



Le kava au Vanuatu, des rites ancestraux aux bars à kava de l'urbanité domestiquée : une lecture diachronique

Annabel Chanteraud et Gilbert David



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/6483>
DOI : 10.4000/jso.6483
ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2011
Pagination : 267-284
ISBN : 978-2-85430-031-4
ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Annabel Chanteraud et Gilbert David, « Le kava au Vanuatu, des rites ancestraux aux bars à kava de l'urbanité domestiquée : une lecture diachronique », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 133 | 2e semestre 2011, mis en ligne le 31 décembre 2014, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jso/6483> ; DOI : 10.4000/jso.6483

Le kava au Vanuatu, des rites ancestraux aux bars à kava de l'urbanité domestiquée : une lecture diachronique

par

Annabel CHANTERAUD* et Gilbert DAVID**

RÉSUMÉ

Dans certaines sociétés d'Océanie, le kava est associé à toutes les grandes fêtes coutumières. Les hommes transforment les racines de la plante en un breuvage pour entrer en contact avec l'au-delà ou créer du lien social. Au Vanuatu, après plus de cinquante ans de prohibition religieuse, la pratique est réapparue aux détours des années soixante-dix dans le contexte de migration et de fixation en ville des gens des îles. L'accession de l'archipel à l'indépendance a généré une modernisation et une démocratisation progressive mais rapide de la pratique séculaire associées à un engouement sans précédent (périodicité, fréquentation, consommation, transformation des lieux traditionnels), témoignant des mutations profondes de la société.

MOTS-CLEFS : Vanuatu, kava, mythologie, rituel, nakamal/bar à kava, néo-tradition, socialisme mélanésien

ABSTRACT

In some oceanian societies, kava is associated with all major customary celebrations. Men transform the roots of the plant in a beverage to get in touch with the beyond or create social link. In Vanuatu, after more than fifty years of religious prohibition, the practice came out again in the seventies in the context of urban migration and fixation of the Islanders in the city. The attainment of the archipelago to independence has generated a progressive but fast modernization and democratization of the age-old practice associated with an unprecedented craze (periodicity, frequency, consumption, transformation of the traditional places) testifying to a deep change of the society.

KEYWORDS : Vanuatu, kava, mythology, ritual, nakamal/kava-bar, new tradition, Melanesian socialism

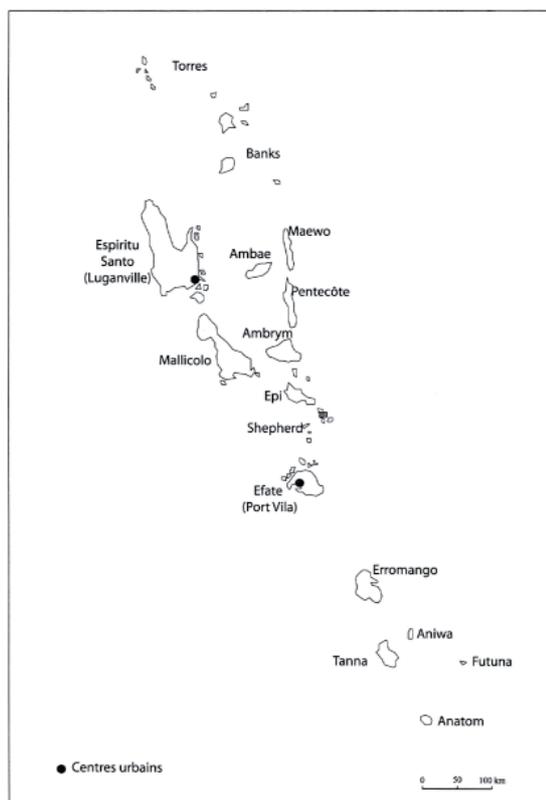
De nos jours, on parle parfois du kava comme d'une boisson exotique découverte à l'occasion d'un voyage ou d'un séjour à Fidji, en Nouvelle-Calédonie ou au Vanuatu. On le déguste lors d'une fête, d'une cérémonie ou, plus probablement, on le consomme, histoire d'expérimenter ses effets au détour d'une soirée passée dans un bar à kava de Nouméa ou de Port-Vila où la boisson et le lieu de consommation sont devenus des emblèmes du mode de vie urbain. Pourtant, il y a plus d'un siècle, cette tradition océanienne n'avait rien d'un divertissement pour les pre-

miers Occidentaux, parmi lesquels les missionnaires qui l'ont immédiatement assimilée à une pratique païenne et l'ont diversement réfrénée.

Cinquantenaire de l'indépendance oblige, nous avons circonscrit notre réflexion au Vanuatu, ex-Nouvelles-Hébrides, avant son indépendance en 1980, d'autant que cet archipel est probablement le pays du Pacifique qui a connu le plus grand nombre d'adaptations du rituel traditionnel au cours du temps. La littérature regorge d'interprétations de la mythologie et de descriptions de pratiques rituelles rencontrées dans des

* Musée d'ethnographie de Genève (MEG), annabel.chanteraud@ville-ge.ch

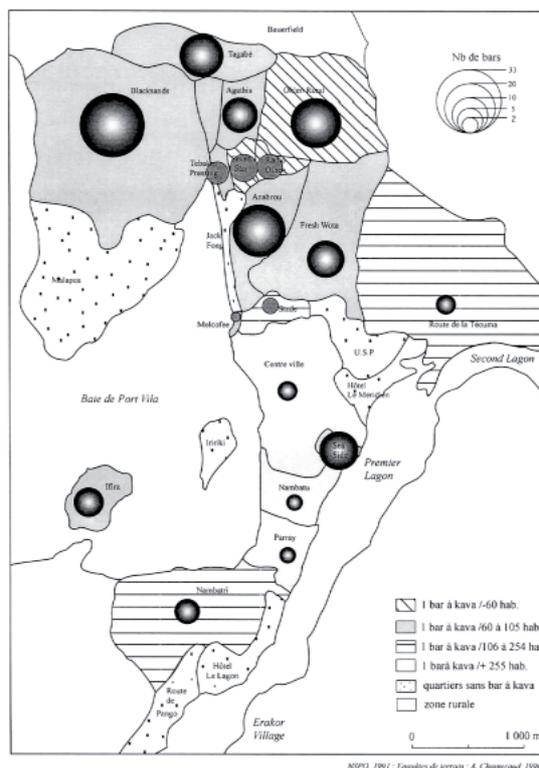
** IRD UMR 228 Espace Dev/Géomer, gilbert.david@ird.fr



CARTE 1. – L'archipel de Vanuatu (© Chanteraud)

contextes historiques particuliers ; mais, à notre connaissance, ces dernières n'ont jamais été réellement analysées sur un mode diachronique pouvant apporter une compréhension de leur transformation. Au-delà de la symbolique de lien social associée au breuvage, nous allons tenter de montrer que la pratique se transforme corrélativement à des stratégies de consolidation ou d'ouverture des groupes humains. La diffusion du kava reflète de nouveaux enjeux et de nouvelles alliances témoignant non seulement du renouvellement des relations entre les individus mais aussi de la dynamique identitaire collective.

Après une rapide typologie des rites séculaires et de leur symbolique traditionnelle, suivies d'une description de deux rituels collectifs tels qu'ils étaient produits dans les sociétés du Nord et du Sud des Nouvelles-Hébrides, nous aborderons le sujet par le biais de quelques événements marquants de l'histoire de l'archipel. Nous partirons d'abord pour Tanna, au sud (carte 1), pour observer ce qu'il est advenu du kava à l'occasion du contact entre les missionnaires presbytériens et la population locale dont l'organisation sociale, les pratiques et les croyances différaient de celle des chrétiens, puis lors de l'émergence d'un culte synchrétique local, le John Frumisme. Nous



CARTE 2. – Densité des bars à kava par habitant et par quartier à Port-Vila en 1996 (© Chanteraud)

entrerons ensuite dans la modernité de la ville naissante¹ des années soixante-dix, avant de traverser la période qui s'étend de l'indépendance jusqu'au début des années 2000, une époque encourageant la marchandisation de la boisson et de la plante. À chaque étape historique, nous tenterons de démontrer l'apparition de nouvelles logiques de relations, la représentation du kava et la réactualisation de la pratique à travers sa description.

