



HAL
open science

Chefs : Sentiment d'appartenance ou pouvoir et politique

Simonne Pauwels

► **To cite this version:**

Simonne Pauwels. Chefs : Sentiment d'appartenance ou pouvoir et politique. *Anthropologica*, 2019, Chiefs of the Pacific, 61 (2), pp.191-199. hal-03564470

HAL Id: hal-03564470

<https://hal.science/hal-03564470>

Submitted on 22 Feb 2022

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.

Chefs : Sentiment d'appartenance ou pouvoir et politique

Simonne Pauwels *SHS, CNRS*

Résumé : Afin d'orienter le lecteur de la section thématique « Chefs du Pacifique », cette introduction propose de différencier le chef sacré du chef séculier et de les concevoir respectivement comme l'individu qui reçoit le respect et dispense des bénédictions au sein d'un ordre hiérarchique et ce même individu (ou tout autre individu) dans un contexte modifié qui lui confère un pouvoir politique et/ou économique et le place au sommet d'une stratification sociale. Les quatre articles montrent que cette distinction est devenue particulièrement utile après la colonisation.

Mots-clés : Pacifique, chefs, appartenance, Micronésie, Fiji, Îles Salomon

Abstract: As a guideline to reading the articles of the thematic section "Chiefs of the Pacific," this introduction suggests differentiating sacred chiefs and secular chiefs, understanding them respectively as a person receiving respect and supplying blessings in a hierarchical order and as the same person (or another) when the context changes to attribute political and/or economic power to him or her and put him or her at the summit of a social stratification. The four articles illustrate how this distinction became particularly useful after colonization.

Keywords: Pacific, chiefs, belonging, Micronesia, Fiji, Solomon Islands

La question des chefs en Océanie a été traitée de manière tellement exhaustive qu'il peut sembler inutile de poursuivre les recherches (Hooper 1996 ; Kawai 1998 ; Lawson 1996 ; Petersen 2015 ; Rutz 1997 ; Sahlins 1981 ; Tcherkézoff 2009 ; White et Lindstrom 1997). Cependant, plusieurs questions, abordées dans ce numéro spécial, sont plus que jamais à l'ordre du jour. Parmi celles-ci, on retrouve des questions de terminologie et de signification : Qu'est-ce qu'un chef ? Le mot est-il synonyme de « dirigeant », « politicien » ou même « entrepreneur » ? Le terme « chef » devrait-il être réservé en Océanie à ceux que l'on désignait ainsi avant le contact avec les Européens ? Faut-il considérer toute forme d'être chef de la période post-contact comme un néo-traditionalisme, comme ne méritant plus vraiment cette appellation au regard des influences et changements subis ? Comment rendre compte de ces transformations ? N'y a-t-il pas, encore aujourd'hui, une part inchangée qui concernerait la quintessence de la fonction de chef ? Peut-on encore imaginer une colonisation ou l'édification d'une nation sans la participation des chefs et sans leur double casquette de chef et de politicien - sans ces intermédiaires entre le pouvoir et le peuple qui font partie intégrante, entre autres, du système de gouvernement indirect. Comment les différencier ?

Trois pays¹ répondent à ces questions : les Îles Fidji, les Îles Salomon et les Îles Marshall. Les Îles Fidji sont traitées dans deux articles complémentaires, l'un portant sur une petite chefferie et l'autre sur une grande chefferie. Un petit atoll récemment à la une des médias représente les Îles Marshall. Les Îles Salomon font l'objet d'une étude globale. L'approche présentée dans cette introduction s'applique toutefois au-delà de l'Océanie, partout où des chefferies ou royaumes sacrés ont suscité des observations écrites. De nombreux anthropologues travaillant en Afrique sur les systèmes politiques (Balandier 1967 ; Bazin 1988 ; de Heusch 2002, 2006 ; Evans-Pritchard 1940 ; Evans-Pritchard et Fortes [1940] 1970 ; Lienhardt [1961] 1988 ; Muller 1980) ont interrogé

la nature de l'autorité dans les sociétés africaines. Ils se sont empressés de désigner les hommes d'exception comme des « chefs » et leur territoire comme des « chefferies » parce qu'ils recherchaient les détenteurs du pouvoir coercitif. Or, sans en nier la dimension politique, les hommes qu'ils ont trouvés détenaient un statut rituel qui leur permettait d'apporter paix, abondance et vie à un territoire et à son peuple. Dans la plupart des cas, ces chefs entretenaient une relation spéciale, dite mystique ou sacrée, avec la terre. De façon très générale, la fonction première de la chefferie ou royauté africaine était (est) d'exercer un contrôle rituel sur la fécondité de la nature et des gens au sein d'un territoire. En dehors de ce territoire, les chefs perdent leur pouvoir rituel, même s'ils acquièrent en parallèle un pouvoir politique à une échelle plus large. Nous verrons que ces faits concernent aussi très souvent les sociétés océaniques.

Certains des articles de ce numéro donnent à voir de nouvelles similitudes et enrichissent la comparaison, notamment parce qu'ils traitent de sociétés qui ont, elles aussi, connu des turbulences et des transformations du fait de la colonisation et, plus tard, de la construction d'une administration étatique typique des XIX^e et XX^e siècles. Des changements dans le statut rituel des chefs en furent le résultat. Ceux-ci ont renforcé leur pouvoir et leur autorité dans certains cas et les ont partagés avec de nouvelles formes d'autorité dans d'autres.

