



**HAL**  
open science

## Big men et chefs à Tanna, d'autrefois à aujourd'hui

Marc Tabani

► **To cite this version:**

Marc Tabani. Big men et chefs à Tanna, d'autrefois à aujourd'hui. Le Vanuatu dans tous ses états. Histoire et anthropologie, Presses d'INALCO, pp.155-186, 2024, 9782858314386. hal-04755884

**HAL Id: hal-04755884**

**<https://cnrs.hal.science/hal-04755884v1>**

Submitted on 30 Oct 2024

**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 4.0 International License

## Introduction

Des hautes terres de la Nouvelle-Guinée jusqu'aux atolls polynésiens, en passant par les déserts australiens, le peuplement de l'Océanie a engendré une prodigieuse diversité de langues, de mythes, de coutumes, d'institutions, de capacités techniques et de savoir-faire, dans des contextes environnementaux bien différents et avec des moyens économiques les plus variables. Dans une région du monde « où la culture a tant expérimenté », écrivait Marshall Sahlins<sup>1</sup> dans un essai comparatif demeuré célèbre, certaines traditions ont apporté, sur la longue durée, la preuve d'une grande adaptabilité. Face à l'infinie subtilité des changements opérés par la culture et aux transformations sociales et transitions sociétales qui en résultent, « l'anthropologie trouve son laboratoire<sup>2</sup> ». Il en irait notamment ainsi, de figures locales de l'autorité caractéristiques de formes de gouvernance arrimées à un continuum de systèmes politiques, allant de sociétés à *big men* en Mélanésie aux chefferies puissamment structurées de Polynésie.

Ces capacités d'adaptation au changement, on les retrouverait d'ouest en est du Pacifique Sud, à la fois chez les *big men* et chez les chefs. Si l'architecture et la gestion de leur capital politique respectif présentent des différences qui semblent irréductibles<sup>3</sup>, ces figures de l'autorité – dépositaires de prérogatives hiérarchiques – puisent néanmoins invariablement dans le charisme la substance de leur pouvoir – ou puissance personnelle sur laquelle se fonde leur domination, en termes wéberiens. Le charisme participe à l'aptitude de ces représentants de l'autorité à bouleverser le passé, et à représenter, pour paraphraser

---

<sup>1</sup>SAHLINS, 1963, p. 285.

<sup>2</sup>*Ibid.*, p. 285.

<sup>3</sup>L'opposition Mélanésie/Polynésie, sévèrement critiquée de nos jours par les anthropologues (THOMAS *et al.*, 1989 ; TCHERKEZOFF, 2008) se dissout chez M. Sahlins dans un certain imbroglio définitoire, qui frôle souvent le paradoxe. Du fait qu'elles se déploient sur un même continuum politique, les figures du *big man* mélanésien (au pouvoir acquis) et du chef polynésien (au pouvoir conféré) tendent ainsi à parfois se superposer. Si nul pouvoir conféré n'est définitivement acquis, tout comme le leader mélanésien, le chef polynésien est « très probablement [...] juste un grand homme » (« *very likely [...] just is a big-man* », SAHLINS, 1963, p. 269).

Max Weber, une « puissance révolutionnaire des époques liées à la tradition<sup>4</sup> ». Moins complexe en apparence que la chefferie, le *bigman-ship* se montrerait de ce fait encore plus adaptable face aux imprévus et aux aléas, car reposant, en dernière instance, sur un pouvoir strictement personnel. La quête dans laquelle se trouve engagé le *big man*, à devoir constamment rechercher l'extension ou à défaut le renouvellement du champ d'exercice de ses prérogatives hiérarchiques (politiques, économiques, religieuses), telle la logique d'accumulation du « bourgeois capitaliste » d'après le rapprochement suggéré par M. Sahlins, ne saurait faire l'économie de nouveaux types de moyens et de ressources susceptibles d'être mis au profit de son action.

L'adaptabilité des systèmes politiques dans le Pacifique, si elle vaut pour des processus de transitions sur la longue durée, serait également à l'œuvre dans une conjoncture historique aussi récente que restreinte. M. Sahlins surenchérit de nombreuses années après ses hypothèses initiales, en avançant que les formes d'autorités traditionnelles dans le Pacifique représentaient la partie la plus flexible, la plus durable car innovante, des traditions et expressions culturelles d'origine précoloniale. Les « plus puissants chefs » et les « plus grands *big men* » dans le Pacifique, note-t-il, n'apparurent historiquement qu'après, et non avant, la présence européenne<sup>5</sup>. Par une certaine ironie du sort, des recherches archéologiques récentes ont suggéré que les *big men* en Mélanésie n'étaient, sans doute, qu'une création purement coloniale, qu'ils étaient nés du déclin de puissantes formes de pouvoir préexistantes, caractérisées par des fonctions coercitives plus marquées au sein du groupe social, régissant des sociétés autrefois bien plus hiérarchisées. Le rayonnement sous la colonisation de l'influence des *big men* en Mélanésie pourrait ainsi s'apparenter à une réponse politico-économique envers des changements sociaux drastiques, marqués par les effets d'effondrements démographiques massifs et les conséquences des politiques coloniales de pacification<sup>6</sup>.

C'est à ces capacités d'adaptation et de transformation des figures traditionnelles de l'autorité à Vanuatu en contexte colonial puis post-colonial que je souhaite m'intéresser. Des changements considérables y sont intervenus dans ce compartiment du champ politique, depuis l'indépendance de ce pays. Un processus d'accaparement patrimonial des systèmes de titres a conduit à la tendance affirmée d'une transformation de leaders anciennement

---

<sup>4</sup>WEBER, 1995, p. 325.

<sup>5</sup>SAHLINS, 1992, p. 17.

<sup>6</sup>SPRIGGS, 2008 ; SAND, 2002.

identifiés comme des *big men* en des « chefs » dits « coutumiers ». Un observateur avisé pouvait encore affirmer à la fin des années 1970, « il n’y a pas de chef dans la coutume ni-vanuatu, hormis dans quelques régions bien déterminées – il n’y a que des *big men*<sup>7</sup> ». En peu de temps, l’emploi de la notion de chef s’est amplifié dans le Pacifique, à Vanuatu notamment, où « grands chefs » et « chefs suprêmes » jouent d’une surenchère sur leurs titres. Tout leader qui prétend se rattacher à un critère d’ordre traditionnel pour valider son autorité dans un contexte post-colonial et désormais « légal-bureaucratique », prétend désormais être un « chef » (suivant la représentation d’un système pyramidal dans lequel le chef serait placé au sommet et disposerait d’une transmission héréditaire de sa position) : « les insulaires font ainsi par eux-mêmes écho au langage sociologique de Max Weber<sup>8</sup> ». Depuis lors, à Vanuatu, « les chefs ont acquis, en tant que groupe social, un statut bien plus important au niveau national qu’au niveau local<sup>9</sup> ».

Dans une démarche inverse à la perspective de M. Sahlins, à l’aide d’une comparaison sciemment « incontrôlée<sup>10</sup> », j’appuierai mon analyse sur le cas de Tanna, troisième île la plus peuplée de Vanuatu, au sud de cet archipel<sup>11</sup>. J’insisterai sur les aspects les plus innovants ou les moins classiques auxquels recourent les représentants de l’autorité dans cette société insulaire, pour pérenniser la légitimité prêtée à leur coutume et, par là même, prétendre à l’exercice de leurs prérogatives hiérarchiques. J’examinerai la répartition de ces

---

<sup>7</sup>MACCLANCY, 1980, p. 126.

<sup>8</sup>WHITE & LINDSTROM, 1997, p. 7.

<sup>9</sup>WITTERSHEIM, 2002, p. 156.

<sup>10</sup>SAHLINS, 1963, p. 285.

<sup>11</sup>En dépit des profondes divisions sociales et politiques qui structurent leur société, ou au contraire à cause des puissants réseaux d’échanges qui régissent les liens entre leurs groupes sociaux respectifs, les gens de Tanna (*man Tanna*) se reconnaissent une unité mythologique ancestrale. Depuis la période coloniale, cette expression d’une origine commune inscrite dans leur coutume s’est muée en un fort sentiment d’appartenance ethno-culturelle, en un partage d’une communauté de culture, bien au-delà des frontières de l’île, par tous ceux qui en sont originaires (aux 32 280 habitants, autochtones pour le plus grand nombre, recensés à Tanna en 2016 [Vanuatu National Statistics Office, TAFEA Province mini census 2016]), s’ajoutent les très nombreux *man Tanna* établis notamment à Port-Vila (Efate), Lunganville (Santo) et à l’étranger (Nouvelle-Calédonie) qui se chiffrent vraisemblablement à plus d’un tiers de ce total.

fonctions, tantôt strictement politiques, tantôt cérémonielles et rituelles, en lien avec un complexe cérémoniel qui en est à l'origine, le Nakwaiari, organisé selon une périodicité aléatoire, et qui englobe l'ensemble de la société tannaïse. J'aborderai également l'histoire coloniale et post-coloniale des conseils de chefs et leurs entreprises répétées de codification de la *kastom*<sup>12</sup>, afin d'éclairer la situation contemporaine de ces autorités traditionnelles. Diverses questions se posent au travers de ce processus de rationalisation. En quoi les chefs coutumiers obéissent-ils ou non à des schémas qu'ils conçoivent comme traditionnels, au sens de préexistant à la colonisation ? Qui sont-ils, au juste, dans une société que la plupart des observateurs extérieurs ont décrite comme dépourvue de chefs ? L'aptitude des *big men* à Tanna à apparaître comme des chefs coutumiers peut-elle de nos jours les conduire à exercer un pouvoir de type bureaucratique ? Plus largement, l'adaptabilité des figures de l'autorité ne représente-t-elle une force qu'au sein d'un ordre strictement traditionnel, ou le charisme qui la rend possible s'accommoderait-il aussi bien des formes politiques d'un ordre social rationnel-légal, au sens wébérien, dépassant toutes expressions antérieures d'assignation des fonctions hiérarchiques à ces deux types de dignitaires ?