Les rituels ancestraux

Dans la culture traditionnelle de l'archipel, le kava était utilisé à des fins divinatoires et, sans doute, du fait de ses propriétés², à des fins médicinales par des personnes habilitées à manipuler le surnaturel, des prêtres-devins ou des hauts dignitaires. Il existait aussi des rituels collectifs auxquels pouvaient participer l'ensemble des hommes. Certaines de ces cérémonies témoignaient de l'appartenance et de l'évolution de l'individu au sein d'un groupe (naissance, initiation, passages de grade, mort). Elles se terminaient par une prise de kava entre les hommes

1. Port-Vila, la capitale, mais aussi Luganville sur l'île d'Espiritu Santo.

2. Le kava renferme seize kavalactones, six sont d'importance majeure d'un point de vue médical, elles ont des propriétés anxiolytiques, myorelaxantes, anesthésiantes de surface, anticonvulsivantes, antalgiques, neuroleptiques (Lebot *et al.*, 1992 ; Singh, 1992 ; Lebot et Levêque, 1997, Barguil, Cabalion *et al.*, 2004 et 2010).

de la communauté, scellant ainsi la reconnaissance du statut naissant de l'individu célébré. D'autres rituels collectifs consacraient le groupe face à un autre groupe, au nom de l'instauration ou du renouvellement d'un contrat d'alliance tacite comme celui, intergénérationnel, fondé sur l'échange de femmes. Dans ce cas de figure, l'alliance était consolidée à travers la transformation de racines de kava en boisson et la prise mutuelle entre deux hommes de même statut appartenant à chaque clan.

On retrouve la genèse de ces rites dans des corpus mythiques où l'apparition de la plante est associée à un acte de création et sa transformation en boisson, à la naissance d'un nouvel ordre.

Mythologie du kava et règles d'humanisation du monde

Au Vanuatu, la découverte du vrai kava, la plante à domestiquer et à cultiver, renvoie à la perpétuation de la vie (fertilité) caractérisée par une compréhension nouvelle des relations entre les hommes et les femmes. Dans la mythologie des îles de Maewo, Ambae et au nord de Pentecôte, en pays de Raga, le kava est régulièrement associé à un héros civilisateur du nom de Tagaro qui en boit et enseigne aux hommes son utilisation. Tagaro est composé de trois syllabes. *Ta* est un préfixe réservé aux personnages de sexe masculin et *ro* à ceux de sexe féminin. Le *ga* intermédiaire représente « ce qui va prendre vie » comme le fœtus dans la matrice utérine ; ce qui fait dire à Crowe (1991) qu'il peut être considéré comme le grand aïeul, le fils incarné, né de l'union du ciel et de la terre. Dans cette région du nord de l'archipel, la transformation de la racine en boisson mimerait cette rencontre fondatrice entre la terre (la mère) où vivent des êtres sexuellement indifférenciés et le ciel où vit le créateur (le père).

Le mélange d'eau et de racines détiendrait les principes créateurs féminin et masculin dont l'efficacité se manifeste à travers ses effets physiologiques et somatiques donnant à l'initié une sensation de bien-être mêlée à une toute puissance. Cette sociocosmogonie est à rattacher aux pratiques divinatoires réservées aux chefs (Chanteraud, 2001). D'autres légendes racontent la découverte de la plante par les hommes du commun et son importance dans l'humanisation et la socialisation. Nous en avons sélectionnées trois. Deux ont été collectées au Nord de l'archipel, à Ambae et à Maewo, et la troisième vient de Tanna, au Sud.

Les habitants d'Ambae vivaient dans la terreur car deux géants, Aso et sa compagne, se nourrissaient de la chair fraîche des enfants. Un jour,

deux frères entraînés au maniement du casse-tête et de l'arc par leur mère, entreprirent de leur rendre visite... Après avoir tenté de manipuler les jeunes gens, les deux ogres furent tués par les adolescents. Quelques temps plus tard, une plante jusqu'alors inconnue, le kava, sortit de la sépulture de l'ogresse, exactement au niveau de son sexe (Crowe, 1977). Ce comportement est incompatible avec la production de la moindre structure sociale. Assassiner sa descendance, ou celle des autres pour se nourrir, constitue une entrave majeure au développement de la vie et donc du groupe.

La légende recueillie à Maewo raconte que deux orphelins, un frère et une sœur, vivaient heureux jusqu'à ce qu'un étranger veuille épouser la jeune fille. Un combat s'engagea entre les deux hommes et une flèche, tirée par l'étranger, embrocha la jeune fille qui mourut sur le coup. Le frère, désespéré, creusa un trou pour y enterrer sa sœur. Peu après, une plante apparut sur sa tombe : c'était le kava (Lebot et Cabalion, 1986). Ici, le refus de donner la sœur à l'étranger empêche le processus de reproduction.

À Tanna enfin, c'est un esprit venu de l'Est, Mwatiktiki, qui pénètre le sexe d'une jeune femme avec un étrange caillou dont on nous dit qu'il est le vrai kava. Après qu'elle l'ait apporté aux hommes réunis sur la place du village, l'esprit s'est manifesté pour leur enseigner comment l'utiliser. Dans ces sociétés du sud, les femmes ne sont que des ouvrières, des mères porteuses et des nourrices ; la semence qui en germe en elles, ne leur appartient pas (Lindstrom, 1981).

Ainsi, dans les sociétés matrilineaires du Nord comme dans celles patrilineaires du Sud, la plante sort du sexe d'une femme. Les mythes relatant l'apparition du kava sont liés à des règles d'humanisation du monde, notamment à deux interdictions, l'infanticide³ et l'inceste ainsi qu'à des conventions visant à structurer la société selon un ordre cosmique (suivant une hiérarchie divine), sexuel (séparation des hommes et des femmes) ou lignager (se dit d'un groupe dont les membres se réclament d'un ancêtre commun en vertu d'une règle de filiation unilinéaire). Ce second corpus de mythes est à mettre en relation avec les rituels collectifs.

Les rituels collectifs

Afin de délimiter notre étude, nous allons observer les différentes étapes du rituel, les protagonistes, les techniques de préparation, le lieu et la périodicité de la consommation. Nous partirons du postulat selon lequel les observations qui fondent notre analyse peuvent être considérées

3. Nous préférons parler d'infanticide plutôt que d'anthropophagie pour éviter la confusion entre deux aspects du cannibalisme. En effet, si le cannibalisme existait dans ces régions, il y était ritualisé. L'acte de manger certaines parties du corps n'était pas relié à un besoin alimentaire mais au fait d'extirper la force et les pouvoirs d'un défunt appartenant le plus souvent à un groupe ennemi.



PHOTO 1. – Matériel de préparation : pilons de corail et coupes de coco (cliché de l'auteur, 1996, Centre Pentecôte)

comme représentatives de la situation prévalant à la période pré-coloniale.

Au nord de l'archipel, deux hommes se préparent mutuellement le kava. Les racines coupées en rondelles sont déposées dans la main gauche du préparateur, qui les râpe à l'aide d'un pilon de corail tenu dans l'autre main⁴ (photo 1). Les copeaux sont ensuite placés sur un plat en bois et mélangés à de l'eau pour obtenir une pâte homogène (photo 2). Le préparateur enferme la pâte dans une sorte de filtre-pressé en fibre de coco, qu'il exprime manuellement et frotte avec le pilon pour en retirer un jus qui s'écoule dans une coupe de coco profonde et grossièrement nettoyée (photo 3). Il ajoute un peu d'eau à la préparation, puis, à travers un entonnoir fabriqué en fibre de coco, verse le mélange ainsi filtré dans une troisième coupe moins profonde, bien nettoyée et posée sur le sol (photo 4). Ce geste est effectué en imprimant un mouvement de va-et-vient de haut en bas, afin qu'une mousse se produise à la surface du breuvage offert au partenaire, cette mousse étant considérée comme la manifestation du pouvoir du breuvage. Le buveur est appelé et s'avance respectueusement de la coupe qui lui est tendue. Il s'accroupit, pose un genou à terre et se saisit de la coupe des deux mains ; il l'approche de sa bouche, prononce une



PHOTO 2. – Mélange des racines broyées à de l'eau (cliché de l'auteur, 1996, Sud Raga)

4. Selon Crowe (1986), le pilon en corail (*qasisi*) serait le sexe de dieu créateur stimulant l'énergie féminine de la terre.



PHOTO 3. – Pression manuelle du broyat pour extraire un premier jus de kava (cliché de l'auteur, 1996, Sud Raga)

prière inaudible⁵, avale d'un seul trait le liquide, puis se relève pour postillonner quelques gouttes en l'honneur des ancêtres ou des esprits. Il rend sa coupe au Photo 3. – Pression manuelle du broyat pour extraire un premier jus de kava eserveur ou la repose sur un support en noix de coco tronçonnée. Enfin, il s'éloigne du groupe pour éructer bruyamment, avant de s'asseoir pour « écouter parler le kava »⁶ (Crowe, 1986 ; Chanteraud, 2001).

