



HAL
open science

Rupture et continuité dans le sud de Malekula, Vanuatu

Laurent Dousset

► **To cite this version:**

Laurent Dousset. Rupture et continuité dans le sud de Malekula, Vanuatu. Emilie Nolet; Peter Lindenmann; Laurent Dousset. Médiations politiques en Mélanésie contemporaine, pacific-credo Publications, pp.177-205, 2018, La Fabrique des Mondes Pacifiques Making Pacific Worlds, 978-2953748581. hal-01888204

HAL Id: hal-01888204

<https://hal.science/hal-01888204>

Submitted on 4 Oct 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

La Fabrique des Mondes Pacifiques ~ Making Pacific Worlds

Médiations politiques en Mélanésie contemporaine



sous la direction de

Émilie Nolet Peter Lindenmann Laurent Dousset



pacific-credo Publications

Médiations politiques en Mélanésie contemporaine

Sous la direction de

Émilie Nolet, Peter Lindenmann
et Laurent Dousset



pacific-credo Publications
Marseille, 2018

Collection

La Fabrique des Mondes Pacifiques ~ Making Pacific Worlds

Attentives à la diversité des problématiques qui font progresser les sciences humaines et sociales, les *pacific-credo Publications* promeuvent la connaissance des sociétés du Pacifique.

La collection *La fabrique des Mondes Pacifiques ~ Making Pacific Worlds* offre une grande flexibilité aux auteurs. Elle permet de s'adapter à des exigences de format spécifiques ou de répondre à une actualité particulière.

* * *

© *pacific-credo Publications*, Marseille, 2018
ISBN : 978-2-9537485-8-1

Aix-Marseille Université – CNRS – EHESS
CREDO, UMR 7308, Marseille – France

Photographie de la couverture

© Denis Monnerie, 1994. *Cérémonie de réception par le Conseil Coutumier Hoot ma Whaap du Haut Commissaire de la République*, le 29 janvier 1994, Mahamat, Balade (Nouvelle-Calédonie)

Table des matières

Introduction. Médiations politiques en Mélanésie contemporaine <i>Émilie Nolet, Laurent Dousset et Peter Lindenmann</i>	7
Un simple changement d'intermédiaire ? La mise en place des officiers publics coutumiers et les autorités coutumières en Nouvelle-Calédonie <i>Peter Lindenmann</i>	35
« Veiwekani, c'est bien plus que la politique » : Être ou ne pas être chef dans l'île de Lakeba à Fidji <i>Simonne Pauwels</i>	63
Risque et culture : l'État fidjien et les communautés locales face aux inondations <i>Émilie Nolet</i>	91
Subjuguer ou décrire ? Repenser la puissance coloniale et comprendre les résistances et les résiliences kanak en Nouvelle-Calédonie <i>Denis Monnerie</i>	125
Rupture et continuité dans le sud de Malekula, Vanuatu. <i>Laurent Dousset</i>	177
Autorité coutumière et « authenticité culturelle » au Nord Ambrym <i>Romain Chambrin</i>	207

Le projet d'un patrimoine national en Mélanésie 1968-2013 : quel rôle pour les objets dans la mise en valeur entre tradition et création ? <i>Christian Kaufmann</i>	249
L'industrie touristique à Fidji entre management autochtone et marketing global <i>Lorenzo Brutti</i>	285
Autorité nationale et positionnement international : la France, la décolonisation, et l'autodétermination en Nouvelle-Calédonie <i>Stéphanie Graff</i>	317
Les Auteurs	350
Table des illustrations	354

Rupture et continuité dans le sud de Malekula, Vanuatu.

Laurent Dousset ¹

Depuis la coordination, par Roger Keesing et Robert Tonkinson (1982), du célèbre numéro spécial, *Reinventing Traditional Culture : the Politics of Kastom in Island Melanesia* paru dans la revue *Mankind*, la notion de « réinvention » ou « invention » des traditions a été une problématique largement débattue, souvent avec beaucoup de passion, en particulier pour la Mélanésie. On peut résumer les débats en disant qu'ils mettent face à face des analyses pour lesquelles l'occidentalisation des pratiques a induit une rupture avec un passé traditionnel désormais inaccessible et d'autres qui dépeignent une intégration des conditions matérielles, politiques et religieuses contemporaines dans les représentations et pratiques locales en continuité avec une « tradition » dont le concept même reste largement à discuter. Pour les premières (par exemple Babadzan, 2009 et Tabani, 2002, qui s'inspirent tous deux de Hobsbawm et Ranger, 1992 [1983]), l'invention des traditions renvoie à une mise en spectacle de la culture dont la finalité (ou du moins la conséquence) est de fabriquer de nouvelles formes de structures et d'élites politiques. La culture ne serait plus que *kastom*. Pour les secondes (par exemple Friedman, 1993 et Jolly, 1992), les dites nouvelles formes identitaires et rituelles adoptées par les Océaniens s'inscrivent dans un continuum de manières de faire et de penser qui leur sont propres et dont la capacité à s'adapter au changement n'est pas nouvelle.

¹ Aix-Marseille Université, CNRS, EHESS, CREDO UMR 7308, Labex Corail.

Deux points centraux dans ces débats doivent être soulignés : la manière dont les Océaniens construisent les liens avec leur histoire, d'une part, et l'appréciation faite par les anthropologues tenants de la notion « d'invention » de ces interprétations autochtones du passé, que ces chercheurs décrivent comme « artificielles » ou « inauthentiques », d'autre part (voir Briggs, 1996 ; Douaire-Marsaudon, 2006). En effet, sous-jacentes à ces discussions sont des conceptions divergentes de ce que recouvrent les notions de « rupture » et de « continuité » (voir aussi Chambrin, ce volume). Il en découle des interprétations dissemblables de la notion d'histoire — et de son rapport à l'anthropologie — en tant que méthode pour penser les transformations sociales (une sorte d'historiographie extérieure) ou en tant que moyen d'action mobilisé par les acteurs autochtones eux-mêmes (une histoire intérieure). Pour les uns, il y a rupture entre deux ères historiques et culturelles : un « avant » et un « après » le christianisme, l'arrivée de l'Occident, la colonisation, la globalisation et la mondialisation. Pour les autres, il y a continuité dans la capacité et même le besoin des acteurs à se considérer comme spécifiques malgré les conditions matérielles, politiques et religieuses changeantes. Ils se pensent dans un espace social et culturel dont le périmètre a simplement changé.

Dans l'approche en termes de *rupture*, des faits sont analysés et considérés comme vrais ou faux, comme authentiques ou inauthentiques, comme « historiques » ou « inventés ». L'approche en termes de *continuité*, au contraire, s'intéresse davantage aux processus sociaux, identifiés dans une logique de transformation incessante. Dans les deux cas, c'est d'une mobilisation et d'une interprétation anthropologique de l'histoire qu'il s'agit : extérieure et objectivée dans le premier cas ; intérieure, multiple et vécue dans le second. Ce sont là des régimes d'historicité (Hartog, 2003) incommensurables qui s'affrontent ; incommensurables car non intelligibles sans médiation : les uns parlent de structures, les autres d'événements. Or, les événements ne peuvent être que racontés et les structures décrites (Koselleck, 2016 [1979] : 164).

Ceux qui ne voient que *rupture* sont aussi ceux qui défendent ce que Marshall Sahlins rejetait comme des théories du découragement. Celles selon lesquelles nous aurions vécu

l'inévitable effondrement des cultures autochtones sous l'impact foudroyant du capitalisme global. Démoralisés et paralysés, les peuples seraient restés historiquement immobiles, piégés dans l'anomie sans but d'un vide culturel (1999 : 401-402).

