Marc Kurt Tabani, *Les pouvoirs de la coutume à Vanuatu, Traditionalisme et édification nationale*

2002, Paris, L'Harmattan, Connaissance des Hommes, 304 p.

Jean-Michel Charpentier

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/1213>

DOI : 10.4000/jso.1213

ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2003

Pagination : 108-114

ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Jean-Michel Charpentier, « Marc Kurt Tabani, *Les pouvoirs de la coutume à Vanuatu, Traditionalisme et édification nationale* », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 116 | Année 2003-1, mis en ligne le 26 mai 2008, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jso/1213> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jso.1213>

Le quatrième et dernier thème aborde les phénomènes religieux et les croyances en répondant à la question suivante : « quelles données nouvelles [et différentes des sources ethnohistoriques] l'approche archéologique est-elle susceptible d'apporter ? » (p. 197). Éric Conte rappelle à bon escient que l'approche archéologique fournit des informations de nature différente sur des domaines peu abordés par les sources orales ou écrites; ces dernières détaillant les aspects non matériels de la religion. Ainsi, on y apprend que l'archéologie des *marae* s'est particulièrement intéressée à la description et à l'analyse des caractères architecturaux de ces monuments, supposés mettre en évidence des processus de diffusion ou de contacts entre populations. Les causes de la variabilité des *marae* viennent aussi alimenter le débat sur l'existence ou non d'un type ancestral, sur l'existence ou non de liens entre l'idéologie religieuse et l'architecture.

La troisième partie examine et critique le livre de P.V. Kirch : *Evolution of the Polynesian chiefdoms* de 1984. Ouvrage qui d'après Éric Conte est non seulement « le seul modèle d'évolution cohérent proposé pour les sociétés polynésiennes » (p. 214), mais aussi le « modèle officiel » qui « sous-tend les recherches anglo-saxonnes depuis une vingtaine d'années » (p. 215). Sans nier l'importance de ce modèle qui retrace l'évolution socio-politique des sociétés sur le long terme, il convient toutefois de nuancer ce point de vue à la lecture des travaux de M. Sahlins (1958), T. Earle (1991, 1997), R. Cordy (1981), M. Graves et R. Green (1993), R. Hommon (1976), P. Hage et F. Harary (1996)... où se dessinent maintes approches originales et fécondes sur le sujet et qui toutes portent sur les facteurs de différenciation culturelle. L'auteur propose dans un deuxième temps sa propre version de la dynamique des sociétés polynésiennes en mettant l'accent sur l'importance de la « différence comme choix identitaire » (p. 268). Sans pour autant nier les contraintes du milieu et les conditions historiques propres à chaque groupe, Éric Conte met en avant le fait que certaines différences résultent de choix délibérés, qui trouvent leur pleine expression dans le domaine linguistique et sémiotique (style des objets artistiques ou usuels, divinités adoptés, rituels réalisés). Ces différences seraient au fondement de l'identité.

Quelques reproches cependant : ce livre passe sous silence les sources les plus récentes (rares sont les travaux postérieurs à 1993) et n'explique pas toujours le choix des travaux présentés. On peut aussi regretter le ton critique adopté qui n'est peut-être pas étranger au fait que cet ouvrage soit la version remaniée de son mémoire en vue de l'obtention de l'Habilitation à Diriger des Recherches ou même douter de l'efficacité des remèdes proposés, qui consistent bien souvent en la transposition de travaux réalisés sur la Polynésie orientale en Polynésie française ou des Tuamotu, terre de prédilection de l'auteur aux îles de la Société. Il n'en reste pas moins que ce livre a le mérite d'être le premier ouvrage de synthèse ethnoarchéologique dans cette partie du monde.

RÉFÉRENCES CITÉES

- CORDY, R.J., 1981. *A study of prehistoric social change: the development of complex societies in the Hawaiian Islands*. New York, Academic Press.
- EARLE, T. (ed.), 1991. *Chiefdoms: Power, Economy and Ideology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- EARLE, T., 1997. *How Chiefs come to Power: the political economy in Prehistory*. California, Stanford University Press.
- GRAVES, M. and GREEN, R.C. (eds), 1993. *The Evolution and organisation of prehistoric society in Polynesia*. Auckland, New Zealand Archaeological Association Monograph 19.
- HAGE, P. and HARARY, F., 1996. *Island Networks: Communication, Kinship and Classification Structures in Oceania*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HOMMON, R.J., 1976. *The formation of primitive states in pre-contact Hawaii*. Ph.D. thesis, University of Arizona.
- HIGHAM, T. ANDERSON, A. and JACOMB, C., 1999. Dating the first New Zealanders: The chronology of Wairau Bar, *Antiquity*, 73(280), pp. 420-427.
- KIRCH, P.V., 1984. *The evolution of the Polynesian chiefdoms*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ROLETT, B.V., 1998. *Hananiai. Prehistoric colonization and cultural change in the Marquesas Islands (East Polynesia)*. New Haven, Yale University Publications in Anthropology.
- SAHLINS, M., 1958. *Social stratification in Polynesia*. Seattle, University of Washington Press.
- SKJOLSVOLD, A., (ed.) 1994. *Archaeological investigations at Anakena, Easter Island*, The Kon-Tiki Museum Occasional Papers 3:5-121. Oslo: The Kon-Tiki Museum.
- SPRIGGS, M. and ANDERSON, A., 1993. Late colonization of East Polynesia. *Antiquity*, 67(255), pp. 200-217.

Anne Di PIAZZA

CNRS-CREDO

Marc Kurt TABANI, 2002. *Les pouvoirs de la coutume à Vanuatu, Traditionalisme et édification nationale*, Paris, L'Harmattan, Connaissance des Hommes, 304 p.