Au sud, les racines débitées sont remises à une tierce personne, un jeune garçon, circoncis mais encore vierge⁷, qui les nettoie avec un couteau de bambou et des fibres de coco. Il introduit les morceaux dans sa bouche, les mastique pendant une trentaine de minutes, avant de cracher une bouillie de kava et de la salive sur des feuilles de bourao (*Hibiscus tiliaceus* L.) posées à même le sol (Guiart, 1956). Les broyats sont

ensuite mélangés à de l'eau dans un plat en bois et les hommes en âge de boire se voient offrir une coupe. Le buveur marmonne, va souffler sa dernière gorgée et s'éloigne un peu du groupe pour pousser « un long cri, dont les modulations personnelles, toujours les mêmes, sont calculées pour être entendues au loin » (Brunton, 1989).

À de rares exceptions près, sur l'ensemble du Vanuatu, la prise du kava se déroule toujours à la nuit tombante ; certains auteurs rapportent d'ailleurs que le héros fondateur a apporté la nuit avec le kava pour offrir le repos aux hommes (Guiart, 1956 ; Vienne, 1986). Un autre invariant concerne les rapports entre les femmes et le kava, qui restent strictement cantonnés à l'espace vivrier. Ainsi à Tanna, le soir venu, elles déposent la racine à la lisière du bois qui entoure la place de danse où les hommes préparent et boivent le breuvage. Comme les femmes attirent les esprits, si elles



PHOTO 4. – Filtrage à travers un entonnoir en fibre de coco (cliché de l'auteur, 1996, Sud Raga)

5. Peter Crowe parle de chant muet. Ils sont exécutés sur le kava et nécessaires comme accompagnement à pratiquement toute entreprise pour amener une issue heureuse. Ils sont chantés en solo et les paroles rappellent notamment au buveur initié le *tapu* (tabou) ou la *mana* (force spirituelle et invisible) associés aux relations sociales. Donc, ils sont intimement liés à la prière dans leurs utilisations et leurs intentions (Crowe, 1986).

6. Après avoir invoqué les esprits par un chant muet sur sa coupe de kava, le buveur perçoit les effets, de son ventre à ses membres, gagner sa nuque et sa tête et semble entendre la sonnerie d'un téléphone dans ses oreilles associée à une sensation de grande tranquillité. Il reste immobile à écouter « parler le kava ». Crowe commente que la prise de kava peut induire une expérience synesthétique ou déclencher une imagination spéculative telle que les problèmes les plus inextricables paraissent pouvoir être résolus. Des « paroles » pouvant être interprétées comme une réponse à la prière du buveur et conférant au kava son pouvoir (Crowe, 1986). Avec le développement de la consommation en milieu urbain, l'expression « écouter le chant du kava » est employée comme une métaphore pour « ressentir les effets de la boisson ».

7. Les hommes qui mâchent les racines se substituent à la femme inséminée de la légende (Chanteraud, 2001).



Photo 5 - *Nakamal* de Bultamala (cliché de l'auteur, 1996, Centre Pentecôte)

franchissaient cette ligne, elles pourraient compromettre le contact des hommes avec l'au-delà. On raconte qu'à la fin du XIX^e siècle, un homme surprénant une femme à le regarder préparer sa boisson, l'aurait frappée à mort avec une branche de kava (Brunton, 1989). Les interdits sont moins stricts dans les îles du Centre et du Nord. Ainsi dans l'archipel des Shepherd, une jeune fille vierge peut mâcher les racines de kava pour les hommes, comme on le voit en Polynésie. À Maewo, Ambae et dans le nord de Pentecôte, les femmes de chefs sont autorisées à boire le kava tout comme les femmes ménopausées. Enfin, une femme peut aussi boire le breuvage à titre médicinal. Lors de ces rituels ancestraux très élaborés, chacun joue un rôle singulier mimant l'ordre cosmique, sexuel ou lignager. Chaque geste est effectué en référence à un récit mythique dont il ne subsiste que les grands traits, comme en témoigne la multitude de versions que l'on peut collecter. Ces rituels ravivent épisodiquement les liens de solidarité à l'intérieur d'un groupe restreint, d'une même communauté ou d'un même rang. Ils appartiennent à la catégorie des traditions initiatiques qui répondent à un événement marquant, générateur d'émotions, à un passage, un changement de statut du groupe ou d'état d'un individu.

La symbolique du nakamal

Si les règles liées à la préparation et à la consommation de la boisson témoignent de la ségréga-

tion entre le monde sacré et le monde profane, le lieu incarne aussi ces tabous de mélange.

Avant l'accouplement des ancêtres primordiaux, les hommes vivaient dans un monde indifférencié, puis l'univers se scinda en trois espaces (Guiart, 1956 ; Vienne, 1984 ; Crowe, 1977 ; Bonnemaïson, 1987). La maison des hommes, le *nakamal*⁸ au Nord (photo 5), et le banian sur la place de danse, au Sud, sont des répliques de l'univers façonnées par le créateur. Du point de vue de la symbolique structurelle, le sommet du banian et l'autel qui est situé au fond du *nakamal* sont dédiés au monde des morts et aux forces surnaturelles ; ils représentent en quelque sorte la voûte céleste. Le sol et les racines de l'arbre figurent la terre. Et, à l'extérieur, s'étend le monde hétérosexuel où les hommes vivent avec les femmes et les enfants. Pour bien circonscrire cet espace, une feuille de *namwele* ou cycas surplombe le seuil du *nakamal* : la plante est utilisée pour marquer un tabou ; elle représente le pouvoir sacré des hommes et le chemin de la coutume. Dans les îles du Sud, la frontière est imaginaire et prend forme à la nuit tombante.

Dans la région de Maewo, Ambae et Raga, mais aussi plus au Nord, aux îles Banks, l'agencement de la salle commune, où se réunissent traditionnellement les hommes pour discuter des affaires courantes, manger, boire du kava et dormir, reflète l'organisation de la société masculine à travers des délimitations transversale et longitudinale. Le *nakamal* est divisé transversalement,

8. Terme bichlamar dérivé de noms vernaculaires locaux. On parle de *gemel* aux Torres, *nagmel* et *gamal* aux îles Banks, *gamal* et *nagamal* aux Shepherd, *gamali* à Maewo, *kamel* au centre et au sud de Pentecôte.

de la porte jusqu'au sanctuaire, en autant d'espaces qu'il y a de grades dans la société. Chaque classe hiérarchique dispose d'un segment de cet espace collectif où sont exposés les attributs de prestige (mâchoires de cochon à dents, parures, conques) et où sont déposés un stock de bois servant à alimenter le feu, des provisions d'eau et de nourriture, des ustensiles de cuisine et des pierres de cuisson, ainsi que le matériel pour préparer et boire le kava. Les sections peuvent être séparées par des bâtons posés sur le sol, mais plus fréquemment, les emplacements sont symbolisés par des foyers disposés sur l'arête centrale de l'espace commun ou de chaque côté du *nakamal* (figure 1a, le *nakamal* traditionnel). Les hommes ne peuvent s'installer à la place réservée aux grades plus élevés que le leur, contrairement aux « chefs » qui ont accès aux différents compartiments. Aux Banks, on note encore une solution de continuité longitudinale, dans ce lieu partagé. Les hommes, qui s'échangent les sœurs et les filles, de génération en génération, occupent symboliquement le côté féminin ou le côté masculin du *nakamal* selon la moitié à laquelle ils appartiennent (Vienne, 1984).

De la prohibition de la boisson païenne au kava des rebelles

La confrontation des idéologies

Au sud de Vanuatu, le contact avec les missions fut très différent de celui des autres régions de l'archipel et de l'Océanie en général. Nous choisirons l'exemple de l'île de Tanna, parce qu'au-delà des bouleversements advenus aux niveaux culturel et politique, la confrontation entre croyances locales et chrétiennes a déchainé les passions jusqu'à transformer la façon de boire du kava.