### ***Big men* à Tanna depuis les premiers temps de la colonisation**

---

<sup>12</sup>La notion de *kastom* couvre un champ sémantique plus large que celle anglaise de *custom* dont elle tire son étymologie. Lorsqu'elle est utilisée pour désigner des réalités locales, elle s'applique à tout élément culturel perçu comme traditionnel, sans être nécessairement indigène ni forcément ancien, mais dont l'historicité demeure vague bien que présentée comme incontestable. L'usage politique de ce concept entraîna sa transcription dans la constitution de Vanuatu par la formule « valeurs mélanésiennes », élevant son intérêt symbolique à celui d'un fondement culturel dans lequel ancrer le processus d'édification nationale. Depuis lors, *kastom* englobe, pour reprendre la formule de Ton Otto et Poul Pedersen, à la fois des « traditions traditionnelles » et des « traditions traditionalistes » (OTTO & PEDERSEN, 2005). La problématique des instrumentalisation idéologiques de la *kastom* en Mélanésie, soulevée par le recueil précurseur dirigé par Roger Keesing et Robert Tonkinson (KEESING & TONKINSON, 1982), a donné lieu à un vaste et long débat, souvent polémique, et à une abondante littérature jalonnée de controverses (voir chapitres II et III de la thèse de Caroline Graille pour une contribution critique récente sur le sujet [GRAILLE, 2016]).

Dès les premières rencontres entre gens de Tanna et le capitaine Cook, premier Européen à fouler le sol de l'île en août 1774, et jusqu'à la fin de la période coloniale, toutes les données ethnographiques convergent sur le fait que la figure du « chef » n'existait pas, traditionnellement, dans leur société. Bon nombre d'observations faites au siècle suivant, par des navigateurs, des missionnaires et des anthropologues, exprimèrent de la surprise quant à cette absence. À les en croire, les insulaires de Tanna ont pu connaître l'existence de chefs, étant donné que nombre d'entre eux semblaient détenir l'exclusivité sur certains titres héréditaires. Néanmoins, aucun de leurs détenteurs ne paraissait disposer d'une quelconque autorité sur d'autres hommes. Aucun « véritable » leader ne commandait : « Pas de Thakombo ni de Pomaré ou de Kamehameha en ce lieu<sup>13</sup> ». Ron Adams résume en une courte compilation la quête désespérée des Européens pour trouver des grands chefs, des *Ariki* ou des rois à Tanna :

Cook nota que [l'homme de Tanna qui] « avait été désigné auprès de nous en réponse à ce titre [d'*Ariki*] [...] semblait avoir bien peu d'autorité sur le reste de ses gens » [...]. Les chefs de Tanna [écrivait le naturaliste John Reinhold Foster] ne se distinguaient généralement pas, « par le rang ni par l'autorité » de leurs sujets. [Comme le fit observer le missionnaire George Turner, l'autorité] du chef ne s'étend pas à plus d'un tir de fusil de distance de sa maison » [...] [Le missionnaire John G.] Paton renonça à rechercher une quelconque cohérence, affirmant que les chefs à Tanna n'avaient vraiment aucun pouvoir [...]. L'épouse [du missionnaire William Watt] nota que « la chefferie ne consiste qu'en un nom. Dans un village de huit à neuf hommes, six vont revendiquer être des chefs »<sup>14</sup>.

L'ethnologue Clarence B. Humphreys spécula, à son tour, sur le fait que les gens de Tanna aient pu avoir de puissants « chefs suzerains » en des temps plus reculés. Mais les influences étrangères auraient conduit à sérieusement réduire leur pouvoir. Dans certaines parties de l'île, surenchérit-il, la rupture avec les formes précoloniales de l'autorité est telle que les gens les ont complètement oubliées<sup>15</sup>. Cette absence a eu pour effet de contrarier sur la durée les autorités coloniales, dans leurs stratégies habituelles de cooptation d'autorités locales pour asseoir leur autorité sur des hiérarchies sociales indigènes.

---

<sup>13</sup>TURNER, 1861, p. 84.

<sup>14</sup>ADAMS, 1984, p. 14-15.

<sup>15</sup>HUMPHREYS, 1926, p. 35-37.

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la population de Tanna fut placée sous la coupe d'un régime missionnaire théocratique particulièrement oppressif. Connu localement sous le nom de Tanna Law, il était fondé sur le soutien de leaders christianisés qui, en échange de leur accord avec la politique radicalement anti-coutumière<sup>16</sup> menée par la mission presbytérienne – une *tabula rasa* culturelle méticuleusement pensée et organisée –, furent considérés comme des « chefs suprêmes » (*paramount jifs*) par la mission (les gens de Tanna parlaient entre eux de *big jifs*). Jusqu'à l'établissement des lois du condominium (1906), ces dignitaires convertis œuvrèrent à la répression de tous les anciens symboles d'autorité et attributs hiérarchiques encore détenus par des groupes demeurés païens, qui leur étaient hostiles<sup>17</sup>. La nouvelle hiérarchie imposée par la mission fut légitimée dans les années 1910 par les autorités condominiales. Les chefs chrétiens ou *big jifs* virent leur position confirmée avec l'établissement d'une hiérarchie administrative, au sein de laquelle ils exercèrent les fonctions d'assesseurs indigènes, attachés à des circonscriptions insulaires (*districts*), au service des délégués français et britanniques du condominium (*district agents*).

Parallèlement aux prérogatives qu'elles accordèrent aux assesseurs indigènes pour le contrôle de la population, les autorités du condominium induisirent progressivement des effets anarchiques, en réduisant le paysage politique local à des chefs de village, sans autre prérogative que d'être des représentants (*headman*) de leur groupe résidentiel restreint. Pour prévenir le désordre sur l'île, les délégués assumèrent, à eux seuls, le contrôle des moyens coercitifs légaux. Dans ces conditions, l'exercice d'une administration coloniale indirecte (*indirect rule*) s'avérait limité. La formalisation de ces nouvelles figures de l'autorité s'accompagnait d'une standardisation de titres importés. Les chefs chrétiens étaient recrutés par les missionnaires parmi les doyens (*elders*) et catéchistes (*teachers*) de l'Église ; les chefs de village, appelés « *bos* » en bichelamar, et les assesseurs à l'échelle des circonscriptions étaient utilisés comme des représentants villageois placés sous la stricte autorité de l'administration du condominium. Certains de ces leaders, cumulant les attributions inédites

---

<sup>16</sup>Tous les aspects sociaux et culturels des modes de vies antérieures à la christianisation furent rejetés : la consommation du kava, la pratique de la circoncision, l'institution de la prostituée sacrée (*pranui*), la polygamie, les chants, danses, pratiques rituelles et échanges cérémoniels, autant d'éléments parmi tant d'autres, constitutifs des coutumes à Tanna. Par manque de moyens, les missionnaires toléraient toutefois certaines des pratiques médicales anciennes.

<sup>17</sup>Voir TABANI, 2008, p. 44-46.

des chefs chrétiens et des représentants administratifs, ont également revendiqué leurs titres héréditaires traditionnels.

Peu de ces chefs furent reconnus comme tels par les administrateurs coloniaux, du moins seuls les chefs promus assesseurs furent pleinement légitimés. Il est même arrivé que certains dignitaires cumulent les trois attributions à la fois : chef coutumier, *elder* chrétien et assesseur administratif<sup>18</sup>. Inversement un assesseur concentrait *de facto* les pouvoirs d'un chef. Ainsi, dans le *Répertoire bio-bibliographique des Nouvelles-Hébrides* de O'Reilly sont qualifiés de chefs des leaders indigènes pour la plupart considérés comme favorables à la France<sup>19</sup>. Qu'ils soient de véritables chefs héréditaires, comme dans le nord de Malekula, ou qu'ils se soient proclamés comme tels, importait peu, du moment que « leur nomination ait été ratifiée par l'administrateur compétent<sup>20</sup> ». Quand des chefs reconnus ou auto-proclamés n'étaient pas disponibles, l'administration française s'appuyait également sur des éminences locales qu'elle désignait comme des « dignitaires » ou des « notables »<sup>21</sup>. Malgré ces tentatives coloniales de greffer les structures d'une chefferie sur la société tannaïse, les administrateurs du condominium, qu'ils aient été Français ou Britanniques, n'en persistaient pas moins à se heurter à la compréhension de conceptions du pouvoir et de la hiérarchie qui leur étaient si différentes.

Après un siècle et demi de changements culturels liés à la présence des Européens, les recherches de terrain de Jean Guiart<sup>22</sup> révélèrent que le système de nomination de dignitaires et d'héritage de titres était loin d'avoir disparu, même si ses fonctions coercitives se retrouvaient dans une position subalterne à l'ordre colonial. Il décrivit la société tannaïse comme l'une des plus « atomistes » dans le Pacifique Sud<sup>23</sup>. Dans les années 1950, la moitié des membres masculins de la population disposait d'une attribution ou d'un privilège hiérarchique, lié à un système complexe de titres semi-héréditaires. « Il y a des villages, ou plutôt des groupements territoriaux, dirions-nous, qui ont jusqu'à douze "chefs" ; d'autres n'en ont pas du tout... On ne sait qui obéit à qui<sup>24</sup> ». « Un des résultats de cet état de choses

---

<sup>18</sup>RODMAN, 1987, p. 72 ; LINDSTROM, 1997, p. 213.

<sup>19</sup>O'REILLY, 1957.

<sup>20</sup>*Ibid.*, p. 220.

<sup>21</sup>*Ibid.*, 1957

<sup>22</sup>GUIART, 1956.

<sup>23</sup>*Ibid.*, p. 10.