Ceux encore qui, selon Nicholas Thomas (1990), identifieraient les prémonitions néfastes déjà dans les journaux des premiers explorateurs. La conséquence est radicale : tout ce qui aurait d'une manière ou d'une autre survécu ne serait qu'essentialisation, simplification, réification et rigidification (Sahlins, 1999 : 402). Il va sans dire que, si la perspective de cette historiographie extérieure voulait s'imposer, elle devrait aussi être capable de prouver que tout ce qui existait avant, avant cette rupture qui constitue le pivot de l'approche, et avant toutes ces essentialisations qu'elle accuse et analyse en même temps ; que tout cet « avant », donc, était vraiment « culture » et « depuis quand ».

Que le rapport entre histoire et anthropologie soit problématique n'est pas une révélation. Clifford Geertz (1990) le caractérisait par des oppositions conceptuelles dont la complémentarité lui semblait difficile à expliciter et à mettre en place ; des oppositions qu'il résume comme étant celles entre temps et espace, grand et petit, général et particulier, morts et vivants, écrit et oral... Dans la conception commune, mais souvent également au-delà, l'histoire est, selon Geertz, l'analyse d'événements passés considérés comme « majeurs » ou « déterminants » au moyen de l'étude de sources écrites, alors que l'anthropologie, toujours selon l'acception générale, travaille, par le biais de l'oralité et l'observation, à décrire finement des caractéristiques locales de configurations particulières.

L'histoire dégage donc un entendement du temps, l'anthropologie un entendement du lieu. Comme l'écrit Geertz lui-même (1990 : 332 ; ma traduction), « le désir anthropologique de décrire comment les

choses s'articulent les unes aux autres [donc, la structure] cohabite mal avec le désir de l'historien de comprendre comment elles ont émergé [l'événement, donc] ». En effet, l'approche diachronique cohabite mal avec l'approche structurale. Évidemment, cette mise en contraste de la différence anthropologie-histoire est une simplification, surtout depuis que l'histoire dite « narrative » a pris de l'importance aux États-Unis et ailleurs. Toutefois, en mettant l'accent sur les notions de *rupture* et de *continuité* comme modalités alternatives d'analyse du présent, l'anthropologie de « l'invention des traditions » reproduit cette opposition ; or, elle devrait bien plutôt intégrer à l'étude du lieu celle du temps. En mentionnant ainsi brièvement les problèmes que posent les notions de « rupture » et de « continuité », nous cherchons à montrer que, selon le point de vue qu'ils adoptent pour analyser une histoire ou une historiographie *extérieure*, les chercheurs placent le temps présent et local observé dans une chaîne de transformations historiques fondamentales (tenants de la rupture, pour dire bref) ou bien d'adaptations socio-culturelles progressives (partisans de la continuité).

Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse dans ce chapitre est plutôt l'histoire *intérieure*, celle qui est choisie et interprétée, ajustée et redéployée par les acteurs eux-mêmes : des histoires multiples qui sont autant d'éléments propres à une analyse anthropologique. Nous verrons que, ironiquement, les concepts de « rupture » et de « continuité » sont présents dans deux ensembles de représentations autochtones qui coexistent dans une seule et même communauté. Ils intègrent par ailleurs différents types de rapports à l'histoire *extérieure* et à l'État. Parce que les histoires mobilisées illustrent deux rapports au temps et à l'espace, nous parlerons de deux régimes d'historicité. Les deux types de représentations coexistent et sont appliqués comme des modèles interprétatifs différentiels d'un repérage des traces mémorielles (Ricœur, 2000). Ces traces construisent des référentiels distincts et, de ce fait, bâtissent, par l'acceptation ou le refus de ces ancrages spatio-temporels, des moments d'adhésion sociale et d'émergence de collectifs, ainsi que des critères d'appartenance. Disons-le autrement, de manière plus

directe. Les anthropologues n'ont pas le monopole de la rhétorique sur la tradition, l'histoire, la modernité, la rupture ou la continuité. Les Mélanésiens ont leurs idées, très précises, sur ces questions et les font jouer les unes contre les autres, les mettent en œuvre avec comme effet, peut-être même comme objectif, de construire du lien social. Ils font ainsi se rencontrer ce que d'autres opposent : l'histoire et l'anthropologie.

Géographie et sociologie du lieu

Quelques repères sociaux et géographiques, même fragmentaires, sont nécessaires en amont. Loin d'être seulement structuraux, les deux types de représentations et discours dont nous accentuerons volontairement les différences — ce qui ne veut pas dire qu'ils ne soient pas parfois complémentaires —, sont d'abord le produit d'un contexte historique particulier. Ces quelques repères ne proviennent pas des acteurs eux-mêmes mais sont l'image, aussi plausible que possible, d'une histoire locale pourtant difficilement reconstituable que l'anthropologue a pu restituer grâce à ses lectures et son travail de terrain.

La communauté qui fait l'objet de ce chapitre est appelée Lamap, et représente un ensemble de quatorze hameaux situés sur une presqu'île d'environ 30 km² de superficie dans le sud-est de l'île de Malekula au Vanuatu. Nommée Port Sandwich en 1774 par le Capitaine James Cook qui la décrit comme l'un des mouillages les plus protégés de l'archipel des Nouvelles-Hébrides, cette presqu'île, véritable forteresse naturelle, est coupée du reste de Malekula par un cours d'eau et une rangée de collines couvertes de forêts denses. Les quelque 1 500 habitants vivent aujourd'hui pour leur grande majorité le long de la côte. Sur les hauteurs des collines se situent les jardins alimentaires. Entre les deux on trouve les cocoteraies servant à la fabrication du coprah, ressource financière importante, en particulier pour l'acquittement des frais de scolarité des enfants.

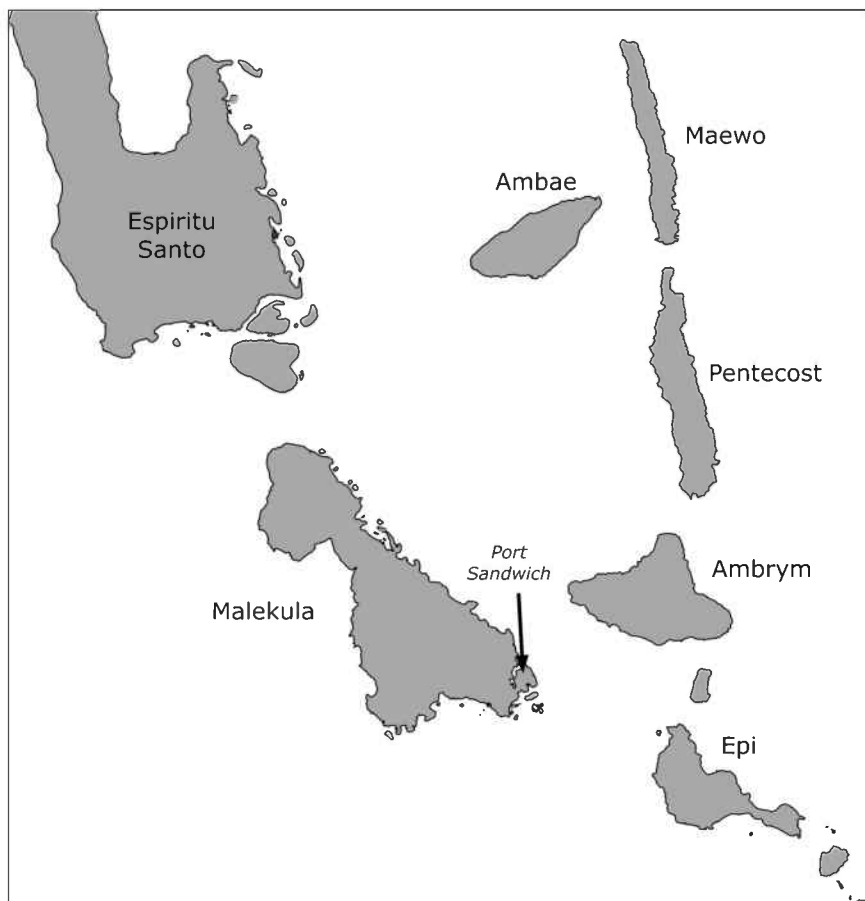


Figure 11 : Carte du centre-nord du Vanuatu avec Malekula et la localisation de Port Sandwich (Lamap) (carte L. Dousset).