Au milieu du XIX^e siècle, quand les missionnaires sont arrivés à Tanna, des guerres fratricides empêchaient toute alliance entre les groupes. Il n'y avait plus de mariages, ni d'échanges de cochons, de nourritures ou de kavas (Bonnemaison, 1986b). Ce chaos favorisa la conversion d'une grande partie de la population qui venait se réfugier auprès des missions. Effet pervers pour les pasteurs, les hommes de Tanna se sentant de nouveau en sécurité, recommencèrent à pratiquer certaines coutumes, en particulier, celle du kava. Malgré des recommandations et des mesures coercitives comme l'interdiction de transporter le kava depuis les autres îles du sud⁹ ou encore l'éradication des pieds de kava, les missionnaires ne purent endiguer le phéno-

mène. La seconde vague de missionnaires presbytériens, au début du XX^e siècle, fut moins charitable. Avec elle, c'est la structure des groupes traditionnels qui allait voler en éclat. Une loi, la *Tanna Law*, associée à un régime répressif (police et tribunaux locaux créés en 1905), fut promulguée pour mettre définitivement un terme aux us et coutumes de l'île. Les grandes fêtes d'échanges, les rituels d'initiation, la polygamie, les chants et les danses ainsi que la coutume du kava furent prohibés et traqués sous la houlette de « chefs chrétiens » indigènes nommés par les pasteurs (Bonnemaison, 1987). Les mécréants, magiciens, devins, prostituées sacrées et buveurs de kava, encouraient des sanctions allant des amendes et des peines de travaux forcés aux châtiments corporels et autres humiliations sexuelles. Ce régime dura dix-sept ans, malgré l'opposition d'un délégué du gouvernement et des missionnaires catholiques qui s'étaient installés à Tanna au début des années 1930, à la demande des habitants de l'île qui refusaient la mainmise des missions presbytériennes.

Tandis que les voix des traditionalistes s'élevaient contre la *Tanna Law* (Guiart, 1956 ; Bonnemaison, 1986b), à la fin des années 1930, le dernier héros mythique des Nouvelles-Hébrides, John Frum, vint soutenir et encourager leur lutte pour la sauvegarde de la coutume. Il leur demanda d'abandonner les guerres et les poisons, de revenir sur leur place de danse et de boire du kava. Il leur conseilla aussi de quitter les missions où ils travaillaient et de dilapider l'argent des Blancs. Enfin, il leur promit de revenir les aider si l'Église, les Français ou les Anglais les pourchassaient (Bonnemaison, 1987). En 1940, l'administration coloniale fit brûler la case de John et emprisonner les leaders présumés. Mais trois ans plus tard, ce que John avait promis se produisit. Il revint, en songe, à Nelawiyang, un habitant de la région de Green Hill, au nord de l'île. Nelawiyang et ceux qui professaient le message de John furent expulsés vers Nouméa et les îles du nord. Cependant, on raconte que la prophétie et les préceptes de John continuaient à se propager parmi les hommes de Tanna, par le biais d'un contact mystique établi grâce aux effets du breuvage. Ceux-ci n'avaient alors plus besoin du « bouche à oreille », ils avaient trouvé un moyen imparable pour entendre sa voix : celui du rêve par le biais du kava.

L'absence d'utilisation du kava sur Tanna à l'arrivée des missionnaires peut s'expliquer par le contexte d'insécurité latente. D'une part, la coutume de boire du kava était devenue moins visible car elle avait dû être abandonnée par les hommes en âge de se battre, leurs ennemis

9. La terre du littoral de Tanna étant trop aride pour satisfaire les besoins grandissants des buveurs, la consommation dépendait donc des circuits d'approvisionnement en provenance du centre de Tanna ou d'Anatom et de Futuna desservies par le bateau de la mission.

pouvant profiter de leur état d'ébriété pour les attaquer (Bonnemaison, 1986b), d'autre part, les relations conflictuelles avaient réanimé certaines pratiques de magie noire associées à des préparations à base de kava contribuant favorisant la suspicion et engendrant une baisse de sa consommation¹⁰. Une fois la paix revenue et l' ancestrale coutume réapparue, la répression menée par les pasteurs contre le kava fut lancée pour des raisons théologiques, morales et hygiénistes. La boisson s'avérait dangereuse pour le monothéisme puisque le rituel célébrait les relations avec les ancêtres. Non seulement la pratique représentait un obstacle à la conversion, mais plus encore, elle était contraire à la morale puritaine. Dans les archives de l'époque, on peut lire que, sous l'emprise du kava, les hommes perdaient le contrôle d'eux-mêmes, que le breuvage les rendait saouls et inaptes à travailler. Enfin, la mastication de la racine était considérée comme une pratique à risque du point de vue de la santé publique car elle facilitait la propagation de maladies contagieuses, notamment la tuberculose¹¹ (Young, 1995).

Un rituel exacerbé

Au final, la répression orchestrée par les missionnaires a réveillé la conscience des coutumiers qui ont fait de la boisson du diable un symbole de leur identité menacée. Boire du kava ne signifiait plus entrer dans le cercle de l'échange intercommunautaire, mais refuser la mainmise des missions et l'acculturation. Communiquer avec l'au-delà est une pratique ancienne réservée à des devins possédant les pierres et les techniques magiques. Avec le « John frumisme », plus qu'à un retour de ces pratiques divinatoires, on assiste au développement du dialogue direct entre l'homme et l'au-delà. Par l'intermédiaire du breuvage, le buveur de kava parle aux disparus ou à l'esprit de John et applique à la lettre les messages reçus. Comme le souligne Bonnemaison :

« Tous les leaders étaient des visionnaires et tous les hommes pouvaient devenir des leaders. » (1987 : 52)

Tout homme pouvait prendre du kava sans restriction de statut hiérarchique ou marital. Tous étaient habilités à venir reconstituer l'effectif des soldats de John, amputé à chaque arrestation. Ces réunions entre hommes pouvaient être comparées à des « beuveries anarchiques » où le kava était pris en petits groupes à toute heure de la journée (Guiart, 1956), contrastant avec la pratique nocturne, circonscrite sur la place de danse

et extrêmement codifiée, à laquelle les hommes ne participaient que de manière épisodique pour entretenir les liens entre communautés apparentées ou alliées. Derrière ces faits, il faut certes retenir une recrudescence de la pratique, mais surtout, sa prolifération, témoignant de l'ouverture du cercle traditionnel à de nouveaux venus.

Il semble que le discours doctrinal enseigné par John Frum ait favorisé cette propagation à l'inverse des pratiques traditionnelles très codifiées qui maintenaient le kava dans un cercle d'initiés. Car l'émotion perceptible tient moins d'un cérémoniel élaboré - mieux valait ne pas s'attarder à préparer et à boire son kava - que de l'émulation collective vers la reconquête identitaire et des effets procurés par le breuvage.

À travers ces trois épisodes historiques, on observe combien le climat social ambiant est générateur de sens pour le kava. Même abandonnée, même bannie, la pratique reste prête à resurgir, corrélativement à l'identité à défendre ou à retrouver (cohésion ou solidarité).

Le retour du kava par la ville

Le contexte historique et démographique

Au début du xx^e siècle, Port-Vila et Luganville étaient uniquement des centres administratifs et économiques occidentaux. Faisant suite à une succession d'événements, épisode régional de la Deuxième Guerre mondiale, essor du marché du coprah, crise rurale et exploitation des mines de nickel en Nouvelle-Calédonie, les Mélanésiens vont progressivement pénétrer dans la cité.

En 1943, les Américains débarquent sur Efate puis quelques deux cent mille hommes s'installent sur Santo. À leur départ, en 1948, les deux bourgades coloniales sont métamorphosées par de nouveaux équipements, des routes, des hôpitaux, des aérodromes, des quais, des entrepôts et des logements... tandis que les Néo-hébridais découvrent des matériaux, des outils et de nouvelles habitudes alimentaires, notamment les conserves, pouvant améliorer leur quotidien.

Après-guerre, les Nouvelles-Hébrides connaissent une explosion de la demande de coprah faisant suite à la décision prise en 1946 par l'*Emergency Food Council* de livrer la totalité de la production de coprah de l'archipel des Nouvelles-Hébrides à la France. En deux ans, le prix de la tonne va être multiplié par trois. Pour remplacer la main-d'œuvre annamite arrivée en fin de contrat et rapatriée au Vietnam (sans laquelle

10. Ce phénomène n'est pas cantonné à Tanna, on le retrouve à Ambrym, Ambae, Vao, etc.

11. Au centre de l'archipel, à Épi dans les années cinquante ou en Polynésie centrale, le rituel a été relativement bien accepté par les missionnaires, moyennant une adaptation des méthodes de préparation. C'est ainsi que fut abandonnée la technique de mastication et que sont apparus le pilon et le mortier (Young, 1995).

la production aurait été gravement grévée-, les planteurs européens cherchent à attirer les Néo-Hébridais avec de bons salaires et des avantages en nature. Les contrats de travail excèdent rarement six mois car les employés doivent pouvoir se libérer quand la vie sociale ou l'activité du village le nécessitent. Leur mandat vis-à-vis de leur communauté consiste essentiellement à rapporter des biens utiles et un peu d'argent. Cette stratégie de déplacement permet une imprégnation en douceur de la modernité tout en préservant la structure coutumière. Le mode migratoire est circulaire et de proximité. Les personnes originaires du nord de l'archipel migrent de préférence vers Luganville, celles du centre et du sud vers Port-Vila (Bonnemaison, 1974, 1977).