Cet ouvrage de quelque 300 pages, dédié à la mémoire de R. M. Keesing, comprend quatre parties de longueurs quasi équivalentes : « L'invention des traditions à Vanuatu, pp. 19-68 » ; « La kastom à Tanna, pp. 77-131 » ; « Vemarana versus Vanuatu, pp. 137-201 » ; « La kastom et l'État, pp. 209-262 ». Curieusement, le thème central de l'ouvrage : « la kastom », concept étroitement mélanésien, n'apparaît qu'en filigrane dans le titre du livre : « Les pouvoirs de la coutume à Vanuatu ».

Contrairement aux apparences donc, ce travail n'est pas l'œuvre d'un politicologue ni même celle d'un chercheur en « anthropologie politique » au sens initié par Balandier en 1967 mais une recherche en anthropologie au sens le plus large. D'ailleurs, en introduction, page 15, l'auteur précise qu'il fonde ses analyses à

partir des travaux des sociologues Weber (1956), Shils (1980), Eisenstadt (1973, 1983, 1997), sur ceux du philosophe Weil, 1953, également à partir des analyses des ethnologues Gellner (1989) et Babadzan (1988, 1997) pour la question du traditionalisme, sur ceux de Hobsbawn et Ranger (1983), pour l'invention des traditions, enfin sur les écrits des ethnologues Keesing et Tonkinson (1983) pour la réinvention des cultures traditionnelles en Mélanésie. À cette très impressionnante bibliographie citée en fin d'ouvrage, s'ajoutent et, le plus souvent prévalent, les données recueillies au cours de cinq séjours sur le terrain même, à Vanuatu, sur les îles de Tanna, Santo, Ambrym, Malakula, Pentecôte et dans la capitale Port-Vila, tous hauts-lieux d'une forme ou d'une autre de la kastom. À part la première partie plus théorique et abstraite, les autres sont directement tirées de ces expériences de terrain.

Première partie : L'invention des traditions à Vanuatu

Ce sous-titre est en fait très réducteur, il ne reflète pas la densité théorique et l'extension géographique à laquelle cette partie renvoie. En effet, y sont abordés les concepts de « tradition », de « traditionalisme » au sens large. Alors que « tradition », « traditionalisme », « traditionalité » s'appliquent à tout type de société, le concept « millénarisme », forme particulière de syncrétisme, s'avère plus typiquement océanien, apparenté qu'il est aux « cultes du cargo » ; ce phénomène sera largement illustré, commenté dans les parties réservées aux îles de Tanna et Santo.

Cette présentation dualiste qui mêle thèmes généraux et concrétisations océaniques, se retrouve dans le paragraphe « Inventions des traditions ». À travers les écrits de Hobsbawn et de Ranger (1983), Tabani aborde un large domaine « Traditions, coutumes et traditions inventées », il étend ses exemples jusqu'à : « L'invention coloniale des néo-traditions africaines (p. 39 et suivantes).

Cette analyse minutieuse des textes afférents au domaine considéré a permis à Tabani d'aborder « la réinvention des cultures traditionnelles en Mélanésie, pp. 47-72 ». Il a évité de faire de chaque situation océanienne particulière un cas unique (comme trop souvent, il fut fait, en particulier pour l'île de Tanna) et a mis en avant les seules particularités de Vanuatu et les dernières tendances qui s'en dégagent. Il résume en outre les ambiguïtés qui entourent : « coutumes traditionnelles, kastom, politique nationale, ingérence des anthropologues ».

Selon cet auteur : « Fondre la somme des clivages culturels locaux en un ensemble national, et vouloir préserver dans sa diversité un « patrimoine culturel » en le hissant au rang de symbole unitaire... Les politiques de la tradition tendent ainsi, à dépasser le seul problème de l'invention des traditions, pour rejoindre celui des politiques de l'anthropologie ». À la suite de cela, dans un paragraphe « Traditions ethnographiques et changement culturel en Mélanésie », Tabani rappelle ce que fut la pensée ethnographique des chercheurs qui se sont succédés aux ex-Nouvelles-Hébrides dans l'entre-deux guerres (Codrington, Dea-

con, Harrison, Layard, etc.), il en profite pour exposer sa vision du travail ethnologique aujourd'hui (p. 51). Puis il aborde l'idéologie-kastom à Vanuatu, mettant en avant la complémentarité de deux approches en présence : l'une veut que les traditions remontent aux origines les plus archaïques, l'autre que la tradition soit tournée vers l'avenir. Des observations de terrain lui permettent d'illustrer ce clivage mettant en avant une « kastom » largement réinventée. Puis, partant du Vanuatu cette fois, il consacre un paragraphe aux « Coutume, culture et traditions inventées dans l'aire mélanésienne », il expose à ce propos les travaux de Keesing (1982), Tonkinson (1982). Tabani rappelle la difficulté qu'éprouvent aujourd'hui les Mélanésiens à définir la kastom (p. 60). Les composantes variées avancées en priorité par les anthropologues : religion (Tonkinson, 1982), nationalisme (Lindstrom, 1982), idéologie chez les Chrétiens selon Jolly (1982) suffisent à montrer qu'il s'agit d'un épiphénomène qui tend à être réifié (pp. 60-62). Citant Babadzan (1988), pour qui la récupération aurait une dimension océanienne et Philibert (1990), pour qui : « (Au Vanuatu), la kastom est l'enjeu permanent de l'État », Tabani, du fait d'observations in situ, distingue fort justement deux niveaux complémentaires : l'État et les communautés locales. Pour ce dernier, il y aurait une kastom instrumentalisée des élites acculturées au pouvoir et une kastom vécue des communautés traditionnelles. Le premier groupe serait l'auteur de ce que Tabani appelle « Les politiques de la tradition » (p. 68).