L'organisation sociale, politique et territoriale qui précédait les premiers contacts, intenses, avec l'Occident à partir de la fin du XIX^e siècle fait débat parmi les locaux eux-mêmes — en effet, elle est considérée comme étant le résultat de processus historiques interprétés de manière divergente. Ce sont ces débats interprétatifs de l'histoire intérieure qui cons-

tituent l'objet de la discussion de ce chapitre. Certains socles culturels, toutefois, en particulier dans les domaines de l'organisation politique et religieuse, trouvent l'adhésion de l'ensemble de la population, reflètent avec une précision raisonnable les écrits de Deacon (1934) pour South-West Bay, et constituent les principes à partir desquels la reconstruction autochtone de l'histoire événementielle diffère. Commençons par explorer ce qui fait consensus avant de nous intéresser aux divergences.

Les groupes qui occupaient la presqu'île de Lamap, similaires aux autres groupes du sud de Malekula tels les habitants de South-West Bay étudiée par Bernard Deacon (1934), avaient pour caractéristique une forte idéologie patrilinéaire. Chaque clan, parfois divisé en lignages, occupait plusieurs hameaux, propriétaire(s) d'une étendue territoriale identifiable et délimitée. Des groupes de hameaux s'associaient chacun à un hameau principal établi par l'ancêtre du clan. Ce hameau central, véritable cœur du clan, hébergeait la place rituelle — appelée *nasara*² à Lamap — où se trouvait la maison des hommes — *batu* à Lamap. Le *batu* abritait les objets sacrés du clan, par exemple les crânes des ancêtres décédés pour lesquels les secondes funérailles n'avaient pas encore été organisées (Servy, Abong et Dousset, 2012 ; Guidieri et Pellizzi, 1981 ; Huchet, 1976). La maison des hommes était, nous disent les habitants de Lamap, divisée en plusieurs secteurs reflétant les grades d'avancement religieux et politique des hommes. À l'entrée dormaient les jeunes initiés, alors que le fond du *batu* ne pouvait être occupé que par les *namals*, les chefs de plus haut grade, proches de l'état d'esprit-vivant. Dans cette maison des hommes brûlait aussi ce qui est appelé en bislama le *tabu faea*, le feu tabou et sacré du clan tout entier, sur lequel ne pouvait être cuite que la nourriture destinée aux chefs gradés. Seuls les hommes avaient le droit de le manipuler et de cuisiner sur ce feu.

D'autres éléments distinctifs de la place cérémonielle sont les pierres ou monolithes ancestraux et spirituels (Deacon, 1934 : 30). Chacun de

² Ce terme fait aujourd'hui partie du bislama. Il n'est à ce stade pas certain de quelle langue locale il est originaire.

ces morceaux de roche semi-enterrés représente un esprit puissant ou un homme important, par exemple un chef gradé vivant ou décédé, contemporain ou ancêtre. Leurs caractéristiques physiques sont aujourd'hui mobilisées pour légitimer l'authenticité des ancêtres et par là même des clans eux-mêmes. En effet, dans le sud de Malekula, et tout particulièrement à Lamap, ces pierres sacrées ont une taille de un à deux mètres maximum pour la partie hors-sol, alors que dans le centre et le nord de Malekula elles dépassent de loin cette hauteur pour atteindre trois mètres et davantage ; nous y reviendrons. Lorsque les membres d'un clan migrent, ces pierres, ainsi que les objets sacrés, doivent en principe être emportés afin de les repositionner sur la nouvelle place cérémonielle.

Il existait trois instances au sein desquelles s'exerçait le pouvoir et seule une charge était en principe héréditaire, celle de chef de clan, ou le cas échéant de chef de lignage. Le clan était — et l'est encore aujourd'hui — constitué de frères et de leurs familles nucléaires, et l'aîné de ce groupe de frères réels ou classificatoires proches en devenait normalement le chef. Au nom de son clan, il disposait des terres et les répartissait parmi les familles constituant le hameau pour qu'elles y cultivent les jardins. Les décisions concernant les déplacements des hameaux et des lieux de plantations, ou encore la régulation des conflits, étaient de son ressort. Lorsque la population du clan devenait trop importante et qu'une scission était nécessaire, des hameaux de lignages étaient créés avec à leur tête un des frères ou des fils du chef de clan. Malgré cet éloignement, les nouveaux lignages continuaient de se référer au hameau d'origine et à sa place cérémonielle comme leur lieu ancestral. Les chefs de lignages ou de clans, véritables patriarches, siègent aujourd'hui dans le conseil des chefs, sorte de conseil municipal.

Aux côtés des chefs de clan ou de lignage, que nous appellerons des « chefs séculaires », le sud de Malekula connaissait des spécialistes appelés « chefs », qui intervenaient dans des situations et pour des raisons très spécifiques. Il s'agissait du « chef » de la mer, du « chef » des ignames, etc. Leur pouvoir était fondé sur leur savoir et savoir-faire, technique ou magique — transmis de génération en génération ou

acquis au cours de la vie — dans des domaines bien identifiés. Par exemple, ils donnaient le coup d'envoi pour les pêches saisonnières de telle ou telle espèce marine, délimitaient des zones qui devaient être protégées ou au contraire qui pouvaient être exploitées, décidaient du jour de récolte des ignames, etc. Si la notion de « chef » à leur égard est discutable, il reste que leur responsabilité leur conférait un pouvoir décisionnaire incontestable et respecté. Ces chefs-spécialistes, même si les gens s'en souviennent, ont aujourd'hui largement disparu. De nos jours, ce sont les chefs de lignages réunis en conseil des chefs qui, le cas échéant, interviennent sur ces questions.

Enfin, le dernier type de pouvoir institué, auquel nous avons déjà fait référence en présentant le *nasara* et le *batu* est détenu par les chefs gradés, que nous appellerons « chefs religieux ». Il s'agit d'hommes (et jadis aussi de femmes) qui, dans l'une des deux sociétés à hiérarchie que connaissent les gens du sud de Malekula, le *naluan* et le *namangi*, accèdent progressivement à des échelons hiérarchiques. Ces sociétés, comme l'explique Claire Guerard (1994 : 157), organisent « l'ordre social par l'acquisition d'un statut au travers d'une échelle initiatique ». Ce faisant, ces hommes (et jadis aussi ces femmes) accédaient de fait à davantage de prestige et de pouvoir. Ils étaient craints pour leurs pouvoirs magiques et leur proximité avec le monde des esprits. Plus ils montaient en grade, plus ils se confondaient avec le monde des ancêtres pour, au dernier grade, devenir des morts-vivants, des intouchables et la personification du *tabu faea* du clan. L'avant-dernier, avant de devenir un véritable esprit au dernier grade, était celui de *namal*. Craints et admirés en même temps, les *namal* sont dits avoir été cannibales et, pour certains interlocuteurs, les seuls à avoir été autorisés à consommer de la chair humaine. Leur préférence, dit-on à Lamap, allait pour la consommation de fils des chefs de lignages et de clans. Ils étaient également de redoutables sorciers, capables de transformer leur morphologie et de manipuler les éléments naturels et climatiques, de tuer à distance ou encore de vider les corps de leurs entrailles sans provoquer le décès immédiat de leur victime (Dousset, 2016a).

Ce qu'il est particulièrement important de souligner au sujet de ces « chefs spirituels » ou gradés est qu'ils n'étaient pas nécessairement des « chefs séculaires » en même temps, même si la combinaison des deux statuts semble avoir été une ambition. Les chefs gradés pouvaient ne pas être des propriétaires fonciers ou représenter des lignages à proprement parler, et pouvaient même ne pas être des membres de lignages locaux mais des étrangers. Plusieurs cas de chefs gradés dont l'origine clanique est extérieure à la presqu'île de Lamap sont cités sans que cela pose pour autant de véritables problèmes, du moins en apparence. En principe, le pouvoir religieux n'impliquait pas la gestion des groupes de descendance et de leurs terres.