De 1951 au début des années 1970, une succession de catastrophes naturelles, éruptions volcaniques et fortes dépressions tropicales, va dévaster les cocoteraies et les jardins, contraignant à l'exil une partie de la population des îles du centre et du nord de l'archipel. En ville, la vie s'organise. La plupart des migrants sont accueillis dans les baraquements mis à leur disposition par les employeurs¹² tandis que d'autres décident d'acheter en commun des terrains pour s'y installer. C'est ainsi que des membres des communautés de Tongoa, de Paama et de Pentecôte se sont installés à Port-Vila. Cette population reste cependant attachée à son mode de vie traditionnel. Un représentant coutumier régit les relations avec le village et la vie communautaire urbaine.

À la fin des années soixante, l'exploitation des mines de nickel va relancer l'économie de la Nouvelle-Calédonie où plus de dix mille Néo-Hébridais émigrent dans l'espoir d'un travail rémunérateur. La réaction des autorités du Condominium est de développer le secteur tertiaire en adoptant une législation de type « paradis fiscal » qui va permettre de créer un centre financier à Port-Vila. Au milieu des années 1970, 2 500 compagnies internationales y ont leur siège social et treize banques opèrent dans l'archipel. Le quai en eau profonde de Port-Vila est agrandi et des vols internationaux sont mis en service avec pour résultat le quadruplement du nombre de passagers entre 1969 et 1973 (David, 1997). Ce développement économique entraîne un essor spectaculaire de l'emploi urbain des Néo-Hébridais et une expansion saisissante de Port-Vila et de Luganville dont la croissance démographique dépasse les 10 % annuels sur la période 1967-1972 (Bonnemaison, 1977).

Le début des années 1970 marque également le lancement du processus devant mener le pays à l'indépendance. La double fracture religieuse et linguistique entre les tenants de la France et de la

Grande-Bretagne va alors s'accroître sur fond de rivalités intestines. D'un côté, les indépendantistes du *New Hebrides National Party* (NHNP), fondé en 1971 par des proches des Églises anglicanes et presbytériennes, dont le pasteur Walter Lini, qui deviendra en 1977 le *Vanuaaku Pati*¹³ (Parti de notre terre ou VP) ; de l'autre, le groupe des « Modérés » rassemblant les coutumiers, des francophones catholiques, des anglophones membres des petites Églises protestantes non reconnues par les autorités religieuses de Port-Vila et de Luganville et les adeptes de cultes syncrétiques, dont les partisans de John Frum (Charpentier, 1982). En 1978, Gérard Leymang, père catholique francophone, prend la présidence du premier gouvernement autonome, le Gouvernement provisoire des Nouvelles-Hébrides, et le pasteur anglican Walter Lini devient son Premier ministre. Quelques mois plus tard, en novembre 1979, avec plus de 62 % des voix et la majorité dans nombre de bastions de la coutume, le VP remporte les premières élections générales au suffrage universel et demande l'indépendance. Des foyers insurrectionnels éclatent alors à Santo, à Mallicolo, au nord de Pentecôte, à Efate et à Tanna, plongeant le pays dans le désordre dans les mois qui précèdent le passage à l'indépendance fixé au 30 juillet 1980. En réaction à l'instabilité politique qui règne sur l'île et à la fermeture de l'aéroport international de Luganville, l'économie de Santo s'effondre ; processus que consacre l'incendie qui détruit l'huilerie en juin 1980, une des principales sources de devise du pays. Désormais, l'île du nord va laisser sa place de poumon économique de l'archipel à Efate, la nouvelle capitale de Vanuatu, qui devient le principal réceptacle de l'exode rural dans le pays. Le temps de résidence des migrants en ville s'allonge ; ils sont de plus en plus nombreux à s'y installer de manière définitive.

Le nakamal des migrants et le kava « substitut »

Dans le processus de fixation des migrants en ville, le *nakamal* a joué un rôle essentiel. Le kava n'est apparu qu'*a posteriori*, pour tenter d'enrayer les répercussions du mode de vie urbain sur les migrants. À cette époque, le *nakamal* subit de profondes transformations dans sa taille et son aménagement conjointement à la disparition des relations lignagères et des grades les plus élevés de la société traditionnelle. Jadis, dans les régions du Nord de l'archipel, aux îles Banks, comme dans la région Pentecôte, Maewo ou Ambae, lorsqu'un grand chef, titulaire du grade le plus élevé mourrait, on laissait pourrir l'extrémité du *nakamal* en attendant que quelqu'un reprenne

12. Les entreprises recrutaient de préférence des employés originaires d'une même île, d'un même village, de la même famille (Bonnemaison, 1977).

13. S'écrit également *Vanua'Aku Pati*.

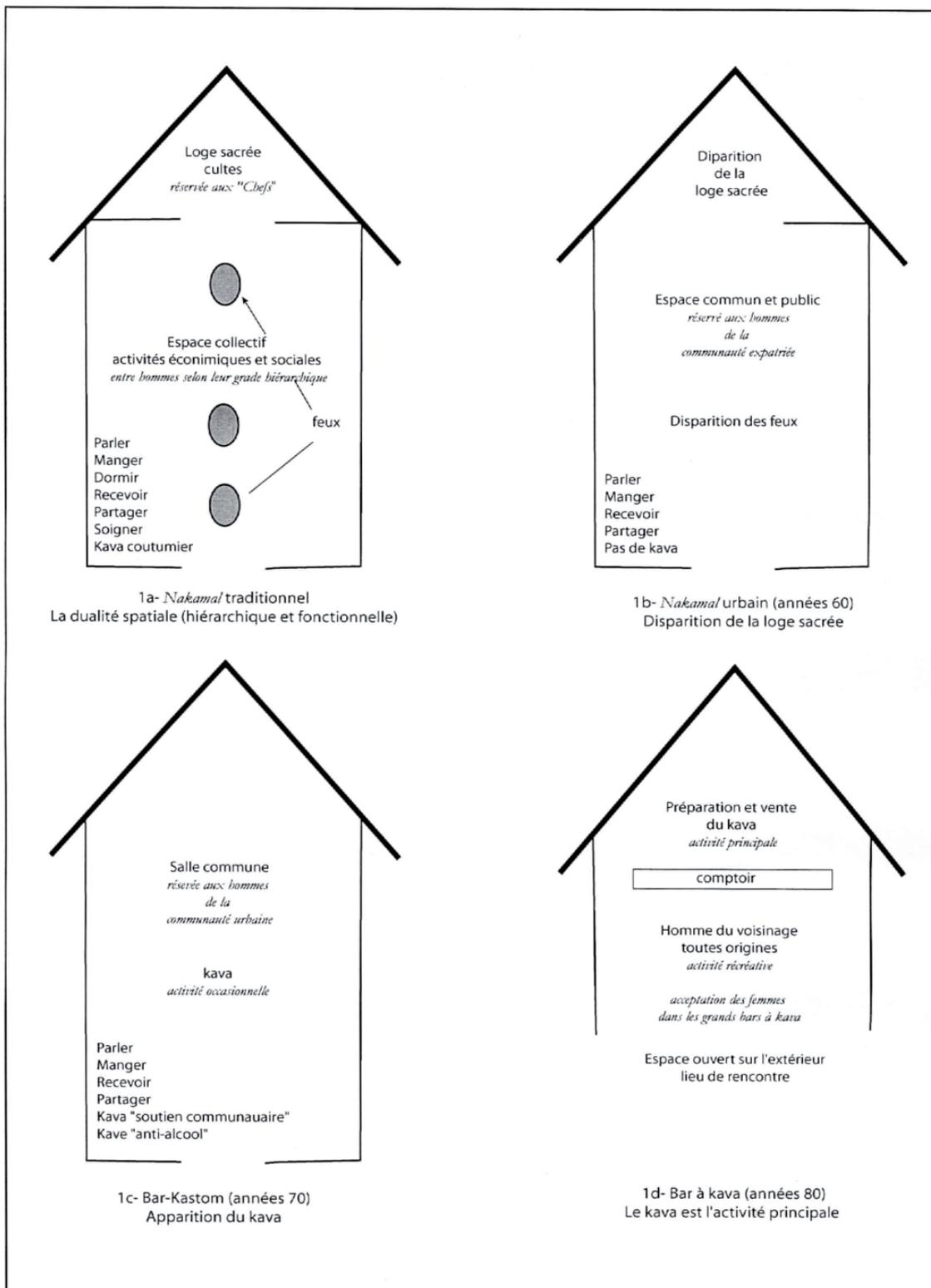


FIGURE 1. – Du nakamal au bar à kava

éventuellement ce grade (Vienne, 1984 : 142). Un grade souvent inaccessible de nos jours pour les postulants tant il devient difficile de développer un réseau d'alliés suffisant pour accumuler les ressources nécessaires à l'obtention du statut