Cette première partie historique, théorique, générale (au moins étendue à l'ensemble de la Mélanésie) construite selon un plan rigoureux qui préfigure la suite de l'ouvrage, a permis à Tabani de s'en tenir par la suite aux seuls faits et à leur interprétation, les référents théoriques étant déjà largement « évacués ». La première situation concrète étudiée est celle de Tanna.

Deuxième partie, La kastom à Tanna : Traditions, inventions et illusions

Cette seconde partie, géographiquement limitée à l'île de Tanna est dédiée à l'analyse des composantes de la kastom locale, singulière à plus d'un titre. Tout d'abord l'auteur reprend l'histoire de l'île pp. 78-91, rappelant ce que fut la « Tanna Law » presbytérienne, véritable dictature religieuse, déclencheur des réactions coutumières, comme le mouvement John Frum. Au dualisme manichéen des Presbytériens : kastom/skul = bien/mal, les John Frum initièrent ce que Tabani qualifie de « kastom syncrétique » : « En réinventant la tradition, le mouvement John Frum s'est décrété à la fois religion et loi de Tanna » (p. 82). Après avoir décrit les différentes étapes du mouvement, l'auteur s'achemine vers la situation contemporaine dans laquelle christianisme et syncrétismes anciens s'interpénètrent à nouveau, même lorsqu'ils semblent par essence antithétiques. Tabani rappelle l'échec historique de la mission presbytérienne, suite de revers plus dus aux méthodes de celle-ci, qu'à sa présence et encore moins au contenu même de la Bible. L'auteur montre qu'à partir du « Livre », le syncrét-

tisme tannais John Frum est apparu avec un Noa (Noé) biblique et un Noa tannais par exemple, syncrétisme auquel fut adjoint un millénarisme pro-américain que Tabani décrit fort bien dans le paragraphe intitulé « Le 15 février, jour de fête en pays John Frum ». Il en profite pour insister sur le fait que c'est à Tanna seulement que « traditions, religion, syncrétisme, millénarisme » co-existent en dépit des crises pour maintenir ce que les Tannais conçoivent comme kastom : « À Tanna, toutes ces constructions symboliques se trouvent rassemblées et se recomposent mutuellement dans le présent. Il s'y manifeste la double association du Cargo et de la kastom, d'une part, de Dieu et de la Kastom de l'autre, ainsi que l'association, encore plus spécifique dans sa formation à Tanna, entre Dieu et le Cargo (John Frum) » p. 111. Cet équilibre spirituel tannais, cette adaptabilité, véritable exception, était source potentielle d'isolement insulaire voire d'autonomie. Dans un chapitre IV intitulé « Kastom versus Politik » (pp. 115-130), Tabani montre comment la kastom à Tanna est devenue progressivement source de rébellion, (avec la connivence supposée des Américains pour ce qui est des John Frum) à l'égard de toute ingérence extérieure. L'unité idéologique de l'île, malgré des mouvements syncrétiques à géométrie variable, serait due à l'importance toujours accordée aux maîtres de la terre, aux liens coutumiers qui lient toutes les parties de l'île, enfin au rôle mystique et social du kava. Trois étapes sont avancées quant au rapport kastom/pouvoir (devenu politik avec l'indépendance) : la surprenante répression condominiale du mouvement John Frum renforçant l'esprit d'autonomie, la concurrence « coutume locale et souveraineté nationale », la récupération de la kastom par l'appareil d'État (paragraphe intitulé « coutume et propagande »). Lors de la seconde étape, dont le thème fut l'occasion de très nombreux écrits, en particulier les circonstances de la mort du député « modéré » Alexis Yolou, fédérateur des coutumiers, Tabani fait preuve d'un recul inconnu jusqu'alors, mettant face à face tous les auteurs engagés qui l'avaient précédé, faisant ainsi preuve d'une grande maturité scientifique. Pour conclure cette partie, l'auteur termine par un court chapitre VII « Tanna, île d'illusion », il y montre comment en dépit des pressions politiques, de la modernité (internet, tourisme) la kastom, certes instrument idéologique, reste une « identité culturelle communautaire locale-une culture vécue » (p. 132). L'amalgame progressif Cargo/kastom/culture nationale amènerait à une véritable mystification idéologique, propre à Tanna, syncrétisme et traditionalisme y apparaissant incompatibles.

Troisième partie de l'ouvrage : « Vemarana versus Vanuatu : l'invention d'une coutume dynastique ».

Celle-ci est consacrée essentiellement à l'île de Santo et principalement au mouvement Nagriamel. Dans le chapitre VIII « Identités insulaires », qui sert d'introduction, l'auteur montre comment, du retour des plantations du Queensland jusqu'au début des années 1970 un ensemble de facteurs à la fois structurels (comme le déclin des anciennes traditions) ou fortuits