En Océanie, la situation varie selon les pays en fonction du degré d'unité du lieu d'avant le contact, de l'identité du colonisateur et de l'avancée du christianisme. Presque partout, les chefs ont connu des changements, y compris l'accroissement de leur autorité, ou du moins de l'exercice de celle-ci, sous l'influence des commerçants d'abord, puis des colonisateurs. Or, malgré ces transformations, ils n'ont pas cessé d'être chefs aux yeux du peuple, même si leur exercice de l'autorité a fini par dépasser leur fonction première qui consistait à prendre soin de leur peuple, à prendre en charge son bien-être (Berta, ce numéro ; Pauwels, ce numéro). Certains chefs océaniques sont devenus des chefs suprêmes grâce aux colonisateurs et à leur besoin de territoires unifiés, de colonies, de protectorats ou de condominiums. Ceux qui ont été sélectionnés par l'administration coloniale se sont rapidement considérés comme des politiciens et ont souvent mobilisé la tradition et les rituels pour confirmer et consolider leurs nouveaux pouvoirs politiques - pouvoirs partiels au début, puis pleins à l'indépendance. En d'autres termes, d'une part, ces chefs sont restés chefs dans leurs territoires ou chefferies, qui fonctionnaient comme un « domaine de valeurs partagées et de respect » (Berta, ce numéro) propre à un ordre hiérarchique dans lequel chaque chose a une place prédestinée. D'autre

part, ils ont intégré un système de stratification sociale au sein d'une entité beaucoup plus vaste.

Qu'entendons-nous par « ordre hiérarchique » ? En schématisant les travaux de Louis Dumont ([1966] 1980, 3) et de Serge Tcherkézoïff (2009), on peut dire qu'un groupe (ou un territoire) est organisé selon un ordre hiérarchique lorsqu'au moins cinq conditions sont remplies. Premièrement, les limites ou le contour du groupe sont définis et ce groupe, y compris son territoire et tous les êtres qui y vivent, est considéré comme une *totalité*. Deuxièmement, l'*appartenance* à cette totalité n'est pas un choix, mais est déterminée par la naissance. Troisièmement, chaque membre et le sous-groupe auquel il appartient occupe une *place*, une *fonction* au sein de cet ordre hiérarchique. Quatrièmement, un individu appartenant au sous-groupe des chefs « incarne », après une installation rituelle ou un consentement collectif, *le divin*. Enfin, tous les sous-groupes sont interdépendants, « mais le mouvement est hiérarchique puisque l'un des termes est tout pour l'autre – alors que l'inverse n'est jamais vrai » (Tcherkézoïff 2009, 305). Dans de nombreuses sociétés océaniques, la relation entre le chef, généralement un descendant du dieu-ancêtre, et les autres membres du territoire s'exprime en termes de « respect », lequel circule dans le sens inverse du *mana*.

Le mot *mana* mérite une petite digression ici. On a beaucoup écrit à ce sujet (Hocart 1914, 1952 ; Keesing 1984 ; MacClancy 1986 ; Shore 1989 ; Tomlinson et Tengan 2016 ; Tuwera 2002, pour n'en citer que quelques-uns) et la compréhension, la description et la traduction du terme par les peuples océaniques comme par les chercheurs continuent de changer². Keesing, qui insiste sur le fait que *mana* n'est pas un nom mais un verbe statif signifiant « être efficace, avoir du succès, se réaliser », définit le *mana* comme « une condition, et non pas une chose : un état déduit rétrospectivement de l'issue des événements » (Keesing 1984, 137). D'après lui, cet état escompté d'efficacité passe par les représentants des divinités sur terre ou des ancêtres divins (un chef, un charpentier³, une sœur aînée⁴ ou un *tauvu*, terme qui renvoie au « cousinage croisé entre les groupes »⁵) et indique, voire atteste que la relation est harmonieuse entre le fournisseur de *mana* et les bénéficiaires de l'état d'efficacité, et donc que ces derniers se sont conduits de manière coutumière, par exemple en manifestant du respect envers le chef et ceux qu'ils représentent. Le *mana* est souvent lié à l'énonciation de mots considérés comme des « paroles efficaces », des actes de parole très forts qui font advenir leur contenu, comme par exemple ceux qui sont accomplis pendant les rituels. Dans certaines régions des Fidji, le *mana* se rattache au *sau* (*hau* aux Tonga), soit comme synonyme (chez les Lau et dans la

partie occidentale de Viti Levu), soit comme puissance ou pouvoir séculier dans certaines chefferies détenues par un chef séculier portant le nom de *sau*. Ailleurs, on dit du *sau* qu'il est un pouvoir sacré (à Nakoroka sur l'Île de Vanua Levu⁶). Là où *mana* et *sau* sont synonymes, on emploie le mot *kaukauwa* pour désigner celui qui détient la puissance ou le pouvoir séculier. Autrefois, le *kaukauwa* était l'attribut des guerriers victorieux⁷. Cela fait écho à l'analyse de MacClancy (1986) de ce qui pourrait être l'équivalent du *mana* au Vanuatu et que l'on appelle le *paoa* (pouvoir) en Bislama, langue créole du Vanuatu et maintenant une des trois langues officielles du pays. Le *paoa*, et ses équivalents dans les langues locales, est « traditionnellement conçu comme provenant en définitive d'êtres spirituels » (1986, 143) et est, lui aussi, souvent associé à une parole efficace.

