rituels, servant à élever l'honneur des grands hommes locaux. Ils devaient notamment construire la grande **kweriya** qui figure dans les cérémonies du **nekowiar**, frapper les ceintures de **tapa**, 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 "Kamagwain 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.

De nombreux petits groupes "d'hommes-flottants" (1) 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 les deux territoires sur des terrains pris également aux uns et aux autres. On leur confia la garde des grands lieux maléfiques qui existent à la frontière de ces deux grandes pirogues, comme par exemple ceux de Towermul, Loatum et Laol. L'un des Rakawurne a pour rôle traditionnel de servir de **yani niko** de guerre et, autrefois, d'exécuteur des basses 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 aussi des femmes à tous les groupes Numurukwen des White-Grass, lors des vagues de dépeuplement qui les accablèrent. Un rôle identique fut attribué aux Nauiliang Lesuatu, groupe formé de réfugiés Nauilangne arrivés par petits groupes errants sur les routes, ce qui explique leur nom de "Nauiliang de la route" (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 *Shipimarwawa*, 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 **silén** dans le territoire Koyometa des Nalhyaone déserté par la fuite de ses occupants ; leur chef, NELIKO, reçut le nom de NIERE, il se maria avec une femme d'Iwel et reçut la ceinture de tapa qui le fondait en tant qu'homme d'autorité ou **yani niko**. Allié d'Iwel, dont il partageait la phratrie, il fut ainsi placé en position avancée à l'intérieur du territoire Koyometa pour une mission de "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

---

(1) Dans la région de Loanatom, les "hommes-flottants", c'est-à-dire ceux qui flottent entre les diverses places de danse de la Coutume, parce qu'ils ne sont plus attachés à aucune d'entre elles, sont appelés **yakum**, par opposition aux hommes des lieux ou **yatik**.

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 poursuit 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 Numaine 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 frontrière, 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 *Shipimarwawa* 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 (voir figure 12, page 158). 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 Imanehne 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 16).

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 *Shipimawawa*. 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 *Shipimawawa*. 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 accueillirent. 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 **yolatkokon**, 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, affirmement-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 dénie, 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 plus en profondeur se tient un problème de souveraineté politique.

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 *Shipimanwawa*, les Koyometa ne revinrent que lentement et par approches successives vers leur territoire. Ils réouvrirent d'abord la place de danse primordiale de Lamlu, lieu-fondateur de la pirogue Nalhyaone, puis peu à peu se redéploièrent 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 Koyometa des Nalhyaone.

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 alors 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'ENCHAÎNEMENT.

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 *Shipmanawawa* 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 **yakum**, 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 Yahurné. 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, iremèra 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. John NIERE et les siens, qui n'avaient jamais accepté le verdict du tribunal et qui s'estimaient victimes d'une injustice, refusaient en effet d'évacuer la partie du terrain Yahurne qu'ils occupaient déjà et qui se situait dans l'exact prolongement de leur village d'Iwarao. Sur ce terrain, ils tenaient 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 resta finalement dans la main des attaquants.

Le délégué français POUILLET, qui vint enquêter sur place, ne put recueillir de témoignages qu'auprès du groupe de Lamlu ; le délégué britannique, de son côté, ne put parler qu'avec les gens de Lamnatu. Un précédent se créa ainsi qui ne fit par la suite que s'amplifier ; à chaque conflit, la police française recevait des plaintes des groupes alliés aux "partis modérés", d'option francophone, la police anglaise, 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 John 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 jeune 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'Iwarao, 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 DIJOU. 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 due forme, bref "la vraie guerre" (1). John 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 Yasur-Nuarmingne, où il lui aurait été possible de rester. NIERE, lâché de tous, et devenu un corps étranger sur le territoire Nalhyaone, fut obligé quelques mois plus tard de partir pour de bon : lui, ses frères et leurs familles reprirent alors la route du Nord que l'ancêtre, NELIKO, avait empruntée plusieurs générations plus tôt (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 terre, ils n'acceptaient pas de partager leur souveraineté sur celle-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 l'origine des autres. Poussée jusqu'à ses limites, cette idée exclut l'étranger dont l'origine renvoie à d'autres lieux.

L'espace homogène est bien le rêve profond des traditionalistes 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 inmanquablement amenés à se transformer en conflits politiques.

#### IV. L'IDEOLOGIE DE LA COUTUME.

##### 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 veulent 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 traditionalistes 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 traditionalistes 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, comme 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 événements du "contact blanc", les malheurs ou les profits éventuels qui en ont résulté, qu'avec un certain détachement. Ces événements sont pour elle des pseudo-événements, 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 irréaliste (1). La pensée traditionaliste "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 événements 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 *Shipimawawa*. 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 *Shipimawawa*, conjugué à l'intervention des Blancs, n'a jamais pu permettre.

Le grand projet de la pensée mélanésienne traditionaliste 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 traditionalistes 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 sur 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 .

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 conciliée.

#### 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 des hommes inférieurs 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 idéale.

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 cœur : 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 *Shipimarwawa*, 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 *Shipimarwawa* ; 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 *Shipimarwawa*, "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 *Shipimarwawa* 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, 1978).

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 "flot-tants" ou transplantés, qui se situent dans une position défensive : le retour à la Coutume signifierait pour eux l'expulsion ou la minoration. 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 politiques internes, ont par ailleurs éclaté dans

des alliances opposées, alors qu'ils se trouvaient dans une situation objective d'intérêts territoriaux communs.

Il entre enfin, notamment chez les jeunes qui sortent des écoles, un coefficient de liberté personnelle, ce qui représente un élément nouveau dans la politique locale ; les ralliements à un camp plutôt qu'à un autre correspondent dès lors à un choix 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.

La querelle de Tanna n'est donc pas que "foncière", elle 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 politique. Comme tous les conflits culturels, ce conflit a peut-être surtout un fond religieux. Il s'explique tout autant par son passé que par les nouvelles lignes de fractures créées par le contact avec le monde européen.





## *Dix-huitième chapitre*

# LE HEURT AVEC LE MONDE BLANC

## La vision de l'histoire et la naissance d'une tradition de résistance

### 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 événements 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 événements en est relativement connu. On dispose à ce sujet de quelques récits de navigateurs et trafiquants, des rapports des officiers de marine, enfin des lettres-journaux et livres des premiers missionnaires presbytériens.

Dans cette histoire du contact culturel, ce sont surtout les acteurs blancs qui sont connus. Dans une 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 événements 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, 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 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 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'événements qui se déroulèrent dans deux mondes différents. Plus profondément encore, la vision du temps historique n'est pas la même dans les sources écrites occidentales et dans les sources orales mélanésiennes.

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 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.

Lorsque les Mélanésiens de la Coutume parlent de leur passé, le concept de mouvement historique est pratiquement absent ; ils reconstituent une trame événementielle qu'ils ne situent pas par rapport à un devenir. 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 des héros que le monde prend un sens. Ce point est essentiel, car il signifie que la vision du passé mélanésien est au fond *intemporelle* et qu'elle se joue au niveau du symbolique. Le temps ne se perçoit pas comme une chronologie ou comme un trajet linéaire dont les événements 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 événements, au passé le plus initial. Le temps est dans cette conception un assemblage de segments spatiaux discontinus, une somme "d'instant-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 événements 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 événements 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 évangélistes et de la phase coloniale: dans les deux cas, il élaborait 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.



Photo 52 : Un homme de Tanna, tel qu'il apparut aux premiers découvreurs blancs. On remarque bien sûr le vêtement central : l'étui pénien diffère de celui des îles du Nord. Les jambes de l'homme sont littéralement mangées par des ulcères tropicaux, provenant de l'aggravation de blessures légères ou de petites entailles. (Reproduction d'une photo faite par le Baron de Tolna)

Les points principaux de relâche et de "contact" étaient alors Port-Résolution, Waïsis 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 tenaient pour un lieu de "sauvagerie extrême", habitée 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 nouveaux 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 décrivent 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 due 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 vallonné, 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 Loanpapel 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 (IV<sup>ème</sup> PARTIE, Chapitre XV), 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, décrit 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 (Waïsis 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'Ipai 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 Waïsis. 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 *Shipimawawa*. 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 ses 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 prosélyte, 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 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 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 -notamment à White Sands- qui se trouvaient alors sans droit réel sur les terres qu'ils occupaient (J. WILKINSON, 1978). Le "chef chrétien", KAOKARE, semble avoir agi en véritable maître des terres, distribuant celles-ci aux chrétiens et la retirant à ceux qui ne l'étaient pas. La *Tanna Law* jeta ainsi les bases d'un problème foncier qui plus tard se révélera 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 ne faisaient qu'appliquer leurs conceptions de la propriété privée des sols. Ils parlaient de la situation actuelle telle que leurs interlocuteurs privilégiés la leur présentaient et favorisaient, consciemment ou non, une partie de la société insulaire au détriment de l'autre. Ils érigèrent une nouvelle loi foncière qui légitima la situation des chrétiens du bord de mer. Ils rendirent légal, en fonction des définitions européennes,

des droits, ce qui était injuste 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'APOGÉE 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.



Photo 53 : Coiffure traditionnelle portée par un homme de Tanna lors du rituel du neko-wiar d'Enfitana. Cette coiffure fut interdite par les missionnaires presbytériens lors du régime de la Tanna Law. Elle a retrouvé aujourd'hui tout son prestige.



Photo 54 : A l'ombre d'un banyan séculaire, filles d'un groupe coutumier dans le Centre Nord de l'île. La terre et les femmes représentent les deux valeurs suprêmes du monde de la Coutume ; la résistance à la Tanna Law naquit véritablement lorsque la mission presbytérienne commença à cadastrer à son nom les terres du littoral de Tanna et à réorganiser selon ses propres conceptions les réseaux d'alliances, de mariage et d'échange des femmes de groupe à groupe.

"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, qui conclut :

*"Ces lois ont été promulguées au nom du Commissaire Résident (britannique). Leur effet est tellement apparent, et c'est mon intention de bien 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"*. Selon les rapports des recruteurs, cette troupe aurait ensuite tiré des coups de feu contre le *"Saint Michel"* pour l'obliger à s'éloigner. Cette affaire fit grand bruit : des deux côtés, on reposa le problème du recrutement.

Le Journal des colons, le *"Néo-Hébridais"*, mensuel publié 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 practical 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 témoignage 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 **kawiar**, 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 Waïsisï (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 dûit 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 Yenkaï 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 Lehluk, 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 Yenkaï n'existe qu'à Yenkaï et la Tanna Law n'existe qu'à Tanna. Mais de cela nous devons en être sûrs. Pars, va dans les autres îles du monde, regarde autour de toi et vois surtout si ce que l'on nous dit être vrai ici, l'est aussi là-bas. Regarde bien si la Tanna Law existe chez les Blancs et demande si elle vient d'Amérique. Reviens ensuite nous dire la vérité"

---

(1) Il s'agit d'un meeting tenu à Sulphur Bay (Ipeukel), au pied de la montagne sacrée de Yenkaï. 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 Tome II, pp. 166-9).

(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 combattons 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 Broussé, 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 IIIème Partie, Chapitre X).

(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 **kawir**, 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 Waisisi, PEL, 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 Waisisi. 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 joue 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 Yaohmanen. 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 Numaine, 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 Waïsisî. 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 dûit 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 arrêtaient 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 anticipe en fait l'arrivée des délégués du Condominium. KING est le nom du Commissaire-Résident britannique qui résidait à l'époque à Port-Vila. Par contre, le nom donné au bateau français, "Makriko", paraît plus difficile à interpréter. Le nom du Commissaire-Résident français de l'époque, REPI-QUET, 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 . Nous vous attendions".

e) La mort de Willy PEA.

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'événements 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, donna par ailleurs naissance à un complexe de danses et surtout de chants qui, sous une forme plus ramassée, en reprend les idées-forces. Voici, à titre d'exemple, l'un des chants qui prolonge cette histoire, tel qu'on l'a mémorisé à Lehuluk. Ce chant prend la forme des poèmes traditionnels de Tanna, célébrant un geste essentiel (1).

Nous avons écrit partout, jusqu'à Vila  
Le missionnaire Gidi a lu la lettre (2)  
Il a dessiné une croix (3)

Ramraï namin matata i Vila  
Missi Gidi runamol nit lan

(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  
Ce que les hommes portaient dans leur coeur  
Cela fut écrit dans notre langue  
Nous avons jeté ensemble les noms des deux  
(pirogues  
Celle de l'Anglais et celle du Français (1)*

*Le message est parti, il dit, il redit  
(encore  
Les autres ont répondu merci  
Ils ont toujours dit oui, ils n'ont jamais  
(dit non  
Ils ont compris, ils ont tout compris (2)*

*SIOS a allumé le feu (3)  
YARIS l'a aidé  
Les autres avaient peur  
Ils ont allumé le feu pour que tout soit su  
Pour que cette histoire continue et ne meure  
(jamais*

**Mol yakis Nulak  
Tanikraī naua mia  
Molpa lanuis mahuan kerena  
Niko England ni Franis**

**Iksi matu min mani mun  
(lekamia  
Keilau maīni tankiu lan  
Yas, am no rinika  
In taralpakau lentani  
(maraī  
Murun pepik patim**

**Sios ramiap lenikam  
Ilaū Yaris kengin patin  
Naī to nian kery konamsu  
(raka'uan**

Un peu comme dans le chant de la guerre des White-Grass, la chronologie des événements, 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 message). 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 "capman" à l'appel du camp païen.

(3) Le dernier couplet évoque le meeting de Lenemtehin.

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, Tèss 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" noir. 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 *Tarma 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 Loaneai 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 vraiment 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 devrait être d'abord le serviteur de notre humble sauveur. Toutes ces choses, et bien d'autres encore, sont choquantes pour nous, comme elles le sont pour tout protestant sincère ; elles sont absolument contraires à la parole du Christ dans l'Évangile.

Vous ne devez donc pas vous étonner si je considère comme mon devoir de montrer à mes fidèles les erreurs d'une telle doctrine. Les choses étant ce qu'elles sont, il ne serait pas honnête pour moi d'agir ainsi, tout en continuant à venir chez vous et à rester en termes de 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 vœux.

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, unestèle 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 dut 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 Loaneai, 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 transmet le message au colon allemand d'Erromango qui lui-même l'apporta 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 14, p. 219).

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 perdez 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 Imanehne, 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 (*netiük*), 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 (Lenemtahin). Les grands thèmes du John Frumisme sont repris, mais sous une forme localisée qui fait débiter 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 contre 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).



Photo 55 : Une croix rouge, symbole de l'adhésion au message de John Frum, a été érigée sur le rivage d'Imanaka en souvenir de Mister Lani et du personnage du géomètre.  
(Photo de l'auteur)

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 KARAPANEMUM et ce dernier, n'étant guère un ami de la Mission presbytérienne, les conforta-t-il dans leur esprit de résistance ? Tout est possible, mais rien n'est sûr (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 Lowkatai. Par ailleurs, la liaison avec le récit du Centre Brousse et la référence faite à la pointe Lenemtehini 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 anti-conformisme et son peu de sympathie pour la Mission presbytérienne auraient-ils alors joué, d'autant que celui-ci venait bien d'Amérique Latine et parlait couramment l'Espagnol, servant aussi d'interprète auprès du Président du Tribunal Mixte de Port-Vila. Toutefois, cela ne peut être guère confirmé. FLETCHER ne parla jamais dans ses lettres d'un travail à Tanna. Il se peut aussi que les rapports topographiques sur Tanna aient été écrits plus tard par un homonyme. Bref l'énigme reste ouverte. Mais ce serait là sans doute une étonnante conclusion au 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 événements qui l'ont affectée et la façon dont elle les traite pour se reconstruire dans le présent. Ces deux traditions de résistance se développent 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 esprits 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 presque 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, un pouvoir laïc -celui des "capman"- se substitue à celui des pasteurs.

Ces deux traditions divergent dans leur rappel du passé, mais elles convergent, bien qu'avec des nuances, dans leur finalité ; le but commun 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 qui allaient lui permettre de renaître.

A ce moment, en effet, le tissu culturel mélanésien semble se refaire : de nouveaux pactes d'alliances, une nouvelle vue du monde apparaissent qui donnent un sens aux derniers événements et expliquent l'apparition des Européens sur la scène de l'île. Les oppositions, les divisions d'aujourd'hui, sont dans une grande mesure le prolongement des clivages culturels apparus à ce moment exact, où la société traditionnelle se resaisit, s'invente un nouveau destin politique et recrée enfin une vision du monde adaptée à la situation du contact culturel.

Mais la signification donnée à la résistance contre la *Tanna Law* s'ancre dans une vision du passé encore plus essentielle. C'est en effet à un passé originel et idéalisé que les groupes coutumiers ou millénaristes souhaitent revenir. Par dessus les fractures du choc colonial et religieux, ils veulent bâtir une *société parfaite et définitive*. Dans une telle perspective, 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.





*Cinquième partie*

**LA PIROGUE ET LES DRAPEAUX  
LA COUTUME FACE A LA MODERNITÉ POLITIQUE**



## *Dix-neuvième chapitre*

### **LA LONGUE MARCHÉ 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.

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.

4 ?

#### 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 colonial, que de curieux événements se produisaient depuis environ deux ans à Green Point dans le Sud de l'île. Là-bas, sur la place de danse de Lamatekerek, 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. Une femme paralytique fut guérie et la rumeur se répandit selon laquelle **KARAPANEMUM**, le dieu noir de Tanna, l'hôte du Mont Tukosmera, était revenu dans la société des hommes. La nouvelle en fut soigneusement cachée aux Blancs qui, pour la plupart, ne se doutaient alors de rien. Green Point était suffisamment isolé et dans l'île les communications étaient difficiles, de telle sorte que le bruit de bouche à oreille du retour de **KARAPANEMUM** ne se répandit qu'à bon escient.

Jusqu'alors l'inconnu ne parlait pas (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 dûit 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 irréaliste 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 événements 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 événements 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 Lematekerek et la case de John Frum sont alors brûlés : les prisonniers, accusés d'avoir donné le mot d'ordre de la débauche des dépenses dans les magasins et d'être les responsables de l'abandon des lieux du culte presbytérien, sont transférés à Isangel où MANEHEVI, coupable ou non, finit par avouer avoir "joué" John Frum. NICOL le fait attacher 24 heures à un arbre en face du mouillage de Lenakel pour que chacun réalise qu'il n'est pas un être "surnaturel". Le nom même de John Frum est interdit : personne n'a plus le droit de le prononcer sous peine de prison.