<sup>24</sup>*Ibid.*, p. 9.



est la généralisation d'une science du protocole à rendre jaloux le "héraut" d'une cour polynésienne<sup>25</sup> ». Pour une société tribale, suggère J. Guiart, l'organisation sociale de Tanna présente l'image paradoxale d'un « règne de l'individualisme<sup>26</sup> ».

L'idée de l'existence de chefs s'est progressivement imposée durant la période coloniale. Sous les efforts des missionnaires au début du XX<sup>e</sup> siècle puis de ceux des autorités administratives jusqu'aux prolégomènes de l'Indépendance. Depuis, les chefs coexistent de manière flexible et contextuelle, avec d'autres figures traditionnelles de l'autorité (spécialistes agraires, experts rituels et autres détenteurs de titres prestigieux) ; avec des leaders prophétiques indigènes ; avec des élus nationaux ou provinciaux, des autorités bureaucratiques et des businessmen. L'indépendance de Vanuatu intensifia ce processus de création de chefs en entretenant un flou sur leurs attributions. Comme le notait Julia Wilkinson à la fin des années 1970, à Tanna :

Le concept de chef coutumier (*kastom jif*) était ambigu et difficile à saisir. Les gens ne comprenaient pas si cela s'appliquait à quelqu'un qui était traditionnellement un chef ou qui pouvait simplement représenter la *kastom*, car vivant dans un mode de vie traditionnel et pouvant ainsi s'assurer que la nouvelle législation et la modernisation n'allait pas détruire la coutume<sup>27</sup>.

### **Titres coutumiers aux pouvoirs limités**

Le système de titres qui régissait les rapports de pouvoir à Tanna apparaissait confus aux yeux des premiers observateurs Européens de cette société insulaire. La multiplicité et la

---

<sup>25</sup>*Ibid.*, p. 107. D'autant plus jaloux, pourrait-on ajouter, que le système politique de Tanna a considérablement été influencé par l'arrivée de populations polynésiennes. D'origine probablement tongienne (KIRCH, 2000), ces dernières se sont installées sur les petites îles voisines de Futuna et d'Aniwa, respectivement situées au sud et à l'est de Tanna, entre le XV<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle (BELLWOOD *et al.*, 1995 ; SPRIGGS, 1997), soit une période ultérieure à l'explosion cataclysmique du volcan Kuwai, situé quelques centaines de kilomètres plus au nord. Ces groupes auraient pu transiter par Samoa et West-Futuna (LYNCH & FAKAMURIA, 1994), puis par les îles Shepherd. Ces contacts culturels constituent un des moments clefs de l'histoire précoloniale de l'île, bouleversant à des degrés considérables l'organisation sociale et les modèles politiques.

<sup>26</sup>*Ibid.*, p. 115.

<sup>27</sup>WILKINSON, 1979, p. 42.

diversité de ces titres leur paraissaient difficilement soutenir une organisation politique stable. Même lorsque similaires, ces titres ne garantissaient un pouvoir équivalent à chacun de ces porteurs. Chaque titre était spécifique et validait une légitimité locale distincte. Si les hommes influents se devaient de détenir un de ces titres pour perpétuer des privilèges hérités, ceux-ci s'avéraient insuffisants pour instaurer un rapport de domination. D'ailleurs, parler de titres, un mot qui n'existe pas dans les langues de Tanna, revient déjà en soi à rationaliser l'affirmation d'une autorité. Concrètement, les titres correspondent à des noms. Chaque groupe résidentiel en partie constitué sur une base lignagère (*nemwipwi* en langue *nefe* ou *nakamal grup* en bichelamar) détient son stock de noms ancestraux qui, génération après génération, sont individuellement transmis en son sein par voie de filiation ou d'adoption<sup>28</sup>. Les plus prestigieux de ces titres sont attribués par les anciens du groupe en fonction de compétences personnelles, qui viennent s'ajouter au critère des droits hérités. Leurs détenteurs bénéficient de privilèges en étant reconnus comme les spécialistes politiques ou rituels, légitimes en certaines circonstances cérémonielles comportant d'importants échanges ritualisés de biens (rites de circoncision, mariage, prémices de l'igname, complexe rituel du Nakwaiari [en *nefe*, *Nekowiar* en *narak*], etc.)<sup>29</sup>. Toutefois, ces distinctions hiérarchiques contextuelles et temporaires peuvent difficilement être strictement décrites en termes de pouvoir séculier. Pour maintenir le prestige lié à ces titres-noms, les dignitaires qui les portent doivent démontrer leur compétence dans l'usage de pierres de pouvoir ancestrales (*nukwei nari*) correspondant à leurs attributions. L'ensemble constitué des pierres de magie, des noms de ceux habilités à en faire usage et des terres auxquelles elles sont rattachées, détermine la cohésion du groupe au sein d'un *nemwipwi*<sup>30</sup>.

Pour les premiers missionnaires presbytériens, et plus tard pour les délégués coloniaux, ce système de noms/titres fonciers/pierres-ancêtres ne parut pas approprié, de par sa complexité et ses croyances païennes sous-jacentes, à son recyclage bureaucratique moderne. Ils

---

<sup>28</sup>Voir LINDSTROM, 1981, chap. 2.

<sup>29</sup>Ce grand cycle cérémoniel, organisé tous les trois ou quatre ans en fonction de la disponibilité des dizaines de cochons et de pieds de kava qui y sont échangés, est également appelé Toka, du nom de l'une des chorégraphies qui le composent. L'organisation sur laquelle il se fonde, s'accompagnait de l'intronisation de nouveaux types de dignitaires appelés *iermanu* [*nefe*] ou *ierminang* [*narak*], dont la principale fonction était de garantir l'entente au sein du réseau de groupes liés par ces échanges.

<sup>30</sup>TABANI, 2008, p. 32-34.

s'engagèrent au contraire, avec virulence, dans une lutte contre les forces maléfiques associées à celles d'entre les pierres de pouvoir (*nukwei nari*) de type *nukwei nahak* (pierres de sorcellerie), avec pour conséquence un rejet de tous les autres aspects de l'interconnexion entre les noms, les pierres et les titres. Les pouvoirs spirituels provenant du « temps des ténèbres » ne furent pas retenus pour inciter des dignitaires locaux à collaborer avec les autorités coloniales. Les détenteurs de noms associés aux pierres de type *nahak* furent à l'inverse désignés comme des jeteurs de sorts, des personnages devant être contrés prioritairement vu leur influence sur le reste de la population. Leur pouvoir destructeur fut d'emblée signalé par Georges Turner, premier missionnaire à avoir foulé le sol de Tanna :

Les faiseurs de maladie peuvent être vus comme les vrais dieux à Tanna. Il est surprenant combien ces hommes sont craints et combien est ferme la croyance selon laquelle ils ont un pouvoir de vie et de mort. Il y a des faiseurs de pluie, des faiseurs de tonnerre, des faiseurs de mouches et de moustiques et encore plein d'autres « personnages sacrés » (*sacred men*), mais les faiseurs de maladie sont les plus craints de tous<sup>31</sup>.

Ce n'est qu'avec les recherches de Jean Guiart, menées dans les années 1950, que la relation du système de titres avec le système politique de l'île put être approfondie. À cette époque, la population de l'île commençait tout juste à se remettre de plusieurs décennies d'un phénomène mortifère de dépeuplement. Avec, pour conséquence de l'embellie démographique qui suivit, une volonté générale de redonner vie à des titres parmi des groupes ne disposant plus de suffisamment d'hommes à qui les attribuer. De nombreux titres furent ainsi transmis au sein d'autres groupes, quand bien même de nombreuses pierres de pouvoir, dont toutes les pierres *nahak*, avaient été détruites par des convertis chrétiens<sup>32</sup>.

Néanmoins, J. Guiart réussit à obtenir une liste de privilèges cérémoniels et de prérogatives pour des échanges associés à la possession de noms, de titres et de pierres. Il décrit également comment certains titres pouvaient correspondre à des statuts spécifiques qui autorisent leurs détenteurs à jouer un rôle dominant dans certains contextes exclusifs. *Iermenu* et *iani neteta* [*nefe*]<sup>33</sup> recouvrent des attributions statutaires génériques, des

---

<sup>31</sup>TURNER, 1861, p. 89 ; ma traduction.

<sup>32</sup>GUIART, 1956, p. 72.

<sup>33</sup>Par impossibilité d'unifier la graphie des termes vernaculaires, j'utiliserai par la suite les termes utilisés par les auteurs ou les documents cités, en conservant les graphies employées pour les diverses variantes lexicales dans les cinq principales langues de Tanna (langue du

positions d'autorité spécifiques, facilitant l'expression concrète d'un leadership plus affirmé. Ce sont les seuls titres auxquels les gens de Tanna se réfèrent aujourd'hui, lorsqu'ils désignent en *bislama* un des leurs comme étant un « *jif* » (chef)<sup>34</sup>. La compétence rituelle du *iermenu*, ainsi qu'une part essentielle du complexe cérémoniel du *Nakwiari* dans lequel ce dignitaire joue un rôle central, furent importées à Tanna par les insulaires voisins de Futuna. Ces grandes cérémonies se distinguent aujourd'hui encore par de fastueuses sessions de danses, ininterrompues pendant deux jours, qui peuvent rassembler des milliers de participants, et se déroulent sur de vastes clairières, des places de danses sacralisées appelées *imwarem* [*nefe*, *nakamal* en *bislama*].