Pour pouvoir monter en grade, les hommes sont dans l'obligation d'organiser le rituel du *namangi*. Il s'agit de cérémonies de graduation lors desquelles il leur faut sacrifier et offrir des cochons en quantité, en particulier des cochons à dents recourbées — c'est-à-dire des cochons dont on a supprimé une incisive pour permettre à l'autre de croître au-delà de la mâchoire —, qu'ils se procurent de trois manières : l'élevage, la dette ou l'échange, et les obligations liées à la parenté. Commençons par la dernière qui pose le moins de problèmes. Un frère de mère est dans l'obligation de redistribuer une partie de sa production de cochons à son neveu au moins dans deux contextes, le mariage et la graduation. À ce jour, il ne nous est pas possible d'estimer la part de cochons obtenus par ce biais. En tout état de cause, elle devait jadis être largement insuffisante pour les *namangi*. Les deux autres sources, l'élevage et la dette ou l'échange, sont plus significatives pour ce qui nous intéresse ici, car elles créent, là où nous avons pourtant souligné une distinction de principe, une dépendance économique entre les chefs de lignages et de clans – ou chefs séculaires – et les chefs gradés (Dousset, 2016b).

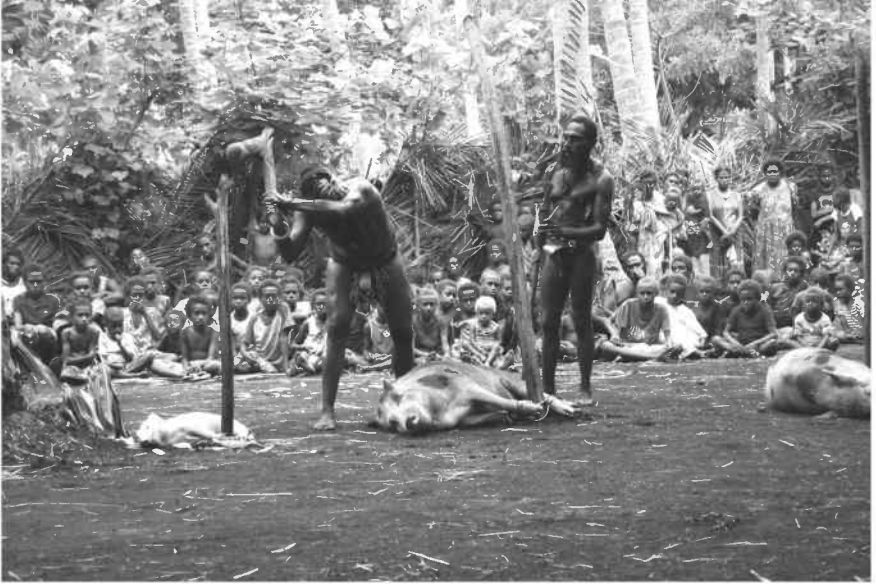


Figure 12 : Sacrifice de cochons lors d'un *namangi*, Lamap
(photographie L. Dousset, 2008).

En effet, si la propriété foncière est collective et placée sous l'autorité des chefs de lignages et de clans, les cochons sont la propriété des familles nucléaires, et parfois même des individus. Or, pour élever des cochons, pour les nourrir et les faire grandir afin qu'ils puissent être sacrifiés lors d'un *namangi*, l'accès au foncier est indispensable. Les futurs chefs gradés sont ainsi assujettis à la bonne volonté de chefs séculaires dans l'attribution des espaces et des ressources nécessaires. S'ils ne peuvent se compter parmi les membres des lignages locaux et propriétaires fonciers, ils doivent s'empresser de devenir des locataires et des usufruitiers des espaces que les lignages veulent bien mettre à leur disposition. Dans les deux cas, une dépendance, pour ne pas dire une compétition, émerge entre les deux formes principales de pouvoir — le séculaire et le religieux — autour de l'accès aux moyens de production nécessaires à l'ascension politique et religieuse.

Le deuxième mécanisme à disposition des chefs gradés pour obtenir les cochons nécessaires à leur ascension politique et religieuse est à l'origine de liens tout aussi intenses, mais cette fois avec l'ensemble de la population et non plus seulement avec les chefs lignagers. Par l'échange de biens et de services (travail, protection, biens manufacturés, plantes et animaux domestiques, paiement monétaire de nos jours) ou par la contractualisation de dettes, les hommes acquièrent les cochons nécessaires au sacrifice lors des *namangi*, et par là même tissent une toile d'interrelations et d'interdépendances sociales traversant les logiques organisant les groupes de descendance.

Résumons en quelques mots les éléments que nous pouvons retenir de l'analyse de ce qui semble faire consensus parmi la population, et qui est largement confirmé par les récits de Deacon pour South-West Bay. Les lignages, dominés par un chef héréditaire, sont les propriétaires fonciers. Les familles nucléaires du lignage sont les usufruitiers temporaires de surfaces agricoles dont la propriété est collective. Les animaux domestiques, en particulier les cochons, sont propriété individuelle ou familiale. Chaque lignage est associé à un *nasara*, une place cérémonielle, avec son *batu*, maison des hommes et ses pierres ancestrales. Sur ces *nasara* sont effectués, entre autres, les rites de graduation de chefs spirituels ou religieux dont le statut semble le plus souvent indépendant de celui de chef lignager. Pour accéder aux divers grades, ces hommes dépendent de la provision de cochons qu'ils se procurent soit par l'échange avec — ou la dette envers — des individus et familles, soit par l'élevage sur des terrains agricoles mis à disposition ou loués par les chefs séculaires. Les deux formes de pouvoir sont à la fois complémentaires et en compétition. Tandis que les chefs séculaires contrôlent les moyens de production, les chefs gradés œuvrent dans le domaine du religieux et du symbolique. Tandis que les chefs séculaires accèdent au pouvoir par la filiation, les chefs religieux l'acquièrent par la redistribution.

Bouleversements historiques multiples

Au-delà de ces principes généraux, qui constituent des normes et des valeurs globalement acceptées, ce qui fait l'objet de discussions est leur réalisation spécifique au travers d'événements historiques. C'est l'histoire intérieure et son interprétation qui sont à l'origine de certaines discordances. Deux versions générales s'opposent. La première se fonde sur l'interprétation d'éléments matériels et culturels, y compris généalogiques, avec comme objectif celui de souligner des différences et des hiérarchies précoloniales, dont la reproduction dans l'organisation politique contemporaine est considérée comme nécessaire et juste. Dans cette vision, Lamap est pensé comme une entité dans l'État, dans la nation vanuataise, et elle exprime le désir de participer à la définition du rôle et de la structure de ce dernier. Elle a également tendance à vouloir faire table rase de la période coloniale du début du XX^e siècle jusqu'en 1980, année de l'indépendance, même si une adhésion à certaines valeurs d'une France idéalisée et à la francophonie subsiste³. La période de référence pour construire les traces mémorielles et fabriquer une histoire officielle est cette période précoloniale.

Dans la seconde, au contraire, les gens soulignent le flou historique, l'oubli, et pensent que toute reconstruction d'une histoire et d'une société précoloniale est impossible. Dans cette seconde vision, la situation contemporaine est pensée dans la continuité de l'époque coloniale et les gens soulignent la nécessité, non pas de créer des distinctions et des hiérarchies sociopolitiques, mais de continuer à mettre en place des idéologies collectives et intégratrices au niveau local. Dans cette vision, l'État et la nation vanuataise sont pensés comme en contradiction à la volonté d'intégration locale, et l'objectif idéalisé ultime est celui de cons-

³ Les valeurs de la « France » évoquée par les habitants aujourd'hui sont associées le plus souvent aux conditions économiques et infrastructurelles : scolarisation des enfants, services de santé et infrastructures (routes, bâtiments collectifs, éclairage et électricité) pris en charge par l'État. Ces valeurs sont opposées à celles associées au Royaume-Uni qui ne fournissait pas ces services.

truire une nation (quasi-) indépendante. La période de référence mobilisée, que les traces mémorielles soient valorisées ou au contraire vues comme des sources de souffrance, est ici la période coloniale (voir aussi Pauwels, ce volume).