(telle l'occupation américaine de Santo de 1942 à 1946) ont fait naître la conscience d'appartenir à une île, d'être un « Man-Santo » avant d'être un national d'une entité plus large. C'est de ces contacts culturels brutaux que devait émerger le Nagriamel. Mouvement que Tabani qualifie (p. 143) de nativiste, héritier de cultes anciens (anti-Blancs), de revivaliste (contre-colonial puis anti-national), enfin de millénariste (cargoïste). Face à l'irruption des Blancs (missionnaires et colons), dès 1920, étaient nés des mouvements cultistes mélanésiens (Rongofuro, AvuAvu) décrits, entre autres par Harrison et Guiart, et résumés, commentés par l'auteur dans le chapitre IX intitulé « Les mouvements culturels prédécesseurs du Nagriamel ». L'intérêt d'un tel rappel est de montrer que le Nagriamel n'est pas né ex-nihilo, même si par la suite la personnalité de son guide et l'émergence des nationalismes en Mélanésie l'ont fait complètement diverger de sa vocation initiale : redonner les terres et la dignité aux populations montagnardes non christianisées. Fort justement, Tabani montre que si l'arrivée des Américains a bouleversé l'« équilibre » colonial, leur départ a tout autant perturbé la vie des populations du « bush » que l'on maintint délibérément éloignées des terres défrichées par les Américains. Isolées et/ou refoulées dans les montagnes intérieures, ces populations furent sensibles aux messages de nouveaux prophètes. Dans les pages 155-164, du paragraphe « Cultes de l'Après-guerre, Naked-Cult et Mamara », sont mis en avant les idées des « prêcheurs » Tsek et Mol Valiu. Ce sont les descriptions et commentaires de Guiart et Miller qui sont rappelées ici. Si pour le premier, ce début d'unité culturelle de la brousse marquait les prémices d'une idéologie nationale, pour le second elle n'était qu'un « monothéisme primordial » ; Tabani veut y voir l'émergence d'une « idéologie-kastom ». Il est certain que lorsque Jimmy Stevens faisait référence aux « pauvres dénudés de la brousse », c'est à ces gens-là, supposés encore détenteurs de la kastom, qu'il se référait et auxquels il s'est adressé en premier pour fonder son mouvement. Le chapitre suivant, chapitre X, est entièrement dédié à la « naissance et au développement du Nagriamel ». Personnellement, je ne peux que regretter que ce chapitre, bien construit et documenté, commence par la citation d'un cliché à la dérision déplacée du fait de la personnalité de son rapporteur. « L'ex-conducteur de bulldozer devenu chef d'un genre bien particulier, avec ses « vingt cinq femmes » et conduisant une armée de l'âge de pierre, armée d'arc et de flèches, engagée dans une rébellion contre les forces matérielles et les conceptions d'un insensible monde extérieur » (citation : Beasant 1984 : 17). Or, Beasant, fonctionnaire de la Résidence britannique en retraite, donc nullement tenu par sa profession à l'objectivité, avait eu durant toute sa carrière aux ex-Nouvelles-Hébrides pour adversaire principal le Nagriamel de J. Stevens ; ses écrits doivent certes être cités mais en resituant leur auteur. Et de plus, dans cette citation, le ridicule reviendrait d'abord aux Britanniques qui ont dépêché 200 « Royal Marines » puis aux Français qui ont suivi en envoyant 100 parachutistes...pour venir à bout d'une armée « de l'âge de pierre ». Les différentes étapes de la mise en place du mouvement qui va de la

revendication des terres aliénées à son institutionnalisation, est fort bien mise en avant : construction du centre « coutumier » à Vanafo et établissement d'une organisation « néo-coutumière ». Le passage progressif d'une opposition aux colons français, spoliateurs de terre, jusqu'à un accord tacite avec ces derniers est présenté comme le début de la politisation du mouvement, Stevens ayant besoin, pour récupérer des terres, de la bienveillance des autorités françaises qui comptaient sur lui pour contrecarrer les plans des nationalistes presbytériens. Tabani est tout à fait convaincant lorsqu'il montre que sans véritable légitimité coutumière, coupé des Églises et ayant des besoins financiers sans cesse grandissant pour répondre à la logistique d'un mouvement couvrant plusieurs îles, Stevens fut amené à s'allier à des spéculateurs aux intentions douteuses, entraînant son mouvement dans des dérives « ultra-libérales et conservatrices », aux antipodes du traditionalisme de départ. Promu au rang de « parti politique », à l'insu même de la volonté des sympathisants de base, pour qui ce type d'organisation était « affaire de Blancs », donc largement incompréhensible. La majorité des électeurs Nagriamel suivirent le « Moli » sans jamais comprendre les enjeux véritables des élections, et particulièrement le fait qu'avec une courte majorité on pouvait posséder tous les pouvoirs. Ce fonctionnement consensuel, fondamental dans la vie villageoise, fut avancé par Bonnemaison (1986 : 454) pour expliquer, sinon justifier la « rébellion » de Santo, Tabani tout à fait à tort qualifie ces écrits de Bonnemaison « de fictions idéologico-ethnologiques » ignorant que jusqu'aux résultats des élections de 1979, les membres influents du Vanuaaku Pati tels Kalkoa, Kalpokas, Timakata, etc. étaient partisans de la mise en place d'un nouveau gouvernement d'union nationale, durant une législature. Gouvernement avec bien sûr, à sa tête, Walter Lini tant la victoire du VP paraissait inéluctable. C'est précisément l'étendue de la victoire du VP (majorité des deux tiers avec possibilité de remanier la Constitution) qui changea toutes les données. Lini put satisfaire sa mégalomanie (à l'époque derrière son bureau était accroché un poster géant le représentant, debout, serrant la main du Président J. Carter comme si ce dernier était son *Alter Ego*). Le Résident britannique Steward, qui n'avait accepté ce poste aux antipodes que comme un tremplin pour sa carrière, loin de freiner Lini et les Ultras de son camp, les incita à ne faire aucune concession (une « mort aux vaincus » aux antipodes de la tradition mélanésienne locale). À Santo, l'onde de choc qui s'ensuivit est magistralement résumée par Tabani : « Dans ce fouillis d'alliances tacites et de collaborations déclarées, de spéculations diverses, d'entreprises coloniales sans véritable coordination, les élections de 1979 viendront faire l'effet d'un coup de pied dans la fourmière (p. 178). Les discours rapportés de Stevens sur radio-« Vemarana » illustrent assez bien la période « d'indépendance » de Vamarana, novembre 1979-juin 1980, début de ce qui fut appelé 'la guerre des cocotiers' ». A nouveau, pour le déroulement de cette « guerre » et de ces conséquences immédiates il est très largement fait appel aux écrits de Beasant. Par souci d'équité, il aurait été judicieux d'interroger des « vain-