Les "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'"amende" et la considèrent comme une flagrante injustice. Selon eux, NICOL les aurait taxés de 100 livres pour les punir, en dehors de tout jugement, de leur adhésion à John Frum et les aurait menacés de déportation et de prison au cas où ils ne réuniraient pas cette somme. En "payant", les gens de Tanna pensèrent qu'ils réglaient l'incident et ne seraient plus poursuivis à cause de John. La répression qui redoubla alors peu après les surprit et leur apparut comme un manquement à la parole donnée. C'est la raison pour laquelle 40 ans après, en 1980, on parlait toujours à Tanna des 100 livres versées à l'Administration britannique.

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 séditionnel 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 séditionnel, mais d'une vague de fond intérieure, à dimension culturelle et plus profondément encore religieuse. Tanna redécouvrait ses dieux et sa coutume.

### c) La "répression des rêves".

L'année 1941 fut donc une année agitée pour NICOL qui luttait sur deux fronts : à White Sands presque 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 désertier 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 promise.

Ce furent les exilés de Port-Vila qui répandirent la nouvelle : John Frum, dont on ne savait pas au juste le pays d'origine, était un Américain, plus il était le Roi d'Amérique. Ce thème partit encore d'Ipeukel où une nouvelle ruée sur les stores de White Sands et le gaspillage de l'argent anglais provoquèrent un surcroît de répression de la part de NICOL. Mais que pouvait faire le Délégué contre une révolution mentale qui ne l'attaquait pas ouvertement, mais se développait en dehors de lui sous la forme de 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 édiflée 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, Waïsisu ou Lenakel. Ces villages, modèles de l'organisation presbytérienne, regroupés en ordre dispersé autour d'une pelouse centrale où siégeaient à peu de distance l'un de l'autre le temple, l'école et la cloche, se vidèrent presque tous : les anciens chrétiens repartirent vers leurs véritables sites d'habitat et places de danse.

Il est significatif que le changement dans la croyance religieuse se soit traduit pour les gens de Tanna par un changement de 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 édiflés 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 défrichage 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 scénario 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 éclopèrent 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



- *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 événements 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 clément. 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 traduisait 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 événements, alors que nous fûmes tous très proches d'y laisser nos vies. Il faut vivre ici sur Tanna pour réaliser la gravité du mouvement John Frum, je considère celui-ci comme étant très sérieux..."* (1) (Lettre de Gordon WHITE au Commissaire-Résident britannique, Archives de la Délégation française, ma traduction).

De son côté, le Délégué français, JOCTEUR, précisait les mêmes craintes et affirmait les mêmes intentions. Les Blancs sur l'île étaient en danger, l'insurrection couvait, les meneurs d'Ipeukel toujours exilés à Port-Vila constituaient un danger pour la paix civile et continuaient de communiquer avec les gens de l'île de Tanna par des messagers 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, NAKOMAHU, 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 condominium 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 condominium 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 "*dangerueux 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 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, président 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 continue. 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 événements 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 continue 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 "événements" 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 événement. 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.

Ces événements 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 paralysa 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 il se lança dans un nouveau cycle de répression : 22 personnes furent arrêtées et jugées et certaines condamnées à 3 ans de prison pour rêves séditionnels 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 fesse 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 assessseurs 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 <b>nesei</b> .....	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 attendit 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 jusqu'à présent possédée. A l'occasion de cette manifestation de la "Tanna Army", le délégué français de l'époque, A. DUC-DEFAYARD écrivit dans son rapport : "*La sédition, malgré les tentatives de camouflage, était évidente, sans caractère agressif cependant...*" (Rapport sur le Mouvement John Frum, 1959, Archives de la Délégation française). On était du côté de l'Administration plus que jamais décidé à "laisser pourrir" la situation, le mouvement John Frum, selon elle, devait se décomposer de lui-même...

### III. UNE AUTRE SOCIÉTÉ RELIGIEUSE.

#### 1) LA CONSTRUCTION D'UNE ORDRE "JOHN FRUM".

##### a) Le risque de la légalité.

Un recensement effectué en 1950, en pleine période de politique répressive et près de 10 ans après le *fateful day*, donne une physionomie de la situation religieuse de l'époque. Sur 6.650 personnes recensées, 973 s'affirment Presbytériennes, 675 Catholiques, 331 Adventistes du 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. 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, les 675 Catholiques, soit un peu plus de 10 % du total, pouvaient être considérés en fait comme des "John Frum" déguisés, leur étiquette catholique leur ayant jusqu'ici permis d'échapper à la politique de répression des délégués.

Dès 1957, lorsque la répression cessa, ces Catholiques de façade cessèrent, pour la très grande majorité d'entre eux, de fréquenter l'église pour redevenir des disciples de John Frum, notamment à Ipaï, Loanatom et White Sands (Loonow). Dès lors, c'est environ à 40 % de la population que l'on peut considérer le nombre des sectateurs de John Frum en 1950, sans compter qu'une partie des païens traditionnels, s'ils n'étaient pas entièrement convaincus, se révélaient sympathisants. Ni la répression, ni les déceptions causées chaque fois par les prophéties annonçant le retour de John n'avaient donc réussi à amoindrir véritablement la force du mouvement : 17 ans après les premières apparitions de Green Point, celui-ci était toujours florissant.

L'Administration escomptait en 1957 que la liberté accordée aux disciples de John créerait, selon les termes du rapport du Délégué DUC-DEFAYARD "un phénomène d'auto-destruction". Dans son rapport, l'Administrateur anglais, G. BARROW, avait de son côté proposé, pour venir à bout du mouvement, une politique de soutien au renouveau 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 Tradition à laquelle ils voulaient revenir. Les deux modèles sociaux dont disposaient NAMBAS et les gens d'Ipeukel pour structurer en société le peuple qui les suivait, étaient d'une part, le modèle social de l'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 synchrétique 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".

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 17 : 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 ↓ John Frum ↓ Cordes de John ( <i>rop</i> ) ↓ Boss ↓ Peuple de John Frum	Dieu ↓ Jésus Christ ↓ Pasteurs ↓ Teachers ↓ Chrétiens de Tanna	La Reine      Le Président de la République ↓                      ↓ Délégué britannique      Délégué français ↘                      ↙ Assesseurs ↓ "Chefs" ↓ 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 réseau 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".

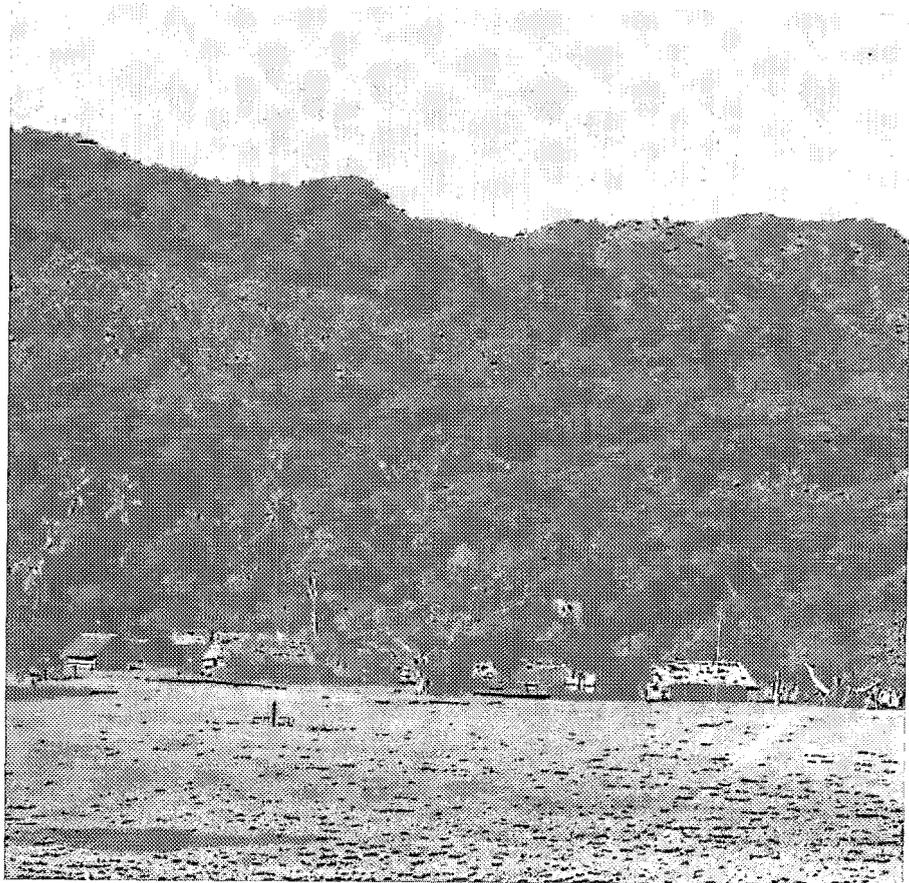
### a) La symbolique de la croix et du drapeau.

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.



**Photo 56 : Le village d'Ipeukel est situé au pied de la montagne volcanique du Yenkaï et face à la baie du Soufre ; il représente la Mecque du mouvement John Frum. L'architecture de ce village, créé lors de la période chrétienne de la Tanna Law, reste fidèle au schéma missionnaire : vaste pelouse centrale et maisons d'habitation autour. Le temple presbytérien a disparu, la croix rouge des John Frum siège au milieu, au fond à droite, on discerne le mât destiné au drapeau américain. (Photo F. Giner)**

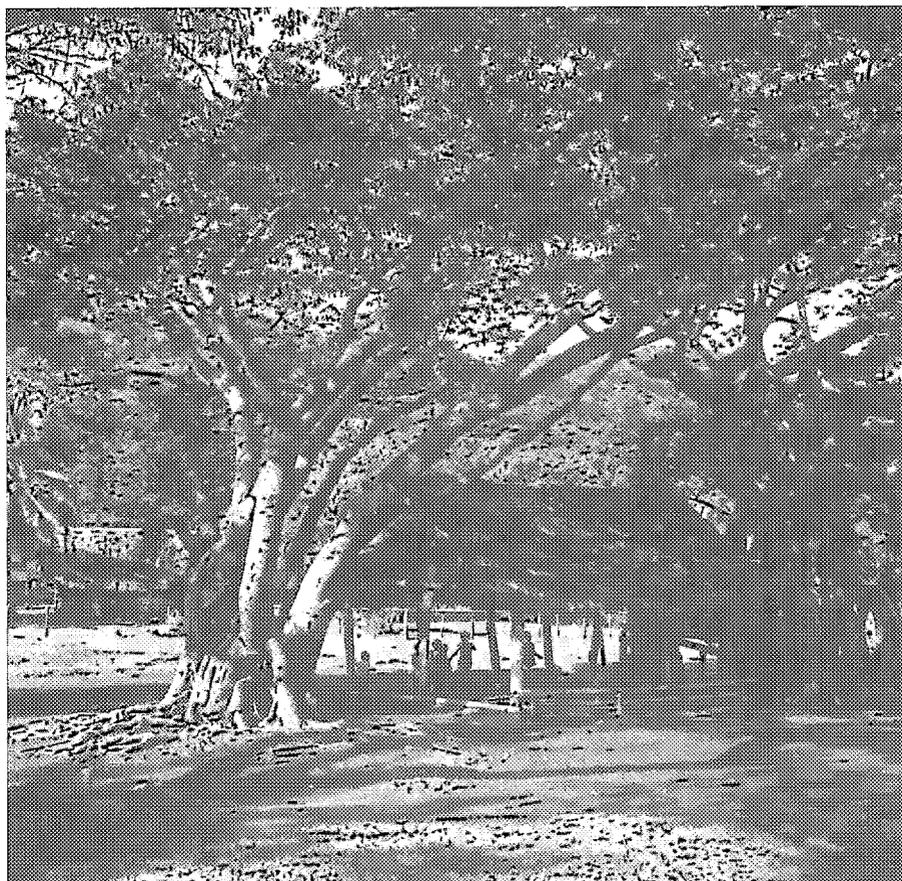


Photo 57 : Le kiosque et les banians d'Ipeukel. Les fêtes de nuit du vendredi célébrées au nom de John Frum se déroulent à l'intérieur et autour du kiosque. (Photo F. Giner)

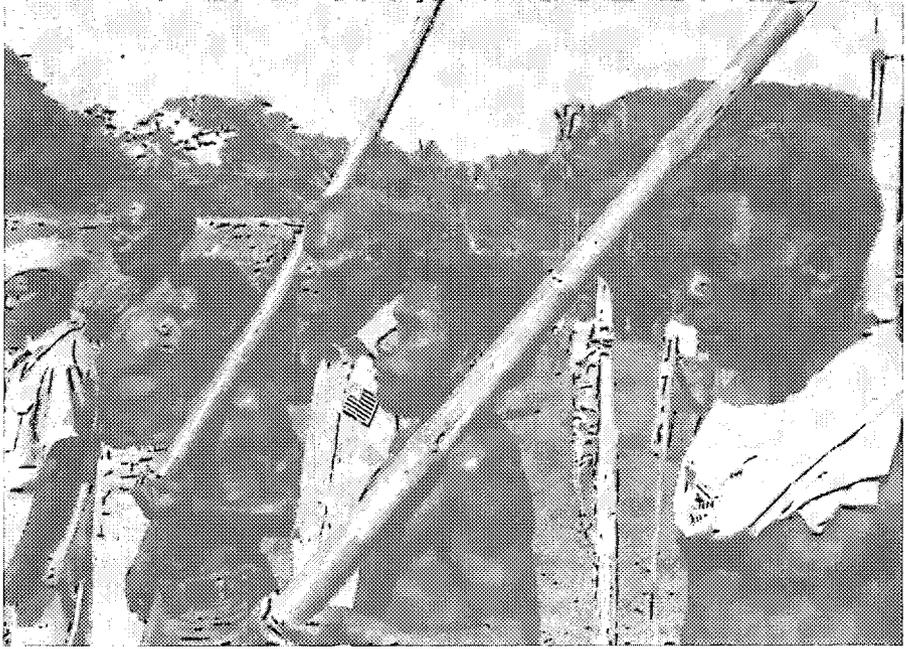


Photo 58 : Tom Mweles, au milieu de deux gardes John Frum au fusil de bambou, observe la montée du drapeau américain. (Photo de l'auteur)

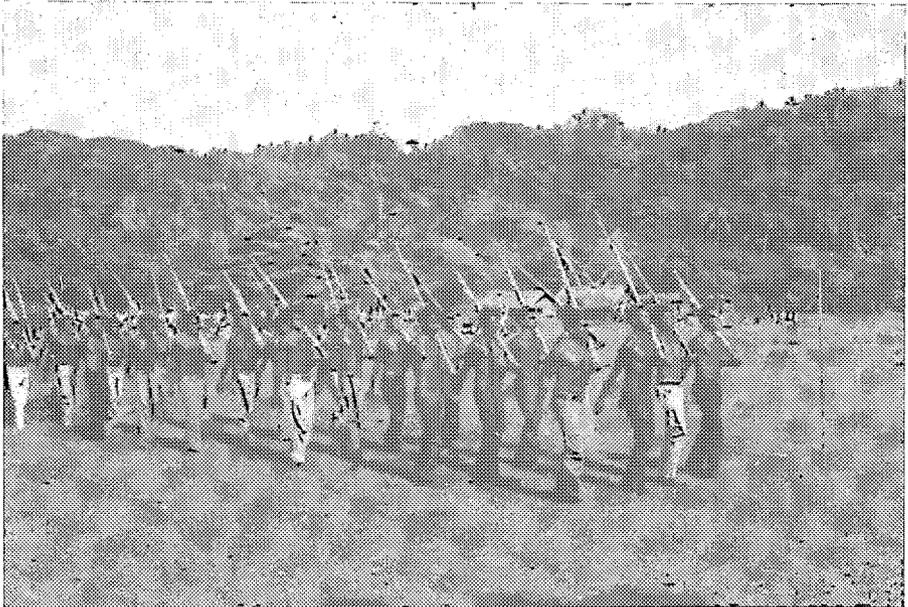


Photo 59 : Cérémonie du drill ou parade militaire avec simulacre de fusils en bois réalisés au pied du drapeau américain à Ipeukel. (Photo de l'auteur)



Photo 60 : Le drill « américain » était jusqu'à ces dernières années le clou de toutes les fêtes John Frum. (Photo de l'auteur)



Photo 61 : Enfant d'un groupe John Frum dans le village de Lenatuan au Nord du Centre Brousse. Le tee-shirt à Croix Rouge, marqué de « John Frum », est un cadeau d'un commerçant allemand fixé aux White-Grass à la fin des années 70. (Photo de l'auteur)

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 déroulent 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 Aventures, 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 strident 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



Photo 62 : Groupe de femmes d'une compagnie de danse du Nord de Tanna lors d'une fête « John Frum ». (Photo F. Giner)

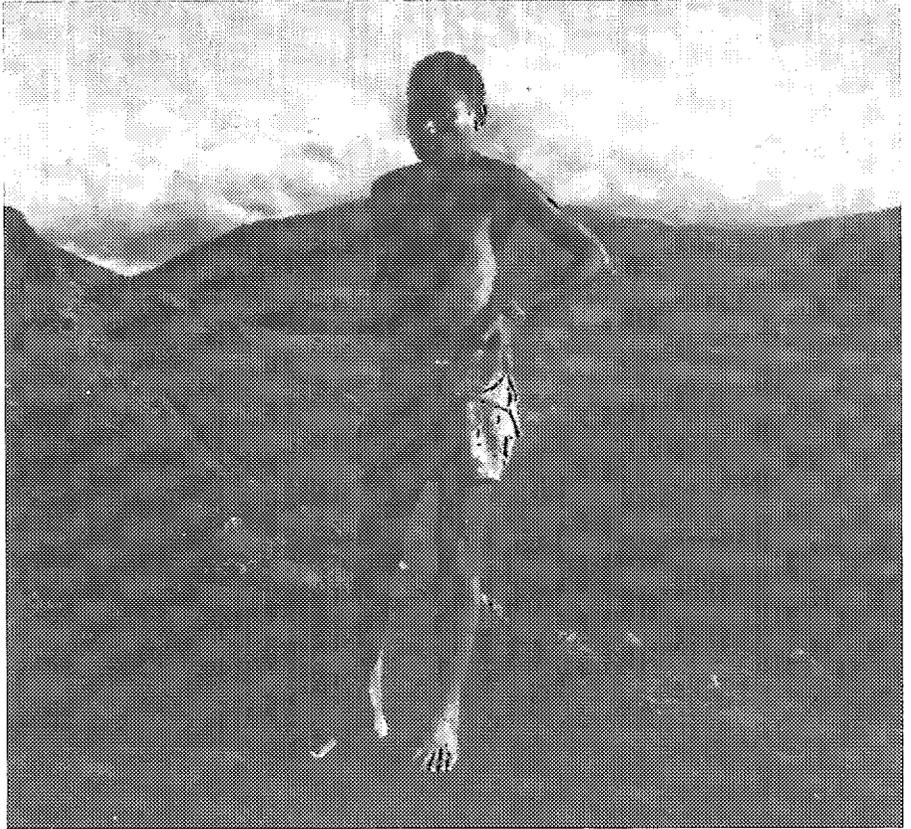


Photo 63 : Le cratère du volcan de Tanna joue un rôle essentiel dans la cosmologie traditionnelle tout autant que dans la nouvelle cosmologie John Frum. La bouche du volcan constitue la porte d'entrée du séjour des morts, elle mène aussi au royaume « américain » de John Frum. (Photo F. Giner)

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 re-  
création. 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 dura-  
ble. Certains chants sont des "classiques", tous les connaissent et  
les entonnent en chœur.