Ces deux visions, notons-le, ne reflètent pas nécessairement deux groupes d'individus identifiables et pérennes. Il ne s'agit pas de partis politiques. Les deux peuvent être véhiculées par les mêmes personnes à différents moments de leur existence en fonction du contexte de leurs interactions et des rapports de force en présence. Néanmoins, elles reflètent deux noyaux durs parmi la population — qui sont en quelque sorte les porte-paroles les plus convaincus de chacune de ces deux visions —, les personnifient et les reproduisent comme de véritables projets sociaux ; même si eux aussi adhèrent par moments à certains éléments avancés par le « camp adverse ». Il est donc nécessaire de souligner que l'opposition entre ces deux visions, dont les grandes lignes seront exposées ci-dessous, se situe à la fois *dans* les individus et *entre* les individus ; et qu'elles fonctionnent comme les pôles d'une dialectique qui influe sur les émotions, les pratiques, les ambitions des personnes, tout comme elle permet de regrouper ou au contraire de distancier les familles et les lignages entre eux.

Comme nous venons de l'annoncer, les deux visions se distinguent en particulier par le choix des périodes historiques mobilisées pour repérer les traces mémorielles interprétées comme constitutives d'une histoire locale officielle. Mais les deux visions s'emparent à la fois des ruptures et des continuités existantes. La première fait largement abstraction de la période coloniale et cherche ses références dans la tradition précoloniale d'avant 1920. La seconde, au contraire, s'appuie sur les événements coloniaux et pense que la tradition précoloniale est perdue. Pour elle, c'est la période 1920-1980 qui est fondamentale. Résumons en quelques lignes ces deux charnières historiques, 1920 et 1980, afin de mieux situer le contexte dans lequel certaines traces sont mobilisées et d'autres négligées.

L'arrivée des premiers colons à partir de 1884 et des missionnaires en 1890 à Port Sandwich bouleversa considérablement la situation politique et démographique de la presqu'île. Le politique d'abord, car les missionnaires luttèrent contre les chefs à grades, ces derniers exerçant leur pouvoir dans la sphère religieuse et se servant de la sorcellerie et du cannibalisme comme moyen d'action et de consolidation de leur pouvoir. Les missionnaires et les colons privilégiaient de loin la négociation avec les chefs lignagers, qui s'occupaient de la propriété foncière et des affaires quotidiennes. La situation démographique, ensuite, car l'usurpation des territoires par les colons, souvent contre une simple poignée de tabac ou un fusil, et la présence d'outils et de biens nouveaux ainsi que la christianisation et l'espoir de pacification des conflits entre les groupes, eurent des effets migratoires considérables. Les données linguistiques et ethnographiques, les récits ethno-historiques et les mythes témoignent de pressions migratoires vers la presqu'île qui précèdent l'arrivée des Blancs mais furent considérablement accrues avec l'arrivée des Maristes et la pénétration dans la presqu'île de nombreux clans et lignages limitrophes ou plus distants, en l'occurrence provenant de l'intérieur de l'île de Malekula.

La période 1884-1920 fut ainsi celle des bouleversements, des conflits, des tâtonnements et des réajustements, à la fois entre des groupes qui devaient apprendre à cohabiter et entre les Mélanésien et les colons. Elle déboucha en 1920 sur une nouvelle ère, avec l'installation de la délégation française à Port Sandwich et les baptêmes en masse de la population locale. La réorganisation sociale entra progressivement dans une phase plus décisive encore, avec la remise en question de toute forme de pouvoir autochtone, y compris celui des chefs lignagers et claniques.

Tout comme 1980, année de l'indépendance du Vanuatu, l'arrivée de l'administration française en 1920 est décrite par les habitants comme ayant entraîné une véritable rupture amenant des changements considérables. Les tensions et querelles entre familles et lignages ont alors été remplacées par une période de construction sociale, disent-ils, et par un

sentiment d'appartenance à un projet collectif. Port Sandwich était la nouvelle France aux Nouvelles-Hébrides, avec son système scolaire, hospitalier et administratif sophistiqué et surtout au service de tous, estimant-ils de manière rétrospective. Une nouvelle société dans une nouvelle presqu'île qui tentait de faire table rase des conflits entre propriétaires originaux et nouveaux arrivés après la pacification. Il s'agissait d'une époque où tout le monde avait du travail et s'y attelait, où les chemins étaient nettoyés, le village central illuminé la nuit, où l'ordre régnait et d'où sorcellerie et cannibalisme avaient disparu. Port Sandwich était alors devenue une société nouvelle. Face au pouvoir et à l'autorité de l'administration française, les Mélanésiens étaient devenus égaux entre eux.

Mais ce qui apparaît comme une situation idéalisée par la grande majorité des 1 500 habitants de Lamap (en tout cas par l'ensemble de la population suffisamment âgée pour avoir vécu la présence des Français avant 1980), et rappelée avec beaucoup de nostalgie, a connu une fin brutale au moment de l'indépendance du pays. Il nous faut ici à nouveau faire un retour en arrière afin de mieux saisir en quoi ce qui est décrit comme une société idéale prit fin aux yeux de la population avec l'indépendance, quand le colonisateur quitta le pays et alors que la terre allait être rendue aux Mélanésiens. En effet, cette idéalisation ne peut être mesurée qu'à la lumière des événements qui ont conduit à l'indépendance.

Le mouvement de cette indépendance nationale du Vanuatu fut mené et dominé par deux figures religieuses mélanésiennes, le père Walter Lini, anglophone et presbytérien, et le père Gérard Leymang, franco-phonie et mariste. Walter Lini en était le véritable *leader* et, avec son ami Gérard Leymang, ils occupaient à tour de rôle la position de Premier ministre préparant pendant trois années l'indépendance et rédigeant la future constitution de l'État. Ensemble, ils avaient été les *leaders* du Parti National en gestation.

Pourtant, peu avant l'indépendance, les deux amis se séparèrent et se distinguèrent par leurs approches profondément opposées : ils devinrent des ennemis. Walter Lini annonça sa devise : « un pays, une langue, une religion », sous-entendant que la langue serait le bislama, le pidgin du Vanuatu, et la religion le protestantisme. Gérard Leymang, francophone et catholique, ne pouvait accepter cette devise et créa son propre parti dont il devint le *leader* : l'Union des Communautés des Nouvelles-Hébrides ou UCNH, qui devint plus tard l'UMP, l'Union des Partis Modérés, et qui rassemblait essentiellement des francophones catholiques. Walter Lini, quant à lui, fonda le Vanua'aku party, majoritairement anglophone et protestant.

La différence fondamentale entre ces deux partis était à la fois simple et source d'incompatibilité : le Vanua'aku parti de Walter Lini exigeait l'indépendance immédiate, alors que l'UCNH de Gérard Leymang voulait d'abord instaurer une autonomie, avant d'enclencher plus tard l'indépendance. L'UCNH autonomiste était un parti bien implanté à Lamap car le père Gérard Leymang était lui-même né à Lamap, sa famille y habitant d'ailleurs encore. Lamap devint ainsi un des bastions de la revendication d'autonomie, et fut perçu par Walter Lini et ses troupes comme une trahison à l'indépendance, comme un lieu de rébellion.