cus » comme Alfred Maliu, Aimé Maléré ou encore Amos Andeng, responsables des insurgés des îles d'Espiritu Santo, de Malakula et d'Ambrym. Le premier nommé, ancien membre du gouvernement du Vemarana, subit les exactions des milices du VP (rapportées en page 182 du présent ouvrage) à tel point que les médecins réservèrent leur diagnostic durant plusieurs jours quant à ses chances même de survie. Devenu chef de cabinet de Donald Kalpokas, à nouveau Premier ministre VP en 2000, Maliu rappelait à l'envie que s'il souffrait de céphalées, la faute en incombait aux membres VP du gouvernement. Si pour le Nagriamel, -comme le résume Tabani dans un paragraphe intitulé «Le Nagriamel et l'indépendance nationale »-, cette indépendance avec l'emprisonnement de son chef Moli Stevens marqua le début d'un effacement rapide (l'élection d'un député aux législatives en 1983, restant anecdotique à l'échelon national), la « rébellion » de Santo et les exactions qui s'ensuivirent restent facteur sous-jacent de division. L'opposition actuelle du Premier ministre VP, Natapei avec son vice-Premier ministre UMP Vohor tiennent certainement à des conflits de personnes mais surtout au fait que Natapei était au côté de Lini lorsque les proches de Vohor étaient déportés, menottés, de Port Olry (Santo) vers Port-Vila. Il s'agit-là d'un schisme lié à l'indépendance auquel aucune incantation à une quelconque *kastom* n'est même envisagée, preuve que les dirigeants connaissent les limites du mythe (*kastom*) qu'ils ont créé (voir dernière partie). Manifestement Tabani peut être qualifié de « Man-Tanna » (île qu'il connaît bien), plus difficilement de « Man-Santo », ce qui ne l'a pas empêché dans le chapitre XII, dernier de cette partie « JTPS Moses : Moli ou les dérives *kastom* du Nagriamel », de décrire très bien la personnalité de Stevens, face à la *kastom* de Santo. En s'appuyant sur les travaux de Hours, -qui a étudié le mouvement avant ses dérives politiciennes, affairistes et la personnalité de Stevens (son origine, sa condition de « métis de métis » dans la société coloniale, etc.)-, Tabani explique bien l'ascension souvent chaotique et sinueuse du personnage. Stevens est ensuite envisagé comme « chef charismatique ». Selon Tabani : « De toutes les dimensions du personnage la plus problématique et la plus ambiguë fut celle emblématisée sous le nom de Moli » (p. 190). Dans le paragraphe « Jimmy Stevens et la politique », l'intention est de montrer que les contradictions de ce mouvement, à la fois traditionnel et politique, coutumier et moderniste, hégémonique mais replié sur l'île de Santo et son quartier général de Vanafo, ne pouvaient mener qu'à l'échec face au nationalisme, idéologie secouant alors la Mélanésie entière. Citant Van Trease : « ...Il (Stevens) se serait laissé entraîner dans un jeu politicien sans bien en maîtriser les règles, ambitionnant simplement au départ un pouvoir personnel, comme tant d'autres responsables politiques modernes ». Cette citation modérée en fin de chapitre est loin des condamnations enflammées de Beasant et surtout de Guiart pour qui le titre de Moli associé à Stevens n'était que « pure charlatanerie, du mensonge et de l'opportunisme » (Guiart, 1983). Le chapitre 13, assez court, intitulé : « Coutume de l'autorité » est consacré au bien-fondé de l'utilisation

du terme 'Big-man', « copie de compilations factuelles, une invention ethnographique » selon Tabani (p. 199). Cette analyse fait intervenir les interprétations de Clastres, Sahlins, Thomas. Le dernier paragraphe de cette partie porte sur la question du « Big-man et sécularisation de l'autorité ». Si les analyses anthropologiques de « l'autorité » en Mélanésie sont thèmes fort anciens, ayant débouché entre autres sur le concept largement inventé du 'Big-man', ces approches théoriques ne pouvaient que dater dans le contexte d'États indépendants avec Présidents élus. Ici Tabani rejoint largement White et Lindstrom (1997) pour qui, le « chef traditionnel, leader charismatique », loin d'être une figure dépassée, reste omniprésent sous la forme de Présidents qui se veulent « chefs coutumiers », s'inventant bien souvent une légitimité « ancestrale ». Afin de montrer que cette « invention de traditionalismes nouveaux » de « bureaucratisation du Big-man » selon White et Lindstrom, est patente au Vanuatu, Tabani aurait pu citer les exemples de G. Kalkoa qui, élu Président de la République est devenu Sokomanu (chef historique du village de Mélé sur l'île d'Efate), de M. Carlot, lui, devenu Korman (chef historique d'Erakor) en même temps qu'il était nommé Premier ministre, du ministre P. Telukluk (alias P. Bartélémy) etc. Page 204, il est affirmé que : « ...la multiplication de ces « chefs coutumiers » atteste d'une sécularisation du charisme dans l'établissement d'un ordre bureaucratique ». Pour conclure cette partie, Tabani affirme que l'autorité de Stevens à la tête du Nagriamel s'apparentait plus « au modèle d'une féodalité traditionaliste sous tutelle coloniale » qu'à ce nouveau syncrétisme « autorité traditionnelle/autorité étatique moderne » développé dans la dernière partie.