Dans ce contexte cérémoniel, la tâche du *iermenu* est de superviser l'échange de dizaines, voire de plus d'une centaine, de cochons et d'autant de grandes racines de kava. En cette occasion, il exhibe également publiquement son statut rituel, en se voyant autorisé à portée la *kwerrya*, une aigrette géante, un grand bambou décoré de plumes, avec à son extrémité celles d'un épervier du même nom. Des hommes de groupes alliés viennent assister le *iermenu* dans cette tâche honorifique, montrant ainsi leur engagement à soutenir ce dignitaire dans ses responsabilités cérémonielles et à le protéger en cas de guerre. Cette manifestation d'allégeance est le fait d'homme provenant de différents *nemwipwi* mais appartenant au même groupe supra-local se référant à une ancestralité commune, appelé *neteta* (ou *entete*, pirogue) [*nefe*].

L'ensemble de la population de Tanna est réparti entre plus d'une centaine de ces groupes-pirogues, dont chacun comprend un nombre conséquent de dignitaires d'un rang particulier, appelé *iani neteta*, que J. Guiart traduit par « maître » ou « porte-parole » de la « pirogue<sup>35</sup> ». Une des prérogatives de ce « spécialiste » était celle d'un « maître de la paix et de la guerre », mais dont la compétence ne s'étendait pas au-delà du territoire de son *neteta*. Son action ne se joue, en quelque sorte, que sur le plan tribal, et seulement si les problèmes se posent à cette échelle : « sur le plan quotidien, malgré le respect qu'on lui témoigne, son autorité n'a

---

sud [*nefe*], du sud-ouest [*naha*] de Whitesands [*narak*], de Lenakel [*netuar*], du nord [*nenake*] : *iermenu*, *ieramara*, *yermenang*... *iani neteta*, *yani entata*, *iani* [ou *yani*] *niko*, *yani nengò*... *imwarem*, *yimwayim*... *kweria*, *kwerrya*... *Nikouiar*, *Nekoiar*, *Nakwiari*...

<sup>34</sup>Ce qui n'est jamais le cas des *tupunus* ou *Tupunes*, qui sont les spécialistes des techniques rituelles destinées à la croissance des jardins et, plus généralement, à la santé des êtres vivants.

<sup>35</sup>GUIART, 1956.

pas la permanence de celle d'un chef héréditaire de Nouvelle-Calédonie ou des îles Loyalty<sup>36</sup> ».

Les dignitaires ou spécialistes qui, dans les temps précoloniaux, pouvaient se revendiquer de titres justifiant des statuts de *iermenu* ou de *iani netata* étaient bien positionnés pour gagner le prestige d'un « *big man* » (*nakur asori* ou *nema asori*<sup>37</sup>). Mais, sans doute, lui était-il également possible d'obtenir cette renommée avec sa seule capacité d'influencer les décisions dans, ou au-delà, de son groupe, en usant de ses connaissances personnelles, de ses talents d'orateur, et en jouant de son charisme. Les gens disent de leurs *big men* qu'ils sont des « pierres à aiguiser », des personnes qui « maîtrisent d'importants discours<sup>38</sup> ». Avoir gagné une renommée de *big man* permettait également, dans le sens inverse, de se voir conférer un titre statutaire par le biais de manipulations généalogiques : « de nombreux *big men* sont localement devenus des *iermanu* ou des *ienientete* après avoir antérieurement simplement été des *big men*<sup>39</sup> ».

À l'époque coloniale, être considéré à la manière d'un *big man* favorisait les possibilités d'être reconnu comme un « chef chrétien » par la mission ou comme un « assesseur » par l'administration coloniale. À partir des années 1940, apparurent dans le sillage du développement du mouvement millénariste John Frum divers nouveaux statuts, d'inspiration syncrétique, intronisant des dignitaires d'un type tout aussi inédit, tous liés à cette figure surnaturelle prophétique. Gagnèrent socialement en importance ses « porte-parole » et « prophètes », ses « *kaptan* » (capitaines), ses « *polis* » (policiers), ses « *gad* » (gardes) et « *armi* » (soldats)<sup>40</sup>.

Au milieu des années 1970, à l'approche de l'indépendance, l'enjeu idéologique et la politisation de la question de la *kastom*, créèrent des tensions de forte ampleur à Tanna. Pour

---

<sup>36</sup>*Ibid.*, p. 88.

<sup>37</sup>Voir LINDSTROM, 1981, p. 68 et LINDSTROM, 1990.

<sup>38</sup>LINDSTROM, 1990, p. 68. R. Adams indique à quel point la puissance locutoire d'un *big man* à Tanna permet d'assommer littéralement tout détracteur : « Iavis, un puissant *yani en dete* de la tribu Loino sur la côte ouest, était le meilleur parleur de toute la région, il pouvait partir pour la journée et assommer par la parole n'importe quel nombre de païens. Voilà comment les gens de Tanna l'emportent parfois dans leurs assemblées – en assommant leurs opposants par la parole. » (ADAMS, 1984, p. 16.)

<sup>39</sup>LINDSTROM, 1990, p. 69.

<sup>40</sup>Voir TABANI, 2008, p. 119-120.

les « chefs chrétiens » comme pour les « assesseurs » ces positions acquises au sein des Églises ou de l'administration, ont pu devenir des freins à la reconnaissance de leurs positions d'autorité, les faisant passer pour des « *giaman jifs* », des faux chefs, du fait de leur double affiliation chrétienne et coloniale. Les tensions furent telles entre groupes nationalistes anglophones favorables à une indépendance immédiate et groupes traditionalistes francophones, que tous purent craindre que la situation ne dégénère. Face à ce danger, les spécialistes de la guerre s'imposèrent sur le devant de la scène. Les temps de paix, propices à l'exercice des responsabilités des *iermenu* en matière d'échanges cérémoniels, avaient pris fin. Les maîtres de la pirogue étaient mieux armés devant les risques que faisait courir une marche contestée vers l'indépendance. Enfin, dans le contexte d'un État souverain et du besoin de médiateurs locaux pour asseoir la légitimité de nouvelles autorités, la bureaucratisation des chefs au travers de tentatives répétées de codifier la *kastom*, conforta le prestige des *ieni neteta* en doublant l'affiliation traditionnelle de ces orateurs d'une validation institutionnelle administrative.

### **Bureaucratisation des chefs et codification de la *kastom***

En 1968, Iolu Abil, un jeune homme de Tanna avec une bonne éducation, qui plus tard devint président de la République de son pays, tenta de lancer un projet pour établir sur l'île un conseil consultatif et lui donna le nom de « Iani Niko » (porte-parole de la pirogue en langue de Lenakel). L'objectif de ce forum était de surmonter les désaccords et de désamorcer les conflits entre groupes territoriaux (*neteta*), avec pour enjeu supplémentaire, d'exprimer d'une voix collective les opinions locales concernant des réformes politiques et des développements économiques à venir. Plus largement, ce conseil consultatif devait également préparer localement des fondations démocratiques, sur la base desquelles la société de Tanna pourrait s'émanciper des tutelles coloniales. Ce projet, qui aurait pu devenir une contribution positive à l'histoire politique contemporaine à Tanna, se changea en son contraire.

Tandis qu'Abil cherchait à promouvoir le conseil Iani Niko en l'assimilant à un « parlement coutumier », ce projet se heurta rapidement à une forte hostilité de la part de nombreux dignitaires traditionalistes. L'opération dans son ensemble fut dénoncée par ses détracteurs comme une opération de politisation de la *kastom* de Tanna à des fins nationalistes et pour assouvir des intérêts individuels. « Le “Yani Niko” devint alors le creuset où se reformèrent

les antagonismes politiques et religieux<sup>41</sup> ». Ce conseil devint aussi une source d'opposition entre autorités britanniques et françaises. Les premières soutenaient l'intention unificatrice du projet, quand les secondes soulignaient les divisions qu'il entretenait.

Quelques années plus tard, en 1973, lorsque le Iani Niko prit le nom de Nikoletan (ou Niko Letan, la pirogue de terre) une nouvelle tentative d'officialisation de cette instance politique fut rejetée pour les mêmes raisons que précédemment. L'incapacité à lui accorder une légitimité eut, à partir de 1975, des répercussions à l'échelle nationale, dans le cadre de la création d'un conseil national des chefs (Malvatumauri)<sup>42</sup> : « l'absence d'un système clairement défini de chefferie à Tanna, une des principales îles, fut le frein majeur à l'établissement rapide d'un collège électoral de chefs [devant participer à l'élection d'une assemblée représentative pour préparer l'indépendance]<sup>43</sup> ». Il fallut au Nikoletan, attendre l'indépendance en juillet 1980, pour se voir reconnaître légalement par les autorités du jeune État<sup>44</sup>.

En 1983, le Malvatumauri publia la première charte de politique culturelle traditionnelle ou *kastom polisi en bislama*<sup>45</sup>. Ses principaux objectifs étaient de préserver ce qui demeure de la *kastom* dans les zones rurales et de travailler à une synthèse nationale de traditions

---

<sup>41</sup>BONNEMAISON, 1987, p. 442.

<sup>42</sup>Le conseil national des chefs fut officialisé en 1976 sous le nom de Malvatumauri : « Le terme "*Malvatumauri*" est un composé de différentes langues de Vanuatu : *mal* = chef, *vatu* = place, île, *mauri* = grand, baleine » (MILES, 1993, p. 40). Sa création avait été envisagée par les autorités administratives françaises comme un moyen pour freiner les velléités du National New Hebrides Party (ex-Vanuaaku Pati) nationaliste et indépendantiste qui insistait alors davantage sur son image « moderniste » et « démocratique ». Les propositions françaises allaient dans le sens d'une décentralisation du pouvoir du futur gouvernement autonome, auquel l'autorité des chefs aurait permis une légitimation locale, tandis qu'à un niveau national, le Malvatumauri devait occuper le rôle d'une chambre haute, d'un Sénat conservateur et traditionaliste, contrebalançant les décisions de l'Assemblée représentative qui paraissait destinée à tomber entre les mains des nationalistes.

<sup>43</sup>WOODWARD, 2014, p. 52.

<sup>44</sup>Voir BOLTON, 1998 ; WITTERSHEIM, 2002.