Le principe du chant John Frum ne diffère pas des "*string-  
band*", sorte d'orchestres à la guitare qui fleurissent aujourd'hui un  
peu partout au Vanuatu et 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 intermina-  
blement, 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*

*Je suis celui qui garde votre parole*

*Vous, n'oubliez jamais cette coutume*

*La dernière de toutes,*

*Celle qui se trouve dans le lieu central*

*(de Karapanemum)*

**Yo Mista Broom**

**Yakon witnes kintama**

**Nekitama a tatati**

**Nao lei mokastom muk**

**Headquarter Karapanemum**

Refrain : *Je le sais, mais je ne le sais*

*(pas (bis))*

*La, la, la...*

**Kenerum mo pos Nerurumum**

**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 le dernier 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  
Il m'a parlé à moi, U.C.N.H. (2)  
Mais ce que j'ai, moi,  
Personne ne peut me le prendre  
Je le garde avec moi  
Nous, de l'U.C.N.H., nous avons jeté  
    (la parole des autres  
devant un tribunal  
Bientôt l'Amérique va venir à Tanna  
Elle va venir, elle va venir à Alofi (3))<sup>bis</sup>*

**Ure N.P. temani pa ohnio  
Yo U.C.N.H.  
Ina tenian i tulen  
Yawo, U.C.N.H. yemani mofen  
    (melao  
Kenafen join court  
America, Tanna )  
Ure, ure, Alofi )<sup>bis</sup>**

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,  
Je vous crie à tous les deux  
Isaac et Henri  
Une parole importante  
Extrêmement importante  
Laissez-nous vivre selon la Coutume  
Cessez de nous obliger à errer sans  
    (but sur les routes*

**Yo Masta Kromo  
Iakokwein ia kamirau  
Aisak mene Henri u  
Nagkiarien asori  
Asori anan  
Samara ira kastom  
Mapa navenavenien**

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 événements 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, presque 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 gaiâc (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 Ehnui, 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 événements et ne cherchant ni à l'organiser, ni à l'unifier avec celle des autres.

L'une des dérivées 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 cœur de la Reine. Philip, alias John, alias KARAPANEMUM, serait donc en réalité un homme de Tanna, déguisé en Blanc, attendant de retourner dans son île pour y reprendre sa véritable identité. Sa vraie famille attend toujours son retour sur les flancs du Tukosmera.

Tout 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 BRISTOW, 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.

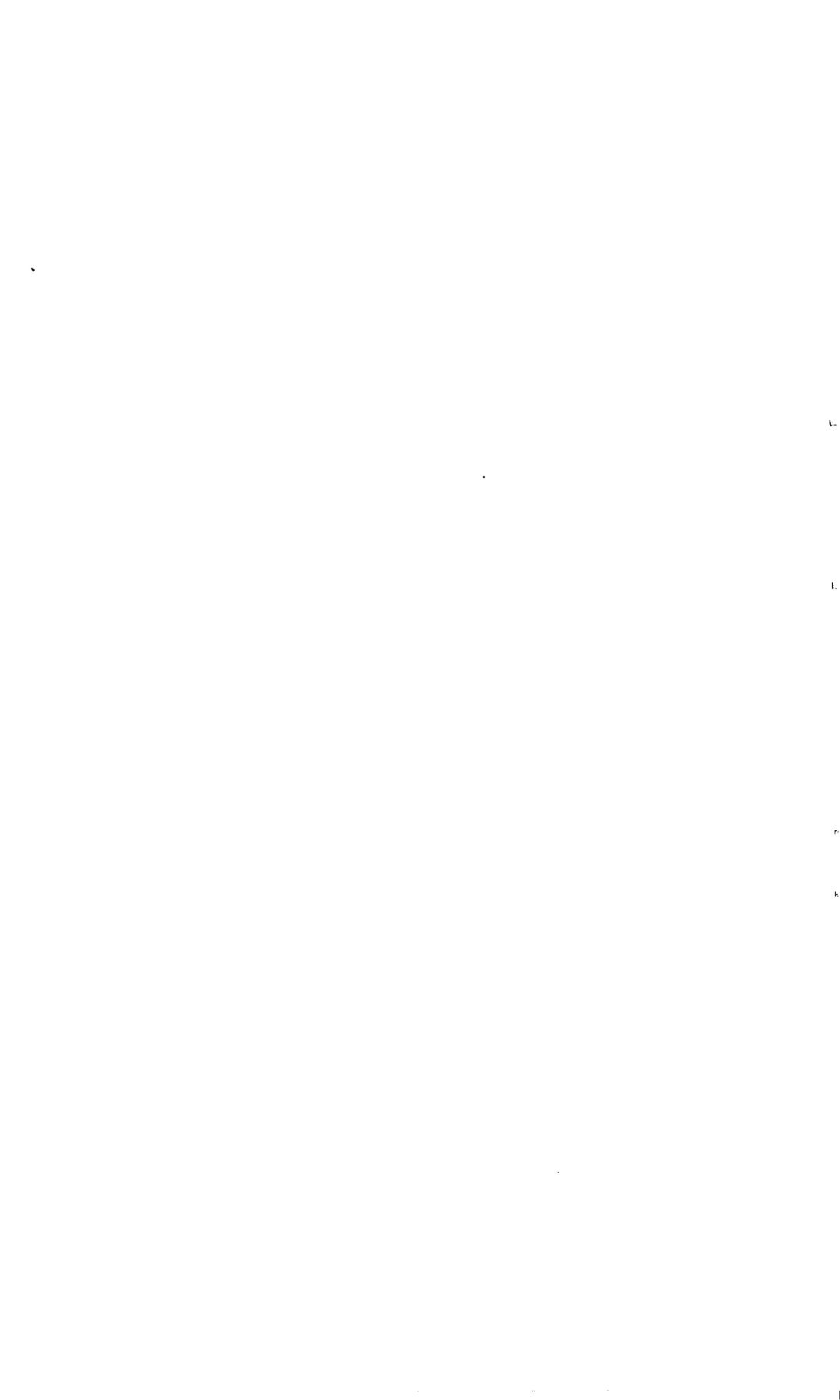
notamment aux autres groupes "John Frum" de ne pas avoir conservé l'authenticité du message de John en pactisant avec la "modernité" du monde extérieur.

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 dans une société de contestation et d'idéologie égalitaire.

Seul le mouvement d'Ipeukel a su construire une "société religieuse" cohérente, regroupant un tissu social d'environ 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 décrivent alors comme un être dangereux. Il sut en effet reconstituer à partir du vide culturel et de l'agrégat déséparé 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.





## *Vingtième chapitre*

# LE LIEU FONDATEUR ET LE LIEU CENTRAL

## La pensée traditionnelle face à la modernité économique et politique

Lorsque survinrent les événements 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'ambiguïté et dont la conclusion fut une tragédie, je ne me sens pas apte -ni même en droit- de porter 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 événements 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 résumèrent 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). On lira enfin le livre tout récent de BEASANT (1984).

(2) Le terme de "francophone" doit s'entendre ici dans le sens très large des groupes qui ont choisi pour leurs enfants le système français d'éducation. Le terme est donc moins linguistique que politique (voir J.M. CHARPENTIER, 1983).

(3) Cette vue politique représente surtout celle des Mélanésiens qui formaient l'assise électorale des partis modérés et de leurs leaders. Certains conseillers européens qui s'étaient joints au mouvement ou, par endroit, le dirigeaient plus ou moins comme à Santo, avaient une vue différente du choix politique, 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 Tome I, 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, ancrerait sa force politique dans la domination des 70 % de protestants anglophones.

Les leaders mélanésiens en présence, qu'ils aient été "franco-phones 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 recoupe 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 condominiumale 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 d'intérêts plus ou moins bien compris, ne fit qu'aggraver le désaccord entre les Mélanésiens eux-mêmes. Les Résidences française et britannique trouvèrent enfin là une dernière occasion pour mesurer leur poids respectif et conclure le Condominium, comme elles l'avaient commencé, c'est-à-dire dans un accord de façade de plus en plus hypocrite et dans une mésentente de moins en moins cordiale.

## 2) LA SPECIFICITE DES GROUPES COUTUMIERS DE TANNA.

Le conflit politique qui s'est répercuté dans l'arène locale de Tanna ne fut pas vécu comme un débat à l'échelle nationale, en particulier pour les groupes coutumiers qui rejoignirent le camp des partis modérés. Le champ "politique" devint dans une certaine mesure un nouveau terrain où se continuèrent les anciennes querelles non réglées de la *Tanna Law* ou encore des guerres intérieures plus anciennes. Les Mélanésiens de Tanna 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 recrusait 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 dans des termes nouveaux l'éternelle querelle des Koyometa et des Numurukwen. Aucune des consignes d'apaisement émanant des leaders nationaux de Port-Vila ne fut entendue, alors que les mesures allant dans le sens de l'affrontement ou de la provocation étaient toujours bien reçues et encore amplifiées. Dans la logique de la dialectique guerrière, il semble bien que ce furent les groupes qui s'opposaient sur le terrain qui tiraient en avant. A l'occasion, tout un vieux passé insulaire que l'on croyait disparu resurgit ; 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 allait d'un camp à l'autre et jouait son rôle traditionnel de "diviseur", faisant renaître le brasier là où il semblait s'éteindre.

La politique débattue à Port-Vila n'était donc pas la politique que l'on vivait à Tanna. Les groupes coutumiers affirmaient au reste qu'ils menaient un *combat contre la politique* ; 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 qu'une emprise limitée sur Tanna. L'U.C.-N.H. n'eut pas ici de réelle base locale, mais seulement des alliés qui se regroupaient sur leurs propres critères et conservaient leur autonomie. Les "Modérés" de Tanna créèrent ainsi leurs propres mouvements, qu'il s'agisse des groupes du "*Kapitel*" du Centre Brousse, des "*Kastom*" du Sud ou encore des "*John Frum*" d'Ipeukel ou des White-Grass. Ils s'opposèrent sur le terrain à leurs rivaux locaux regroupés dans le "*Vanuaaku Pati*", mais l'enjeu proprement politique des partis "modérés" et le conflit 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. Situait 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 événements 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.

#### 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 carte 4, p. 219). Les bénéficiaires 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 cela ne dura guère. Comme la plupart des projets miraculeux 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 lieux 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'acompte 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 intérêt dans son entreprise touristique. Il offrit notamment aux gens d'Ipeukel sur la terre desquels est situé le volcan Yasur 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. Bob PAUL, s'il ne gagne plus d'argent à Tanna, partira et ce sera tant mieux. Nous sommes fatigués de ces querelles d'argent à propos du volcan, nous l'avons fermé, nous réouvrons 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 exalant l'amitié des **napang niel** par la circulation continue 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. 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 accueilliées 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 Mélanésien 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 traditionalistes 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'aiderent le plus dans le levé topographique ont toujours refusé que je rétribue les services qu'ils me rendaient en argent liquide. Ils préféreraient 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 cœur de la Coutume. Face aux biens de consommation, l'attitude des coutumiers est donc ambiguë : on se dispute les signes et les symboles de sa puissance - cela fait partie du jeu 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 l'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 leur 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 s'estimaient par conséquent maîtres de leur départ ou de leur maintien. Pour eux, le combat politique ne portait pas sur l'enjeu nouveau d'une nation indépendante, il revenait 60 ou 70 ans en arrière, au point zéro de la *Tanna Law*.

Quant aux "John Frum", même s'ils avaient face au pouvoir condominial des traditions 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. 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 suivrons 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 moderne apparut aux coutumiers comme une menace qui visait l'indépendance de leur propre société.

L'espace politique traditionnel ne s'organise pas en effet, comme on l'a vu plus haut, selon les conceptions modernes du polygone mis en forme par un centre. Il n'existe dans la conception traditionnelle de l'espace, ni centre unique essentiel, ni "pré carré": l'espace de la Coutume est, au contraire, un espace réticulé, une route qui met en relation les uns avec les autres une série de lieux successifs et fonctionnellement autonomes. Aucun lieu dès lors n'est marginal par rapport à un autre, au contraire, chaque lieu est essentiel et complémentaire des autres, puisqu'il permet la relation d'un bout de la chaîne à l'autre. L'espace politique de Tanna, qui s'ordonne selon ce principe, s'appuie sur des réseaux ; 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 est loin de refuser l'idée d'une société indépendante -elle se comporte comme telle depuis déjà très longtemps-. Mais l'idée de nation n'a de sens, à ses yeux, que dans

---

(1) Il s'agit de prestations qui entrent dans les circuits d'échange avec les alliés *napang niel*. Toute la finalité productive de la société traditionnelle est orientée, comme nous l'avons vu, vers cet impératif d'échange et elle représente effectivement une contrainte économique qui n'est pas légère.

le cadre de l'aire d'alliance traditionnelle. L'espace ne s'organise pas dès lors autour d'un centre ; il s'enchaîne point par point à partir d'un lieu-fondateur et se déroule ensuite selon le réseau des lieux et des chemins d'alliance qui le parcourent.

Cet 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 par des routes qui se perdent à l'infini de l'horizon, il est aussi infiniment plus ouvert. La "nation" traditionnelle continue en effet la métaphore de la *pirogue* qui va de lieu en lieu et d'île en île ; elle s'identifie à l'aire commune du partage de la nourriture cuite que s'échangent les **napang niel**, elle réunit tous ceux qui, à un titre ou à un autre, partagent une vision commune et une solidarité quelconque.

Le vaste monde qui entoure Tanna est un monde parcouru par des routes : certaines mènent à des alliés, d'autres sont lourdes de menaces. Comme la nation qu'on leur proposait n'était pas celle de leur alliance, les gens de la Coutume préfèrent rêver d'une autre.

Dans la vision du monde traditionnel, la nation ne peut donc être perçue seulement comme un *territoire* : elle est bien une *terre*, mais elle est aussi un *réseau*, unissant une somme de territoires alliés étirés en grappes le long d'une route commune. La "nation" de la Coutume n'est donc pas un système territorial strict, doté d'un Etat et borné par des frontières, elle est d'abord un système d'alliance que structurent des routes.

Cette vision de l'espace politique entraîne, par voie de conséquence, deux idées majeures. La nation traditionnelle, dans la mesure où elle est une *route* que parcourt librement la pirogue de l'alliance, ne s'organise pas autour d'un lieu central et n'a pas de réelle frontière : elle se déroule à partir d'un lieu-fondateur et agrège sur son trajet une série de lieux égaux et complémentaires.

Le *consensus* est dès lors nécessaire entre les territoires 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 celui, moderne, de l'Etat-Nation 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 des routes qui se perdent dans l'infini du monde pour relier à des alliés lointains, réels ou mythiques. Le lieu fondateur, qui se situe à un commencement, commande ainsi un processus de relation en chaîne vers d'autres lieux. Il ne retient pas le pouvoir qu'il concentre, 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. Le lieu central commande l'espace politique, en l'ordonnant et en le modelant autour de lui ; il crée des lieux-relais de son pouvoir et dessine autour d'eux des périphéries et des marges. L'espace moderne n'a ainsi nul besoin de lieux fondateurs, il lui suffit d'avoir un centre 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 et d'une société mise en forme et dirigée par un pouvoir central. L'espace de la pirogue est seulement ponctué de lieux fondateurs qui se relaient les uns les autres. La vision qui en découle est celle d'un espace à centres multiples : chaque lieu fondateur est un lieu-symbole, le géosymbole d'un pouvoir qui chemine 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 donc souverain, il représente une entité parfaite, un *lieu absolu*, qui contient en lui-même un principe matériel et spirituel : au fond c'est une "*monade*", au sens où l'entend LEIBNITZ, "*une substance simple, inétendue, indivisible, active*" (Définition donnée par le Dictionnaire Robert). Les monades sont à la fois indépendantes et égales, souveraines et libres, elles se succèdent sans se hiérarchiser.

Il en découle qu'aucun lieu politique ne saurait 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 agrège.

#### 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, aucune message ne peut circuler, les pirogues sont réduites à communiquer avec leurs seuls voisins immédiats et 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*. Sinon, l'espace social des libres pirogues ne devient plus que repliement, la société se bloque instantanément, la pression locale augmente, l'ordre et l'unité éclatent au bénéfice d'une entropie générale et mortelle.

L'alliance extérieure est donc un impératif de la société traditionnelle. Si celle-ci, pour une raison ou une autre, fait défaut, les échanges de mariage, mais aussi la tenue des grands rituels, deviennent impossibles. Chaque pirogue se clôt 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. La pirogue devient un univers fixe qui tourne dangereusement sur lui-même et il n'est d'autre issue que la guerre généralisée.

Ce danger explique la force que prend la notion de consensus dans la société traditionnelle ; pour fonctionner, la société de la Coutume exige l'accord préalable de tous ceux qui la constituent. Une pirogue ne peut avancer que grâce à l'effort de tous. Qu'un maillon bloque ou refuse d'accomplir sa tâche et plus rien n'est possible. On impose donc à l'élément 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*.