de leur prédécesseur. Mais la transformation architecturale la plus marquante relativement à la simplification de la compartimentation des *nakamals* et à la diminution voire la disparition des traditionnels signes ornementaux, est sans

doute l'abandon de loge sacrée, aucun homme de la communauté expatriée étant suffisamment gradé pour être habilités à pratiquer les rituels s'y déroulant habituellement. Cependant, la salle commune remplit toujours son rôle d'espace public collectif. Les hommes s'y réunissent pour débattre, écouter les anciens ou les émissaires de passage en fonction des impératifs et de l'actualité (fig. 1b, le *nakamal* urbain). Et à la manière des chefs qui, dans les sociétés matrilineaires du Nord de Vanuatu, atteignaient les sommets de la hiérarchie et devaient quitter la communauté résidentielle pour aller ériger leur propre *nakamal* (Bonnemaison, 1986a), les leaders des communautés expatriées en provenance du Nord et du Centre de l'archipel qui firent construire les premiers « *nakamals* urbains », contribuèrent, à travers cet ancrage sur un nouveau territoire, à la naissance d'une nouvelle société.

Parallèlement, le kava opéra son grand retour. Dans les années 1960, et même au-delà, seuls les hommes de Tanna ainsi que quelques anciens dans les îles du Nord continuaient à en boire lors d'événements coutumiers et le plus souvent en cachette (Chanteraud, 2001). Les jeunes gens, nés pendant la période de la prohibition, n'avaient jamais été initiés au kava et n'en avaient même jamais bu. En revanche, ils s'adonnaient de plus en plus fréquemment à l'alcool, surtout en ville, pour combattre l'oisiveté des jours de congé. La boisson des Blancs ne tarda pas à être incriminée dans des actes de vandalisme, des bagarres collectives et des violences conjugales. Au grand dam de leurs collègues protestants, certains prêtres catholiques se mirent à vanter les propriétés apaisantes du kava et à en boire ouvertement pour montrer l'exemple... Les chefs de quelques communautés urbaines en firent de même. Rapidement, la pratique connut un franc succès. Le prix de la coupe permettait de financer l'approvisionnement et de remplir la cagnotte destinée à subvenir aux besoins de la collectivité (dôts, construction de maisons, achat de véhicules, frais d'hospitalisation, etc.). Dans la première moitié des années 1970, chaque week-end, les *nakamals* des chefs urbains se transformaient en bars-*kastom*, des bars coutumiers où l'on ne buvait que du kava¹⁴, à un prix moins ruineux que la bière (fig. 1c, le bar-*kastom*).

L'intention des chefs urbains et des prêtres était la même, le kava devait répondre à une injonction majeure : ramener l'ordre dans les communautés en enrayant les conséquences d'une forte

consommation d'alcool¹⁵, et ceci avant même d'envisager le développement d'une relation d'aide entre les communautés villageoises et urbaines expatriées. Dans ce contexte, la phase de transformation de la racine en boisson ne symbolise plus une relation ou un partenariat prédéterminé. Même si elle est effectuée par les plus jeunes pour le compte de leurs aînés ou par les buveurs eux-mêmes, elle est grandement écourtée du fait de l'adoption du pilon et du mortier, une technique plus rapide que l'ancienne, destinée à servir le plus grand nombre en moins de temps. Un ordre de préséance persiste corrélativement à l'âge et aux responsabilités au sein de la communauté, du monde du travail, voire de la cité, mais tous les hommes ont accès au breuvage. La fréquence des soirées s'accélère, elles sont moins rythmées par les événements communautaires que par le repos hebdomadaire. Nous sommes en présence d'une pratique individuelle destinée à renforcer la cohésion et l'intégrité de la communauté. Il n'y a ni apprentissage, ni initiation, la prise de la boisson est encouragée comme une proposition, comme une tentative pour endiguer les maux de la société.

Depuis le milieu du XIX^e siècle, l'organisation de la société traditionnelle a été profondément transformée par les différents contacts avec les Européens ou plus largement les Occidentaux (évangélisation, annexion politique, armée américaine) mais aussi par un exode rural aux causes multiples. Le rituel du kava, témoin de la structure sociale, s'est révélé être un baromètre particulièrement explicite de l'état des relations humaines à chaque nouvel épisode de l'histoire des groupes locaux ou de l'archipel.

Après l'indépendance, non seulement la pratique, mais aussi la culture de la plante, vont connaître de nouvelles adaptations témoignant plus que jamais d'un bouleversement de la société toute entière.

La nation et l'apparition de la néo-tradition

*Le socialisme mélanésien*¹⁶

Le désordre politique qui se prolongea au-delà du 30 juillet 1980, date de l'accession à l'indépendance, menaçait le pays « [...] d'asthénie économique, de déstructuration politique et de désagrégation sociale » (David, 1997 : 122). Walter Lini, alors premier ministre, avait deux priorités, ramener l'ordre et établir la place de la nation au

14. La consommation urbaine de kava est aussi attestée en Micronésie à cette époque : « *Today kava consumption is so popular on Ponape that a number of "sakau [kava] bars" have opened in the center of Kolonia* » (Demory, 1974, in Marshall and Marshall, 1979).

15. Dans les années 80, cet aspect de l'utilisation du kava a été repris par les missionnaires Fidjiens pour résoudre les problèmes liés à l'abus d'alcool au sein des communautés Aborigènes de la Terre d'Arnhem au nord de l'Australie, mais sans succès (D'Abbs, 1995).

16. Le socialisme mélanésien est basé sur l'idéologie de la « voie mélanésienne du développement » enseignée par les Papous D. Momis et B. Narokobi (1983). Il s'agit d'une version régionaliste de « la voie pacifique » prônée par le Fidjien Ratu Kamisese Mara dans le contexte de décolonisation du début des années soixante-dix. Ces deux voies visaient à rassembler les jeunes nations du Pacifique autour des mêmes valeurs politiques, culturelles et économiques (Leblic, 1993 ; Huffer, 1993).

niveau international (Huffer, 1993). Son modèle politique était basé sur les principes chrétiens (vision progressiste et paternaliste), mais surtout sur le double discours anticolonialiste et nationaliste du socialisme mélanésien (Premdas, 1987). Dans ce dessein, le rôle de la coutume était primordial. Non seulement elle devait servir d'antidote aux nuisances occidentales mais, en sus, elle détenait le pouvoir de relancer l'économie en accompagnant le développement. Lini commença par renouer le dialogue avec les coutumiers en faisant reconnaître dans la constitution leur souveraineté au niveau foncier¹⁷ et en légitimant leur autorité à travers la mise en place d'un conseil national des chefs, le *Malfatumauri*. Parallèlement, il créa des conseils régionaux, relais du conseil national, chargés des problèmes intra-communautaires en milieu urbain et faisant office d'organes consultants du gouvernement en matière de culture. Le règlement du conseil des chefs fut publié en 1983, année de nouvelles élections législatives où le VP était en perte de vitesse (55 % des suffrages contre 62 %, quatre ans plus tôt). Lini décida ensuite de donner corps à une culture nationale en rassemblant les coutumes locales en une seule, « synthèse progressiste de la tradition dans sa capacité d'adaptation à la modernité » et fondées sur des éléments culturels communs afin de ne pas réveiller les disparités régionales (Tabani, 2000).