Au cours du XIXe siècle, l'introduction du christianisme et son impact sur les conceptions des esprits et des ancêtres ont eu des effets variables sur les idées entourant le *mana*, ses origines, ses porteurs et ses manifestations. Le *mana* a très souvent pris la forme d'un nom (aux Îles Salomon, Fidji, Tonga, etc.) et a plus tard été traduit par le mot « bénédictions », avec l'idée sous-jacente que celles-ci venaient en définitive de Dieu. Aujourd'hui, ces changements de sens, conjugués à l'affaiblissement du pouvoir des chefs dans les sociétés océaniques, donnent lieu à des débats sur qui des chefs ou des représentants religieux est porteur du *mana*, même si, comme c'est le cas aux Îles Fidji, la capacité d'être porteur du *mana* continue d'être rituellement attribuée aux chefs⁸, ce qui en démontre l'efficacité en termes de vitalité sur terre, en mer et pour le peuple sur son territoire. Ce dernier est désigné presque partout en Océanie par un mot apparenté à *vanua* (aux Fidji et au Vanuatu) : *fonua* (aux Tonga), *fenua* (à Wallis et Futuna et en Polynésie française), *fanua* (à Samoa), *whenua* (chez les Maori), *hanua* (dans certaines régions de Papouasie Nouvelle-Guinée et à Rotuma), *honua* (à Hawaï), et ainsi de suite⁹. Ceux qui occupent les rangs les plus élevés portent des titres tels que *Ratu*, *Ali'I*, *Ariki*, *Matai*, *Rangatira*, *Irooi*, *Sau*, *Hau* ou *Tui*. Ces titres sont souvent traduits par « chef » ou par « roi », ce qui, malheureusement, appauvrit leur signification et ne met pas particulièrement en avant leurs qualités sacrées et/ou séculières. Ainsi, comme d'autres l'ont fait avant moi, je réserve le terme de chef sacré à l'individu qui reçoit le respect et procure le *mana* ou l'état d'efficacité et j'emploie « chef séculier » ou « dirigeant » (Newbury 2008 ; Walter 1966) pour désigner ce même individu (ou tout autre individu) dans un contexte modifié qui lui confère un pouvoir politique et/ou économique et le place au sommet (ou tout près du sommet) d'une stratification

sociale. Il convient d'observer que la sécularisation s'est généralement accompagnée de fonctions administratives, militaires et juridiques et autres fonctions rémunérées. Ces fonctions ont permis aux chefs sacrés de compléter leur *mana* par l'autorité ; en retour, grâce à cette dernière, les colonisateurs ont pu s'appuyer sur les chefs sacrés pour jouer un rôle essentiel dans la gestion de la colonie, par exemple par le biais de l'administration indirecte (*indirect rule*). Notons aussi que le choix des colonisateurs de s'appuyer sur les chefs sacrés était en partie fondé sur un malentendu, qui consistait à penser que ces derniers détenaient tous les droits sur la terre et pouvaient utiliser sans réserve la main-d'œuvre des membres de leur territoire. Les choses étaient beaucoup plus complexes, même si certains chefs tendaient à partager ces idées, et si d'autres les partagent encore aujourd'hui.

Avant le contact avec les blancs, le chef sacré avait pour responsabilité, pour fonction, d'assurer la paix et l'abondance sur la totalité de son territoire ou *vanua* au moyen du *mana* dont il était porteur¹⁰. Afin de garantir la paix à l'intérieur du territoire et éventuellement d'élargir celui-ci, il pouvait faire appel à des guerriers, des prêtres et souvent des navigateurs – membres de sous-groupes caractérisés par des fonctions ou des lieux. Des constructeurs de bateaux, des émissaires, des pêcheurs, des messagers, etc. pouvaient aussi être sollicités. D'autres, souvent les premiers colons, se voyaient octroyer des terrains à cultiver. En d'autres termes, les chefs sacrés n'avaient pas de pouvoir ou d'autorité à proprement parler, mais avaient pour fonction de « prendre en charge », d'être la source ou le vecteur du bien-être et de la vie elle-même à travers les forces divines. Un bon chef était celui qui donnait à chacun la possibilité de remplir sa fonction, occuper sa place, vivre son identité et poursuivre ses objectifs au sein d'un territoire fertile et pacifique¹¹. De nos jours, cette description reste foncièrement valable dans bien des endroits. Soit la fonction de chef sacré est héritée (non sans qu'il y ait conflit entre plusieurs prétendants), soit le candidat est élu, désigné par son prédécesseur, ou choisi parmi les candidats possibles pour ses compétences exceptionnelles. Or, la nomination du chef sacré n'est qu'une étape, car le candidat doit aussi être installé rituellement en tant que chef au cours d'une performance menée par les membres du territoire - appelés aux Fidji *lewe ni vanua*, « le contenu du *vanua* » -, qui en font un chef sacré en lui donnant accès à leurs divinités et leurs ancêtres comme source d'efficacité spirituelle. Il est important de noter cette dichotomie entre chefs sacrés et faiseurs de chefs, car les relations entre eux sont interdépendantes, même si, comme je l'ai dit plus haut, « *le mouvement est hiérarchique*

puisque l'un des termes est tout pour l'autre – alors que l'inverse n'est jamais vrai » (Tcherkézoff 2009, 305). Cette interdépendance est précisément ce qu'ont oublié de nombreux chefs actuels, et parfois même les autres membres du territoire, en raison du brouillage de la distinction entre chef sacré et chef séculier induit par la colonisation et la politique d'après l'indépendance. Ou, pour le dire autrement, en raison de la coexistence de deux conceptions différentes de la « hiérarchie », la première étant celle que je viens de mentionner et qui relève de ce que Kaplan appelle, dans le contexte des Îles Fidji et selon ce qui semble être une approche restrictive, la « politique rituelle fidjienne » (Kaplan 1988, 108)¹², la deuxième étant la « hiérarchie descendante britannique » (Kaplan 1988, 112). Cette confusion est apparue dès que les administrateurs coloniaux ont attribué de nouvelles fonctions aux chefs sacrés et aux détenteurs secondaires de toute autorité. Le cas fidjien est, en effet, exemplaire. En 1875, un an après la signature de l'Acte de cession, le Gouverneur britannique décida de réunir les chefs¹³ pour la première fois au sein d'un Conseil autochtone, lequel devint ensuite le Grand Conseil des Chefs (GCC). La première question posée par ce conseil était : « Qui sont les chefs ? » La liste présentée à l'issue des débats était longue et comprenait des personnes aussi disparates que :

Les *Roko* [chefs des nouvelles Provinces définies par le pouvoir colonial], les magistrats, les *Buli*¹⁴ [chefs de district], tous les chefs possédant des terres, ceux qu'on nomme les *Turaga Taukei* ou *Turaga ni matagali*, et les chefs des villes. Le poste de tous ces chefs est clair et défini, chacun occupant son poste de chef dans sa propre Province¹⁵.