Là encore, le modèle de l'Etat-Nation moderne se construit dans une dimension espace-temps qui apparaît peu conciliable avec celui de la Coutume. Dans la vision moderne, l'espace national est 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-.

Cette conception de l'Etat va donc à l'encontre de celle de la pirogue. 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, l'espace se fige autour d'un centre, dans la conception traditionnelle, l'espace se déploie devant la proue de la pirogue. Le volontarisme du centre entraîne l'adhésion de la périphérie dans le premier cas, le consensus entre tous les points de la chaîne

d'alliance permet la libre circulation de la pirogue dans le second. Les coutumiers, parce qu'ils sentaient bien la profondeur de leur différence, se figèrent dans une opposition, sans compromis possible. Pour eux, l'idée d'un pouvoir étatique tuait la liberté de leur pirogue. Sans doute ne refusaient-ils pas le patriotisme mélanésien, ni même son expression nationaliste, mais la forme de l'Etat moderne, telle qu'elle leur apparut, contredisait les valeurs de leur propre société et ne présentait pas suffisamment de garantie pour un libre fonctionnement de celle-ci.

Les lieux fondateurs de la nouvelle nation que proposait le "Vanuaaku Pati" se situaient de surcroît en dehors du réseau d'alliance des coutumiers et s'ancraient dans le camp chrétien. Face à un Etat moderne où ils se savaient 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 ; il fallait donc au préalable briser leur volonté politique. Les leaders coutumiers, en revendiquant la liberté de se retirer pour créer leur propre "nation", l'étaient tout autant. De ce désaccord idéologique surgit la crise politique et pour les plus conscients de ses acteurs, c'est bien dans ces termes d'opposition culturelle que le problème fut posé.

##### 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 ?*" Dans le cas précis, s'agissait-il des représentants du Gouvernement central ou bien des 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-vanuatou 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'accommodaient en effet du pouvoir local des commissaires politiques du VAP sur leurs propres territoires, ils n'acceptaient pas que des délégués aient prétention à diriger l'île entière, ni qu'ils occupent les lieux du quartier administratif d'Isangel, où siégeaient jusqu'à présent les délégués du Condominium.

L'essentiel du choc politique qui s'ensuivit eut lieu entre les noyaux durs du Vanuaaku Pati et les réseaux d'alliance du *Kapiel* de Lamlu et des John Frum de Sulphur Bay. Dans la pratique, ce fut une lutte entre deux systèmes de pouvoir se disputant la suprématie de l'île : les coutumiers, au nom des grands hommes, affrontaient les commissaires politiques et les militants du VAP, partisans du pouvoir de la nouvelle nation. Dans le feu du débat, chacun des camps représentait aux yeux de l'autre les vrais "rebelles", puisque le premier incarnait la légitimité de la Coutume 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 durciraient-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 nationale, par-delà les divisions locales et le clivage artificiel créé par le régime condominial entre francophones et anglophones. Si le projet du VAP était résolument moderne, puisqu'il visait à la construction d'une nation faisant son entrée dans le concert des autres nations du monde, il s'attachait toutefois à vouloir bâtir celle-ci sur des racines mélanésiennes et sur un retour, non pas à la lettre de la Tradition, mais au moins à celui de ses valeurs. Le passé mélanésien préexistant au "contact blanc" fut donc réhabilité et la Coutume, en tant que reflet culturel de ce passé et expression de sa mémoire, devint le symbole de l'identité mélanésienne. Toutefois, la puissance de ce symbole, sa charge émotive, son ambiguïté 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'existence 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 democracy 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 entraînait 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 rhétorique du "melanesian way" et du nationalisme ? Il est tôt pour se prononcer. On peut toutefois remarquer que parmi les principales mesures prises par le nouveau Gouvernement dès que l'Indépendance fut obtenue, deux d'entre elles allèrent effectivement dans le sens de la "Coutume" : la propriété des terres fut 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 leur pays de ses fondements culturels traditionnels et, en ces deux domaines essentiels que sont le pouvoir sur la terre et le pouvoir des "chefs", ils en manifestèrent de façon claire l'intention.

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*" ("*em i wantem kutem nek long kastom*").

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 traditionaliste 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 "folklore", mais un rite sacré-. Ils finirent par imposer leur vue. La querelle s'aggrava plus tard, lorsque les coutumiers apprirent que les chrétiens avaient accepté malgré tout de l'argent (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", contrecarés 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 apparemment si explosif. Personne ne put lui donner une réponse définitive. Interrogé, le Pasteur KORISA, Commissaire Politique du "Vanuaaku Pati" à Lowkatai 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 détournons 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 ou les endoctriner.

*Vingt-et-unième chapitre*

## LE COMBAT DANS L'ÎLE

### L'affrontement des « coutumiers » et des « politiques »

Mon premier contact avec des gens de Tanna eut lieu en janvier 1974 sur un chantier de construction à Port-Vila. Je cherchais alors à passer des questionnaires auprès des ouvriers mélanésiens dans le cadre d'une étude sur les problèmes de 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 avons 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 PREMISES 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 préférerait 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. Vouloir 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 "**Niko-letan**", 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 une base de buts économiques et sociaux d'orientation communautaire, mais dans lesquels la coloration politique devenait de plus en plus forte. Aux yeux des opposants à la Mission Presbytérienne, le **Nikoletan** représentait une nouvelle tentative pour établir une structure d'autorité réunifiant l'île sous la responsabilité de l'élite éduquée issue des groupes chrétiens anglophones. En juillet 1975, le **Nikoletan** demanda aux autorités du Condominium de s'ériger officiellement en Conseil Local :

*"Le principal objectif du **Nikoletan** est d'apporter des adductions d'eau à travers tout Tanna. Nous avons le sentiment que d'autres objectifs pourraient ensuite être pris en charge localement, comme la protection des pratiques coutumières en matière de mariage, le contrôle des animaux et l'amélioration des conditions de propriété 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, ma traduction).

Ce à quoi l'on répondit du côté français par un échange de lettres au niveau des deux Résidences :

*"Je pense qu'une telle initiative (il s'agit du projet de Conseil Local) ne peut provenir que d'un petit groupe... son appartenance politique nettement marquée dans une île qui, comme Tanna, est particulièrement divisée sur ce plan, risque d'entraîner la population à des conclusions trop hâtives. L'affaire est trop délicate pour qu'une hâte excessive risque de la compromettre définitivement".*

(Lettre du Commissaire-Résident français R. GAUGER à son homologue, le 12 août 1975, Archives de la Résidence de France).

Toute évolution politique concernant la représentation locale de la population de Tanna était donc bloquée par l'opposition des deux Résidences : à un excès de hâte favorisant l'un des clans de l'île s'opposait un excès de lenteur qui visait à en 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 réveillaient, 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 des accents anti-français du nouveau parti indépendantiste. Ses premiers contacts avec les gens de Tanna eurent lieu sur sa plantation où des ouvriers originaires du Nord de l'île avaient coutume de venir

travailler : l'histoire de l'île l'intéressa, l'attitude millénariste de son personnel lui fit considérer qu'on l'attendait et puis... 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 différemment et échapper aux limites de l'épure prévue.

Lors de ses premiers déplacements, FORNELLI ou "Tony", comme l'appellent les Mélanésiens, est accompagné de l'un de ses amis français et de sa compagne mélanésienne originaire du Nord de l'île. Ils se rendent directement au pays des John Frum à "croix noire" à Imafin, où SASEN, le leader local, le reçoit. 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).



Photo 64 : L'étoile à cinq branches, symbole du mouvement « forcona » placardé sur l'une des cases d'un village dans le Nord de Tanna. (Photo F. Giner)



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 les "bonnes choses" que l'U.T.A. allait apporter, celui-ci resta silencieux, mais MWELES répondit à sa place en quelques phrases brèves et quasi-inaudibles. 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.

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, SASSEN 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" qui 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 événements : 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. SASSEN, 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 SASSEN 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 issu 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 rejeta. La sentence définitive fut d'un an de prison ferme et de cinq années d'interdiction de séjour aux Nouvelles-Hébrides. La peine fut accomplie dans la prison du Camp Est à Nouméa, où les seules visites politiques qu'il reçut alors furent celles des jeunes dirigeants politiques du "National Party", désireux de s'expliquer avec lui ; ils lui firent savoir qu'ils ne le considéraient pas comme un ennemi, mais comme une victime du système colonial.

Dans l'île, l'arrestation des leaders signa la fin du "Forcona". Chez les John Frum, ce fut à nouveau "*la Grande Peur*". La répression qu'ils avaient connue durant 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 rancœur. Nombre des événements 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 commença 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 inmanquablement reproduire les événements 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 connaîtrez beaucoup de difficultés parce que ce parti est formé par la nouvelle génération éduquée de ceux qui ont toujours été vos ennemis : les chrétiens. Mais si vous nous soutenez, alors nous vous protégerons, nous ne laisserons pas venir l'Indépendance, tant que vous 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 politique, 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 "Québécois".

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 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 aussi loin.

L'Anglais et le Français collaborèrent lorsque l'aventure de FORNELLI sortit des cadres de la légalité, mais ils le firent en opposition plus qu'en concertation. L'Anglais suspectait en effet le Français d'être celui qui avait introduit FORNELLI dans l'île pour y organiser les forces 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 dangereusement le jeu d'une Coutume moribonde. Ils compromettaient l'unité du jeune Etat, par eux identifié au parti du Vanuaaku et sabotaient délibérément son Indépendance. Selon BROWNING (communication personnelle), le mouvement John Frum serait par exemple mort 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, ce dernier étant à sa manière un grand seigneur, entretenaient 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 pas pour déplaire aux habitants les plus engagés de l'île. On s'y retrouvait enfin et les jeux étaient devenus clairs.

C'est dans cet esprit de mécontentement 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 aurait pu exister là 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 partisans 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 cadre 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 climats 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 églises 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 restaient 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 dirent beaucoup de ceux qui à Tanna se mirent en retrait par rapport aux noyaux durs de l'île, "*Ol i fasfas, i gat tumas tink tink*" ("*tout est emmêlé, il y a trop d'arrière-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 *Kapitel*. 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 assez 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' recouvrait 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 qui vont habillés. Les leaders "modérés" s'érigèrent en "gardiens de la Coutume". Ce symbole devint une métaphore puissante, brandie contre la métaphore nouvelle de la "Politique".

### 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 traditionalistes. 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 entra par ailleurs en situation de "crise politique". La majorité élue des députés National Party qui siégeait à l'Assemblée Représentative de Port-Vila estima qu'elle ne pouvait s'exprimer par suite de l'obstruction des deux Commissaires-Résidents et de la présence d'élus des "intérêts économiques" qui représentaient la minorité non mélanésienne, elle démissionna d'un bloc.

Parallèlement à l'Assemblée Représentative, un Conseil des Chefs, "*Le Malfatu Mauri*" (*les rochers dans la mer*) devait constituer un collège électoral et envoyer des représentants à cette Assemblée Représentative. Dans le Nord et le Centre, des "chefs" favorables au National Party furent élus ; dans les îles du Sud, le Délégué français POUILLET, dont la connaissance de l'île et de ses leaders devenait alors un élément décisif -il y était présent depuis 9 ans- arriva à l'inverse à faire passer des hommes favorables aux partis de la Coutume, alliés aux "modérés".

Ce fait renforça encore la leçon générale que l'on pouvait tirer du scrutin : les nationalistes dominaient à l'échelle nationale, mais 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.

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 étant coupés, chacun des camps ne pouvait plus que se durcir. Ce geste, qui passa inaperçu à Port-Vila, fut pourtant l'un de ceux qui marquèrent le plus les esprits 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 événements : *"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*", "*Out, 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) La capture du drapeau du "Vanuaaku Pati".

Les militants VAP de Tanna, s'ils n'avaient pu ériger leur drapeau, continuèrent à bien s'organiser. Iolu ABBIL étant reparti à Port-Vila, le pouvoir passa 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 Waïsis, 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 accourirent 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 raptus 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 TanUnion, 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 érigés 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/km<sup>2</sup>- 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 conjugua 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 d'abord de l'affirmation des droits d'un groupe majoritaire à contrôler son territoire politique.

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 continue. 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 événements 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 éleva parlait au nom d'un autre qui se trouvait dans son dos et poussait plus avant ce pouvoir en le déléguant à l'un de ceux qui se trouvaient 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 Yenkaïhi ; 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. "*Domage 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 et dans la même 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 chefs-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 de leur côté.

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 Lowkatai 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 la 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 rapt, 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 Commission d'enquête.

Le Père SACCO, inquiet du déferlement de violences, écrivit une lettre avec Bob PAUL aux deux Commissaires-Résidents, où ils firent état de 29 cas de blessures sérieuses occasionnées par le climat de violence qui s'était instauré à Tanna. Cette lettre "engagée" est révélatrice de l'évolution du climat politique local, qu'elle qualifie "d'anarchie".

*"Il y a toujours eu des divisions tribales et partisans à Tanna, mais la détérioration actuelle a commencé avec l'avènement de la politique. Les divisions ont été alors accentuées. Les gens n'ont pas compris (et ne comprennent encore pas) ce qu'est la politique; elle consiste pour eux à joindre un parti et à considérer les autres comme des ennemis. Beaucoup suivent leur parti comme on le ferait d'un culte et avec le même fanatisme que pour un culte. Sans doute le principal 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 d e 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   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 his rent 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 banniere étoilée devant environ 300 personnes. En juin, le Vice-Premier Ministre, Walter LINI, chercha à apaiser le conflit lors d'une visite sur l' le, 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 hésitaient 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' le 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 pr sidentait 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' glise 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 rejoindre 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, dirent-ils, prendre les coutumes des chrétiens en faisant semblant d'aller au temple, alors pourquoi ceux-ci viennent-ils prendre nos chants et nos danses, alors que leurs ancêtres les condamnaient et qu'eux-mêmes s'en sont toujours moqués ?* (Lettre du 28 Novembre 1979, adressée aux deux Commissaires-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'alourdisant. La route en construction vers le Sud était bloquée par un affrontement continuuel 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 pourrions 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 préférera 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 désespérés... 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, Errromango  
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 condominium. 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 vide (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 débiter 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 TAFEFA n'était pas un espace clos, mais bien une route d'alliance qui, partie du lieu fondateur du Centre Brousse, se divisait ensuite dans quatre directions représentées par chacune des îles où se trouvaient des alliés : la Corse (qui 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 TAFEFA au Centre Brousse. Un sixième enfin restait pour l'instant caché, celui du "Vanuaaku Pati".

La "Nation du TAFEFA" 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 réglerait 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 (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 cet 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...(1)".

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 balayerai 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 événements 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 refluèrent.

Dans un rapport de gendarmerie sur les événements, 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 DIJOU, 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 reactionary parties (so called moderated) 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 "nalan", 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'atterrir et en fin de matinée envahirent la cité administrative d'Isangel. La foule composée d'environ 700 personnes pressait le poste de police où se tenaient les deux délégués 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, atterrit à Tanna, dont le terrain avait été repris et gardé durant la nuit par les militants du VAP. La Résidence de France avait de son côté refusé d'intervenir sous prétexte qu'il s'agissait d'une affaire intérieure 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 accueillirent les policiers qui tirèrent à la mitrailleuse 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 arrêtaient 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 événements 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 TRAGÉDIE.

### 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 presque 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 événements, je ne suis pas à même de procéder à des arrestations ou de relever des charges dans l'affaire de la mort d'Alexis YOLOU"* (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 une 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 événements 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 "Vanuaku"

---

(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 événements 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 tassaient et défilaient devant lui, un à un, village par village. Les sentences étaient malgré tout assez légères. Visible-ment, 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 événements 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.



## LA MÉTAPHORE 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 ?

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" (1).

---

(1) Le même problème se pose du reste pour les mouvements "politico-religieux à base millénariste" qui surgirent aux îles Salomon peu après ou pendant la Seconde Guerre Mondiale. On lire à ce sujet H. LARACY (1979) et surtout R. KEESING (1978) qui, dans son étude sur le "Maasina rule", s'élève également contre les explications classiques de type "culte du cargo".

## 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 "*analpha-bêtes*", 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 millénaire 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 *synchrétique* ; 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 ressource et l'appellent constamment à de nouveaux développements. Le mythe fondateur John Frum est aujourd'hui éclaté en une multitude de variantes et d'épisodes locaux, comme le sont tous les grands mythes mélanésiens de Tanna. 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 Yenkaŋi, au-dessus de Sulphur Bay, près de la place de danse d'Embutoka 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 Eneihai (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 IIème 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 Yenkaahi, 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 "finis" (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 "finis" 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 (IIIème Partie, Chapitre IX).

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 Yen-kahi. 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 perspective ; 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 Frum 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 simultanément 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 traditionaliste. 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 la 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 son 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-John-half-kastom*", c'est-à-dire mi-coutumiers, mi-John Frum. Dans l'équation, le terme de *Skul* a complètement disparu ; les groupes du Sud avaient d'ailleurs beaucoup plus d'affinités idéologiques avec les *Kapriel* 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 première fois qu'ils voyaient une maison avec un toit en tôle ondulée. Lorsque le missionnaire anglais fut bien installé, KAO-KARE 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 cœur 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.



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.

Sur les décombres culturels 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 Tukošmera dont, dit-on, toute la Coutume vient, que John Frum fût le créateur de la Coutume ancestrale ; pour le groupe du rivage d'I-peukel, 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 ses 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.

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 referra 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 proto-nationalisme répondant par des voies indirectes à une oppression de type théocratique et économique. *"Le mythe de John Frum a cristallisé une situation que caractérisait un déséquilibre de plus en plus grand entre la volonté de puissance et de solitude d'un peuple mélanésien et le poids irritant d'un paternalisme administratif et missionnaire... (il) marque un progrès positif dans la lutte du "man Tanna" contre une autorité qui lui pèse"* écrivait 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 dissensions de groupe*" (1977, p. 250). Il fait appel à une source d'autorité extérieure à la société locale, la seule qui puisse transcender ses divisions internes.