<sup>45</sup>Document reproduit dans LINDSTROM & WHITE, 1994, *Custom Policy of the Malvatumauri National Council of Custom Chiefs of the Republic of Vanuatu*, p. 229-245 (traduction L. LINDSTROM).

localement codifiées. Pourtant, le Malvatumauri n'a jamais entrepris de préciser quelles sont les autorités, à Vanuatu, qui pouvaient légitimement se revendiquer comme des *kastom jifs*, ni même de produire une définition stable de la *kastom*<sup>46</sup>. Du fait de ce manque d'harmonisation, cette tâche s'est justement vue déléguée à un échelon local. Parmi les divers sujets dont traite la charte du Malvatumauri, l'article 20 consacré à « l'organisation des chefs à Vanuatu » est assurément le plus minimaliste :

Section 1 : la planification du travail des chefs doit se poursuivre et se développer davantage à l'avenir. Section 2 : Il doit y avoir un conseil national des chefs à Vanuatu et des conseils de chefs dans les îles, dans les régions, dans les villages, dans le but de promouvoir les chefs coutumiers dans la République de Vanuatu<sup>47</sup>.

L'article 29, section 1 de la constitution du pays apporte une imprécision supplémentaire à propos des chefs : « Le conseil national des chefs doit être composé de chefs coutumiers élus par leurs pairs avec lesquels ils siègent au sein des conseils des chefs de circonscriptions (*district councils of chiefs*) ».

À Tanna, le Nikoletan s'est rapidement mis à la tâche et avec un réel enthousiasme, dans cette entreprise de codification des expressions locales de la *kastom*. Entre 1981 et 1983, quelques-uns de ses membres s'engagèrent à constituer un comité pour travailler à un projet intitulé « *Tanna Island project* ». Il en résulta un livret de 45 pages, écrit en *bislama* et officiellement présenté par cette institution néo-coutumière (post-coloniale) comme « la véritable loi de la *kastom* à Tanna<sup>48</sup> ». Outre les nombreuses affirmations contradictoires de ce document, son principal intérêt réside dans la manière dont ses instigateurs tentent de codifier des aspects sélectifs et non-diversifiés de coutumes locales, en focalisant expressément sur le pouvoir des chefs. Comme l'indique le sous-titre de ce livret, celui-ci

---

<sup>46</sup>Voir BOLTON, 2003, p. 52 ; GODDARD & OTTO, 2013, p. 4.

<sup>47</sup>LINDSTROM & WHITE, 1994, p. 242. L'article 7(A) de la constitution du Malvatumauri est un parfait mélange de diverses données ethnologiques, saupoudrées avec insistance de qualificatifs douteux tels que « légitime » ou « vrai » : « *Identification des chefs. Section 1 : Les chefs légitimes doivent être de la lignée ou du sang des chefs. Section 2 : Un véritable chef doit être reconnu selon la coutume et il doit y avoir une cérémonie d'installation. Section 3 : Un chef doit être installé publiquement lors d'une véritable cérémonie coutumière au cours de laquelle des cochons sont tués et du kava échangé. [...]* » (Ibid., p. 234).

<sup>48</sup>D'ARCY *et al.*, 1994, p. 6.



focalise sur la « vraie *kastom* » qui correspondrait à la « loi des chefs de Tanna<sup>49</sup> ». Les membres du comité responsable de ce projet, comme l'ensemble des représentants du Nikoletan étaient supposés disposer d'un titre de *iani niko* (ou l'une de ses variantes lexicales). Il n'est pas surprenant, dès lors, que dans le cadre de leur travail de standardisation des figures de chefs, ils se présentèrent eux-mêmes comme étant des dignitaires directement habilités en matière de gouvernance coutumière. Dans les faits, deux types de chefs furent mis en avant :

Article 2. Loi concernant les chefs de Tanna : au commencement étaient les *iani* et les *iaramara* qui tous deux sont nés de la pierre. *Iani* est le chef pour toute chose, au nom du *iaramara*<sup>50</sup>.

En tant que responsables pour chaque homme dépendant de la *kastom* de Tanna, et seuls dignitaires à pouvoir donner des ordres « leur parole est sacrée, et doit être respectée et honorée<sup>51</sup> ». Mais autrement, les *iaramara* sont surtout mentionnés pour leurs attributions et responsabilités à l'égard de l'organisation de la cérémonie rituelle du Nikouiar (Nekowiar/Nakwiari). Le rôle de chef principal fut ainsi accordé aux seuls hommes pouvant se revendiquer d'un titre de *iani*. En vue de conforter leur situation, ils déclarèrent par eux-mêmes le 5 janvier 1982 :

la loi de la coutume a été créée pour empêcher les hommes de parler au cours de réunions. Le droit de parler appartient aux chefs. Les autres gens non autorisés à parler au cours des réunions sont les *manamana* (soutiens du chef), tous les *iaramara* (grands chefs), tous les *tupunis* (spécialistes de l'usage des pierres), aucun d'entre eux n'a le droit de parler dans une réunion où seuls s'expriment les chefs<sup>52</sup>.

L'intention manifeste des *iani*, en tant qu'auteurs de ce code de la *kastom*, est de confirmer leur propre position et celle des *iaramara* au sommet de la hiérarchie sociale, respectivement suivis par d'autres types de dignitaires qui, dans l'ordre protocolaire, doivent montrer leur allégeance aux précédents, puis par des catégories subalternes de roturiers. Le *iaramara* est présenté comme le symbole des pouvoirs de la *kastom*, mais le *ieni* en est le bras armé.

*Ieni*, *iaramara* et *tupunis* sont les trois types de leaders confirmés en tant qu'autorités néo-coutumières légitimes, évoqués depuis lors dans toutes les standardisations et

---

<sup>49</sup>D'ARCY *et al.*, 1994, p. 7.

<sup>50</sup>*Ibid.*, p. 11, ma traduction.

<sup>51</sup>*Ibid.*

<sup>52</sup>*Ibid.*, p. 12.

homogénéisations ultérieures du système politique traditionnel à Tanna. La notion de « chef » s’y trouve désormais fréquemment associée à des rangs aussi inattendus que ceux de « chef suprême » (*paramount chief*), de roi (*king*) ou de *big king*. Du fait que le pouvoir des chefs a convenu de coucher sur le papier la définition de la *kastom* de Tanna, la contestation de leur texte ou même son interprétation devint *de facto* réprochée. Si les divers groupes sur l’île se répartissent traditionnellement entre cinq aires linguistiques, les gens de Tanna n’auraient disposé dans leur histoire « des temps anciens à aujourd’hui, que D’UNE SEULE LOI COUTUMIÈRE <sup>53</sup> ».

La Nikoletan Kanstituson, légalement adoptée en 2006, est venue renforcer la précédente charte de la *Tanna kastom law*. Ces deux documents, destinés à rationaliser la *kastom* de Tanna, diffèrent sensiblement dans leurs objectifs. Le second fut écrit une décennie plus tard dans un tout autre contexte politique. Il vient valider les modalités de sa légalité. Mais, de nouveau, l’insistance est portée sur la position hiérarchique privilégiée reconnue aux *iani*. Ce règlement du Nikoletan représente presque pour eux un couronnement : « Dieu bénit le *yeni* » (Art. 6). Ces chefs seraient les plus hautes autorités coutumières : « le *yeni* est le chef suprême choisi par une tribu en fonction du sang propre à sa lignée » (Art. 21, 22) ; Le président du Nikoletan « après avoir été désigné selon des procédures en accord avec la *kastom*, la culture et les croyances traditionnelles, devient le chef suprême de l’île » (Art. 25). Pour maintenir leur position hiérarchique dominante, les *iani* se sont efforcés de lever tout doute possible sur l’origine coutumière de leurs privilèges, neutralisant ainsi d’éventuelles tentatives d’usurpation de leur pouvoir. Les articles du paragraphe 5 sont dévolus à une tâche de clarification :

Parag. 5 – Critères pour être un *yeni*. Art 26. Le *yeni* a toujours existé, il était présent avant tout autre homme. Art 27. Le *yeni* est désigné en fonction du sang de sa lignée. Art 28. *Yeni* est un nom coutumier très significatif pour une tribu. Art 29. Le *yeni* n’est pas un : a/ Un *tupunes*. b/ Un *yeramara*. c/ Le commissaire politique d’un parti politique d/ Le conseiller élu d’une autorité locale (gouvernement provincial, équipe municipale, etc.) [...] f/ Un membre du parlement. g/ Un pasteur, un père, sauf s’ils sont d’une lignée de *yeni*[...] <sup>54</sup>.

Une autre préoccupation de la codification de la *kastom* concerne les procédures de désignation des représentants des *iani* à différents échelons des circonscriptions de l’île.

---

<sup>53</sup>D’ARCY *et al.*, 1994, p. 5.

<sup>54</sup>NIKO LETAN, 2006, ma traduction.

Autrement, la Nikoletan Kanstitution est résolument moderniste et bureaucratique. Sa tonalité est juridique, se référant à la *kastom* comme à une « loi suprême », au Nikoletan comme à « une institution suprême », revendiquant un copyright sur tout ce qui relevait d'une « signification symbolique de la *kastom* ». Plusieurs chapitres sont consacrés aux règles, à l'organisation administrative du Nikoletan. Une insistance particulière est portée sur la hiérarchie des niveaux administratifs de souveraineté (État, île, circonscription). Ce point fut justement souligné par le secrétaire général du Malvatumauri, le chef Paul Tahi à l'occasion d'une cérémonie de présentation de la Nikoletan Kanstitution en 2006 :

Dans son discours officiel, le chef Tahi affirma [...] que le conseil national des chefs, le Malvatumauri, reconnaît la Nikoletan Kanstitution élaborée par les *kastom jifs* de Tanna et s'assurera que le gouvernement la reconnaisse à son tour [...] la « *bubu loa* » [loi des ancêtres] de Tanna [...] Il encouragea les gens de Tanna à considérer la Nikoletan Kanstitution comme ayant été de tout temps la loi officielle qui gouverne les Douze Nakamal de Tanna et rappela que la constitution de Vanuatu est la *mama loa* [loi principale]<sup>55</sup>.