La confusion entre chefs sacrés et chefs séculiers (dirigeants) était nettement institutionnalisée. Le seul dénominateur commun entre les termes de l'énumération est que tous ces « chefs » recevaient de l'administration coloniale des allocations plus ou moins élevées, des honoraires qu'ils généraient eux-mêmes en percevant des impôts auprès de la population. Dès qu'ils retournaient dans leur territoire, ceux qui étaient aussi des chefs sacrés jouaient les deux rôles.

Il est intéressant d'observer qu'au cours de ce même Conseil, les chefs se sont demandé comment il fallait traiter le représentant de la reine Victoria : le Gouverneur. La question qu'ils se sont posée est la suivante : « Devrions-nous lui offrir l'*isevu* ou devrions-nous l'annuler ? » *Isevu* est le nom d'un don annuel offert au chef sacré d'un territoire, souvent traduit par « premiers fruits » car composé d'ignames que le chef, ses ancêtres et aujourd'hui le Dieu de la Bible doivent

consommer avant les membres de la communauté afin de désacraliser la récolte. L'idée est que cette dernière est destinée aux divinités et à leurs représentants et que les humains mangent les restes. La question posée par les chefs permet de comprendre trois choses : l'*isevu* avait été offert au Gouverneur la première année de l'occupation coloniale, certains avaient réalisé que ce don était incohérent avec le fait que le Gouverneur n'était pas un chef sacré, et enfin, les Îles Fidji n'étaient plus une totalité holistique mais un ensemble de territoires au sein desquels la majorité des chefs continuaient de jouer le rôle de chef sacré. A l'issue de la discussion, les chefs décidèrent de maintenir le don de l'*isevu* au Gouverneur « parce que cela plaît au donateur et au donataire » !

Dans la plupart des pays d'Océanie, les chefs sacrés se sont graduellement sécularisés à travers leur implication dans la gestion des terres (vente et location), la vente de richesses et même la non redistribution des dons coutumiers. Cette non redistribution a plus tard été interprétée comme une marchandisation propre à la sphère séculière.

Ces chefs, représentant de la puissance coloniale, ont souvent accaparé le pouvoir à l'indépendance et sont devenus les dirigeants d'États ou de nations en construction. Ceux d'entre eux qui étaient aussi des chefs sacrés ont souvent occupé les postes les plus élevés, et ce précisément en jouant de façon stratégique sur l'ambiguïté entre chef séculier et chef sacré. Or, au même moment, cette équivoque a engendré un malaise - qui persiste encore aujourd'hui - chez les membres de *vanua* dont le chef sacré s'exposait à l'irrespect qui convient au monde politique. Chacun à sa manière, les articles de ce numéro montrent que les chefs sacrés procurent un sentiment de communauté, un sentiment d'appartenance, c'est-à-dire une identité. Ils ne le font pas au niveau de la nation, mais à celui du *vanua* ou territoire, de la totalité holistique, ce qui explique paradoxalement le succès électoral d'un chef sacré au sein de son propre domaine. Néanmoins, comme l'affirme Tucker (ce numéro), il semblerait que les Îles Salomon ont connu, pour diverses raisons, une évolution différente.

Tous les articles se fondent sur des observations directes contemporaines et sur une approche essentiellement historique. Tous traitent de la distinction entre chef sacré, chef séculier, dirigeant et entrepreneur. Les auteurs observent qu'en l'absence de chefs sacrés, qui peut s'expliquer par le fait qu'ils n'ont pas encore été désignés ou qu'ils se trouvent accaparés par leurs fonctions au niveau national, d'autres personnes ou instances interviennent au niveau national ou local : dirigeants, décideurs, assistants, promoteurs, entrepreneurs ou même policiers. Or, ces interventions sont soit temporaires,

soit complémentaires ; à aucun endroit la fonction de chef sacré n'a été abolie au point de supprimer l'identité des membres d'un territoire et de les empêcher de se connecter aux autres, qui ont eux aussi une fonction, mais différente. Les Fidjiens définissent cette fonction par des mots très forts : « Je suis né pour être... » (guerrier; navigateur; émissaire, messager; agriculteur; prêtre, pêcheur; chef sacré, etc.).

Au niveau national, les chefs fidjiens siégeant au GCC ont développé une « idéologie traditionaliste » (Lawson et Hagan Lawson 2015) sur laquelle ils ont fondé leur autorité, avec le consentement des administrateurs coloniaux. Aux débuts de la colonie, cette idéologie visait à protéger les Fidjiens autochtones et leur culture. Or, à mesure que l'uniformité, la simplification et la rationalité devenaient les objectifs de l'administration politique, les chefs pris dans ce processus se sont dédoublés en chef séculier et en chef sacré, (ab)usant toutefois de leur caractère sacré dans l'exercice politique de leur fonction séculière. Ce phénomène a souvent été décrit comme une forme de néo-traditionalisme ou de réification (Lawson 1996 ; Lawson et Hagan Lawson 2015 ; Newbury 2008 ; Rutz 1995, etc.). Toutefois, comme l'illustre ce numéro, il faut toujours être conscient que cette caractérisation est valable uniquement si l'on tient compte du fait qu'au niveau local, les totalités holistiques qui permettent aux gens « d'appartenir » existent encore aujourd'hui. Presque partout, les premiers mots échangés par deux étrangers sont « Je suis tel ou tel et je viens du « *nom du territoire* » ». Cela n'empêche pas que les totalités ont subi à leur tour des changements, le plus remarquable étant le remplacement des entités divines par le Dieu de la Bible comme source ultime du *mana* du chef.