Le mouvement messianique prend dès lors une forme religieuse, mais son but réel est politique, cette couverture religieuse n'étant elle-même que la première étape vers une contestation plus radicale. L'accent mis sur le religieux et le symbolique résulte 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'en -semble 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'éclairaient 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'étaient effectivement effondrés à cause de la guerre en Europe, mais en 1937 ou 1938, époque où ils remontaient après la chute correspondant à la crise de 1929. Par la suite, et excepté la rechute effective en 1952, il est impossible de lier les manifestations du culte de John Frum avec des variations du cours du coprah, notamment en 1957 avec l'épisode de la "Tanna Army" et à plus forte raison avec les épisodes ultérieurs.

De même, "l'affaire des arracheurs d'étiquettes" en laquelle WORSLEY voit une révolte de type économique, répondait à une motivation d'ordre rituel, ce que 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 ambiguïté. 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 où 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 "*Kapitel*" 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 due 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 montage 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 fût 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, ne prend pas en compte le 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 développent devant celle-ci une idéologie faite à la fois d'envie, de frustration et d'impuissance qui les conduit à une dérive de plus en plus irrationnelle. Aucune autonomie de choix ou de pensée, aucune substance intérieure, n'est alors laissée à ceux que l'on affuble d'une telle étiquette ; on les définit non pas par ce qu'ils sont, mais par le cargo qu'ils attendent en vain -et qui ne viendra jamais-. On voit en eux des "vaincus" qui se placent eux-mêmes dans des situations où ils ne peuvent encore qu'être vaincus à nouveau.

De même, réduire politiquement et culturellement le mouvement "John Frum" à une réaction négative, sorte de *"fuite en arrière"*, faite de refus, de rancœur ou de jalousie rentrée face à la situation de modernité, sont des explications par le "bas", qui mutilent l'explication possible. Dans cette perspective, le fameux "mi no wantem" (je n'en 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 millénarisme 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 millénium 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 partiels 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, qui 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 réhilitoire 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) La quête du Grand Espace.

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 (IIème Partie, Chapitre VI). L'arrivée et la grande errance des pierres sacrées jusqu'à la terre inerte et la mise en forme de l'île par des 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 racines 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 perennité, 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, relie 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 de surgissement. 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 multi-centré 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 que sur l'île on n'a pas encore trouvé les routes qui permettent de rétablir le lien avec les autres fragments séparés du monde ou parce qu'on les a perdues.

Ce *Grand Espace* sacré est fait de fragments multiples, des routes secrètes le réunissent, la mer l'enserme 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 permettraient 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 d'essentiel 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'écoula 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.

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 évangélistes 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 Jésus du Nouveau Testament est remplacé par le John Frum de Tanna. La Coutume joue ici un rôle qui n'est pas sans évoquer celui de l'Ancien Testament. Il est singulier en effet de constater le décalage : dans la pensée chrétienne, le Nouveau Testament achève l'Ancien ; dans la pensée John Frum, l'Ancien Testament achève les mythes de la Coutume. Le Nouveau Testament est évacué. De cette façon, les hommes de Tanna eurent le sentiment qu'ils pouvaient se réenraciner dans leur culture.

## 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 révélèrent 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 beaucoup plaire aux païens ne semble guère pouvoir résister à l'examen, mais le fait qu'elle ait pu exister indique bien que l'église presbytérienne avait, aux yeux de ses adversaires, perdu depuis déjà longtemps son orgueil et ses certitudes.

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 accueillait. 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 pour la plupart, manifestent le même attachement aux valeurs d'une Coutume qu'ils redécouvrent. De nombreux chrétiens presbytériens notamment partagent avec les John Frum l'idée que Noa est un homme de Tanna et que la séparation entre Blancs et Noirs est une conséquence du déluge qui survint 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 à des résultats du même ordre, notamment dans l'histoire de l'Occident chrétien, traversé lui aussi par des démarches de mysticisme incontrôlé. La quête du millénium fut aussi celle du moyen-âge chrétien ; le mouvement John Frum n'est dans ce sens qu'une variante locale, et construite en ses propres termes, d'un phénomène culturel 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, permet de conserver la mémoire culturelle, est sans doute la première des causes. La survie démographique et culturelle furent favorisées par l'existence d'un monde géographique intérieur qui se constitua en conservatoire isolé du rivage par l'écran du relief. A cela s'ajouta le maintien de l'enracinement géographique et des réseaux de peuplement de semi-dispersion ; le cadre spatial

permet aux rapports sociaux de se reproduire au sein d'une vision du monde inchangée. La société locale conserva dès lors suffisamment de force pour rejeter ou pour intégrer les nouveaux modèles religieux, mais dans les deux cas, selon ses propres schèmes.

Mais ces raisons objectives, si elles furent des conditions favorables ne sont pas suffisantes ; après tout le Centre Pentecôte présente les mêmes traits et la dissidence religieuse ne s'y produisit pas avec la même ampleur. Le cas des "Danielistes" fut une expérience sans lendemain, et les "Natco" ou le "Nagriamel" constituèrent à Pentecôte des mouvements sans commune mesure avec l'ampleur du phénomène John Frum. La "réussite" du millénarisme de Tanna doit 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 Coutume. 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 *Shipimarwawa* et la ramener à l'unité originelle de la **Nepro**.

Mais en même temps et 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 rêve des pasteurs n'avait été que le leur, John Frum n'aurait pas surgi ; s'il n'y avait eu qu'une oppression extérieure, servie seulement par quelques disciples locaux zélés, la *Tanna Law* n'aurait pas pris cette dimension dramatique. Le drame, tel une tragédie antique, fut qu'il opposa les Mélanésiens eux-mêmes et que la *Tanna Law* fut essentiellement le fait des chrétiens de Tanna qui, outrepassant encore les vues de leurs pasteurs, transformèrent le processus d'évangélisation en lutte fratricide. En jetant les bases d'un nouveau cadre social et en créant de nouvelles structures d'autorité, les pasteurs furent dépassés par leur propre projet : la nouvelle société s'attaqua à l'ancienne et, puisque décidément l'histoire de Tanna n'est pas celle des Blancs, elle devint une guerre fratricide entre les Mélanésiens eux-mêmes. 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 prolongée. 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 PENSÉE 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'AMÉRIQUE.

### 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 "cultes du cargo" apocalyptiques, de l'attente des marchandises à foison, des frigidaires et des tracteurs incassables, voire des femmes blanches, qui seraient l'objet profond des croyances millénaristes mélanésiennes et qui constituent à l'extérieur l'image vulgarisée du mouvement.

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'appêtent 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 généraux, 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'en suivra 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, lui servîmes de guides et d'interprètes. Les John Frum du Centre Nord nous invitèrent à venir ; ils dévoilèrent alors à l'équipe de télévision la métaphore fondatrice. Un peu à l'écart du village, elle était dessinée dans un enclos de bambou prolongeant la case où le prophète local communiquait avec l'esprit qui lui portait la parole de John. Ce n'est pas tous les

jours qu'une équipe de télévision filme une métaphore de terre et de pierre, 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 limite du monde actuel, passe au-delà et réunit ce qui est séparé. Cette route est cachée, elle est encore invisible, seules les "cordes" de John la connaissent : c'est elle que suit en secret le peuple de John dans sa longue marche. Elle mène 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. Lenatuan était en effet dans les années 78-80, l'un des centres des disciples de John Frum à Croix Noire, ceux qui avaient suivi avec le plus d'enthousiasme l'aventure de FORNELLI.

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 le 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 YALJULU, 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 meilleure 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 petite.

Le rêve millénariste de Tanna associe ainsi le rêve de la modernité et de la Tradition. Cette démarche, peut-être impossible, va toujours de pair avec une affirmation passionnée et souvent émouvante de la Coutume de Tanna, fondement de l'identité et lieu de la récréation 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 millénum.*





## Conclusion

# LES LIEUX ET LES CHEMINS DE L'IDENTITÉ

*"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 de 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.

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 par leurs relations internes, elles n'ont pas de pôle central, mais s'organisent par rapport à des lieux qui s'ajoutent les uns aux autres pour former des configurations plus étendues. Ce sont 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 entraînait 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.



Photo 65 : Enfants d'un groupe John Frum dans le Centre Nord de l'île, au lendemain d'une fête de circoncision. Cette génération reproduira-t-elle le mythe de la société de l'origine ou choisira-t-elle celui de la société de la modernité? (Photo F. Giner)

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.

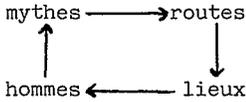
Ces alliés sont des **napang niel**, littéralement des "trous" (**napang**), c'est-à-dire des niches dans l'espace où l'homme est assuré de trouver un don généreux de nourriture (**niel**). Avec ses **napang niel**, l'homme de Tanna entretient la relation chaleureuse de l'alliance inconditionnelle : 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 matrilineaire 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 créent un espace de routes et de lieux enchantés qui fait à nouveau apparaître les hommes, lesquels produisent encore les mythes

et ainsi de suite. Dans ce trajet culturel, la trame spatiale est l'élément médiateur essentiel. Le cadre géographique et le cadre social en ressortent confondus et tout entier animés de mythologie. Ce qu'il importe ici de saisir, c'est l'osmose profonde entre le paysage et l'identité, entre la Nature et la société : l'identité de l'homme se confond avec le 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 et bouleversé 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 radicalisé 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 opposé une fin de non-recevoir à l'historicité et cherché dans leur propre monde intérieur des modèles sociaux de réorganisation qui soient conformes à leur héritage.

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 et celle de la libre errance. Dans ce sens la force du mythe traditionnel des *Origines* s'oppose au mythe moderne du *Progrès*. Le conflit qui divisa à Tanna les hommes-lieux et les hommes-flottants fut en effet vécu comme un *choc de métaphores* qui à son échelle propre refléta un conflit d'idées à portée 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.

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 décombrés, 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 mouvant. 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 enracinées, 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 de 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 îlots limités au sein d'une horticulture extensive pratiquée sur brûlis. Tous ces traits ne se raccordent que difficilement à ceux des peuples d'agriculteurs sédentaires aux terroirs stables et bien organisés.

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'assoit") : 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 défrichage 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 îlots 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, réservées à la préparation des cycles rituels, lorsqu'il faut vraiment produire quelque chose de plus et d'inhabituel (1). De cette sorte, les Mélanésiens qui inventèrent d'eux-mêmes les moyens techniques qui permettaient le dépassement de leur propre système de production, ne jugèrent pas utile de s'engager plus avant dans 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, tout en continuant de laisser une large place aux activités de type "chasseur-cueilleur".

La vision culturelle des origines semble donc s'être maintenue en dépit du passage à une civilisation horticole. Elle n'a pas empêché l'innovation technique, mais elle l'a enfermée dans un secteur bien circonscrit. Le progrès agricole n'a 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 passé comme si la permanence de 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 leur 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 de valeur 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 limité et morcelé des milieux insulaires, elle a recréé une sorte de *plénitude* magique : en faisant de la nature toute entière l'architecture d'un temple 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 marginalisé, ce n'est pas seulement un *art de vivre* qui est nécessaire, mais plus profondément une *raison de vivre*. La situation de nombreuses îles ou archipels océaniques 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 structures modernes 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 retrouver "sa Coutume", elle cherche depuis à revenir à l'identité et à la sécurité du paradigme de son "commencement".

## LISTE DES CARTES

Carte 1	: Aires et lieux de la recherche sur le terrain	2
Carte 2	: Les grandes divisions morphologiques de l'espace physique	8
Carte 3	: Fertilité des sols : aptitudes culturales et potentialités agronomiques	14
Carte 4	: Modes d'occupation du sol	19
Carte 5	: Répartition de la population Accroissement de la population	31
Carte 6	: Densités territoriales de population : définition des zones homogènes - janvier 1979	32
Carte 7	: Espaces peuplés, espaces intercalaires	33
Carte 8	: Les <b>Nikokaplalao</b> : les routes créées par les <b>kapiel</b> lors du temps du rêve	75
Carte 9	: La répartition des pierres- <b>kapiel</b> à Loanatom	80
Carte 10	: L'espace magique de la moitié Nord de Tanna	88
Carte 11	: Les lieux forts de la mythologie	98
Carte 12	: Le territoire Rakatne	157
Carte 13	: L'accueil des alliés à Imanaka	218
Carte 14	: Le territoire Nakane : Imanaka, l'occupation du sol en 1978	219
Carte 15	: Plan du village d'Imanaka	379
Carte 16	: Les cadres territoriaux des conflits fonciers dans le Centre Nord	324
Carte 17	: L'espace territorial des White-Grass et d'Ipaï	350
Carte 18	: Territoire des White-Grass : Nakane, Nakapatmin, Nissinamin	384

---

### 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. 1 : Courbe des précipitations à Lenakel	11
Fig. 2 : Courbe des précipitations comparées, côte Est et Ouest	11
Fig. 3 : Précipitations annuelles 1959-1978	11
Fig. 4 : Exemple d'organisation spatiale d'un terroir du Centre-Brousse : Lehuluk	18
Fig. 5 : Evolution de la population de Tanna 1958-1979	26
Fig. 6 : Origine et diffusion de la <b>Kweriya</b>	30
Fig. 7 : Le modèle spatial d'une place de danse	122
Fig. 8 : La place de danse de Lamlu	150
Fig. 9 : Modèle spatial d'une place de danse	151
Fig. 10 : La place de danse de Lenara'uya	152
Fig. 11 : Segmentation de la pirogue Rakatne	156
Fig. 12 : Segmentation de la pirogue Nalhyaone	158
Fig. 13 : La place de danse de Lehuluk	167
Fig. 14 : Schéma des relations possibles dans la société traditionnelle	173
Fig. 15 : La butte <b>toh</b>	210
Fig. 16 : L'architecture des roseaux sur les buttes <b>toh</b>	211
Fig. 17 : La culture traditionnelle de l'igname à Tanna	215
Fig. 18 : Schéma des relations d'alliance	302
Fig. 19 : Les places de danse de Yuwunier et d'Ipaï	362

## LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 :	Les zones d'aptitudes culturelles à Tanna	14
Tableau 2 :	Population et superficies utilisées selon les deux grands écosystèmes	21
Tableau 3 :	La population de Tanna par classes d'âge entre 1967 et 1979	29
Tableau 4 :	Le système socio-économique de Tanna	46
Tableau 5 :	La répartition des pirogues de terre selon leurs superficies	109
Tableau 6 :	Les trois espaces du pouvoir à Tanna	139
Tableau 7 :	Le calendrier agricole de l'igname	208/209
Tableau 8 :	Le système du territoire : la correspondance des lieux et des routes	240
Tableau 9 :	Le retour d'un silen	266
Tableau 10 :	Population et territoires du Versant Ouest de la région Centre Nord de Tanna	329
Tableau 11 :	Population et territoires du Versant Est de la région Centre Nord de Tanna	330
Tableau 12 :	Population et territoires du Centre Brousse	331
Tableau 13 :	Total Centre Nord	331
Tableau 14 :	Les droits de YOPAT sur la terre des Nakane, Nakapatmin et Nissinamin. Son arbre généalogique	376
Tableau 15 :	Organigramme de la pirogue Nakane	380
Tableau 16 :	Le partage des terres Nakane et Nakapatmin	385
Tableau 17 :	Schéma comparé des types d'encadrements de la société civile de Tanna	489

## PRINCIPAUX TERMES EN LANGUE VERNACULAIRE UTILISÉS 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 **ireméra**.
- 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 **Lomwatiktiki** 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 prémices.
- 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 (**silén**) 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.
- Nayeü** : 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.
- Neseï** : Feuille odoriférante de la Coutume, utilisée lors des danses et comme parure de guerre.
- Nete** : Taro de la Coutume de Tanna (**Colocasia Esculenta**).
- Neteng-ateng** : Lichen sur roche : première forme de végétation à être apparue sur Tanna selon les mythes fondateurs.
- Netük** : Magie noire fonctionnant par envoûtement apparue sur la côte Ouest de l'île et en même temps que le cochon et 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 kava dans un but précis. Le **tamafa** s'adresse aux ancêtres.
- Tamirara** : Sans pouvoir.
- Taŋkapa** : 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.
- Yatinama** : Petite pierre voyageuse liée aux magies d'élevage du cochon.
- Yawuitaleng** : Grillon. Il annonce la nuit et le moment où les hommes commencent à boire le kava.
- Yemelait** : Visionnaire et devin.
- Yimwayim** : Place de danse traditionnelle dans l'Ouest Tanna, ou **Nakamal**.
- Yolatkoken** : Sujet ou homme de statut inférieur.
- Yowanem** : "Prostituée sacrée" liée à la Coutume, aujourd'hui disparue, de l'initiation sexuelle des jeunes hommes par les femmes d'un groupe allié. Les **Yowanem** faisaient partie des échanges que se rendaient les **napang-niel**. Elles devenaient ensuite les épouses des grands hommes.