### **L'organisation des Douze Nakamal**

L'insistance portée sur la légitimation du Nikoletan par le Malvatumauri, trois décennies après la création de ces deux conseils de chefs, peut surprendre. L'entreprise de dépolitisation des chefs pour les rendre dépendants du pouvoir de l'État, en accord avec la vision des premiers gouvernements nationalistes de considérer la *kastom* comme devant transcender les particularismes culturels infranationaux, semble depuis longtemps dépassée. Malgré l'affirmation d'une antériorité des lois ancestrales (*bubu loa*) sur la constitution (*mama loa*) de la République de Vanuatu, la constitution proclame qu'elle seule dispose de la légitimité pour valider les variations régionales et locales de la *kastom* et non l'inverse. Pour un lecteur du quotidien *Vanuatu Daily Post* qui ne serait pas originaire de Tanna, ce rappel de la supériorité de la souveraineté de l'État et de l'autorité du Nikoletan sur celle des Douze Nakamal pourrait apparaître moins familier. Il y a dans cette île des centaines de *nakamal* (*imwarem*), ces places rituelles destinées à la consommation du kava et à l'organisation des échanges et des danses traditionnelles. Les douze dont il est question, sont les places traditionnellement habilitées à organiser la grande cérémonie du Nakwiari. Mais ici, en l'occurrence, l'expression « Douze Nakamal » renvoie à une organisation politique

---

<sup>55</sup>*Vanuatu Daily Post*, 16 mai 2006, ma traduction.

du même nom qui dispose, elle aussi, de sa propre constitution, proclamée le 27 janvier 2006 et signée de la main des douze chefs (*iani*) de ces *nakamal*.

Derrière cette organisation des Douze Nakamal se retrouvent diverses intentions opportunistes locales d'instrumentaliser la *kastom* de Tanna à des fins politiques, doublées d'intérêts extérieurs liés à des convoitises commerciales. Plutôt que de prendre le risque d'être mis en cause par le Nikoletan, l'idée qui présidait à cette entreprise était de rivaliser au sujet de la légitimité des membres de ce dernier, en se présentant comme plus respectueux des règles de la *kastom*. Avec l'aide d'un juriste originaire de Tanna et de divers soutiens à Port-Vila, les protagonistes de cette organisation promulguèrent une « constitution des Douze Nakamal ». Au moyen d'une mobilisation de réseaux politiques locaux, ils gagnèrent le soutien des « chefs » de ces douze places de danses. Ce fut le début d'un bras de fer engagé avec le Nikoletan, qui ne réussit à publier sa propre constitution que plusieurs mois plus tard. La constitution des Douze Nakamal<sup>56</sup> prend la forme d'un document de 13 pages, comportant 52 articles, signé par les chefs de ces *nakamal* dominants et par quelques témoins extérieurs, dont le juriste qui en est à l'origine et un représentant élu local. Derrière ses apparences sommaires, le contenu de cette charte ambitionne une restauration complète des pouvoirs de la *kastom* : « “Constitution” dans la présente loi signifie la Loi Coutumière Suprême de Tanna » (Art. 49). Ses objectifs sont manifestement séditionnels, équivalents à un coup d'État coutumier sur la souveraineté de l'île : « C'est la coutume qui, au jour de la signature [de cette constitution], devient la loi sur l'île de Tanna » (Art. 52). S'appuyant sur la reconnaissance de la coutume par la constitution de Vanuatu et en accord avec la première constitution du Nikoletan (1981) précisant les détails de cette légitimité, les Douze Nakamal se déclarent, par l'antériorité qu'ils revendiquent, comme « l'institution suprême de la coutume de Tanna, dont le conseil du Nikoletan n'est qu'une des branches, ou l'un de ses enfants. Les Douze Nakamal disposent d'un pouvoir total sur tout ce qui concerne la coutume de Tanna » (Art. 2.b).

Dans certaines conditions, les pouvoirs de cette organisation pourraient être délégués au Nikoletan (Art. 15.a), mais à la condition que les membres de ce dernier reconnaissent leur complète subordination : « les Douze Nakamal disposent du pouvoir permanent de réviser et d'amender la constitution du Nikoletan » (Art. 15.b), de « désigner et nommer ses

---

<sup>56</sup>Article 2 : les véritables grands *nakamal* de Tanna sont : Ienamakel ; Lahtapu ; Enaprapen ; Lounatimi ; Iwel ; Lamtehal ; Enauia ; Ekukak ; Envitana ; Imarsa ; Enmarae ; Eneiae.

membres titulaires [...], de les suspendre ou de les congédier » (Art. 12.e). À cette prééminence suprématisante se voit ajouter une clause « d'indépendance » (Art. 2.d). Quelques rares avances de coopération avec les institutions de l'État ne diminuent guère les tendances séditeuses de cette organisation : les Douze Nakamal « souhaitent travailler de pair avec le gouvernement de Vanuatu, les autorités de la province et avec toutes les institutions ou les ONG, dans l'objectif de promouvoir la coutume » (Art. 12), et « acceptent de coopérer avec la police ou avec toute autre institution du gouvernement afin de maintenir la paix et préserver l'ordre social » (Art. 36).

Certains aspects de la *kastom* sont délibérément minimisés dans cette constitution destinée à en appliquer la souveraineté absolue dans tous les domaines. Peu de détails concernant la position dominante des *iani* et les fondements de leur pouvoir sont explicités. L'essence de la coutume, de même que celle des chefs, n'est pas discutée ni discutable. L'objectif affiché est de fixer une hiérarchie entre les *iani* eux-mêmes : ceux des Douze Nakamal sont les chefs suprêmes qui représentent les « douze tribus de Tanna » (Art. 7.c) ; « tous les autres chefs leur sont inférieurs » (Art. 9). Ces chefs suprêmes sont habilités à désigner tous les autres dignitaires (Art. 20). Ils ont le privilège de nommer les chefs non-héréditaires (Art. 44). Ces lois visent à instaurer une complète domination des chefs des Douze Nakamal sur les chefs des « petits *nakamal* » qui sont « leurs cuisines » (Art. 20). Ces chefs subalternes sont répartis en cinq catégories hiérarchisées ; les *iaramanang* occupent curieusement une position intermédiaire, devant les *tupunis* (magiciens agraires) et les *polices* (Art. 20).

Le pouvoir absolutiste des Douze Nakamal est exercé sur tout ce qui concerne les terres (l'identification des propriétaires coutumiers, la résolution des conflits fonciers, la signature de baux fonciers), les projets de développement et les investissements économiques (Art. 28, 34, 39, 40). Un point essentiel de leur domination ou de la délégation de leur pouvoir concerne les statuts et les noms qui correspondent à des « titres de chefs » (Art. 28) ou aux « origines de tous les gens de Tanna » (Art. 29) : « à l'avenir les Douze Nakamal détiendront un fichier pour chaque chef de Tanna, qu'il se trouve sur l'île ou à Port-Vila » (Art. 29.c). Cette vision totalisante du pouvoir des chefs tel qu'il est envisagé par les Douze Nakamal, prend des relents totalitaires dans leur prérogative d'attribution des titres de chefs dans un ensemble oligarchique, afin de neutraliser toute contestation des intérêts fonciers propres à leur organisation :

Art. 46. Nom coutumier<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup>Ma traduction.

- a. Sans la permission écrite des Douze Nakamal ou de ses représentants, aucun chef ne peut conférer un nom coutumier à un individu ou à une institution.
- b. Tous les noms déjà attribués sont retirés et ne pourront être réattribués qu'en respectant la procédure mentionnée ci-dessus.
- c. Tous les noms coutumiers appartiennent aux Douze Nakamal.

Malgré le pouvoir que les « chefs suprêmes » des Douze Nakamal ont tenté de s'arroger au moyen de leur constitution, dans les faits, celle-ci n'apporta guère plus d'autorité à ces derniers, que celle que le Nikoletan conféra à ses propres représentants. La philosophie de chacune de ces constitutions est d'ailleurs très semblable, puisque dans les deux cas il est question d'interdire à tous types d'autres leaders de devenir des *kastom jifs* à la place des *iani* (quelle que soit la légalité de l'organisation à laquelle ils se rattachent). Néanmoins, celle des Douze Nakamal innove sur un point clef. Elle proclame l'autorité des douze chefs sur toute forme d'utilisation de la terre à Tanna, à des fins économiques tant traditionnelles que modernes, et leur permet de revendiquer un droit exclusif sur les noms coutumiers et titres de tous les hommes de Tanna.

Par ce biais, ces « chefs suprêmes » ont défini en creux des possibilités inédites de contrôle sur la tenure foncière, facilitant des opérations d'accaparement des terres. Par comparaison, le Nikoletan s'en tient aux principes généraux définis par la constitution de Vanuatu sur les « propriétaires coutumiers » (*kastom ona* en *bislama*) qui selon une formule bien approximative sont des « citoyens d'origine indigène » (République de Vanuatu 2009). Mais jamais le Nikoletan n'a encore dérogé à la règle coutumière à Tanna, selon laquelle nul « chef » ne peut prétendre à une mainmise sur le foncier. Le pouvoir des « chefs » de cette île s'exerce sur les hommes, mais jamais sur les terres, selon la formule consacrée à Tanna : « *jif hemi jif blong man, hemi no jif blong kraon* ».