L'identité territoriale est ce qui régit la vie quotidienne, où la politique et l'État et son gouvernement constituent des autorités dont les gens attendent autre chose et qu'ils utilisent d'une manière relativement opportuniste sans établir une véritable relation avec elles, en partie parce qu'ils ne les perçoivent pas comme durables mais comme dépendantes des élections. La distance entre le niveau national et le niveau local est semblable à celle entre une démocratie (qui se limite souvent au suffrage universel) et un ordre hiérarchique dans lequel chaque élément a sa place désignée et héritée. C'est ce à quoi les villageois fidjiens font référence lorsqu'ils prétendent que leur identité est affaiblie parce qu'ils n'ont plus de chefs sacrés et installés, parce qu'ils ne peuvent plus accomplir leur devoir, celui-là même qu'accomplissaient leurs ancêtres avant le premier contact et la colonisation. Sans chef sacré, le « vivre ensemble », le « s'aimer les uns les autres » (Brison 2007) - attesté

par une population croissante, des jardins et des récifs abondants et, aujourd'hui, de nombreux projets de développement - est miné par le fait que le *mana* ne peut pas circuler ; il n'y a plus personne à servir et, surtout, à respecter.

La confusion s'est installée à chaque fois que le colonisateur a uni différents territoires en un seul à des fins administratives, nommant souvent un chef suprême au sommet du nouveau territoire. Malgré cela, être « chef sacré à part entière », être chef indépendamment de tout organe supérieur, renvoie toujours au territoire à partir duquel le chef sacré, ou son titre, occupe la fonction suprême. Cela nous amène à l'article de Lin, qui développe les mêmes idées en démontrant qu'il n'existe pas de soi-disant « petits chefs sacrés » aux Îles Fidji, même si on y trouve des « petits chefs séculiers » placés très bas dans la stratification induite par l'administration coloniale. L'argument de Lin est que les titres sacrés de chefs, « même sans détenteurs véritables, sont une ressource symbolique importante capable de rattacher les communautés à leur importance passée et de les maintenir soudées malgré les nombreuses transformations qu'elles ont subies dans les histoires locales ». Ces titres sont particulièrement significatifs pour les *vanua* locaux « qui tentent de s'ancrer dans un monde contemporain en perpétuelle transformation ». D'après Lin (et Scarr), les premiers responsables coloniaux ont remarqué que ceux qu'ils considéraient comme de très petits chefs sacrés pouvaient renier l'autorité de leurs supérieurs. Ceci est cohérent avec l'idée développée plus haut selon laquelle chaque *vanua* ou ordre hiérarchique constitue une totalité qui ne peut être appréhendée comme telle. Même lorsqu'un *vanua* était ce que nous qualifierions de « conquis », seul « le fruit de la terre, et non la terre elle-même » était cédé (Fison 1881, 344)¹⁶. En effet :

Aucun homme, qu'il soit chef ou roturier, n'est le propriétaire absolu de la terre. Il n'en a que l'usufruit. Il peut disposer de cet usufruit s'il le désire, mais il ne peut rien faire de plus. La tribu n'est pas non plus le propriétaire absolu. Chaque génération ne fait que garder en fiducie pour la prochaine génération et la tribu est dans l'obligation de transmettre intact le domaine tribal à jamais. La terre chez les Fidjiens n'est pas un bien meuble à acheter et à vendre. « *La terre n'est pas entre nos mains* »¹⁷, dit-il [le Fidjien]. (Fison 1881, 351)

En d'autres termes, le peuple est entre les mains du *vanua*, il n'est que le contenu du *vanua*, et le *vanua* est pour ainsi dire indestructible et symbolisé par son titre inaliénable, porté par le chef sacré. Lin observe que « même avant le contact avec les occidentaux, il existait

des chefferies suprêmes disposant de réseaux tributaires sophistiqués et de vastes zones d'influence ». Néanmoins, ces réseaux étaient composés d'une myriade de *vanua* plus petits, chacun avec son titre et son chef sacré à part entière, même si, comme Lin l'explique, le GCC a fini par être considéré - surtout par les chefs eux-mêmes, mais aussi souvent par les observateurs - comme la seule forme traditionnelle du « système de chefs », réinventé ou pas. Dans son article, Lin montre comment l'offrande de racines de kava, qui est coutumière pour tout visiteur d'un *vanua*, n'a pas pour but de défier le chef lui-même, comme on le voit dans les cérémonies d'installation, mais de reconnaître la communauté en manifestant du respect, notamment envers le titre de chef sacré, renforçant ainsi l'existence même de la communauté. Après avoir pratiquement disparu du fait de la guerre et de la maladie, le *vanua* étudié par Lin a pu préserver son sentiment de stabilité et d'intégrité grâce à la reconnaissance continue de l'importance de son titre de chef - *Tui Nasau* - comme façon de renouer avec le passé et de consolider la communauté actuelle. Il n'est en effet pas nécessaire pour cela d'être un politicien ou un membre du GCC.

Si l'article de Lin porte sur un *vanua* plutôt petit, celui de Pauwels fait précisément l'inverse. Pauwels s'intéresse aux manipulations de titres, et donc aux *vanua*, à une échelle beaucoup plus large qui englobe l'ensemble d'une province actuelle. Son approche est d'abord historique et montre comment les titres de chefs ont été utilisés et abusés dans la construction coloniale et postcoloniale de la Province/Chefferie de Lau. Des titres ont été créés, réactivés et transformés afin d'accroître le pouvoir local et national. Au niveau local, cela a été possible parce que ceux qui exerçaient le pouvoir poursuivaient deux stratégies : être des chefs sacrés pour pouvoir s'immiscer dans les questions foncières et être des chefs sacrés pour devenir des chefs séculiers politiques au niveau national. Néanmoins, des données récentes montrent que des décennies de comportements non sacrés chez les chefs - certains diraient de « réinvention de la tradition par les chefs » - n'ont pu détruire ni le sentiment d'appartenance, ni la nécessité du respect pour l'organisation du *vanua*. Aujourd'hui, après la suppression du GCC, plusieurs membres des *vanua* s'attendent à ce que les chefs sacrés reviennent dans les villages pour transmettre les richesses et les connaissances qu'ils ont accumulées au cours de leurs expériences politiques et/ou économiques. La combinaison du titre sacré d'un *vanua* avec l'expérience attestée par une position élevée dans la stratification sociale sont les conditions nécessaires pour susciter le respect qui convient à un chef sacré. Les citadins instruits et qualifiés qui retournent dans leur village à la retraite sont invités à occuper des fonctions au sein

d'organes de l'administration locale tels que les conseils provinciaux ou de district et les entreprises. Cependant, ils ne seront jamais qualifiés de « chefs » - tout au plus de « dirigeants » ou « d'hommes d'affaires ». Quel que soit son succès, un homme qui n'est pas descendant de chef ne peut transmettre le *mana* au *vanua* ou avoir le genre d'autorité qui accompagne le respect.