## BIBLIOGRAPHIE

- ADAMS (R.W.) *In the land of strangers : a century of european contact with Tanna : 1774 - 1874.*  
1984 Pacific Research Monograph n.9, A.N.U. Canberra.
- ALLEN (M.) The establishment of christianity and cash cropping  
1968 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.) Problèmes socio-économiques des communautés villageoises  
1968 de la côte orientale malgache. *Tiers-Monde*, IX, 33 :  
129-160.
- ARDREY (R.) *L'Impératif territorial.* Paris.  
1966
- ARMSTRONG *The history of the Melanesian Mission.*  
1900 Londres.
- AUBERT DE LA RUE (E.) Sur la nature et l'origine probable des pierres  
1938 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.) *Symbole, fonction, histoire*  
1980 Gallimard, Paris.
- BABADZAN (A.) *Naissance d'une tradition.*  
1980 Travaux et Documents de l'ORSTOM.
- BALANDIER (G.) *Sens et Puissance*  
1971 P.U.F., Paris.
- 1976 *Anthropologiques.* P.U.F., Paris.
- BANDLER (F.) *Wacwie.*  
1977 Brisbane.
- BARE (J.F.) Anthropo-histoire d'une région polynésienne,  
1983 Thèse d'Etat, Université de Paris I, à paraître  
dans les collections ORSTOM.
- BARRAU (J.) *Le taro*, Document Commission du Pacifique Sud, Vol. 3,  
1955 a. 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.) The story of John Frum. Archives ex Résidence britanni-  
1950 que, rapport d'enquête, Port-Vila.
- BASTIN (R.) Economic enterprise in a tannese village, dans *Vanuatu*,  
1981 *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.) 1972 a. Systèmes des grades et différences régions en Aoba. *Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines*, IX, n.1 : 87-108.  
1972 b. Prise de grades dans le Nord-Est d'Aoba. *Cahiers ORSTOM série Sciences Humaines*, IX, n.1 : 109-120.  
1972 c. Description et classification des biens traditionnels dans la région Nord-Est d'Aoba. *Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines*, IX, n.1 : 121-123, Paris.  
1974 a. Espaces et paysages agraires dans le Nord des Nouvelles Hébrides : l'exemple des fles 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 melanesian systems of food production. *The Adaptation of traditional agriculture*, Fisk E.K., éditeur, Canberra, A.N.U., n.11 : 25-45.
- 1978
- 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 et la flûte l'Etoile*. Edité en 1771, réédition en 1980, F. Maspero, Paris.
- BOUGE (G.) *Les Nouvelles-Hébrides de 1806 à 1906*. Paris.
- BOURRET (D.) Ignames de Nouvelle-Calédonie. Thèse de 3ème cycle, ronéo. ORSTOM Nouméa.
- 1976
- 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 theoretical 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.
- BUTTNER (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  
Medicina Tradicional 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-literate society : methode and analy-  
sis 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 Melanésians, studies in their anthropology and folklore*. Oxford University Press.  
1891
- CONNELL (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, dans lequel on a inséré les relations du Capitaine Furneaux et de M.M. Foster*.  
1978 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 South Seas*, Sydney.  
1980
- 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 for Queensland, 1863-1907*. Angus and Robertson, Sydney.  
1970
- 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 des Océanistes, n.19, Musée de l'Homme, Paris.  
1966  
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 Pacifique 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. Canberra.  
1981 a.  
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 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 et aux Seychelles*. Thèse d'Etat, 4 vol. Lille.  
1977
- EIBL-EIBESFELDT (I.) *L'homme programmé*, Traduction, Flammarion, Paris.  
1976
- ELIADE (M.) *Images et symboles : Essais sur le symbolisme magico-religieux*. (avant-propos de G. Dumézil), réédition en 1982, Gallimard, Paris.  
1953 *Traité d'histoire des religions*. Payot, Paris. (Introduction de G. Dumézil).  
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 urbaine sur la côte Ouest de Tahiti*. Travaux et Documents de l'ORSTOM, n.4, Paris.  
1975
- 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 habitant. *Colloque Géopoint 82*. Avignon (Groupe Dupont).  
1982
- FIRTH (R.) The theory of cargo cults : a note on Tikopia. *Man*, n.142, Sydney.  
1955
- FISK (E.K.) The neglect of traditional food production in Pacific countries. *Australian Outlook*, Vol. 29, n.2, Melbourne, 149-160.  
1975  
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 du Sud*. Traduction, Le Sycomore, Paris.  
1979

- FREMONT (A.) *La Région, Espace vécu.* PUF, Paris.  
1976
- FRIMIGACCI (D.) *Peuplement de l'Océanie et de l'Australie.* Collection  
1976 *Eveil*, Nouméa.
- FRIMIGACCI (D.) et MAITRE (J.P.) *Archéologie et Préhistoire*, notice  
1981 et planche n.16 de *l'Atlas de la Nouvelle-Calédonie et  
Dépendances*, ORSTOM, Nouméa, Paris.
- FUSTEL de COULANGES (N.) *La cité antique.* (introduction de G. Dumézil,  
1982 Albatros, Valmonde éditeur, Paris.
- GARANGER (J.) *Archéologie des Nouvelles-Hébrides, Contribution à la  
1972 a. 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.) *Préhistoire des Nouvelles-Hébrides.*  
1979 *Interview au Journal Nabanga*, n.96-97, Port-Vila.
- GARANGER (J.) *Petite histoire d'une préhistoire : celle des Polynésiens.*  
1982 *Journal de la Société des Océanistes*, n.74-75 : 47-55.
- GAXOTTE (P.) *Le Kuru. Bulletin de la Section de Géographie: études  
1978 de géographie médicale*, n. 83 : 179-185
- GESLIN (Y.) *Les Américains aux Nouvelles-Hébrides. Journal de la  
1956 Société des Océanistes*, T.12, n.12, Paris.
- GILE *A cruise in a Queensland labour vessel to the South Seas*,  
1968 édité par D. SCARR, A.N.U. Press, Canberra.
- GIRARD (R.) *La violence et le sacré.*  
1972 Paris.
- 1978 *Des choses cachées depuis la fondation du monde.* Paris.
- GOBARD (H.) *La guerre culturelle.* Copernic. Paris.  
1979
- GODEFROY (J.) s.m. *Une tribu tombée de la lune.* Lyon. Imprimerie Vitte.  
1936
- GODELIER (M.) *Hierarchies sociales chez les Baruya de Nouvelle-Guinée.*  
1980 *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.) *The Pacific islands and their prehistoric inhabitants.*  
1972 *Man in the Pacific islands*, G. Ward, éditeur. Oxford  
University Press.
- GOLSON (J.) et HUGHES (O.J.) *The appearance of plant and animal domes-  
1980 tication in New Guinea*, in *Journal de la Société des  
Océanistes*, T. XXXVI, n.69 : 294-303.
- GOUROU (P.) *La terre et l'homme en Extrême-Orient*, A. Colin, Paris.  
1941
- 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.) *Some common trees of the New Hebrides.* Department of  
1976 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-*  
1928 *Hébrides*. PUF, Paris.
- GROUBE (L.M.) La recherche archéologique à Anatom. *Bulletin de la*  
1975 *Commission du Pacifique Sud*. Vol. 25, n.3 : 40-43.
- GUDIERI (R.) Enclos et clôtures, remarques sur les discontinuités  
1975 et les sédimentations océaniques. *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-*  
1948 *Mer*, 1, n.3, Bordeaux.
- GUIART (J.) Société, rituels et mythes du Nord-Ambrym, in *Journal*  
1951 *de la Société des Océanistes*, T.VII, n.17.
- 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 millenarian 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*. Anthro-  
pos, 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 (J.) *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 Paci-  
fique 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 1606. 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 Pers-  
pective*, 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  
1840 à 1900.* Traduction, Société d'Etudes Historiques  
1978 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 proletarianisation  
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 missionary 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. *Australia 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  
1981 Editorial du numéro spécial : Les géographes de la France, *Herodote*, n.23 : 3-7.
- 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  
1947 *Do Kamo.* Gallimard, Paris.
- LEDER (J.) *Les cent jours du bout du monde: autopsie d'une tragédie.* Nouméa.  
1981
- LEVI-STRAUSS (Cl.) *Tristes Tropiques.* Paris.  
1955  
1952 *Race et Histoire.* Paris, Unesco.  
1962 *La pensée sauvage.* Paris.  
1979 *Claude Levi-Strauss.* Textes de Claude Levi-Strauss réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément. Gallimard, Paris.
- LINDSTROM (L.) Spitting on Tanna. *Oceania*, n.3 : 228-234.  
1980  
1981 a. Grog blong yumi : alcohol and kava on Tanna, Vanuatu, dans *Through a glass darkly : beer and modernisation in Papua New Guinea.* Boroko, monogr. 18 : 421-432, Papua New Guinea.  
1981 b. Achieving wisdom : Knowledge and politics on Tanna. Thèse de PhD non publiée, Université de Californie, Berkeley, U.S.A.  
1981 c. Speech and kava on Tanna, in *Vanuatu, Politics, economics and rituals in island Melanesia.* M. ALLEN, éditeur : 380-393.  
1982 a. Cultural politics : national concerns in bush arenas on Tanna. *Pacific Studies*, : 232-245, Hawaï.  
1982 b. Leftemap Kastom : the political history of tradition in Tanna. *Mankind*, Vol. 13, n.4 : 316:329, Sydney.

- LINI (W.) *Beyond pandemonium : from the New Hebrides to Vanuatu.* Wellington et Suva (U.S.P.), Fidji, Hilda Lini éditeur.  
1980
- LYNCH (J.) *Lenakel dictionary.* Pacific linguistics, n.55, Canberra, A.N.U.  
1977  
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 *Condominium des Nouvelles-Hébrides : Rapport sur le Premier Recensement de la Population.* N.S.W. Blight, imprimerie du Gouvernement.  
1967
- MAC ARTHUR (N.) Population and prehistory : the late phase on Aneityum. Thèse de PhD non publiée, A.N.U., Canberra.  
1974  
1981 *New Hebrides population : 1840-1967, a reinterprétation.* Nouméa, document C.P.S.
- MAC CLANCY (J.) *To kill a bird with two stones.* Centre Culturel, Port-Vila.  
1981  
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.) *Yumi stanap : some people of Vanuatu.* Pacific Churches Research Centre, Port-Vila et U.S.P. Suva, Fidji.  
1981
- MAC GEE (T.) Food dependency in the Pacific : a preliminary statement. occasional paper, n.2, 19 pages, A.N.U. Canberra.  
1975
- MAC GEE (T.), WARD (R.G.), DRAKAKIS SMITH (D.W.), BONNEMAISON (J.) *Food distribution in the New Hebrides.* Development Studies Centre, monogr. 25, A.N.U. Canberra.  
1980
- MAC KINNON (J.M.) Chayanov in the Solomons : a study of socio-economic motives in resource use. *Pacific Viewpoint*, 17, n.1 : 49-60.  
1976
- MADDOCK (K.) *The Australian Aborigines.* Sydney.  
1974
- MALINOVSKI (B.) *Les jardins de corail.* Traduction de "Coral gardens and their magics". F. Maspero, Paris.  
1974
- MALLICK (D.J.) Development of the New Hebrides Archipelago. *Phil. Trans. Royal Society* : 277-285, London.  
1975
- MANCIOT (R.) Croissement de la production de coprah aux Nouvelles-Hébrides. Rapport I.R.H.O., Santo.  
1969
- MARCHAL (J.Y.) *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.  
1982
- MARKHAM (A.H.) *The cruise of the Rosario.* London.  
1873
- MARKHAM (C.) *The voyages of Pedro Fernandez de Quiros.* 2 Vol. Hakluyt, Londres.  
1904
- MATHIO (J.C.) Technologie des transports aériens et morcellement de l'espace aux Nouvelles-Hébrides. Thèse de 3ème Cycle, spécialité Urbanisme, Université de Paris XII.  
1977
- MAUREL (M.C.) Pour une géopolitique du territoire. *Herodote*. 2.3ème trimestre 1984, n.33-34 : 131-143.  
1984
- MICHEL (E.) La tentative de colonisation belge aux Nouvelles-Hébrides et aux îles Fidji et Salomon, dans le Bulletin des Séances, *Institut Royal colonial belge*, Bruxelles.  
1948
- MILER (R.S.) *Misi Gete : John Geddie, pioneer missionary to the New Hebrides.* Hobart, Tasmanie, Australie.  
1975

- 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'Archipel des Nouvelles-Hébrides : Vaté, Pentecôte, Maewo, Santo.*  
1958 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 : son histoire et son rôle politique et social.*  
1956 *Journal de la Société des Océanistes*, n.12, Paris.
- PATON (F.) *Lomai of Lenakel : a hero of the New Hebrides. A fresh chapter in the triumph of the Gospel.* London, 315 p.  
1903
- 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  
1902 Rapport de tournées aux Nouvelles-Hébrides. Port-Vila.
- PISIER (G.)  
1980 Approche et découverte de la Nouvelle-Calédonie. Planche et notice n.20 de l'*Atlas de Nouvelle-Calédonie et Dépendances*. ORSTOM, Nouméa, Paris.
- PLANT (C.)  
1977 New Hebrides 1977 : year of crisis. *Journal of Pacific History*, 13.
- QUANTIN (P.)  
1972 Note sur la nature et la fertilité des sols sur cendres volcaniques provenant d'éruptions récentes dans l'Archipel des Nouvelles-Hébrides. *Cahiers ORSTOM, Série Pédologie*, X.2 : 122-133, 135-151, Paris.
- 1980 *Nouvelles-Hébrides, Atlas des sols et de quelques données du milieu naturel*, ORSTOM, Paris.
- 1982 *Vanuatu : carte des potentialités agronomiques et des aptitudes culturelles*. Cartes et notices, ORSTOM.
- RAFFESTIN (Cl.)  
1980 *Pour une géographie du pouvoir*. Librairies techniques, Lausanne.
- RAISON (J.P.)  
1976 Espaces significatifs et perspectives régionales à Madagascar. *L'Espace Géographique*, V.n.3 : 189-203, Paris.
- 1984 Les Hautes Terres de Madagascar et leurs confins occidentaux. Tome I. et II. O.R.S.T.O.M. Karthala.
- RAISON (F.)  
1978 Ethnographie missionnaire et faits religieux au XIXe siècle. Le cas de Madagascar. *Revue française de Sociologie*, n.19 : 525-549, Paris.
- RATAÏRD (R.)  
1974 a. Pathologie infectieuse aux Nouvelles-Hébrides. *Médecine Océanienne*, 2 : 20-22.
- 1974 b. The history and geography of disease in the New Hebrides. Etude non publiée, O.M.S., Port-Vila, 88 pages.
- RATARD (R.) et MAFFI (M.)  
1974 c. Le paludisme aux Banks et aux Torrès, Archipel des Nouvelles-Hébrides. *Parasitologia*, XVI, 2-3, 1-46.
- RAVAULT (F.)  
1972 L'origine de la propriété foncière dans les îles de la Société (Polynésie française) : essai d'interprétation géographique, in *Cahiers ORSTOM, Série Sciences Humaines*, numéro consacré aux *Sociétés et espaces océaniques 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.) *L'héritage : essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie.* Publication Société des Océanistes, n.40, Musée de l'Homme, Paris.  
1979
- SAUTTER (G.) *Le paysage comme connivence. Herodote*, n. 16 : 40-67, Paris.  
1979  
1983 *Ambiguïté des temps qualifiés dans les agricultures de subsistance et de transition. Temps Libre*, 4, Paris.  
1984 *Espace et Société dans les pays en développement. La Recherche géographique française*, 149 - 176, 25ème Congrès international de Géographie, Paris.
- SCARR (D.) *Fragments of Empire.*  
1967 A.N.U. Press, Canberra.
- SCHMID (M.) *La flore et la végétation de la partie méridionale de l'Archipel des Nouvelles-Hébrides. Phil. Trans. Royal Society*, London, B. ééé, 329-242.  
1975
- SERRES (M.) *Le paysage du Nord-Ouest.*  
1980 Editions de Minuit, Paris.  
1983 a. *Détachement.* Flammarion, Paris  
1983 b. *Rome, le livre des fondations.* Grasset, Paris.
- SHEARS (R.) *The coconut war : the crisis on Espiritu Santo.* Sydney.  
1980
- SIMONDON (G.) *Du mode d'existence des objets techniques.*  
1969 Aubier, Paris.
- SHINEBERG (D.) *Ils étaient venus chercher du santal.* Traduction de *They came for sandalwood.* Société d'Etudes Historiques de Nouvelle-Calédonie. Nouméa.  
1973
- SHUTLER (R.) et (M.E.) *Océanic Prehistory.* Cumming Publishing Company, California.  
1975
- SOPE (B.) *Land and politics in the New Hebrides*, U.S.P. Suva.  
(n.d.)
- SORRE (M.) *Les fondements biologiques de la géographie humaine, Essai d'une écologie de l'homme.* A. Colin, Paris.  
1971
- SPATE (O.K.H.) *The Spanish Lake.*  
1979 A.N.U. Press, Canberra.
- SPREISER (F.) *Two years with the natives of the western Pacific.*  
1913 London.
- SPRIGGS (M.) *Vegetable kingdoms, taro irrigation and pacific prehistory.*  
1981 Thèse de PhD non publiée, A.N.U. Canberra. 2 Vol.
- STEEL (R.) *The New Hebrides and christian missions.*  
1880 London.
- TAURAKOTO (P.) *Customary rights to reef and landings, Land Tenure in Vanuatu*, Peter Larmour éditeur, U.S.P. Suva, Port-Vila, 14-16.  
1984
- 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.) *Cannibal and convicts.* Sydney.  
1886
- THOMPSON (G.C.) *Native and settlers on the New Hebrides frontier 1870-1900. Pacific Studies*, V. 1 : 1-18, Honolulu.  
1981
- THURSTON (J.B.) *Carnets de voyage.* Edité par le *Journal de la Société des Océanistes*, n.3, Paris.  
1957

- TOLNA (de) (R.) *Chez les cannibales : huit ans de croisière dans l'Océan Pacifique*. Plon, Paris.  
1903
- TONKINSON (R.) Maat village, Efate : A relocated community in the New Hebrides.  
1968 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.) Entretiens, revue *Silex*, numéro spécial sur les îles, n. 14, Grenoble.  
1979
- TOSTAIN (M.) Traduction originale du manuscrit du Journal de voyage de Gabriel de Leza, 1605-1606. Document ronéo, Port-Vila.  
1980
- TRANDUC (D.) L'habitat au Vanuatu. Thèse d'Architecture, E.S.A. de Toulouse.  
1982
- TRYON (D.T.) Linguistic subgrouping in the New Hebrides : a preliminary approach, in *Oceania Linguistics*, Vol. XII : 303-351, Honolulu.  
1976 a.  
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) *First National Development Plan*. National Planning Office, Port-Vila.  
1982
- VAN TREASE (H.) Land and property of rights in the New Hebrides : a case study on Malo. MSS, non publié, Suva.  
1975  
1984 The history of land alienation. *Land Tenure in Vanuatu*. Port-Vila, Suva, U.S.P. : 17-30.
- VIENNE (B.) L'habitat social dans les agglomérations de Port-Vila et de Luganville. SCET-COOP, rapport ronéo, Port-Vila.  
1974  
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.) Recueil des savoirs et des faits concernant la procréation dans la société mélanésienne. Document de travail ronéo, 74 p., ORSTOM, Port-Vila.  
1983
- WARD (G.) Internal migration and urbanization in Papua New Guinea. *New Guinea Research Bulletin*, n.42, Port-Moresby : 81 - 106.  
1971  
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.) *South Pacific agriculture : choices and constraints*. Canberra, A.N.U.  
1980
- WARD (G.) Les dilemmes de l'agriculture dans le Pacifique Sud, *L'Espace Géographique*, 11 - n.4 : 269-280, Paris.  
1982  
1983 Agriculture, size and distance in South Pacific islands futures. *XVème Pacific Science Congress, formal proceedings*, Dunedin (Nouvelle-Zélande).