### **Les chefs et la tenure foncière**

À l'indépendance, la question de la restitution des terres aux « propriétaires coutumiers » s'est posée à Tanna de manière purement formelle, puisque l'aliénation effective de terres, c'est-à-dire leur exploitation ou utilisation à des fins productives marchandes ou pour des besoins en infrastructures, y demeurait très marginale<sup>58</sup>. Aujourd'hui encore, par rapport aux graves problèmes d'accaparement des terres que connaissent les autres grandes îles du pays,

---

<sup>58</sup>GREGORY, 2003.

la tenure foncière à Tanna ne connaît qu'un taux minimal de baux emphytéotiques, lesquels concernent pour l'essentiel des sites accueillant les équipements collectifs ou administratifs, des églises et, pour le secteur privé, des installations touristiques<sup>59</sup>.

La mauvaise réputation parfois prêtée aux gens de Tanna continue de dissuader toute tentative d'aliénation de leurs terres par de nouveaux venus. Des investisseurs étrangers, souvent dans le domaine du tourisme, se retrouvent accusés d'outrepasser les règles coutumières et se voient infliger de lourdes sanctions. Souvent, ils sont simplement chassés de l'île sans aucun ménagement ni dédommagement pour la destruction de leurs biens, sans que le gouvernement central ou provincial n'y puisse grand-chose. Et ce, au grand dam d'investisseurs potentiels, peu rassurés par la multiplication de ce type d'affaires.

Ces vingt dernières années, les convoitises grandissantes suscitées par les terres ont ainsi conduit à attiser à Tanna les conflits entre natifs de l'île. Qu'ils opposent des groupes, des organisations ou des individus qui s'en réclament, les points sur lesquels se focalisent les différends se réfèrent encore, dans la plupart des cas, à des situations et des règles antérieures à celles introduites par la colonisation. D'anciennes pratiques coutumières restent en vigueur pour régler des problèmes fonciers à Tanna, même lorsque les enjeux actuels de ces conflits portent sur des attentes de bénéfices financiers au sujet de terres qui désormais possèdent une valeur marchande. C'est une adaptation de ces règles aux besoins économiques contemporains qui est désormais visée. Les chefs doivent pouvoir devenir garants des transactions foncières ou des opérations économiques qui se décident à Tanna, quitte à renforcer, en dehors de toute volonté populaire et règle coutumière, un pouvoir personnel<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup>Pour une superficie de 57 070 hectares, les baux fonciers portent sur 1 486 hectares, soit 2,6 % du total des terres de l'île (NIXON *et al.*, 2012, p. 17).

<sup>60</sup>Dans une culture strictement paternaliste et une société rurale que les missionnaires ont accoutumé à une morale rigoriste, les femmes de Tanna dirigent de nos jours des entreprises, des écoles, des ONG, des départements administratifs, certaines après avoir suivi des études supérieures. Quelques-unes sont riches et influentes. Pourtant, même celles installées à Port-Vila, lorsqu'elles reviennent à Tanna, se plient aux strictes règles de la coutume : elles n'héritent ni des terres ni des pierres ancestrales, elles n'ont pas le droit de se rendre au *nakamal* pour y parler aux côtés des hommes, elles ne participent pas à la médiation avec les ancêtres que permettent les libations ritualisées de kava, et n'ont même pas le droit d'en voir la préparation. Les femmes à Tanna ne sont pas des oratrices traditionnellement

Sous couvert de l'aide au développement, orchestrée conjointement par des agences diplomatiques et par des ONG, la volonté d'harmoniser, voire de standardiser, les règles de tenure foncière à l'échelle du pays est devenue une priorité gouvernementale. Localement, les initiatives qui favorisent sa mise en œuvre sont principalement le fait des nouvelles générations d'insulaires éduqués, ayant fait des études, et occupant à Port-Vila des postes à responsabilité dans le secteur public ou privé et disposant de multiples relais politiques et médiatiques à Vanuatu comme à l'étranger. Pour ces derniers, à défaut d'être érudits en matière de *kastom*, le moyen le plus simple pour agir localement est d'influer sur des chefs qui, idéalement, exerceraient un pouvoir effectif et pourraient notamment peser sur des projets économiques.

Quelle que soit la sincérité des intentions de ces ONG, leur conception de l'exploitation du foncier et plus généralement leurs modèles économiques, tendent irrémédiablement à s'éloigner de la vision utopique d'un développement au service de la coutume et des valeurs mélanésiennes, telle qu'elle fut portée à l'indépendance par les générations antérieures. Dans l'utilisation de la *kastom* à des fins non coutumières, il semble qu'ils aient parfois franchi un cap par rapport à leurs aînés. Le pouvoir qu'a su démontrer la coutume par le passé pour empêcher des étrangers de s'immiscer dans les affaires internes à la société tannaise semble dorénavant atteindre ses limites.

## **Conclusion**

La modernisation du pouvoir des *kastom jif* à Vanuatu, la tendance à leur bureaucratisation, n'est qu'un aspect de la problématique de l'adaptation de la coutume aux enjeux les plus contemporains du contexte post-colonial. À Tanna, notait Ron Brunton, le rôle des chefs à l'égard d'une organisation sociale telle qu'elle fut adaptée au cours de l'histoire, est de se porter garant des trois aspects qui la caractérisent :

Premièrement il existe un réseau très inflexible de relations qui empêche des individus ou des groupes de créer ou d'abandonner des liens au gré de changements dictés par les circonstances. Deuxièmement, ce réseau est englobant ; il ne se résume pas à déterminer, par exemple, la fourniture de biens particuliers ou la participation à un rituel spécifique ; troisièmement, il existe un système de titres qui, bien que hiérarchiquement

---

légitimes en matière de coutume, et ne peuvent donc prétendre à un statut de *kastom jif*, quels que soient les titres et le rôle que l'on assigne à cette position.



conçu, est incapable de mobiliser suffisamment de pouvoir pour contraindre des hommes adultes dans leur autonomie<sup>61</sup>.

En référence aux analyses de J. Guiart, il conclut : « Le résultat en est une société atomiste empreinte d'une forte structure<sup>62</sup> ». Et c'est justement de par cet atomisme, que leur *kastom*, au-delà de toute rhétorique traditionaliste et utilisation politique moderne, représente aux yeux des gens de Tanna le gage de leur liberté, de leur indépendance collective tout comme de leur autonomie individuelle. L'impuissance des leaders traditionnels à agir au-delà de leur groupe constitué, sans le consentement d'autres autorités, sans chaîne de commandement, est le ciment de cette représentation tannaïse de la liberté dans et par la coutume.

Le pouvoir de la coutume, rappelait M. Sahlins<sup>63</sup> est de savoir capter la modernité à son profit. À cette fin, la *kastom* de Tanna permet de distinguer deux types de *big men*. L. Lindstrom identifie ainsi parmi les leaders traditionnels de l'île, ceux qui peuvent avoir vocation à assumer un rôle de « *big man local* », dont l'autorité émane de la composition de son groupe constitué, et ceux qui montrent des dispositions pour devenir des « *big men idéologiques* », tourné vers la conjoncture, dont le rôle est de fédérer au-delà de leur groupe local<sup>64</sup>. L'action mobilisatrice de ces derniers fut notamment incarnée par les *big jifs* du temps du règne intransigeant des missionnaires pour s'approprier de nouveaux pouvoirs ; elle s'est par la suite exercée par le biais des leaders du mouvement John Frum pour tenter de détourner les richesses des Blancs, avant de se concentrer entre les mains des chefs du Nikoletan ou de ceux des Douze Nakamal pour qu'advienne le développement. Certaines des alliances ainsi nouées pour forcer le destin ont pu emprunter des routes sinueuses, parfois troublantes aux yeux de l'observateur extérieur, mais c'est là toute la force des *big men* de Tanna que de pouvoir en imaginer les destinations. Or cette capacité d'imagination s'est montrée toujours aussi fertile jusqu'aujourd'hui.

Ces dernières années, par exemple, un chef du Centre-Brousse a validé le statut d'un certain Claude-Philippe, un affabulateur français résidant à Monaco, se revendiquant roi de Tanna. Un titre qu'il prétend avoir hérité d'Antoine Fornelli, un baroudeur corse d'extrême droite, impliqué en 1974 dans une tentative de sécession de l'île. Pendant ce temps, un chef de la même région proposa ses terres à une vedette des soirées new-yorkaise, DJ Spooky. Après

---

<sup>61</sup>BRUNTON, 1979, p. 102.

<sup>62</sup>*Ibid.*

<sup>63</sup>SAHLINS, 1992.

<sup>64</sup>LINDSTROM, 1981, p. 30-32.

plusieurs prises de contact et des discussions avancées, ils œuvrèrent conjointement à un projet (avorté) d'installation d'un centre culturel écolo-high-tech destinés à accueillir des artistes internationaux<sup>65</sup>. Le leader d'une des branches du mouvement John Frum accorda le titre de « chef suprême » de tous les fidèles de John Frum à Thi Tam Goiset, une femme d'affaires vanuataise d'origine vietnamienne régulièrement impliquée dans des opérations sulfureuses et condamnée pour escroquerie. Un autre chef de l'ouest de l'île a laissé pour héritage parmi des groupes de son voisinage, la croyance envers le Prince de Galles, comme étant la véritable incarnation de John Frum. Par voie de conséquence, des fidèles de cette doctrine ont été amenés à voyager dans le monde entier après avoir été les participants et les acteurs de séries télévisées et de films se focalisant sur ces spécificités de leurs conceptions spirituelles<sup>66</sup>.