Plusieurs auteurs (Fraenkel 2007 ; Fraenkel, Firth et Lal 2009 ; Lal 2006 ; Lawson et Hagan Lawson 2015) ont décrit comment les différents coups d'État et réécritures de la Constitution aux Îles Fidji ont abouti au dernier coup d'État de 2006, à la suppression du GCC et à l'abolition de la différence établie entre Fidjiens autochtones et Indo-Fidjiens - ceux-ci étant tous considérés comme Fidjiens depuis 2010. Ils se sont aussi demandé si tout cela annonçait la fin des chefs aux Îles Fidji. Je suis tenté de dire que le Premier ministre, Frank Bainimarama, a mis fin à l'ambiguïté entre chefs séculiers et chefs sacrés. Ce faisant, il a largement écarté les premiers de la scène politique, sans éloigner les seconds des *vanua*. A-t-il renforcé le sentiment de citoyenneté fidjienne au-delà du sentiment d'appartenance au *vanua* ? Il est difficile de répondre à cette question.

Dans son article, Berta montre comment les membres d'une petite communauté située sur l'atoll d'Ebon, au sud des Îles Marshall, ont résolu plusieurs différends au moyen de la hiérarchie et de l'autorité. Ici aussi, le statut hiérarchique est lié au respect et s'exprime en termes de responsabilité. Ici aussi, l'intérêt des colonisateurs pour les chefs sacrés reposait sur l'hypothèse qu'ils étaient les premiers propriétaires de la terre, et ici aussi cette hypothèse a été récemment remise en cause par les observateurs. Ici aussi, les colonisateurs et les chefs sacrés ont transformé le régime foncier et modifié le rôle du chef, et ici aussi les chefs sacrés sont devenus des chefs séculiers autocratiques et autoritaires. Aujourd'hui, les habitants considèrent comme bénéfique la présence d'un chef sacré sur l'atoll, car elle permet aux jeunes d'apprendre le respect. L'élaboration des politiques est bien évidemment l'affaire des représentants des gouvernements locaux, ainsi que de certains représentants d'Églises qui gagnent en statut social.

Berta décrit avec finesse comment ni la hiérarchie des chefs, ni les statuts d'âge, ni le pouvoir politique actuel n'ont suffi pour régler le différend qui a éclaté le jour où José « Ivan » Salvador Alvarenga s'est échoué sur Tile, un petit îlot de l'atoll d'Ebon, après 14 mois d'errance en pleine mer. La description faite par Berta de ces événements montre que le pouvoir et l'autorité prennent de nombreuses formes et se manifestent différemment dans différents contextes.

L'article de Tucker décrit comment la Constitution des Îles Salomon à l'Indépendance a reconnu l'importance des pratiques coutumières et des chefs traditionnels. Les formes non occidentales d'autorité n'ont toutefois été intégrées que marginalement dans les structures politiques modernes du pays, qui a adopté une démocratie parlementaire de type Westminster. Il n'est pas surprenant de constater que les positions de chefs les plus formalisées au sein du système gouvernemental ont trait au régime foncier et à l'utilisation du sol. Après la colonisation, les Îles Salomon, qui sont composées de 60 îles habitées et d'environ 80 groupes ethnolinguistiques différents, ne constituaient guère plus qu'un pays aux frontières artificielles. Les conflits postcoloniaux n'y ont pris fin qu'en 2003, avec l'intervention de la RAMSI (Mission d'assistance régionale aux Îles Salomon)¹⁸. Mais il a fallu des années pour surmonter les dégâts causés, parvenir à la réconciliation et ouvrir la voie de l'avenir. Le processus de paix ne fut pas seulement le fait du gouvernement, d'ONG étrangères et de la RAMSI, mais aussi d'institutions religieuses et d'organisations de femmes, ainsi que des pratiques coutumières de maintien de la paix mises en œuvre par des chefs locaux et des chefs traditionnels¹⁹. C'est ainsi que ces derniers se sont vu conférer le rôle qu'ils jouent à l'heure actuelle dans l'État moderne des Îles Salomon.

La plupart de ces chefs jouent un rôle au niveau local. Cependant, lorsqu'ils interviennent en tant que chefs (ou chefs sacrés ?) dans les conflits villageois afin de préserver la paix, ils ne semblent pas se placer au sommet d'un ordre hiérarchique, mais s'en remettent à l'idée que l'État est le lieu central du pouvoir et agissent comme médiateurs. Ailleurs, en l'absence de chefs traditionnels, des chefs dits communautaires sont désignés pour assurer l'ordre, les services sociaux ou la cohérence. Il est remarquable que ces qualités soient ici aussi considérées comme garantissant la reconnaissance au sein d'un ensemble plus vaste de relations comme la région ou l'État. Pour reprendre les termes de Tucker, « les chefs tiennent la promesse de l'État, comme les gens s'y attendent depuis l'incorporation coloniale » ; ils ne remplacent pas l'État mais sont effectivement devenus une partie intégrante de l'État, même si celui-ci ne les reconnaît pas comme tel. Tucker explique cela par l'opposition entre les élites étatiques et les politiciens d'une part et les icônes culturelles en tant qu'obstacles au « progrès » d'autre part. En outre, elle envisage l'édification de l'État comme un processus continu dans lequel les structures politiques locales et les modèles d'autorité ont assimilé des aspects de l'État occidental pour répondre de manière pragmatique aux besoins de la population sur le terrain. Il serait néanmoins intéressant de démontrer qu'aucun ordre

hiérarchique ne se cache derrière ces pratiques au niveau local. Après tout, il s'agit d'un projet stimulant pour cette myriade de groupes ethnolinguistiques.