- WARDEN (A.J.) The geology of the central islands. *Geological survey*,  
1967 report n.5, Port-Vila.  
1970 Evolution of Aoba caldera volcana, New Hebrides.  
*Bulleti, volcanologique*, 34-1 : 1-34, Napoli, Italie.
- WATT (W.) Cannibalism as practised on Tanna, New Hebrides.  
1895 *The Journal of the Polynesian Society*, n.16, Wellington,  
Nouvelle-Zélande.
- WATT (A.) *Twenty five years of Mission Life on Tanna, New Hebrides*.  
1896 London.
- WATTERS (R.) The economic response of south pacific societies.  
1970 *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.) *The south sea islanders and the pacific trade*. Edité  
1973 par P. Corris, A.N.U. Press.
- WEBB (A.S.) The people of Aoba, *Mankind*, Vol. 2, n.4.  
1937
- WEINER (A.) *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux*  
1983 *hommes* (iles Trobriand). Le Seuil. Paris.
- WILKINSON (J.) A study of a political and religious division in Tanna.  
1978 Thèse de PhD, non publiée, Université de Cambridge, U.K.
- WILLIAM (C.) and WARDEN (A.J.) *Progress report of the geological survey*,  
1964 1964, Port-Vila.
- WILSON (J.S.) *Economic survey of the New Hebrides*. Ministry of Over-  
1966 seas Development, London.
- WORSLEY (P.) *Elle sonnera la trompette : le culte du cargo en Méla-*  
1977 *nésie*. Traduction de l'anglais, avec une préface de  
M. PANOFF, Paris.
- WURM and LAYCOCK (D.) The question of language and dialect in New  
1961 Guinea, *Oceania*, 32 : 128-143.
- YEN (D.) Ethnobotany from the voyages of Mendana and Quiros  
1973 a. 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 Geography, phenomenology and the study of human nature.  
1971 *Canadian Geographer*, 15, n.3 : 181-192.  
1977 *Space and place : the perspective of experience*.  
Methuen, London.
- YOUNG (E.) Continuité et changement dans la mobilité des Aborigènes:  
1983 les warlpiri du désert central australien. *L'Espace*  
*Géographique*, 12-1 : 33-45.
- ZELINSKY (W.) The hypothesis of the mobility transition. *Geographical*  
1971 *Review*, 41, n.2 :219-249.
- ZORGBIBE (C.) *Vanuatu : naissance d'un Etat*. Economica, Paris.  
1981

## ADDITIF

- ALLEN (J.) 1984 In search of the lapita homeland. *The Journal of Pacific History* 19 (4) : 186 - 201, Canberra.
- BEASANT (J.) 1984 *The Santo Rebellion. An Imperial Reckoning.* University of Hawaï Press, U.S.A.
- BONNEMAISON (J.) 1984 The tree and the canoe : roots and mobility in Vanuatu societies. In *Pacific Viewpoint* 25 (2) : 117-151. Wellington.
- BONNEMAISON (J.) 1985 Un certain refus de l'Etat : autopsie d'une tentative de sécession en Mélanésie. In *International Political Science Review* 6 (2), pp. 230-247. Los Angeles.
- BULMER (R.) 1976 Selectivity in hunting and in the disposal of animal bone by the Kalam of the New Guinea Highlands. In G. de SIEVEKING, F.H. LONGWORTH et K.E. WILSON (Edit.) *Problems in Economic and Social Anthropology*, Duckworth, London, pp. 169-186.
- BULMER (R.) 1968 The strategies of hunting in New Guinea. In *Oceania*, 38 (4), pp. 302-18.
- BROOKFIELD (H.C.) 1984 Intensification revisited. In *Pacific Viewpoint* 25 (1): 15-44. Wellington.
- CABALION (P.) 1983 et MORAT (Ph.) Introduction à la végétation, à la flore et aux noms vernaculaires de l'île de Pentecôte (Vanuatu). In *Journal d'Agriculture traditionnelle et de Botanique Appliquée* XXX (3-4) pp. 197-248. Paris.
- CHAPPELL (J.) 1983 A revised sea-level record for the last 300.000 years from P.N.G.. In *Search* (3-4) : 99-101.
- CONNELL (J.) 1985 Migration, employment and development in the South Pacific: country report n.20 : Vanuatu. S.P.C., C.P.S., Nouméa.
- DWYER (P.D.) 1974 The price of protein : five hundred hours of hunting in the New Guinea Highlands. In *Oceania* 44 (4) : 278 - 293.
- DWYER (P.D.) 1982 a Prey switching : a case study from New Guinea. In *Journal of Animal Ecology*, n.51, pp. 529-542.
- GILLIESON (D.), GORECKI (P.), HOPE (G.) 1985 Prehistoric agricultural systems in a lowland swamp, Papua New Guinea. In *Archaeology in Oceania* 20 (1) : 37-39.
- GOLSON (J.) 1977 a No room at the top : agricultural intensification in the New Guinea Highlands. In J. ALLEN, J. GOLSON and R. JONES (Edit.) *Sunda and Sahul prehistoric Studies in S.E. Asia, Melanesia and Australia*. Academic Press, London, 601-638.
- GOLSON (J.) 1985 et STEENSBERG (A.) The tools of agricultural intensification in the New Guinea Highlands. In F.S. FARRINGTON (Ed.) *Prehistoric intensive Agriculture in the tropics*. B.A.R. International series 232, Oxford, pp. 347-384.
- GOLSON (J.) 1977b The making of the New Guinea Highlands. In J.H. WINSLOW (Edit.) *The Melanesian Environment*. A.N.U. Press, Canberra, 45-56.
- GOLSON (J.) 1980 and HUGHES (P.J.) The appearance of plant and animal domestication in New Guinea. In *Journal de la Société des Océanistes* 36 (69) : 294-303.
- GOLSON (J.) 1981 New Guinea agricultural history : a case study. In D. DENOON and G. SNOWDEN (Edit.) *A History of Agriculture in Papua. New Guinea : a time to plant and a time to up-root*. Institute of P.N.G. Studies, Port-Moresby, pp.55-64.
- GOLSON (J.) 1982 The Ipomean revolution revisited : society and the sweet potatoe in the Upper Wahgi river. In A. STRATHERN (Edit.) *Inequality in New Guinea Highlands Society*. Cambridge University Press, U.K. : 109-136.

- GORECKI (P.) Population growth and abandonment of swamplands : a  
1979 a New Guinea Highlands example. In *Journal de la Société  
des Océanistes* 35 (63) : 97-107. Paris.
- GORECKI (P.) Irrigated tarofields in the Highlands. In *Oral History*  
1979 b 7 (7) : 116-120. Institute of P.N.G. Studies, Port-Moresby.
- GORECKI (P.) Human occupation and agricultural development in the  
1985 a New Guinea Highlands. In C. PAIN (Edit.) *Geoecology of  
the Papua New Guinea Highlands : Mountain research and  
Development*. (sous-*presse*).
- GORECKI (P.) L'homme et les glaciers en Nouvelle-Guinée. In *L'Anthro-  
pologie*, Paris, Museum d'Histoire Naturelle. (sous *presse*).
- GORECKI (P.) Hunter and shelters : the need for ethno-archeological  
1985 d data. In B. MEEHAM and R. JONES (Edit.) *Is there Archeology  
without ethnography ?* Prehistory, RSPACS, A.N.U. (sous  
*presse*).
- GREEN (R.C.) Lapita. In J.D. JENNINGS (Edit.) *The Prehistory of Polynesia*.  
1979 A.N.U. Press : 27-60.
- GROUBE (L.) Waisted Axes of Asia, Melanesia and Australia. In G. WARD  
1985 (Edit.) *Archaeology at ANZAAS, 1984*. (sous *presse*).
- HARRIS (D.R.) Subsistence strategies across Torress Strait. In J. ALLEN  
1977 J. GOLSON and R. JONES (Edit.) *Sunda and Sahul : prehis-  
toric studies in South-East Asia, Melanesia and Australia*.  
Academic Press, London.
- HYNES (R.A.) et CHASE (A.K.) Aboriginal influence upon plant communities  
1982 in Cape York Peninsula. In *Archeology in Oceania* 17 (1)  
pp. 38 - 50.
- KEESING (R.) Politico-religious movements and anticolonisation on Ma-  
1978 laïta : Maasina Rule in historical perspective. In  
*Oceania* XLVIII n.4 June 1978, p. 241-261  
*Oceania* XLIX n.1 sept. 1978, p. 46-73
- KEESING (R.) In the mountains : toward a systemic view of South-East  
1981 Solomon Prehistory. Unpublished paper, A.N.U., 32 p. ronéo.
- KENNEDY (J.) On the prehistory of Western Melanesia : the significance  
1983 of new data from the Admiralties. In *Australian Archeology*,  
16 : 115-122.
- LARACY (H.) Maasina Rule : struggle in the Solomon. In Alex MEMAK  
1979 et Ahmed ALI (Edit.) *Race class and rebellion in the  
South Pacific*. pp. 99-107. Sydney.
- MAC CLANCY (J.) Current developments Vanuatu since Independence :  
1984 1980-1983. In *Journal of the Pacific History* 19 (2) :  
100-112. Canberra.
- POWELL (J.M.) Plants resources and paleobotanical evidence for plant  
1982 a use in the Papua New Guinea Highlands. In *Archeology in  
Oceania* 17 (1) : 28 - 37.
- POWELL (J.M.) The history of plant use and man's impact on the vegeta-  
1982 b tion. In *Monographiae biological* Vol. 42, pp. 207-227.  
Lae (P.N.G.).
- RODMAN (M.) et (W.)  
1983 The hundred days of Sara Mata : explaining unnatural  
death in Vanuatu. In *Omega*, Vol. 14 (2) : 135-144.  
Baywood Publishing (U.S.A.).
- RODMAN (M.) Masters of tradition : customary land tenure and new  
1984 forms of social inequality in a Vanuatu peasantry. In  
*American ethnologist* 11 (1) : 61 - 80. (U.S.A.).

- SPECHT (J.), LILLEY (I.) and NORMU (J.) Radio-carbon dates from  
1981 West New Britain (P.N.G.). In *Australian Archaeology*  
12 : 13-15.
- SWADLING (P.) *Papua New Guinea's Prehistory : an introduction.*  
1981 National Museum and Art Gallery, Port-Moresby.
- TRYON (D.) The peopling of the Pacific : a linguistic appraisal.  
1985 In R. KIRK et E. SZATHMARY (Edit.) *Out of Asia : peopling  
the Americas and the Pacific* pp. 147 - 159. From *The  
Journal of Pacific History*. Canberra.
- SPRIGGS (M.) The lapita cultural complexe : origins, distribution,  
1985 contemporaries and successors. In R. KIRK et E. SZATHMARY  
(Edit.) *Out of Asia : peopling the Americas and the Paci-  
fic*, pp. 185 - 206. From *The Journal of the Pacific  
History*. Canberra.
- WHITE (J.P.) et ALLEN (J.) Melanesian Prehistory : Some recent advances.  
1980 In *Science*, 207 : 728-734.
- YEN (D.E.) Ethnobotany from the voyages of Mendana and Quiros in  
1973 the Pacific. In *World archeology* 5 (1) : 32-42. London.
- YEN (D.E.) The South-East Asian foundations of Oceanic Agriculture:  
1980 a reassessment. In *Journal de la Société des Océanistes*.  
66-67, pp. 140 - 147. 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 biennial report*,  
ex-Résidence britannique à Port-Vila.
  - Rapports des Services de l'Agriculture et de l'Elevage 1970-1980,  
Port-Vila.
  - Archives de la Mission Catholique, Port-Vila.
  - Collection du Journal *Nabanga*, ex-Résidence de France à Port-Vila.
  - Collection du *Pacific Islands Monthly*, Centre Culturel de Port-Vila.
  - Collection du Journal *Jeune Mélanésie*, Port-Vila.
  - Collection du Journal *Vanuaaku Viewpoints*, Port-Vila.
  - Collection du Journal *Voice of Vanuatu*, Port-Vila.
  - Collection du périodique *Tam-Tam* 1980-1984, Port-Vila.
  - John Frum cult : diary of events : 1940-1956.  
ex-Résidence britannique de Port-Vila.
  - Archives de l'ex-Délégation française des îles du Sud à Tanna  
(1940-1980).
  - Archives de la "Melanesian Mission", Honiara, îles Salomon (prêtées  
par B. VIENNE).
  - Collection de la *Revue des Missions d'Océanie*, 8 volumes.
  - Archives du Ministère des TOM-DOM, rue Oudinot, Paris.
  - Archives de la S.F.N.H., Paris.
-

## TABLE DES MATIÈRES

<b>INTRODUCTION</b>	1
<b><u>IÈRE PARTIE : LES FRONTIÈRES DU PAYSAGE</u></b>	5
<b>CHAPITRE I : LE CADRE DES ENJEUX</b>	7
I. Les paysages naturels	7
1) L'empreinte volcanique	8
2) Les reliefs de plateau et de collines	9
3) Les paysages volcaniques	10
4) Les contrastes bio-climatiques Est-Ouest	11
5) Le rôle fertilisant des apports éoliens	13
6) Des régions naturelles ?	15
II. Le paysage agraire et les modes d'occupation du sol	15
1) Les paysages du rivage	16
2) Les "campagnes" boisées de plateau et de pente	17
3) Les modes d'occupation du sol	18
4) L'usage de l'espace	20
<b>CHAPITRE II. UN MONDE PLEIN</b>	25
I. La répartition des hommes	25
1) La survie de Tanna	25
2) Le peuplement en mailles discontinues	30
II. L'occupation politique de l'espace	34
1) Les malheurs de l'histoire	34
2) Le principe géopolitique	36
3) Espaces intercalaires, espaces de conquête	38
4) Espace de la Coutume et espace moderne	39
5) L'espace serein et l'espace de turbulence	41
<b>CHAPITRE III. RICHESSE TRADITIONNELLE, MODERNE PAUVRETE</b>	43
I. Le système socio-économique	44
1) L'abondance vivrière potentielle	44
2) Un système partiellement clos	45
II. La faiblesse des ressources économiques modernes	48
1) L'économie de plantation : coprah et café	48
2) L'élevage	49
3) Les cultures maraîchères	51
4) L'exploitation touristique	53
III. La permanence des flux migratoires	54
1) Un processus circulaire	54
2) L'impact migratoire	56
IV. La société entre deux mondes	57
1) La société conflictuelle	57
2) La nature des enjeux	58
3) L'unité	60

<b>IIème PARTIE : LA PAROLE</b>	63
<b>CHAPITRE IV. L'ESPACE, COMME FONDATION</b>	65
I. La fonction géographique du mythe	65
II. Les cycles mythologiques de Tanna	67
III. L'hypothèse de la "société géographique"	70
IV. L'anthropologie de l'espace	71
<b>CHAPITRE V. LE TEMPS DE LA FONDATION</b>	73
I. De la horde hurlante à la société des pierres magiques	73
1) La ronde des pierres	73
2) L'espace magique des pierres	76
3) Les pierres d'Ipaï	79
II. De la société des pierres à la société des hommes	84
1) L'apparition des hommes	84
2) L'apparition de l'arbre	85
III. Le cycle mythique des nourritures et l'apparition de la femme	87
1) La femme apporte la nourriture à l'homme	87
2) La pirogue de MWATIKTIKI	92
IV. La recherche des premiers hommes	94
1) Le pouvoir des <b>yani niko</b> et des <b>naotupunus</b>	94
2) Les fils de WUHINGIN	95
<b>CHAPITRE VI. LA SOCIÉTÉ DES PIROGUES</b>	97
I. Le mythe de SEMO-SEMO et la fondation de l'espace politique	97
1) Le défi de la femme	98
2) Le combat et la mort de SEMO-SEMO	101
3) Le partage du cadavre	102
4) La grotte de Danket	104
II. Le meurtre fondateur	105
1) Le rôle de la femme	106
2) Les guerriers	107
3) Le <b>niel</b> fondateur	108
III. La société de la <b>Nepro</b>	111
1) La société indivise	111
2) La société de l'échange	112
3) Le pouvoir éclaté	114
4) La <b>Nepro</b> , mythe ou réalité	115
5) Le "panier secret"	115
<b>CHAPITRE VII. LA SOCIÉTÉ D'HONNEUR</b>	117
I. Les héros culturels	117
II. Le pouvoir d'honneur : la <b>kweriya</b> ou l'épervier sacré	119
1) Les fils de MWATIKTIKI	119
2) La société de la <b>kweriya</b>	121
III. Le cycle du <b>nekowiar</b>	123
1) Une création permanente	123
2) La danse de nuit : le <b>napen-napen</b>	124
3) Les danses du <b>toka</b> et du <b>nao</b>	125
4) Les échanges	125

IV. L'origine et l'idéologie de la <b>kweriya</b>	127
1) L'aristocratie de la <b>kweriya</b>	127
2) Le problème de l'origine	128
<b>CHAPITRE VIII. LA SOCIÉTÉ DIVISÉE DES PHRATRIES</b>	131
I. Le pouvoir de guerre	131
1) La pirogue de <b>KARAPANEMUM</b>	131
2) La loi des deux pirogues	133
II. Les trois espaces du pouvoir	136
1) Un pouvoir volontairement inachevé	136
2) L'idéologie des trois pouvoirs	137
3) Unité et fragmentation de la société traditionnelle	140
<b><u>IIIème PARTIE : LES TERRITOIRES DE LA PIROGUE</u></b>	143
<b>CHAPITRE IX. L'ORDRE DE LA PIROGUE</b>	145
I. La pirogue de terre et les solidarités organiques	145
II. La place de danse ou l'unité de lieu	148
1) L'unité de fondation	148
2) La place de danse de <b>Lamlu</b>	150
3) La centralité et les distances proxémiques	152
III. La tentation de l'éclatement	153
1) Un exemple de segmentation : la naissance du groupe <b>Nuito (White Sands)</b>	154
2) La division d'un territoire de pirogue	155
3) Le système spatial emboîté	157
4) Entre l'unité et l'éclatement	158
IV. Groupe local et groupe de parenté	159
1) Le groupe local	159
2) Le groupe de parenté	161
3) L'histoire d'une place de danse : <b>Lehuluk</b>	166
V. L'alliance	170
1) Les noeuds de relations	170
2) "L'allié" ou la relation entre les "mêmes"	171
3) La chaîne des binômes	173
4) L'espace réel de relation	174
<b>CHAPITRE X. LA PIROGUE MAGIQUE</b>	179
I. Les magies de fécondité agraire	180
1) La fonction magique	180
2) Les magiciens des jardins	181
3) La magie agraire	183
4) Les magies climatiques	185
5) Le paiement des magiciens : la fête des prémisses ( <b>Kamara Nu</b> )	185
6) Le chaînage magique	186
7) Magies de pêche, de chasse et d'élevage	187
II. Les "médecines" : magies de plantes et magies de beauté	188
1) La magie des plantes	188
2) Les magies de l'eau et des arbres	190