Pour reprendre la formule de M. Sahlins, « l'indigénisation de la modernité<sup>67</sup> » s'est révélée particulièrement inventive à Tanna au cours des deux précédents siècles même si les bénéfices, en termes de développement social et économique, ont été plutôt limités. Les différentes figures d'autorités traditionnelles ou bureaucratiques s'étant élevées à la condition de *big man*, en fonction des exigences du contexte local et de la conjoncture globale, ont constitué un maillon essentiel de ce processus. Toutefois, le processus de modernisation des coutumes qui touchent à l'exercice du pouvoir – codification de la *kastom*, attribution néo-rituelle de titres à des étrangers ou participation des chefs à des opérations d'accaparement du foncier – devient une entreprise bien périlleuse. Le contexte est celui d'une accentuation systématique des pressions bureaucratiques et économiques extérieures qui viennent interférer dans les affaires intérieures de la société tannaïse et influencer la manière dont la *kastom* pourrait être réformée à l'avenir par les gens de Tanna, indépendamment de considérations idéologiques extérieures. Par là même, la menace qui plane sur les gens de Tanna est de voir entravée leur capacité de manipuler par eux-mêmes leur *kastom*, de les priver de décider de leur propre processus de « *develop-man* » comme le conçoit M. Sahlins<sup>68</sup>, à savoir de poursuivre leurs efforts de domestication de la modernité pour leur propre bénéfice culturel.

---

<sup>65</sup>TABANI, 2017, p. 229.

<sup>66</sup>TABANI, 2019.

<sup>67</sup>SAHLINS, 1992.

<sup>68</sup>*Ibid.*

## Bibliographie

- ADAMS Ron, 1984, *In the Land of Strangers: A Century of European Contact with Tanna, 1774–1874*, Pacific Research Monograph 9, National Center for Development Studies, The Australian National University, Canberra, 201 p.
- BELLWOOD Peter, FOX James J. & TRYON Darrell, 1995, *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives*, Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University, Canberra, viii + 359 p.
- BOLTON Lissant, 1998, “Chief Willie Bongmatur Maldo and the Role of Chiefs in Vanuatu” in *The Journal of Pacific History*, 33(2), p. 179-195.
- BOLTON Lissant, 2003, *Unfolding the Moon: Enacting Women’s “Kastom” in Vanuatu*, University of Hawai’i Press, Honolulu, xxxv + 232 p.
- BONNEMAISON Joël, 1987, *Les fondements d’une identité : territoire, histoire et société dans l’archipel de Vanuatu (Mélanésie). Volume 2 : Tanna les hommes-lieux*, Office de la recherche scientifique et technique d’outre-mer (ORSTOM), Paris, 680 p.
- BRUNTON Ron, 1979, “Kava and the Daily Dissolution of Society on Tanna, New Hebrides” in *Mankind*, 12(2), p. 93-103.
- D’ARCY Adorina, NUMAKE Tom, NIMAULUL Peter & LE TEN Niko, 1994, *Tanna Island Kastom Law*, Tanna Island Council Blong Kastom Jif, Vanuatu, 45 p.
- GODDARD Michael & OTTO Leisande, 2013, *Hybrid Justice in Vanuatu: The Island Courts*, World Bank Justice and Development Working Paper Series (22), World Bank, Washington, DC.
- GREGORY Robert J., 2003, “An Early History of Land on Tanna, Vanuatu” in *The Anthropologist*, 5, p. 67-74.
- GUIART Jean, 1956, *Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna*, Publications de la Société des Océanistes 5, Paris, x + 426 p.
- HUMPHREYS Clarence B., 1926, *The Southern New Hebrides: An Ethnological Record*, UK, Cambridge University Press, Cambridge, xvi + 214 p.
- KEESING Roger M. & TONKINSON Robert (eds.), 1982, “Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia”, *Mankind*, special issue, 13(4).
- KIRCH Patrick Vinton, 2000, *On the Road of the Winds: An Archaeological History of the Pacific Islands Before European Contact*, University of California Press, Berkeley (CA), xxii + 424 p.

- LINDSTROM Lamont, 1981, *Achieving Wisdom: Knowledge and Politics on Tanna, Vanuatu*, PhD dissertation, unpublished, University of California, Berkeley.
- LINDSTROM Lamont, 1990, "Big-Men as Ancestors: Inspiration and Copyrights on Tanna (Vanuatu)" in *Ethnology*, 29(4), p. 313-326.
- LINDSTROM Lamont, 1997, "Chiefs in Vanuatu Today" in WHITE Geoffrey M. & LINDSTROM Lamont (eds.), *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Colonial State*, Stanford University Press, Stanford, p. 211-228.
- LINDSTROM Lamont & WHITE Geoffrey (eds.), 1994, *Culture, Kastom, Tradition: Developing Cultural Policy in Melanesia*, Institute of Pacific Studies, the University of South Pacific, Suva, 297 p.
- LINDSTROM Lamont & WHITE Geoffrey M., 1997, "Introduction: Chiefs Today" in WHITE Geoffrey M. & LINDSTROM Lamont (eds.), *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Colonial State*, Stanford University Press, Stanford, p. 1-18.
- LYNCH John & FAKAMURIA Kenneth, 1994, "Borrowed Moieties, Borrowed Names: Sociolinguistic Contact between Tanna and Futuna Aniwa" in *Pacific Studies*, 17(1), p. 79-91.
- MACCLANCY Jeremy, 1980, *To Kill a Bird with Two Stones: A Short History of Vanuatu*, Vanuatu Cultural Centre, Port-Vila, 167 p.
- MILES William F. S., 1998, *Bridging Mental Boundaries in a Postcolonial Microcosm: Identity and Development in Vanuatu*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 296 p.
- NIKO LETAN, 2006, *Niko Letan Kanstituson*, Nikoletan Council, Lenakel.
- NIXON, Rod, LEISANDE Otto & RAEWYN Porter, 2012, *Wan Sip, Plante Kaptan: Land Leasing on Tanna, Vanuatu*, Justice for the Poor Research Report, May, World Bank, Washington (DC), URL: <http://hdl.handle.net/10986/26687> (consulté le 21 février 2023).
- O'REILLY Patrick, 1957, *Hébridais. Répertoire bio-bibliographique des Nouvelles-Hébrides*, Publication de la Société des Océanistes, n°6, Paris, 289 p.
- OTTO Ton, & PEDERSEN Poul, 2005, "Disentangling Traditions: Culture, Agency and Power" in OTTO Ton & PEDERSEN Poul (eds.), *Tradition and Agency: Tracing Cultural Continuity and Invention*, University Press, Aarhus, p. 11-50.
- RODMAN Margaret, 1987, *Masters of Tradition: Consequences of Customary Land Tenure in Longana, Vanuatu*, University of British Columbia, Vancouver, 198 p.
- SAHLINS Marshall, 1963, "Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia" in *Comparative Studies in Society and History*, 5(3), p. 285-303.

- SAHLINS Marshall, 1992, “The Economics of Develop-Man in the Pacific” in *Res*, 21, p. 12-25.
- SAND Christophe, 2002, “Melanesian Tribes vs. Polynesian Chiefdoms: Recent Archaeological Assessment of a Classic Model of Sociopolitical Types in Oceania” in *Asian Perspectives*, 41(2), p. 284-296.
- SPRIGGS Matthew, 1997, *The Island Melanesians*, Blackwell, Oxford, xvi + 326 p. [0631167277]
- SPRIGGS Matthew, 2008, “Ethnographic Parallels and the Denial of History” in *World Archaeology*, 40(4), p. 538-552.
- TABANI Marc, 2002, *Les pouvoirs de la coutume à Vanuatu : traditionalisme et édification nationale*, L’Harmattan, Paris, 304 p.
- TABANI Marc, 2008, *Une pirogue pour le paradis : le culte de John Frum à Tanna*, Maison des Sciences de l’Homme, Paris, 254 p.
- TABANI Marc, 2017, “Development, Tourism and Commodification of Cultures in Vanuatu” in GNECCHI-RUSCONE Elisabetta & PAINI Anna (eds.), “Tides of Innovation in Oceania : Value, Materiality and Place”, ANU Press, Canberra, p. 225-260.
- TABANI Marc, 2019, « John Frum Superstar : images du culte du cargo à Tanna (Vanuatu) » in DE LARGY HEALY Jessica & WITTERSHEIM Éric (dir.), « Filmer (dans) le Pacifique », numéro spécial, *Journal de la Société des Océanistes*, 148, p. 113-125.
- TCHERKEZOFF Serge, 2008, *Polynésie/Mélanésie : l'invention française des « races » et des régions de l’Océanie*, Au Vent des Îles, Pirae (Tahiti), 376 p.
- THOMAS Nicholas, ABRAMSON Allen, BRADY Ivan, GREEN R. C., SAHLINS Marshall, STEPHENSON Rebecca A., VALJAVEC Friedrich & GARDNER WHITE Ralph, 1989, “The Force of Ethnology: Origins and Significance of the Melanesia/Polynesia Division [and Comments and Replies]”, *Current Anthropology*, 30(1), p. 27-41.
- TURNER George, 1861, *Nineteen Years in Polynesia: Missionary Life, Travels, and Researches in the Islands of the Pacific*, J Snow, Londres, 548 p.
- WHITE George & LINDSTROM Lamont (eds.), 1997, *Chiefs Today: Traditional Pacific Leadership and the Colonial State*, Stanford University Press (coll. Contemporary Issues in Asia and the Pacific), Standford, Ca., 343 p.
- VANUATU NATIONAL STATISTICS OFFICE, 2009, *National Population and Housing Census: Analytical Report*. Port-Vila, Ministry of Finance and Economic Management.
- WILKINSON Julia F., 1979, *A Study of a Political and Religious Division on Tanna, New Hebrides*, PhD dissertation, Cambridge University.

WITTSERSHEIM Éric, 2002, « Qui est chef ? La représentation politique de la coutume au Vanuatu » in HAMELIN Christine & WITTSERSHEIM Eric (dir), *La tradition et l'État*, L'Harmattan, Paris, p. 131-162.

WOODWARD Keith, 2014, *A Political Memoir of the Anglo-French Condominium of the New Hebrides*, ANU Press, Canberra, 112 p.