Quatrième partie : La Kastom et l'État post-colonial à Vanuatu

Si dans les parties précédentes Tabani a su faire preuve d'érudition, d'esprit d'analyse, confrontant données livresques et observations de terrain, dans la dernière partie, l'ordre est inversé. La situation socio-économique de l'indépendance à nos jours, les idéologies culturelles pan-mélanésiennes, leur adaptation aux réalités du Vanuatu, l'invention d'un dualisme kastom/kalja (visant à justifier les pires dérives d'un libéralisme débridé et surtout à légitimer la corruption et la main-mise d'une « élite » citadine sur l'État), sont présentées sans complaisance par l'auteur qui, tout en conservant le recul scientifique nécessaire, n'en fait pas moins preuve de courage...le « politically correct » ayant trop souvent prévalu parmi les rares chercheurs qui ont consacré des travaux au Vanuatu d'après l'indépendance.

Le chapitre XIV intitulé : « Élités dirigeantes et idéologies dominantes » a pour but de montrer l'ambiguïté fondamentale du Vanuatu qui au moment de l'indépendance fut proclamé tout à la fois « socialiste », « chrétien » et « coutumier ». Tabani va montrer comment les élites dirigeantes ont instrumentalisé la kastom, l'ont élevée au niveau d'idéologie d'État. Dans le paragraphe : Classes dirigeantes et élites urbaines, est exposé de façon magistrale comment les

élites urbaines (mélanésiennes), issues de la colonisation, « valorisent le passé en opposition aux valeurs et aux institutions exogènes qui régissent aujourd'hui la vie urbaine de ces États » (p. 210) ; dans le même temps « dès qu'il s'agit d'évoquer l'économie de subsistance des communautés rurales, resurgit aussitôt chez les gouvernants, le sempiternel argument culturaliste. Le traditionnel officiel leur sert à travestir la pauvreté en une glorification culturelle ». Reprenant l'argumentaire de Hau'ofa (1987), Tabani affirme : « L'imposition par ces élites d'un modèle unique à des ensembles sociaux culturels diversifiés est un facteur déterminant de la paupérisation et de la tiers-mondisation des États du Pacifique insulaire. » (p. 211). L'instrumentalisation de la kastom en tant que symbole unitaire au Vanuatu s'inscrirait dans l'idéologie pan-Pacifique, (née de consultants extérieurs comme l'affirme Hau'ofa) : « la Pacific Way puis la Melanesian way ». Selon Howard (1983), il s'agirait d'une « mystification rhétorique » qui proclame l'unicité des croyances et des modes de vie des insulaires océaniques, tout en prônant contradictoirement, sur un plan politique, la recherche d'une « unité par la diversité ». Parmi les mystifications officielles en cours durant la majeure partie de l'ère Lini figure le « socialisme » mélanésien, « tronc commun du nationalisme et du traditionalisme à Vanuatu » selon Tabani (p. 214). Il s'agirait d'une vision qui se veut syncrétique, une vision « mélanésienne » du monde associant « modernité » (socialisme), christianisme (compassion et mutualité) et capitalisme ; en fait, selon l'auteur (p. 217) : « La pénétration accrue du libéralisme entraîne à Vanuatu et ailleurs dans la région, une constante paupérisation des populations rurales ».

Dans le chapitre XV, Port-vila ou le « développement » confisqué (pp. 228-234), Tabani est l'un des premiers à décrire et dénoncer la tiers-mondisation du pays et la « clochardisation » des laissés-pour-compte de la ville. Loin des promesses de l'époque de l'indépendance « un développement conduit par des Mélanésiens au profit d'autres Mélanésiens » l'on a affaire à une société de classes : « les nouveaux Mastas ne sont autres que d'anciens colons, de nouveaux expatriés et des élites mélanésiennes occidentalisées qui, dans cette niche cosmopolite, exercent en bonne harmonie leur « instinct rapace » à leur seul profit, « luxe, calme et volupté » pour les uns, salariat aliénation et paupérisation pour les autres », ... « Correctement placés derrière les élites dirigeantes, on trouve les ni-Vanuatu natifs d'Efate qui, depuis l'indépendance, ont initié un processus de revendication ethnociste » (p. 224). Dans les pages suivantes, Tabani, certes dénonce l'ethnocentrisme des Man-Efate mais sans pour autant préciser qu'il s'agit-là d'un danger permanent pour la stabilité du pays dans son ensemble ; les émeutes sporadiques passées dans la capitale sont là pour le rappeler. À juste titre, à l'« élite urbaine » bénéficiant du paradis fiscal, il associe les faubourgs de la ville et les habitants d'Efate. Ceux-ci considèrent que, la terre de la capitale appartenant à leur île (autrefois unie par une mystérieuse même kastom !), tous les emplois privés et administratifs et les richesses de la ville leur reviennent en priorité.

Après avoir dressé un tableau oh combien réel de l'évolution de la situation socio-économique depuis 1980, l'auteur rappelle dans un chapitre XVI ce qui fut « l'histoire politique de la coutume à Vanuatu » (pp. 229-234). Un paragraphe entier a été nécessaire pour cerner la personnalité de W. Lini et les inflexions idéologiques que ce dernier imprima à son parti : le Vanuaaku Pati. Une parfaite synthèse est avancée p. 229 : « ..., on trouve chez ce leader le constant manie- ment d'un symbolisme pseudo-traditionnel nettement inspiré d'une vision chrétienne ». Tabani ajoute p. 229 : « Les associations idéologiques et les objectifs politiques quelque peu déconcertants qui furent élaborés par W. Lini ont amené ce dernier à se voir conféré à l'étranger une dimension de chef d'État d'une trou- blante envergure, celle d'un « Khadhafi du Pacifique » ou d'un « Ceausescu océanien » (Huffer, 1993 : 265). Tabani montre qu'après avoir bénéficié d'une aide constante des églises réformées et de l'appui sans réserve des Anglo-Saxons (Anglais et Australiens) celui-ci, fort de son aura de « Pasteur », va instrumen- taliser les premiers, s'éloigner des seconds. Alors que, dès l'indépendance acquise, le parti allait « amorcer son déclin, en raison notamment d'une pénurie de cadres mélanésiens (dans le ratio de 1 bachelier pour 10.000 habitants au moment de l'indépendance, p. 232), se voulant « non-aligné », Lini va jouer la carte de l'aide multilatérale qui fera que son pays devint celui qui bénéficiera de la plus importante aide par tête d'habitant (p. 234). Conscient de l'affaiblissement du parti, de l'absence d'unité nationale, Lini va profiter de l'implantation profonde de la foi chrétienne pour en faire un élément essentiel d'une kastom nationale déjà en filigrane au tout début de la lutte pour l'indépen- dance. « Toutefois la kastom était, dès le départ, partie intégrante de l'idéologie nationaliste des leaders du VP. À la manière des missionnaires qui protégeaient les indigènes chrétiens, les élites dirigeantes se veulent les protecteurs de la bonne kastom, car en dernier ressort la vraie kastom serait un don de Dieu » (p. 236). Si les expressions chères à Lini telles que : « Pacific way », « Pacific Revolution », « Pacific and Melane- sian Socialism » sont restées vides de sens, le mérite lui revient d'avoir su associer, amalgamer foi chrétienne, loi, culture, identité nationale dans un syncrétisme : la kastom.