Ainsi est apparue une distinction entre la « vraie coutume » porteuse des idées de démocratie et de développement des élites urbaines dirigeantes et la « fausse coutume », celle des communautés rurales marginalisées et symbolisant la résistance politique autonome (Tabani, 2002). Le festival des arts (organisé par le dernier gouvernement des Nouvelles Hébrides en 1979) ainsi que l'encouragement de la pratique du kava sont des exemples de la « vraie coutume ». Au niveau économique, la mise en œuvre du socialisme mélanésien relève d'une économie socialiste relativement classique. L'exploitation des ressources naturelles en constitue le pivot et la planification y occupe une place centrale. Le gouvernement a opéré une décentralisation afin de dynamiser l'économie et a misé sur l'augmentation de la production dans les villages (Wittersheim, 2006). Ainsi, Lini espérait combler le déficit de la valeur commerciale en réduisant les importations, tout en accroissant et en diversifiant les exportations, trop dépendantes du coprah, du café et du cacao (David, 1998).

Le kava devient la boisson « nationale »

C'est dans ce contexte d'émergence d'une néotradition que le kava, boisson traditionnelle, fut promu icône de la nation. Il était l'instrument

idéal du rassemblement, de la « modernisation-sans-occidentalisation » (Tabani, 2002 : 68) et de l'édification de la souveraineté nationale.

En 1978, dans la foulée du mouvement impulsé par les chefs coutumiers urbains et les prêtres catholiques, alors qu'il n'était pas encore le chef du gouvernement, Lini commença à s'intéresser au kava comme substitut de l'alcool¹⁸ et proposa à un grossiste de Port-Vila d'écouler le surplus de production des planteurs de Pentecôte, son île natale. Deux ans plus tard, peu après l'indépendance, chaque dimanche, sur la radio nationale, une émission vantait les vertus de la boisson traditionnelle et encourageait les villageois à planter la racine : « 5 000 pieds par homme et 2 000 pieds par femmes », puis « 10 000 pieds par homme et 5 000 pieds par femme » jusqu'à « autant que possible » en 1985. Afin de favoriser l'essor de sa production, le kava a été intégré au premier plan quinquennal de développement (NPO, 1982 ; NPSO, 1984) et un programme de recherche géré par le ministère de l'Agriculture a été lancé en 1983, avec comme objectif de recenser et d'étudier la composition des différents cultivars. L'année suivante, le *Vanuatu Commodity Marketing Board* (VCMB) étendit ses compétences au kava. Créé en 1982 et placé sous la tutelle du ministère de l'Industrie, l'organisme avait pour but de contrôler les exportations des principales ressources agricoles, le coprah, le cacao et le café. Désormais, il serait chargé d'acheter le kava aux petits producteurs et de le revendre, une fois séché, sur le marché international. Cette politique va contribuer à généraliser les rapports de type marchands entre les îles et la ville. Les liens scellés par le kava seront désormais plus de nature pécuniaire que coutumière ou lignagère malgré l'exploitation de la filière traditionnelle.

Rapidement, les égards du gouvernement pour le kava allaient donner des résultats : 1,3 millions de plants étaient en terre en 1983, près de trois fois plus, 3,7 millions, dix ans plus tard en 1994. Tandis que des îles sans tradition de kava comme Mallicolo ou Ambrym se découvraient une vocation agricole et une « coutume », le nombre de ménages cultivant la plante passait de 29 à 55 % entre 1983 et 1994 (Siméoni, 2003). Parallèlement, Lini promit une exonération des taxes d'exploitation à ceux qui ouvraient un débit de kava. En 1984, il y avait quatre nakamals à kava à Port-Vila et près de soixante-dix en 1989, au terme de la période de propagande (Chanteraud, David, 1998). Conséquence directe : la consommation commerciale de kava passa de 140 tonnes en 1983 à 250 tonnes en 1987 pour atteindre 2 000 tonnes en 1990.

Lini entendait aussi jouer sur le terrain régional. En 1985, la plante apparut sur un timbre à 45

17. La propriété du sol et le droit de céder à un tiers son usufruit dans le cadre d'un bail emphytéotique.

18. Le gouvernement profita de la propagande anti-alcool pour en limiter les importations.

vatus¹⁹, destiné aux pays du Pacifique sud, dont Fidji, le plus gros producteur mondial. Enfin, depuis cette époque, toute rencontre officielle entre le gouvernement et ses hôtes de marque est ponctuée par la cérémonie du kava.

La nouvelle tradition

Les bars à kava sont ouverts quotidiennement, les hommes sont de plus en plus nombreux à s'y rendre plusieurs soirs par semaine. Les femmes en revanche, à l'exception de quelques occidentales, restent encore en dehors pour un temps.

Les buveurs n'ont plus à se soucier de la transformation de la racine, les gros vendeurs troquent le pilon et le mortier contre le hachoir mécanique. La pratique devient de moins en moins solennelle. Les hommes vont au bar, échangent une coupe de kava contre 50 ou 100 vatus, certains offrent encore leur dernière gorgée aux esprits, puis ils vont s'asseoir pour discuter au gré des rencontres ou de leurs affinités émergentes. L'ambiance est détendue comme en témoigne toute la terminologie argotique bichlamar²⁰ qui voit le jour à cette époque. Chose impensable dans la pratique traditionnelle, les buveurs se permettent de juger le kava et de se moquer des leurs. On parle de *yangkava* (« jeune ») ou *yelowkava* (« jaune ») quand on le trouve trop jeune ; on le compare à de l'eau quand il est trop dilué et qu'il est imbuvable, *wotakava* (« eau »). À l'inverse, il existe des expressions pour signifier qu'il est fort : *kava i kik* (de *to kick* : « donner un coup »), etc. Un buveur peut être *dakdak* (de *duck* : « canard ») quand il a trop bu ; ceux que l'on retrouve chaque soir au *nakamal* à kava sont des *baramin* (« barre à mine ») ou des *kruba* (de *crowbar* : « pilier de bar »).

L'espace « *nakamal* à kava » s'organise autour des fonctions de préparation, de vente et d'accueil des buveurs. Mais les partisans de la « fausse coutume » acceptent difficilement que les *nakamal* se popularisent et que l'argent régisse l'accès au breuvage. Pouvant difficilement stopper l'engouement pour la boisson, les coutumiers firent du terme employé pour désigner le lieu leur cheval de bataille. Au milieu des années soixante-dix, quand ils avaient importé du kava des îles pour approvisionner les communautés urbaines, ils avaient pris soin de rebaptiser le « *nakamal* urbain » en *bar-kastom*. À l'aube des années quatre-vingt-dix, ils se sont opposés à l'appellation *nakamal* à kava pour les mêmes raisons, le terme *nakamal* ne pouvant être associé à des transac-

tions de nature commerciale. Le conseil national des chefs dénonça cette usurpation et préconisa l'appellation de bar à kava ou de kavabar.

Malgré ces réticences, le kava de Lini devait fédérer les citoyens. Lors de la fête nationale, le breuvage coulait à flot plus qu'à n'importe quelle autre période de l'année. On le buvait dans les bars à kava mais aussi à des comptoirs provisoires. En buvant le « vrai kava », les hommes ne faisaient que répéter l'acte fondateur d'un autre nouveau monde, urbain mais surtout républicain. La pratique devint un culte civil, le breuvage incarnant plus les valeurs de la laïcité que celles de la coutume.

D'après Whitehouse (1995), les traditions transmises par la voie d'un discours doctrinal apparaissent le plus souvent lors d'une dynamique d'ouverture, de la création de communautés de grande taille et de nature diffuse. La nouvelle pratique urbaine du kava est née d'une double campagne de communication, anticolonialiste et nationaliste, expliquant les enjeux que constituait le kava pour la population et pour la nation. Parallèlement, subsistent des rituels officiels plus traditionnels, au cours desquels la boisson est offerte aux personnalités étrangères. Ces derniers sont à classer dans les traditions de type « imagistique »²¹ caractérisées par une mise en scène savamment orchestrée et une fréquence événementielle plus rare, proche de celle des rituels d'antan.

La marchandisation du kava

Le socialisme mélanésien n'a pas provoqué le rebondissement économique escompté et il n'a apporté qu'une stabilité politique éphémère, réduite aux premières années de l'indépendance du pays. En revanche, l'intérêt de Lini pour le kava a contribué à la propagation d'une pratique consommatoire de type récréatif et marchand synonyme de débouché économique salutaire pour les populations des îles.