Le jour de l'indépendance, des troupes de Papous et de Ni-Van, comme sont appelés les Vanuatais, assistées par des moyens de transport australiens, sont venues piller les installations françaises à Lamap et arrêter la grande majorité de sa population masculine adulte pour l'emprisonner (certains pendant plusieurs mois) sur l'île de Santo. Aux yeux des habitants de Lamap, l'indépendance est ainsi devenue un véritable cauchemar : la trace mémorielle de l'humiliation et du dénigrement ainsi que de la perte de tous les avantages et privilèges qu'avaient apportés les Français. L'indépendance est le moment où les leurs furent emprisonnés et maltraités par ceux qui auraient dû être leurs semblables. En raison de la violence vécue lors des événements qui ont mené à l'indépendance, l'indépendance elle-même eut le plus grand mal à être

intégrée et comprise comme un progrès, comme une unification ou comme une liberté acquise. Elle devint le mot pour désigner tous les malheurs et finit par stigmatiser l'État et ses dysfonctionnements : corruption, négligence vis-à-vis des communautés francophones, domination de l'anglophonie, pauvreté, problèmes de salubrité, scolarité et hôpitaux payants, etc., sont les produits de cette indépendance et de l'État dont elle est à l'origine. Les objectifs des habitants de Lamap sont clairs : soit devenir indépendants de l'État indépendant, soit orienter la machinerie de l'État en y jouant des rôles importants. C'est sur les modalités de ces programmes que les opinions divergent.

Version 1 :

reproduire les hiérarchies politiques ancestrales

Selon la première version de l'histoire intérieure, la presqu'île de Port Sandwich fut jadis habitée par, et partagée entre, trois clans : les Pnoamb, les Lambrü et les Bangu. Chacun de ces groupes occupait un territoire de forme allongée, traversant la presqu'île tout en étant parallèle à celui du voisin, lui procurant ainsi à la fois accès à la côte avec ses ressources maritimes et aux collines intérieures où étaient cultivés les jardins. Si les villages se situent aujourd'hui exclusivement le long de la côte, ils étaient jadis également établis dans l'arrière-pays, sur les collines, et les groupes semblent avoir pratiqué une certaine transhumance entre villages de la mer et villages de la terre. Les trois clans sont décrits comme ayant cohabité en relativement bonne entente et constituant des ensembles de lignages qui, du fait de leurs intermariages, n'étaient distingués que par leur appartenance patrilineaire spécifique.

La terminologie de parenté et le mariage idéal confirment cette tripartition et la relation entre ces trois groupes originels. En effet, la terminologie incorpore des éléments d'oblicité en vertu desquels les cousins croisés maternels sont classés avec les enfants, alors que ceux du côté du père sont appelés « père » et « sœur de père ». L'épouse idéale était

une fille de fille de sœur de père (FZDD) réelle ou classificatoire, donc la fille d'une cousine croisée patrilatérale appelée « sœur de père ». L'oblicité de la terminologie et la patrilatéralité du mariage concordent, par les principes de l'échange généralisé, avec l'existence des trois groupes ou clans cités plus haut pour Lamap — les Pnoamb, les Lambrü et les Bangu — qui de fait étaient des voisins territoriaux se partageant la presqu'île et constituaient ensemble un groupe d'échange asymétrique relativement clos.

Si la terminologie de parenté et le mariage idéal concordaient avec l'organisation politique et territoriale d'avant la colonisation, avec un ensemble de trois clans de propriétaires originels et pensés comme « authentiques », le paysage s'est considérablement brouillé depuis l'arrivée des colons, et même un peu avant. Les pressions et les conflits potentiels provenaient de l'extérieur de la presqu'île, de gens qui convoitaient, disent les habitants de Lamap, la culture et la terre riches de la presqu'île et de ses trois groupes.

Un jour, avant même la mise en place de la mission en 1890 (Monnier, 1991), c'est un groupe de langue haur, descendu du nord et de l'intérieur de l'île de Malekula, chassé de lieu en lieu, qui s'installa dans la presqu'île de Lamap et sur le territoire du clan des Pnoamb. Les nouveaux venus construisirent un village sur les collines, mais les Pnoamb les chassèrent et brûlèrent leurs maisons. Les Haur traversèrent alors toute la presqu'île, de nouveau village en nouveau village, et arrivèrent chez les Lambrü qui, pourtant alliés et parents des Pnoamb, les accueillirent sur leur territoire. Les Lambrü et les Haur finirent par s'unir dans une guerre longue et sanglante contre les anciens alliés et affins des premiers, les Pnoamb. Les descendants des Pnoamb identifient, aujourd'hui encore, les lieux, dans la forêt, où les Haur massacrèrent un jour la quasi-totalité des femmes et des enfants de leur clan avec des flèches empoisonnées alors que ces derniers se rendaient dans les jardins sur les collines. Ils racontent également comment ils se sont vengés alors que les Haur revenaient à la nage de l'île voisine d'Ambrym. Leurs pirogues

avaient été endommagées et les Pnoamb les attendaient, perchés sur leurs propres pirogues, et leur brisèrent le crâne à coups de casse-tête.

Les conflits perdurèrent, les uns massacrant les autres, jusqu'à l'arrivée d'un missionnaire pacificateur, probablement au début du XX^e siècle, qui réussit à convaincre les groupes de déposer les armes sans toutefois que cela règle les conflits qui subsistent encore de nos jours de manière latente. La guerre cessa et les Haur établirent un village permanent avec les Lambrü. Ce village est aujourd'hui le plus important de la presqu'île, avec plusieurs centaines d'habitants comprenant plusieurs hameaux patrilineaires. Le nom de ce village de migrants, Dravail, signifie « les gens qui cherchent de la terre » et rappelle ainsi les origines de ses habitants.

L'arrivée des Haur ne fut que la première étape d'une série de migrations qui s'amplifia avec l'arrivée des missionnaires, et qui envenima la situation puisqu'elle est considérée comme ayant progressivement privé les groupes originels de leurs moyens de production et de leur exclusivité d'accès à la terre. D'autres groupes descendirent du nord et du nord-ouest pour s'installer sur la presqu'île, emportant avec eux leur *nasara*, leur maison des hommes, se rapprochant des missionnaires et des colons qui s'étaient installés à Port Sandwich. Aujourd'hui, Lamap compte ainsi une vingtaine de lignages et leurs maisons des hommes qui, certes, s'intermarient mais qui, néanmoins, tentent de se distinguer en deux groupes de clans : ceux qui seraient les descendants des propriétaires originels « authentiques », appelés *man-Lamap* (ou *man-ples*, les gens du lieu), et ceux dont les membres masculins sont au contraire les descendants des immigrés et qui sont appelés *man-kam*. Par des reconstructions généalogiques et ethnohistoriques, les défenseurs de cette première vision de l'histoire intérieure pensent qu'il est possible et nécessaire aujourd'hui d'identifier les propriétaires traditionnels, de hiérarchiser les clans et les lignages en fonction de leur degré d'« authenticité », et de revenir à une organisation politique qui reflète les structures traditionnelles et les hiérarchies d'avant les perturbations coloniales.

Ce retour à la tradition, que certains anthropologues appelleraient une « invention », qui est d'abord et avant tout une sélection des traces mémorielles servant à justifier une certaine histoire et un projet social, amène les tenants de cette vision à vouloir amoindrir la compétition et la différenciation entre chefs séculaires et chefs gradés ou spirituels. De leur point de vue, avant les migrations, les chefs de lignages et les chefs gradés étaient censés être les mêmes personnes, en tout cas ils étaient selon eux membres des mêmes lignages dont le nombre était limité. La dispersion des pouvoirs était, pensent-ils, minime. Toutefois, avec les migrations, et parce que les chefs gradés ne sont pas nécessairement des propriétaires fonciers, les *man-kam* — les étrangers immigrés — ont eu la possibilité de monter en grade, d'acquérir du pouvoir et, par les dettes et les échanges nécessaires à cette graduation, de se tisser une toile de réciprocités sociales qui traversait et était dans une grande mesure indépendante de la logique d'appartenance aux clans et lignages. La revigoration des cérémonies de graduation des chefs depuis l'indépendance, qui est entreprise, à Lamap, par des gens qui se considèrent descendants de lignages « authentiques », reflète ainsi davantage une volonté politique de concentration et de réaffirmation des pouvoirs et des hiérarchies traditionnelles qu'un spectacle de la culture ou qu'une réinvention des traditions. Ajoutons comme dernier point concernant cette version de l'histoire, mais le lecteur l'aura compris, qu'aucune démonstration de l'« authenticité » et de l'ancestralité d'un des nombreux lignages de Lamap n'a acquis l'adhésion collective.