Au cours des trente dernières pages, dans un ultime chapitre ayant pour titre : « Kastom : loi, culture, identité nationale », Tabani montre l'omniprésence de la kastom telle que Lini l'a initiée, devenue aujourd'hui véritable mythe identitaire et moteur. Dans le para- graphe : la kastom et la loi, il est rappelé comment la surenchère des experts constitutionnels français pour attribuer à la kastom une place de choix dans la constitution s'est finalement retournée contre eux. Pensant par ce biais, décentraliser le pouvoir, contrer les Églises réformées et le VP, ils avaient tout simplement omis de définir ladite kastom, pensant même que des « chefs » en étaient de tous temps les garants. Lorsque le Mal- vatumauri ou Conseil des chefs (décrit dans un para- graphe s'étendant des pages 244 à 251) fut mis en place, de nombreux pasteurs, grands pourfendeurs de l'héritage coutumier « païen », furent élus « chefs cou-

tumiers ». Craignant d'éventuelles contestations de sa vision « nationaliste » de la kastom, Lini ignore le conseil des chefs, même pour les affaires qui concer- naient cette institution. Bien sûr, on laissa croire que les conflits fonciers, à l'origine de tous les mouvements contestataires puis nationalistes, allaient être réglés une fois pour toutes par la kastom d'où, le principe constitutionnel de la propriété coutumière des terres. Ce problème ayant souvent été débattu et ayant fait l'objet de nombreuses publications, Tabani, des pages 239 à 244, rappelle les écrits d'auteurs comme Rodman (1996), Bielefed (1991), pour mettre en avant l'irréalité, l'invention même du concept de « propriété cou- tumière des terres », vacuité matérialisée par l'extrême difficulté que rencontrent les autorités à identifier « les soi-disant » propriétaires coutumiers. Page 252, Tabani affirme : « Les notions de culture et de coutume ont été, à Vanuatu, politisées à l'extrême sous couvert d'une défense unanime de valeurs immuables, leur mise en scène sert directement à légitimer le pouvoir en place » ; il s'agirait même selon lui d'une politique délibérée qu'il appelle « La kastom polisi ». Rejoignant Lindstrom et White (1994), Tabani fait le distin- guo entre une « culture » désignant quelque chose de semblable à la « tradition », d'une forme recouvrant la culture du colonisateur et les cultures traditionnelles chères aux ethnologues. Deux lexèmes pidginisés se complètent au Vanuatu : Kalja « désigne la culture mélanésienne aux non Mélanésiens », Kastom « est employée comme synonyme de Kalja par les Mélané- siens entre eux pour évoquer leur propre culture » (note bas de page 252). Cette dualité serait fonction- nelle : « Dans leur association officielle kastom et kalja sont présentées comme les deux pôles formels pour la construction d'une identité nationale » (p. 253). Il ajoute en pages 254-255, « La nasional kastom polisi se réfère à la kalja blong Vanuatu comme à un fondement de l'unité et de l'identité nationale. Elle s'en sert de manière effective comme d'un bien culturel ». Cette création dualiste s'insère au niveau institution- nel : « La kalja a été hissée au rang de kastom d'État, quand réciproquement la kastom a été érigée en « culture nationale » (p. 257). Tabani termine ce para- graphe sur la « kastom polisi » sur une note assez som- bre : « Cette politique dite « traditionnelle » de la tradition vise à transformer les modes de vie et les pratiques issues du passé en des biens culturels » d'un patrimoine national, y compris quand cela doit passer par leur réification folklorique à des fins touristiques. Lorsque la valeur identificatoire de la kastom se voit assimilée à sa valeur même de marchandise, cette mar- que de fabrique de la nation ni-Vanuatu dépasse guère la réalité d'un copyright, jalousement gardé par l'État » (p. 257). Pour l'auteur, cette politique aurait porté ces fruits en trois domaines : le bislama, le kava et l'ethno-tourisme.