Comme le montre ce recueil d'articles, la chefferie est bel et bien un sujet sans fin, car il s'agit d'une sphère importante de la créativité humaine. Elle remet en cause les nouvelles formes d'autorité dans le contexte postcolonial d'édification de la nation, tout en participant à ce processus. Les chefs procurent un sentiment d'appartenance, une identité, alors que la nation ou l'État, pour diverses raisons, n'est pas (encore) le lieu de leur réalisation.

Simonne Pauwels, CREDO (Aix-Marseille Université, CNRS, EHESS, CREDO UMR 7308), Marseille, France ; Labex Corail. Courriel : simonne@pacific-credo.fr

Notes

- 1 Les auteurs de ce numéro se sont réunis à deux reprises, en 2015 et 2016, lors des rencontres annuelles de l'ASAO (Association pour l'Anthropologie Sociale en Océanie).
- 2 Pour des données récentes sur le *mana*, voir Tomlinson et Tengan 2016.
- 3 Tomlinson et Bigitibau 2016, 246, citant Rokowaqa 1926, 54.
- 4 Pauwels 2015, 150.
- 5 Hocart 1952, 110.
- 6 Buell Quain 1948, 200, n. 30.
- 7 Parke, se référant à la partie occidentale des Îles Fidji d'autrefois, l'appelle « pouvoir séculier fondé sur la massue » (Parke 2014, 28).
- 8 A Wallis et Futuna, on dit d'eux, après leur installation, qu'ils sont le tabernacle du *mana* (observation personnelle).
- 9 Ross, Pawley et Osmond (2003, 40) : « POc **panua* (i) « zone ou territoire habité » ; (ii) « communauté avec sa terre et les choses qui s'y trouvent » ; (iii) « la terre, et non la mer » ; (iv) « (en référence au temps qu'il fait et au cycle du jour et de la nuit) le monde visible, la terre et le ciel ».
- 10 De nombreux Fidjiens affirment que c'est toujours le cas. En outre, un conflit au sein de la communauté est toujours expliqué comme étant le signe d'un manque de *mana* (employé comme nom) de la part du chef sacré. Un cyclone menaçant la récolte peut être attribué à la même cause.
- 11 Ces territoires n'étaient évidemment pas à l'abri des guerres civiles pour la succession sur l'échelle des statuts, entre autres problématiques.
- 12 Au regard de l'importance du *mana* et du *vanua* en Océanie, cette expression omet le fait que pour le peuple « le *vanua* est ce qui garantit la cohérence de la vie et lui donne un sens » (Tuwera 2002, 36).
- 13 Il n'est pas opportun ici de montrer que certains chefs n'ont pas été invités et que d'autres n'auraient pas dû y assister, même si cela aurait aussi illustré mon propos.
- 14 Comme le fait remarquer Jolly (1992, 349), « Roko et Buli ont été perçus à juste titre par les Fidjiens comme des positions nouvelles ».

- 15 Notes des actes d'un Conseil autochtone tenu à Draiba, sur l'Île d'Ovalau, au mois de septembre 1875. Réunion du troisième jour, le 18 septembre. Suva, Archives nationales de Fidji, 21.
- 16 Lorimer Fison était un pasteur méthodiste australien officiant aux Fidji. Il a écrit l'essai cité ici à la demande du Gouverneur peu après le début de la colonisation. Il s'agit d'un traité sur le régime foncier autochtone, qui est devenu un classique du genre et a été réimprimé par l'imprimeur du gouvernement aux Îles Fidji plus de 20 ans plus tard.
- 17 C'est moi qui souligne.
- 18 La RAMSI a été créée en 2003 en réponse à une demande d'aide internationale formulée par le Gouverneur général des Îles Salomon.
- 19 Tucker n'emploie pas le terme « sacré » mais « traditionnel ».