Version 2 : construire un État de la « Melanesian Way »

Les défenseurs de la seconde vision s'emparent d'une autre manière des deux bouleversements historiques évoqués. Ils soulignent l'impossibilité de reconstruire une histoire événementielle précoloniale et considèrent la référence à l'histoire coloniale comme nécessaire et fondamentale

pour penser et préparer un futur collectif à Lamap. L'histoire précoloniale est résumée dans le terme *navsagh*, dont le contenu sémantique est à la fois complexe et unificateur, mais également contesté, tout particulièrement par les tenants de la première vision de l'histoire évoquée ci-dessus. Nos interlocuteurs adhérant à la seconde vision utilisent ce terme, d'une part pour désigner une étendue géographique qui dépasserait la seule presqu'île de Lamap pour y intégrer les zones et groupes limitrophes, et de ce fait déstabilisent le modèle d'une interaction organique des trois clans dits « originels » s'intermariant. La notion est d'autre part utilisée pour définir un mode de vie, un type de cohabitation entre lignages et un style de gouvernance qui se rapproche du concept de la « Melanesian Way » développé, entre autres, par le politicien et philosophe Bernard Narokobi (1983 [1980]) pour la Papouasie-Nouvelle-Guinée : un modèle démocratique et collectiviste d'articulation entre l'identité profonde mélanésienne et les infrastructures modernes. Il s'agit d'un égalitarisme à la mélanésienne puisque cette vision ne veut pas entendre parler d'une hiérarchie entre les clans, selon leur prééminence ou leur plus grande « authenticité ».

L'origine de cette vision est située dans le fait colonial qui a produit un paysage démographique et lignager qu'il n'est plus possible de quitter, et dans lequel, faute de preuves justifiées et tangibles, tout lignage est équivalent à un autre. Dans ce contexte, la « coutume » ou *kastom*, ne relève pas tant d'une pratique que d'une mémoire identitaire. La coutume y est bonne à penser et à raconter, voire à exposer ; mais elle ne doit en aucun cas orienter l'organisation politique ou économique.

En guise d'illustration de cette vision, citons un exemple concret. À la fin des années 1990, le père Gérard Leymang, originaire de Lamap comme nous l'avons déjà indiqué, et ancien ami devenu ennemi de l'indépendantiste Walter Lini, fit, accompagné d'un autre habitant de Lamap et ancien ministre, une rencontre déterminante avec un personnage ayant des relations dans les milieux financiers. Ces hommes trouvèrent un terrain d'entente autour d'un projet, malgré leurs origines et milieux sociaux fort distincts. Leymang n'avait pas oublié son désir

d'autonomie progressive qui, entre-temps, s'était transformé en un rejet de l'État que Walter Lini avait mis en place. Le financeur, quant à lui, cherchait, semble-t-il, des opportunités pour attirer des investissements étrangers. Ensemble, ils décidèrent de créer « Lamap Cité Nouvelle » : le projet de construction d'une ville moderne à Port Sandwich, un État dans l'État ; mieux encore, un État indépendant qui deviendrait la plaque tournante du Pacifique, un haut lieu de la finance, du tourisme de luxe et des investisseurs internationaux (Dousset, 2018).

Très vite, l'ensemble des lignages de Lamap fut impliqué dans le projet et signa même une charte de création d'une association portant, comme on peut le comprendre, le nom de Navsagh, et qui allait gérer cette ville du futur « Lamap Cité Nouvelle ». La population fut prise d'un enthousiasme frénétique. Des cocotiers furent abattus et de nouvelles maisons construites. Certaines devaient abriter le contrôle des douanes, d'autres, l'administration, d'autres encore, une université. Des jeunes furent envoyés à Port-Vila, la capitale de Vanuatu, pour se former à la sécurité ou à la comptabilité. Des plans de ville furent imaginés et dessinés, avec un port et un aéroport international, des écoles et des universités, des routes goudronnées, de l'eau courante et l'électricité, un hôpital, un hôtel cinq étoiles, un quartier résidentiel, etc. La terre serait la propriété commune de l'association des lignages Navsagh. Les Mélanésiens seraient des rentiers qui profiteraient des retombées du tourisme, de l'industrialisation, et du commerce.

À plusieurs reprises, le financeur et Gérard Leymang visitèrent Lamap pour s'informer de l'avancée des travaux et tenir les habitants au courant des nouvelles concernant les investisseurs étrangers qu'ils auraient déjà convaincus. À plusieurs reprises même, ils se rendirent à Lamap avec ces investisseurs — ou peut-être des figurants ; les gens ne les connaissaient pas — ou encore avec des hommes politiques de Port-Vila, dont des ministres, supposés soutenir le projet. Un monument fut érigé en mémoire de l'origine de la ville sur une colline dominant la baie de Port Sandwich, et une première pierre fut posée (Figure 13).



Figure 13 : A l'image des pierres ancestrales, la pierre fondatrice de Lamap Cité Nouvelle (photographie L. Dousset, 2015).

Mais le père Leymang décéda peu après, en 2002. Les chefs de lignages, les aînés, n'avaient soudainement plus au-dessus d'eux la figure politique, héroïque et religieuse que Leymang avait habilement jouée. Les lignages et leurs chefs se trouvèrent seuls face aux financiers et aux investisseurs, qu'ils aient été réels ou fictifs. Surtout, ils se trouvèrent face à eux-mêmes et entrèrent vite en conflit. Les uns, majoritaires dans un premier temps, pensaient qu'il fallait poursuivre l'aventure, que les

investisseurs étaient réels et que Lamap devait devenir une plateforme moderne et un État indépendant et égalitaire, contrôlé par les Mélanésiens de Port Sandwich. Les autres, minoritaires dans un premier temps, soutenaient, au contraire, que les investisseurs, s'ils existaient réellement, allaient vite prendre la main sur « Lamap Cité Nouvelle » au détriment des Mélanésiens, qui allaient se retrouver sans terre et sans jardins. Ces investisseurs ne seraient rien d'autre qu'une nouvelle vague de migrants qui allait repousser les locaux aux confins de la presqu'île : des Haur des temps modernes, en quelque sorte. Ils soutenaient certes l'idée du développement économique de Lamap, mais voulaient que ce dernier soit construit sur la hiérarchie traditionnelle entre les lignages. Ils voulaient un développement à l'image d'une continuité coutumière, et non coloniale. La richesse promise était un leurre et l'égalité entre lignages injustifiée. On l'aura compris : ils se tournèrent vers la première vision de l'histoire, se détournant donc de l'histoire coloniale comme référence et s'appuyant sur une reconstruction de l'histoire et de la coutume précoloniale.

Conclusion

Ici, rupture et continuité, réinvention ou revitalisation des traditions, ne sont pas (ou pas seulement) liées aux questions de l'émergence d'une élite politique et économique mais renvoient d'abord à deux modèles du rapport à l'histoire, et aussi à deux modèles du rapport à l'État. Le foncier, sa propriété et la construction de la légitimation de cette propriété est au fondement des réflexions des Mélanésiens sur eux-mêmes. Pour les uns, le fait d'être mélanésien et de partager un morceau d'histoire, en l'occurrence coloniale, est nécessaire et suffisant pour penser l'intégration régionale des divers lignages et faire table rase des hiérarchies politiques dites traditionnelles. Pour eux, la coutume est un récit, un souvenir vague, une narration. Pour les autres, c'est la tradition, les généalogies, les mythes qui doivent démontrer cette propriété et donc

diviser et hiérarchiser. Ces hiérarchies font référence à la tradition pré-coloniale pensée sous la forme de coutume. Cette dernière résume l'idée de hiérarchie politique et sociale et se fonde sur une « authenticité » dont la démonstration est celle de l'antériorité historique. À l'image de la Nouvelle-Calédonie (voir Monnerie ou Graff, ce volume), la coutume n'est alors pas seulement une narration, mais une raison et un guide des pratiques, un projet social.