Fort justement, Tabani rappelle que le bislama n'a jamais été considéré par les colonisateurs ou par les Mélanésiens, comme relevant de la kastom, par contre il a tort de citer Miles (1998 : 142) qui, après tant d'autres, se fourvoie lorsqu'il affirme : « En utilisant le pidgin (...) pour promouvoir l'indépendance du Vanuatu, les leaders nationalistes entamèrent une sub-

tile transformation des fondements de l'attachement populaire pour le bislama ; à son instrumentalité (vecteur de communication) se voit adjointe une sentimentalité (vecteur de nationalisme) » (p. 258). Il n'y eut aucun choix en faveur du pidgin, il s'imposa faute d'alternative. Seule une poignée de dirigeants tant issus des écoles anglaises que françaises était en mesure de s'exprimer dans une langue européenne. Au sein de chaque parti, pour communiquer avec les militants, encore plus avec les électeurs, ou encore pour convaincre les adversaires politiques, le pidgin s'imposait (faute de mieux). Qu'il soit devenu identitaire, se rapprochant par-là du statut d'un créole, est indéniable mais cela tient à son changement de statut et à la généralisation de son usage : de lingua franca verticale (de Mastas à Boys), il est passé au statut de langue véhiculaire horizontale en usage quasiment entre tous les ni-Vanuatu mais aussi parfois avec les Solomonais et les citoyens de PNG. Tabani remarque que : « La communauté de langue que permet le bislama ne renvoie, toutefois, à aucune communauté de culture (p. 258), -(ce qui le distingue encore d'un créole)-, de plus relève-t-il un paradoxe « cette langue (sans culture propre) contribue (néanmoins) à l'invention d'une kastom nationale » (p. 259).

Contrairement au bislama dont l'essor a plus été accompagné que provoqué, la présence du kava, sa généralisation, sa consommation moderne sont dues à la volonté de Lini et de son premier gouvernement. Tabani écrit p. 261 : « Symbole de pouvoir, le kava l'est resté, mais sous une forme réifiée qui découle de son poids commercial et de son rôle idéologique d'« emblème politique » national. En accord avec ce que souhaitait le grand chef Bongmatur, la constitution a été signée sur une pierre cérémonielle sur laquelle on venait de sacrifier un cochon (Lindstrom, 1997 : 222). Les signataires ont pareillement célébré sa proclamation par des libations de kava, comme c'est désormais le cas lors de toutes les cérémonies officielles » (p. 261). Tabani conclut adroitement ce paragraphe, en l'insérant dans sa problématique générale : « Le kava est devenu un symbole clef de la post-colonialité, et un parfait symbole néo-traditionnel. » (p. 261).

Le dernier avatar de la « kastom polisi » est bien l'ethno-tourisme, il correspond à la volonté de réduire l'« héritage coutumier ancestral » en un « bien culturel ». Tabani dénonce les méfaits locaux de cette dérive affairiste : « En tant que principale industrie et première source de devises, il assure à Vanuatu la pénétration des formes avancées du capitalisme chez des populations ayant conservé jusqu'alors une économie d'auto-subsistance (Tanna, Santo, Pentecôte, Malakula) » (p. 263). Tabani illustre cette commercialisation de la kastom, devenue monopole d'État, à l'aide de diverses activités commercialo-coutumières aux antipodes de la conception première de la coutume, celle d'il y a quelque trente ans.

Cet ouvrage est très bien documenté, tant du point de vue des discours rapportés que des observations de première main ; le plan en quatre parties, unies par un même objet, permet une lecture partielle. La dernière partie, la plus innovante, peut être abordée par toute personne qui, n'ayant pas ou peu de connaissances de

l'histoire du pays, veut être informée de la situation contemporaine du Vanuatu.

Certes certaines interprétations peuvent être sujettes à caution (nous les avons signalées), les erreurs flagrantes sont rarissimes : p. 6 : toutes les institutions officielles n'étaient pas dédoublées dans feu le Condominium : poste, marine, aviation, travaux publics ne dépendaient que d'une administration ; p. 257, le pidgin bislama n'a jamais compté aucun lexème d'origine espagnole ; les traductions en pidgin et le glossaire auraient mérité d'être discutés. Il s'agit d'un ouvrage remarquable, innovant, très bien écrit, que tout un chacun peut lire avec profit sans être spécialiste de la région.

Jean-Michel CHARPENTIER

LACITO-CNRS

International Council of Museums (ICOM), 2001, *Répertoire*, 3e édition, Paris, Comité national français, 156 p.

Le Comité national français de l'ICOM (acronyme de l'International Council of Museums) a publié la troisième édition du *Répertoire* de ses membres. Plus qu'un simple annuaire de muséologues et de chercheurs sur les patrimoines, cet outil de travail permet de mesurer la part importante occupée par le Comité national français au sein de ce gigantesque organisme qu'est l'ICOM.

Le *Répertoire* se subdivise en quatre sections et un index : les statuts du Comité national français, les structures de l'ICOM et deux listes, regroupant séparément les membres institutionnels et individuels. Cette section imposante est d'ailleurs conçue comme un annuaire et occupe plus de cent pages, avec les coordonnées de plus de 1600 membres résidant en France. Enfin, un « index par villes » permet de situer selon le lieu et pour chaque institution muséale les membres qui appartiennent à l'ICOM, confirmant que les grandes institutions parisiennes comme le Musée du Louvre, le Museum National d'Histoire Naturelle et la Cité des sciences et de l'industrie comptent un très grand nombre d'adhérents à l'ICOM. En plus des professionnels de la muséologie, on rencontre parmi les membres répertoriés des universitaires, des écrivains, des particuliers, des étudiants. Les notices individuelles se limitent au titre de chaque membre, à ses coordonnées et, dans la moitié des cas seulement, à son adresse électronique.

La partie la plus utile de l'ouvrage regroupe la liste des 28 comités internationaux de l'ICOM, avec l'adresse électronique des responsables respectifs (pp. 18-23). Une brève présentation situe la spécialisation et les objectifs de chaque comité : sur l'audiovisuel, l'éducation, la documentation, les instruments de musique ; d'autres comités se penchent sur la sécurité, les musées littéraires, sur les échanges d'expositions, ou même sur les musées monétaires et bancaires. On comprend que ces comités servent de moteur aux initiatives des membres qui veulent amorcer des collaborations et des échanges.