Bibliographie

- Balandier, Georges, 1967. *Anthropologie politique*. Paris, Presses universitaires de France.
- Bazin, Jean, 1988. « Genèse de l'Etat et formation d'un champ politique : le royaume de Segu ». *Revue française de science politique*, 38(5) : 709–719. doi: 10.3406/rfsp.1988.411163
- Brisson, Karen, 2007. *Our Wealth Is Loving each Other: Self and Society in Fiji*. Lanham, MD, Lexington.
- de Heusch, Luc, 2002. *Du Pouvoir: Anthropologie politique des sociétés d'Afrique centrale*. Nanterre, Société d'Ethnologie.
- de Heusch, Luc, 2006. « Anthropologie et science(s) politique(s) ». *Raisons politiques*, 2(22) : 23–48. doi: 10.3917/rai.022.48
- Dumont, Louis, [1966] 1980. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, édition anglaise complète révisée. Chicago/London, University of Chicago Press.
- Evans-Pritchard, Edward Evan, 1940. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford, Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, Edward Evan, et Meyer Fortes, [1940] 1970. *African Political Systems*, London/Oxford/New York, Oxford University Press.
- Fison, Lorimer, 1881. « Land Tenure in Fiji ». *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 10 : 332–352. doi: 10.2307/2841531
- Fraenkel, Jon, et Stewart Firth (dir.), 2007. *From Election to Coup in Fiji. The 2006 Campaign and Its Aftermath*. Suva, Institute of Pacific Studies/Canberra, Asia-Pacific Press.
- Fraenkel, Jon, Stewart Firth, et Brij Lal (dir.), 2009. *The 2006 Military Takeover in Fiji: A Coup to End All Coups? State, Society and Governance in Melanesia 4*. Canberra, ANU E Press.
- Hocart, Arthur Maurice, 1914. « Mana ». *Man*, 14(46) : 97–101. doi: 10.2307/2788392
- , 1952. *The Northern States of Fiji*. London, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- Hooper, Steven, 1996. « Who Are the Chiefs. Chiefship in Lau, Eastern Fiji ». In Richard Feinberg et Karen Ann Watson-Gegeo (dir.), *Leadership and Change in the Western Pacific. Essays Presented to Sir Raymond Firth on the Occasion of His 90th Birthday*, p. 239–271. London School of Economics Monographs on Social Anthropology 66. London, Athlone Press.
- Jolly, Margaret, 1992. « Custom and the Way of the Land: Past and Present in Vanuatu and Fiji ». *Oceania* 62(4) : 330–354. doi:10.1002/j.1834-4461.1992.tb00361.x
- Kaplan, Martha, 1988. « The Coups in Fiji: Colonial Contradictions and the Post-colonial Crisis ». *Critique of Anthropology* 7(3) : 93–116. doi: 10.1177/0308275X8800800306
- Kawai, Tochimitsu, 1998. *Chieftainship in Southern Oceania*. Amagasaki, Japan, Japan–Oceania Society for Cultural Exchanges.
- Keesing, Roger M., 1984. « Rethinking 'Mana' ». *Journal of Anthropological Research*, 40(1) : 137–156. doi:10.1086/jar.40.1.3629696
- Lal, Brij, 2002. « Constitutional Engineering in Post-Coup Fiji ». In Andrew Reynolds (dir.), *The Architecture of Democracy Constitutional Design, Conflict Management, and Democracy*, p. 267–292. Oxford, Oxford University Press.
- Lal, Brij, 2006. *Islands of Turmoil: Elections and Politics in Fiji*. Canberra, Asia Pacific Press.
- Lawson, Stephanie, 1996. *Tradition versus Democracy in the South Pacific: Fiji, Tonga and Western Samoa*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lawson, Stephanie et Elizabeth Hagan Lawson, 2015. « Chiefly Leadership in Fiji: Past, Present and Future », SSGM Discussion Paper 2015/5, Australian National University, 1–17.
- Lienhardt, Godfrey, [1961] 1988. *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*. New York, Oxford University Press.
- MacClancy, Jeremy, 1986. « Mana: An Anthropological Metaphor for Island Melanesia ». *Oceania*, 57(2) : 142–153.
- Muller, Jean-Claude, 1980. *Le Roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria centra*. Québec, Serge Fleury.
- Newbury, Colin, 2008. « Chieftaincy in Transition: Secularisation and Tribute in Pre-Cession Fiji ». *Journal of Pacific History*, 43(2) : 167–187. doi:10.1080/00223340802281502
- Parke, Aubrey, 2014. *Degei's Descendants. Spirits, Place and People in Pre-Cession Fiji*, Matthew Spriggs and Deryck Scarr (dir.). Canberra, ANU Press.
- Pauwels, Simonne (dir.), 2015. « Nouveaux regards sur les chefferies fidjiennes ». *Journal de la Société des Océanistes*, 141 : 187–282. doi: 10.4000/jso.7323.
- Petersen, Glenn, 2015. « At the Intersection of Chieftainship and Constitutional Government: Some Comparisons from Micronesia ». *Journal de la Société des Océanistes*, 141 : 255–265.
- Quain, Buell, 1948. *Fijian Village: An Anthropologist's Account of Fijian Institutions, Ethics, and Personalities*. Chicago, University of Chicago Press.
- Rokowaqa, Epeli, 1926. « Ai tukutuku kei Viti », *Methodist Missionary Magazine* (Avril): 1–84.
- Ross, Malcolm, Andrew Pawley, et Meredith Osmond, 2003. *The Lexicon of Proto Oceanic. The Culture and Environment of Ancestral Oceanic Society, 2. The Physical Environment*, Pacific Linguistics. Canberra, Research School of Pacific and Asian Studies, ANU E Press.

- Rutz, Henry, 1997. « Occupying the Headwaters of Tradition: Rhetorical Strategies of Nation Making in Fiji ». In R. Foster (dir.), *Nation Making: Emergent Identities in Postcolonial Melanesia*, p. 71–93. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Sahlins, Marshall, 1981. « The Stranger-King: Or Dumézil among the Fijians ». *Journal of Pacific History*, 16(3) : 107–132. doi:10.1080/00223348108572419
- Scarr, Deryck, 1973. *The Majesty of Colour: A Life of Sir John Bates Thurston, Volume One, I, the Very Bayonet*. Canberra, Australian National University.
- Shore, Bradd, 1989. « Mana and Tapu ». In A. Howard and R. Borofsky (dir.), *Developments in Polynesian Ethnology*, p. 137–173. Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Teherkézoff, Serge. 2009, « Hierarchy Is Not Inequality – In Polynesia for Instance ». In K.M. Rio et O.H. Smedal (dir.), *Hierarchy: Persistence and Transformation in Social Forms*, p. 299–330. New York/Oxford, Berghahn Books.
- Tomlinson, Matt, et Sekove Bigitibau, 2016. « Theologies of Mana and Sau in Fiji », In Matt Tomlinson et Sekove Bigitibau (dir.), *New Mana*, p. 237–256. Canberra, ANU E Press.
- Tomlinson, Matt, et Ty Tengan (dir.), 2016. *New Mana*. Canberra, ANU E Press.
- Tuwere, Ilaitia S., 2002. *Vanua: Towards a Fijian Theology of Place*. Suva, Institute of Pacific Studies at the University of the South Pacific/Auckland, College of St John the Evangelist.
- Walter, Michael H. B., 1966. *Aspects of Political Evolution in Fiji*, thèse de doctorat, Oxford University.
- White, Geoffrey et Lamont Lindstrom, 1997. « Introduction: Chiefs Today ». In G. White et L. Lindstrom (dir.), *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*, p. 1–18. Stanford, CA, Stanford University Press.
-