Malgré cette différence fondamentale, l'une et l'autre vision ont en réalité la même finalité : pouvoir lire l'histoire locale en la mettant en perspective avec l'histoire globale et les récits historiques reproduits par les acteurs étrangers, ceux qui produisent une historiographie extérieure. Par ce biais, il est question d'articuler — négativement ou positivement — les formes locales et les formes nationales du pouvoir. Faut-il, comme le préconise la vision traditionaliste de l'histoire, construire un État vanuatais à l'image d'une tradition de la hiérarchie, ou faut-il, au contraire, se distinguer et se séparer de ce mouvement et œuvrer à la mise en place d'un État indépendant et au plus proche des affaires locales ? Faut-il s'affranchir de l'histoire coloniale ou au contraire de l'histoire pré-coloniale ? L'objectif est *in fine* commun : penser le présent et le futur comme le produit de processus historiques fabriqués en sélectionnant certaines traces mémorielles plutôt que d'autres. C'est cet objectif commun qui contribue à expliquer pourquoi, malgré les discussions, accusations et conflits profonds qui opposent les deux groupes de visions, les habitants de Lamap continuent à pouvoir s'entendre et se parler, à participer en commun aux funérailles, à la messe, à la consommation du kava, aux activités festives, et à s'entraider dans les jardins, dans l'élevage des cochons, lors des mariages et tout ce qui fait la vie quotidienne de Lamap.

L'histoire n'est pas faite de ruptures ou de continuités, d'inventions ou de traditions, mais elle est tout ceci à la fois. Elle est événement raconté et elle est structure pensée et décrite. L'ethnographie de Lamap tend à montrer que si rupture ou continuité il y a, celles-ci font surtout référence à des situations dont les acteurs veulent se démarquer ou, au

contraire, auxquelles ils veulent contribuer. C'est une rupture du présent, et non une rupture dans l'histoire ou dans la tradition que les Mélanésien·ne·s mettent en œuvre. Histoire et anthropologie, événements dans le temps et structures dans les lieux s'y rencontrent.

Je remercie Simonne Pauwels, Pascale Bonnemère et les lecteurs anonymes pour leurs commentaires critiques et constructifs de versions précédentes de ce chapitre. Je dédie ce chapitre aux habitants de Lamap que je remercie pour leur accueil sans faille et leur grande patience et intérêt pour mes recherches.

Références bibliographiques

- BABADZAN Alain, 2009. *Le spectacle de la culture : globalisation et traditionalismes en Océanie*. Paris : L'Harmattan.
- BRIGGS Charles, 1996. The Politics of Discursive Authority in Research on the 'Invention of Tradition', *Cultural Anthropology* 11(4) : 435–469.
- DEACON Bernard, 1934. *Malekula : A Vanishing People in the New Hebrides*. London: George Routledge & Sons.
- DOUAIRE-MARSAUDON Françoise, 2006. Inventing Tradition: Building Links to the Past and Rooting them in History, in M. H-H. Hsiao (ed), *The Frontiers of Southeast Asia and Pacific Studies*. Taipei: Centre for Asia-Pacific Studies, pp. 199–209.
- DOUSSET Laurent, 2016a. La sorcellerie en Mélanésie : élicitation de l'inacceptable, *L'Homme* 218 : 85-115.
- DOUSSET Laurent, 2016b. Parenté, territoire et démographie, in M. Jeudy-Ballini (ed), *Le monde en mélanges. Textes offerts à Maurice Godelier*. Paris : CNRS Éditions, pp. 297-317.
- DOUSSET Laurent, 2018. Independence from Independence: History, Landownership and Politics in South Malekula, Vanuatu, in L. Dousset & M. Nayral (eds), *Pacific Realities: Changing Perspectives on Resilience and Resistance*. Oxford: Berghahn, pp. 107–131.

- FRIEDMAN Jonathan, 1993. Will the Real Hawaiian Please Stand: Anthropologists and Natives in the Global Struggle for Identity, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 149 : 737–780.
- GEERTZ Clifford, 1990. History and Anthropology, *New Literary History* 21(2) : 321–335.
- GUERARD Claire, 1994. Mana et pouvoir dans les sociétés à hiérarchie de grades (Vanuatu), *Archives des Sciences Sociales des Religions* 85 : 153-174.
- GUIDIERI Remo & Francesco PELLIZZI, 1981. Shadows: Nineteen Tableaux on the Cult of the Dead in Malekula, Eastern Melanesia, *RES: Anthropology and Aesthetics* 2 : 5–69.
- HARTOG François, 2003. *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*. Paris : Seuil.
- HOBBSAWM Eric & Terence O. RANGER, 1992 [1983]. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUCHET Catherine, 1976. Fête funéraire à Lendombwey (Centre-sud Malekula) 'Netemstamp' (septembre 1974), *Journal de la Société des Océanistes* 32 : 293-298.
- JOLLY Margaret, 1992. Specters of Inauthenticity, *Contemporary Pacific* 4(1) : 42–72.
- KEESING Roger M. & Robert TONKINSON (eds), 1982. *Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia*. Sydney: Mankind, special issue 13(4).
- KOSELLECK Reinhart, 2016 [1979]. *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris : EHESS.
- MONNIER Paul, 1991. *L'Eglise catholique au Vanuatu, 3. Lamap, Baie Banam et Baie du Sud-Ouest, Malakula*. Port Vila : La Maison Mariste.
- NAROKOBI Bernard, 1983 [1980]. *The Melanesian Way*. Boroko, Suva: Institute of Papua New Guinea Studies, Institute of Pacific Studies.
- RICCEUR Paul, 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil.
- SAHLINS Marshall, 1999. Two or Three Things that I Know about Culture, *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5(3) : 399–421.

- SERVY Alice, Marcellin ABONG & Laurent DOUSSET, 2012. *Funérailles à Malekula, Vanuatu* (Catalogue augmenté et documenté de l'exposition photographique « Georges Liotard (1974) », Port-Vila Juillet 2012). Marseille : CREDO, VKS.
- TABANI Marc K., 2002. *Les pouvoirs de la coutume à Vanuatu : traditionalisme et édification nationale*. Paris : L'Harmattan.
- THOMAS Nicholas, 1990. Partial Texts: Representation, Colonialism and Agency in Pacific History, *Journal of Pacific History* 25 : 139–158.

Cet ouvrage étudie les enjeux et les échelles du politique dans trois pays de la Mélanésie contemporaine : Fidji, le Vanuatu et la Nouvelle-Calédonie. Les formes de médiation entre les logiques politiques locales et les institutions supra-locales qui cherchent à les englober constituent la trame générale de l'ouvrage. De l'analyse des reconfigurations de la notion de coutume à celle des rôles complexes qu'occupent les chefs locaux appelés à devenir des dirigeants nationaux, en passant par l'examen des catégories administratives imposées aux communautés locales, cet ouvrage propose une approche renouvelée du fait politique en Mélanésie.

Après avoir défini la notion de médiation politique, l'ouvrage s'intéresse à des individus qui, en vertu de leurs engagements, de leurs statuts ou encore de leurs trajectoires sont amenés à faire se rencontrer divers niveaux de la réalité politique par leur capacité à les transcender. Dans un deuxième temps, il interroge l'intelligibilité de certains concepts et catégories qui sont détournés ou réappropriés selon qu'ils circulent au niveau local ou étatique. Enfin, sont analysés les régimes d'historicité et les traces mémorielles qui établissent le rapport des communautés à l'État, entre intégration et rejet.

Les neuf contributions traitent ainsi des multiples logiques, modalités et conséquences des médiations politiques en Mélanésie aujourd'hui. Elles montrent comment ces processus répondent à des dynamiques de construction nationale tout en ancrant leur légitimité dans les conditions locales de l'exercice du pouvoir.

ISBN: 978-2-9537485-8-1
pacific-credo Publications
20€

ISBN 978-2-9537485-8-1