III. Magies de pierre et magies voyageuses	191
1) Les magies de pierre	192
2) Les magies de <b>netük</b> ou magies noires	194
IV. L'espace imaginaire	196
1) Les différents étages du monde habité	196
2) Les phénomènes de voyance et de dialogue avec l'au-delà	198
3) Le pays des morts	199
<b>CHAPITRE XI. L'UNIVERS DES JARDINS</b>	203
I. Les jardins de magie	203
1) L'horticulture en tant que rituel	203
2) L'horticulture "païenne"	204
3) Les ignames de la Coutume	206
4) Le calendrier païen	207
II. Les "façons de planter"	210
1) L'horticulture de buttes : les <b>toh</b>	210
2) L'horticulture d'enfouissement : les ignames <b>kopen</b>	212
3) L'horticulture du taro dans le Centre Brousse	213
III. Jardins de la Coutume et jardins modernes	214
1) Le jardin coutumier	214
2) Les jardins semi-traditionnels	216
3) Les jardins à plantes multiples	217
IV. Un exemple d'occupation du sol : le terroir d'Imanaka	218
<b>CHAPITRE XII. LES LIEUX DU COEUR ET LES LIEUX DU PARCOURS</b>	223
I. Les fils de la terre	224
1) Entre Coutume et modernité	224
2) La terre, mère de l'identité	225
3) Les "Voix de la terre"	226
4) Le principe territorial	228
II. Les ancrages	230
1) Le bon usage du territoire	230
2) L'ancrage par le nom	232
3) Les frontières du territoire	235
III. La perception du territoire	236
1) Les lieux et la bordure	236
2) Les multiples lieux du coeur	237
3) Le parcours domestique	239
4) Le "parcours sauvage"	243
IV. Contrôle et possession du territoire	247
1) La garde des lieux et le contrôle de l'étendue	247
2) Le contrôle des droits de parcours	249
<b>CHAPITRE XIII. LA TERRE QUI FLOTTE ET LA TERRE QUI S'ENRACINE</b>	253
I. Les "trocs" de terre	253
1) Les enclaves hors-territoire ou " <b>silen</b> "	253
2) Le "don pur" pour l'honneur de la femme : le <b>napengheng</b>	255
3) La terre qui paie la vie	258
4) La terre qui paie la mort	261
5) La primauté du territoire ou la terre des pères	263
6) La terre du père et de la mère	266

II. L'émergence des droits fonciers ou le principe territorial en question	269
1) <i>La paix aveugle</i>	269
2) La sécurité, cause de l'éclatement des territoires	270
3) Le partage "nécessaire" des sols	272
4) Les nouvelles barrières	273
III. Les attitudes politiques et culturelles face au problème des terres	275
1) L'attitude des "coutumiers" : le territoire maintenu	275
2) L'attitude des "modernes" face à la terre	279
3) La recherche sur le terrain et les conflits territoriaux et fonciers	283
<b>CHAPITRE XIV. LES GUERRES</b>	285
I. La guerre et la paix	285
1) L'origine de la guerre	286
2) L'idéologie des guerres des deux pirogues	289
3) Les grands cycles guerriers de la Coutume	294
4) Guerre "rituelle" et guerre "sauvage"	295
II. La guerre des territoires	297
1) Pour la gloire des "grands hommes"	297
2) Le comportement d'arène	299
3) Le retour de la paix : " <i>attacher les pirogues</i> "	304
4) Une interprétation spatiale de la "guerre des territoires"	305
III. La "guerre volée" ou l'apparition du processus sauvage	308
1) Hors de l'arène	309
2) La radicalisation des guerres des phratries	311
3) La dernière des grandes guerres	316
<b><u>IVème PARTIE : LA QUETE DE L'ORDRE DES ORIGINES</u></b>	319
<b>CHAPITRE XV. LES DISCONTINUITES, LES RUPTURES ET LA VISION DU PASSE</b>	321
I. Le microcosme	322
II. Le cadre territorial	324
1) Les pirogues du Centre Nord	324
2) Un habitat de crêtes et de hameaux	326
3) Les discontinuités du tissu de peuplement : le nexus brisé	327
4) Les problèmes fonciers du Centre Nord	332
III. Le cadre géopolitique des conflits	333
1) Les types de territoires	333
2) Un déséquilibre général	337
IV. La vision du passé	338
1) Société froide, société chaude	338
2) Segmentation et éclatement des pirogues	340
3) L'inflation des titres et des statuts sociaux	342
4) La mémoire des guerres	344

<b>CHAPITRE XVI. LES PIROGUES ECLATEES DU RIVAGE OUEST</b>	347
I. Le glas des Koyometa	347
1) Le récit de la bataille des White-Grass : ses causes et ses prolongements	348
2) Le chant de guerre <b>Tehek pusen</b>	351
3) La malédiction	356
II. L'éclatement de la pirogue Lewinu	360
1) La très ancienne et prestigieuse pirogue Koyometa des Lewinu	360
2) L'émergence d'Ipaï	362
III. Refaire les pirogues	365
1) Le réflexe des anciens vainqueurs	365
2) Loanatom ou "la volonté d'être"	368
3) Relever Lenamwitoka, refaire la pirogue Naporio	373
IV. La renaissance de la pirogue des Nakane	374
1) La création du village d'Imanaka	375
2) Recréer l'espace social des origines	379
3) Le partage de la terre	382
V. La tribu fantôme des Nissinamin	386
1) Le conflit dans l'alliance	386
2) Vers un partage des White-Grass ?	388
<b>CHAPITRE XVII. LES HOMMES-LIEUX ET LES HOMMES-FLOTTANTS</b>	391
I. Les racines historiques du conflit	391
1) La fuite des Koyometa	391
2) L'afflux des réfugiés	393
3) L'ordre territorial des vainqueurs	395
II. Les maîtres et les sujets	396
1) Le rêve de la grande pirogue Yakur-rakat	396
2) Le cas de Wawui-Wawui	397
III. Le conflit du Centre Brousse	399
1) La source du conflit	400
2) L'enchaînement	402
3) Le rejet	405
4) L'idéologie du territoire	406
IV. L'idéologie du retour ou la doctrine des hommes- lieux	409
1) La nostalgie du "temps mythique"	409
2) Le "malheur de l'histoire"	411
3) Le paradigme des origines	413
4) L'impératif territorial	414
5) Les nouvelles alliances	416
<b>CHAPITRE XVIII. LE HEURT AVEC LE MONDE BLANC</b>	421
I. L'histoire n'est pas blanche	421
II. Le heurt sauvage	424
1) Les premiers "rois blancs"	424
2) Les "rois chrétiens"	430
3) A l'apogée de la <i>Tanna Law</i>	434

III. La résistance du Centre Brousse	439
1) Pour un supplément d'information	439
2) Le mythe fondateur de la renaissance de la Coutume	440
3) Le sentiment de la victoire	447
IV. La résistance du rivage : les précurseurs de John Frum	450
1) Les faux chrétiens de Loanatom	450
2) Les envoyés de John Frum	455
3) Pactes d'alliance sur une vue du monde	460
<b><u>Vème PARTIE : LA PIROGUE ET LES DRAPEAUX</u></b>	463
<b>CHAPITRE XIX. LA LONGUE MARCHÉ DU PEUPLE DE JOHN FRUM</b>	465
I. Le cycle des répressions (1940-1944)	466
1) "The fateful sunday" ou le dimanche fatidique du 11 mai 1940	466
2) Les multiples renaissances de John	469
3) La route américaine	474
II. La crainte permanente d'une insurrection "John Frum" (1944-1956)	478
1) "La chasse"	478
2) La reconnaissance du mouvement John Frum	484
III. Une autre société religieuse	487
1) La construction d'un ordre "John Frum"	487
2) Le rite "John Frum"	490
IV. Les autres chemins de John	496
1) La croix noire des "Kastom John"	496
2) Les groupes John Frum de statuts divers	497
<b>CHAPITRE XX. LE LIEU FONDATEUR ET LE LIEU CENTRAL</b>	501
I. Le débat politique national et les enjeux locaux	502
1) Le débat lors de la crise de l'Indépendance	502
2) La spécificité des groupes coutumiers de Tanna	504
II. Un certain détachement : la Coutume face à la modernité économique	506
1) La Coutume et le développement	506
2) Valeurs de tradition et valeurs marchandes	510
III. Un certain refus : la Coutume face à la modernité politique	513
1) Le poids de l'histoire locale	514
2) L'espace de l'état et l'espace de la pirogue	516
3) Le lieu fondateur et le lieu central	517
4) Le consensus nécessaire	519
5) Les "grands hommes" et les "commissaires politiques"	520
IV. La "politique" face à la "tradition"	521
1) Symbole culturel ou "arme politique" ?	522
2) Les chrétiens de Tanna et la Coutume	525

<b>CHAPITRE XXI. LE COMBAT DANS L'ILE</b>	529
I. Les prémisses du conflit : l'union impossible	530
1) L'échec de la tentative du Conseil Local	530
2) Tony FORNELLI, l'homme qui se voulut roi	533
3) La radicalisation	540
II. L'affrontement de la Coutume et de la politique	544
1) Le champ politique local	545
2) La bataille des drapeaux	550
III. La loi de la Coutume	554
1) L'organisation d'un pouvoir coutumier	554
2) "La rupture de l'ordre public"	559
3) Les élections de novembre 1979	562
IV. Les signes précurseurs de la révolte	564
1) La menace de sécession	564
2) L'indépendance de la Coutume	567
3) Le meeting du chancelier français	569
4) La spirale de l'affrontement	573
V. La révolte de Tanna	575
1) L'insurrection	575
2) La tragédie	577
<b>CHAPITRE XXII. LE REVE ET LA METAPHORE JOHN FRUM</b>	583
I. La croyance au retour de John Frum	584
1) Le dépassement des "contraintes"	584
2) Le mythe actuel du retour de John Frum	586
II. Un univers mystique à centres multiples	593
1) Ipeukel, ou la fascination du christianisme	593
2) Le Sud, ou les John Frum de la Coutume	593
3) Le Nord, ou la dérive mystique	594
4) Unité et diversité de la croyance en John Frum	599
III. John Frum et les théories de l'aliénation	601
1) L'aliénation politique et économique	601
2) L'aliénation sociologique et culturelle	604
IV. John Frum, ou la difficulté d'une explication unique	607
1) La révolte des "exploités" ?	608
2) La révolte des dominés ?	608
3) Le problème du blocage des chemins d'alliance	610
4) L'hypothèse du "montage"	611
5) L'insuffisance de l'hypothèse "cargo-cult"	613
V. Le rêve du <i>grand espace</i> du millénium	614
1) Le millénarisme traditionnel	614
2) La réunion des fragments de l'espace sacré	617
3) La rencontre des mythes de Tanna et des mythes bibliques	619
VI. Le rêve de la réconciliation	621
1) La dissidence générale des premiers chrétiens	621
2) Le nécessaire recours à la transcendance	624
VII. La métaphore	627
1) La pensée métaphysique	628
2) L'image de l'Amérique	628
3) Les deux étoiles du monde	630

CONCLUSION	635
LISTE DES CARTES	643
LISTE DES FIGURES	644
LISTE DES TABLEAUX	645
PRINCIPAUX TERMES EN LANGUE VERNACULAIRE	646
BIBLIOGRAPHIE	651
ARCHIVES DIVERSES ET DOCUMENTS	671
TABLE DES MATIERES	672



*Imprimé en France.* — JOUVE, 18, rue Saint-Denis, 75001 PARIS  
N° 18069. ORSTOM Editeur. Dépôt légal : Décembre 1987

ISSN : 0371-6023  
ISBN : 2-7099-0819-0 (édition complète)  
ISBN : 2-7099-0821-2 Livre II  
Éditions de l'ORSTOM  
70, route d'Aulnay F-93140 BONDY

Dessin : G. Kihm  
Maquette : M.A. BRAY

# LES PIROGUES DE TERRE

## LES GRANDS GROUPES ET TERRITOIRES TRADITIONNELS (NIKOS) NÉS DU PARTAGE DU CORPS DE SEMO SEMO

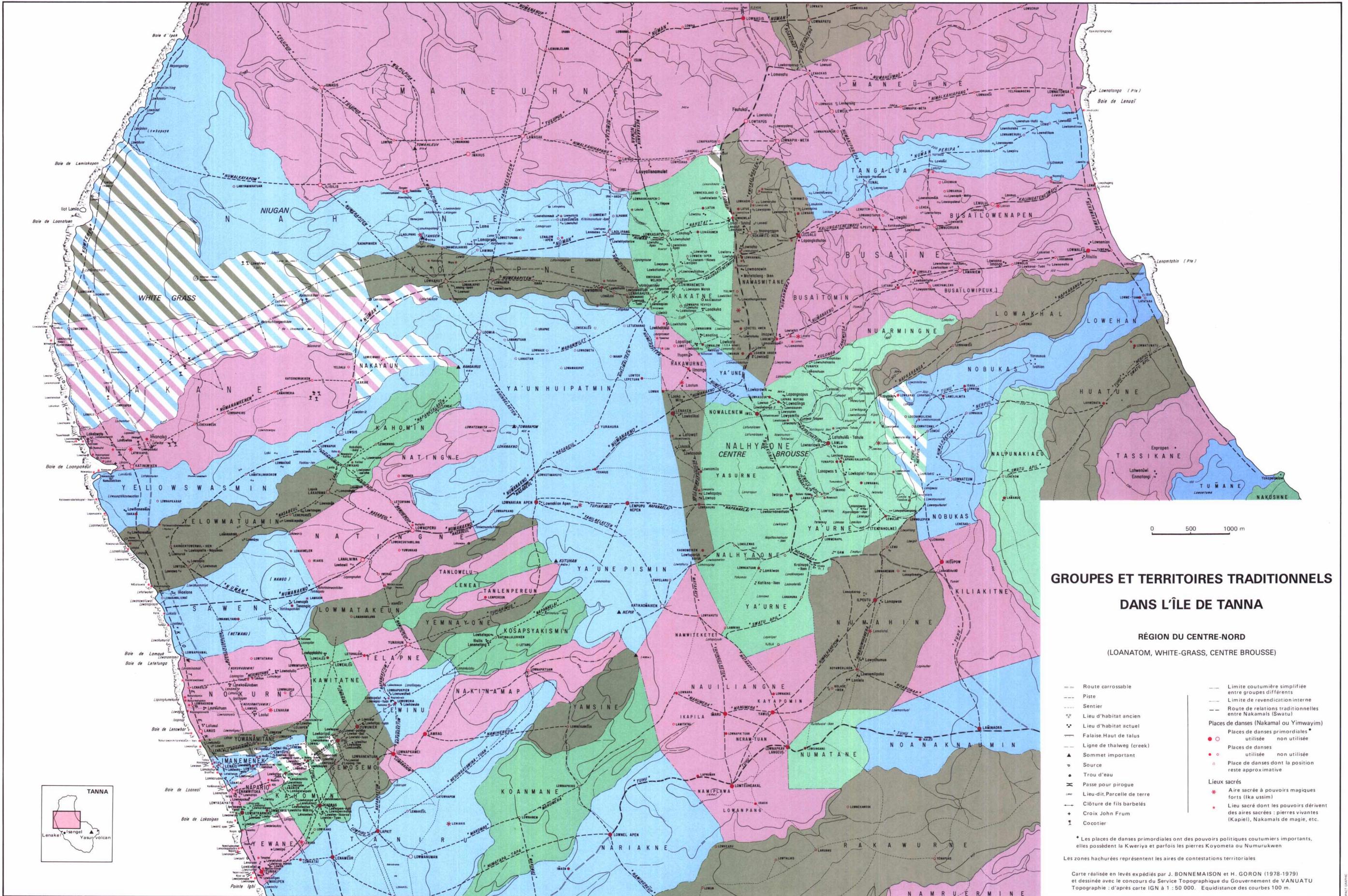
Carte réalisée en collaboration par Joël BONNEMAISON et Hubert GORON  
d'après la tradition orale des habitants de Tanna

### GRANDS GROUPES ET TERRITOIRES TRADITIONNELS DE TANNA

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



● Principales places de danse (YIMWAYIM) de la société traditionnelle.  
 [Shaded Area] 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'ÎLE DE TANNA**

RÉGION DU CENTRE-NORD  
(LOANATOM, WHITE-GRASS, CENTRE BROUSSE)

- Route carrossable
- - - Piste
- - - Sentier
- Lieu d'habitat ancien
- Lieu d'habitat actuel
- Falaise/Haut de talus
- Ligne de thalweg (creek)
- ▲ Sommet important
- Source
- Trou d'eau
- Passe pour pirogue
- Clôture de fils barbelés
- Croix John Frum
- Cocotier
- - - Limite coutumière simplifiée entre groupes différents
- - - Limite de revendication interne
- - - Route de relations traditionnelles entre Nakamals (Swatu)
- Places de danses (Nakamal ou Yimwayim) utilisées / non utilisées
- Places de danses utilisées / non utilisées
- Place de danses dont la position reste approximative
- ★ Lieux sacrés
- Aire sacrée à pouvoirs magiques
- Lieu-dit/Parcelle de terre
- Lieu sacré dont les pouvoirs vivent des aires sacrées : pierres vivantes (Kapie), Nakamals de magie, etc.

\* Les places de danses primordiales ont des pouvoirs politiques coutumiers importants, elles possèdent la Kweriya et parfois les pierres Koyometa ou Numurkwen

Les zones hachurées représentent les aires de contestations territoriales

Carte réalisée en levés expédiés par J. BONNEMAISON et H. GORON (1978-1979) et dessinée avec le concours du Service Topographique du Gouvernement de VANUATU  
Topographie : d'après carte IGN à 1 : 50 000. Equidistance des courbes 100 m.