Dans la ville des années quatre-vingt-dix, malgré la disparition des cadres sociaux traditionnels, le kava séduit. Six hommes sur dix en boivent. Les débits de vente se multiplient jusqu'à atteindre une densité de 1 bar à kava pour 60 habitants dans certains quartiers (carte 2), ils témoignent de la double urbanité qui anime le corps social de la cité, celle de l'enracinement et celle de l'ouverture. Six hommes sur dix en boivent. Les débits de vente se multiplient jusqu'à

19. Cent vatus correspondent environ à 0,80 € (taux variable).

20. Le bichlamar est un pidgin comme on en parle beaucoup en Asie du Sud-Est et en Mélanésie, c'est-à-dire une langue véhiculaire jamais langue maternelle, sauf si elle se créolise. Il est apparu vers le milieu du XIX^e siècle dans les îles du Sud pour faciliter le dialogue entre les autochtones et les étrangers de passage. Il fut promu langue officielle à l'indépendance (Crowley, 1990).

21. Terme emprunté à Whitehouse renvoyant à un encodage cognitif s'appuyant sur des images évocatrices plutôt que sur une mémoire sémantique.

atteindre un bar pour 60 habitants dans certains quartiers (carte 2) ; ils témoignent de la double urbanité qui anime le corps social de la cité, celle de l'enracinement et celle de l'ouverture.

Le bar à kava de quartier rassemble les communautés de proximité sur la base de liens de solidarité comme l'indique le nom qui leur est parfois donné : *Tuntape* (« boit ! » en langue de Pentecôte), le *Shepherd studio* ou le *Notpol* (pôle Nord) à Port-Vila. Leur dynamique d'implantation est à rapprocher de celles des *nakamals* des sociétés traditionnelles du Nord des Nouvelles-Hébrides sur un nouveau territoire. Ce bar à kava se fonde dans les maisons des quartiers et se restreint le plus souvent à quelques bancs en bois recouverts d'un préau en matériaux végétaux ou de tôles ondulées.

Au centre-ville ou le long des grands axes de la cité, le bar à kava est capable de drainer plus d'une centaine de clients. Les buveurs s'offrent des coupes de kava ou payent des tournées, dégustent des spécialités culinaires ou grignotent des biscuits. Une cour aère et agrandit le lieu de consommation au-delà du bâti en ciment qui se limite au comptoir de vente, à une petite surface avec arrivée d'eau destinée à la transformation des racines et à un coin toilettes. L'aménagement de cet espace encourage les invitations informelles ; citadins ni-vanuatu, gens de passage, qu'ils soient iliens ou étrangers y sont conviés (fig. 1d, le bar à kava). Ce bar à kava relève du carrefour de rencontre, à l'image des banyans des traditionnelles places de danses du Sud²². Il continue sa mutation conformément à l'expansion des centres urbains. Il se démocratise et se développe dans une logique de plus en plus libérale. Le fanal rouge indiquant que le comptoir est ouvert s'est substitué au cycas limitant l'accès au *nakamal* aux seuls initiés. Enfin, le fait que cet espace soit à l'air libre l'ouvre aussi aux femmes qui n'y sont plus refoulées, contrairement aux bars à kava des quartiers où elles restent, à de rares exceptions près, absentes²³.

Malgré la persistance ou la réminiscence de rituels fondés sur des relations coutumières, pro-

colaires ou de parentèle, la pratique urbaine illustre une nouvelle appréhension du kava, caractérisée par l'accentuation des rapports marchands dans les relations humaines et leur organisation, n'en déplaçant pas les coutumiers.

En 1996, il a été préparé et vendu 1 600 tonnes de racines fraîches dans les deux cents bars à kava urbains (dont 162 à Port-Vila), 2 500 tonnes en 2000, soit une moyenne de 0,8 kg par buveur et par soir (Chanteraud, 2001). Pour satisfaire la demande grandissante, le rituel s'adapte. On achète le produit fini. Exit la participation des buveurs à la transformation de la racine en breuvage, exit les anciennes techniques de préparation et le pilon, y compris le hachoir mécanique qui cède à son tour sa place au hachoir électrique. La pratique moderne prend désormais son sens dans l'acte de consommation. Si les sensations sont au rendez-vous, elles le sont moins du fait d'un cérémonial ou d'un décorum (sauf à considérer un certain exotisme sensible aux Occidentaux) que de la magie d'une rencontre ou des effets procurés par un breuvage qui fournit l'illusion de la profondeur à cette relation.

Dans un univers qui reste à apprivoiser, où le marché du travail est en crise²⁴ et le pouvoir d'achat en baisse, l'argent est désormais la seule condition d'accès à la boisson et la seule contrainte qui puisse freiner sa consommation comme en témoignent le cinquième du budget familial qui lui est consacré en moyenne ainsi que les ardoises laissées de plus en plus souvent par les clients chez leur débiteur (Chanteraud, 2001). Le kava devient pour certains un exutoire jusqu'à voir apparaître des modes de consommation discordants, collectifs ou individuels, tels l'excès ou l'association du kava à l'alcool voire à d'autres drogues (<http://www.mpl.ird.fr/suds-en-ligne/fr/plantes/richeesse/kava09.htm#suds>, consulté en avril 2011, Barguil, Cabalion *et al.*, 2004). Le breuvage devient un remède au stress ou à l'isolement des plus fragiles²⁵, il anime aussi les soirées arrosées entre copains empruntant à l'alcool des manières de boire que l'on a voulu gommer quelques années plus tôt.

22. Paradoxalement, les hommes de Tanna émigrés à Port-Vila étaient à la fin des années 1990 parmi les plus réfractaires à ouvrir aux étrangers et aux femmes leurs bars à kava urbains et à changer leur mode de consommation traditionnelle.

23. Ma présence a plusieurs fois dérangé, que ceci me soit signifié par des regards réprobateurs ou une sympathique injonction à aller m'asseoir à l'extérieur, m'obligeant par la suite à demander l'autorisation (pas toujours accordée) si je voulais me joindre aux convives.

24. À l'époque de notre terrain au Vanuatu (1995-1998), pour survivre, de nombreux citadins s'impliquaient dans les secteurs agricoles et halieutiques vivriers ou informels ; des activités pouvant raisonnablement être assimilées à du chômage « déguisés » même si le terme n'a pas le même caractère pénalisant qu'en Europe (faire de l'économie vivrière revenant à faire ce que font les gens dans les villages). Les taux de chômage officiels les plus récents (2,3 % à Port-Vila et 2 % à Luganville, en 1989) ne reflétaient pas la réalité du marché du travail car ils ne tenaient pas compte de la précarité de l'emploi ni des activités non salariées de type traditionnel. Toutefois, d'autres sources indiquaient la crise du marché du travail. Une enquête effectuée à Port-Vila début 1997 par un journaliste de la télévision nationale avançait que près de 70 % des citadins n'avaient pas d'activité professionnelle. Si l'on retranche les jeunes de moins de 15 ans, seuls 47 % des adultes de la capitale en âge de travailler avaient un emploi. Une seconde étude menée par *The Canadian University Student (CUSO)* en 1996 auprès de 850 habitants d'un quartier défavorisé de Port-Vila (Blacksands), a montré que 55 % des habitants étaient au chômage, et parmi eux 71 % de femmes. D'autre part, à cette époque, chaque année, en ville, 3 000 jeunes, parmi les 4 000 adolescents qui terminaient leur cycle d'étude primaire, arrivaient sur le marché de l'emploi (Chanteraud, 2001).

25. En ce sens, la pratique de type récréative abusive et la consommation de pilules fabriquées par les herboristes, se rejoignent.

Les besoins des consommateurs influencent aussi la qualité de la boisson comme l'attestent les expressions bichlamar s'attachant à caractériser le goût et les effets du kava dès le début des années 1980, ainsi que la recherche de qualités physiologiques adaptées aux exigences du mode de vie urbain. Le kava doit convenir aux papilles du plus grand nombre, agir vite sans toutefois occasionner de gêne au-delà de la soirée. Des indicateurs de succès qui concernent le kava *borogo*, un cultivar aussi très intéressant pour les planteurs du fait de son rendement²⁶ et qui, par ailleurs, est en partie responsable de l'érosion de cultivars anciens aux propriétés potentiellement intéressante pour l'industrie pharmaceutique.

La filière s'organise autour d'intérêts privés plus que traditionnels conférant aux vendeurs, aux producteurs mais aussi à une horde émergente d'intermédiaires, un statut en relation avec la nouvelle réalité, celle de l'offre et de la demande. En ville, les bars à kava qui n'ont pas les moyens de faire tourner leur stock ferment leur porte. En brousse, la production s'intensifie, de mille pieds à l'hectare en mode traditionnel, on passe à cinq mille voire dix mille pieds. En 2000, près de 60% des ménages ruraux cultivaient 6 millions de plants de kava, la production de l'ensemble de l'archipel était évaluée à 23 000 tonnes de racines fraîches²⁷, 25 % à destination du marché local et 62 % à l'autoconsommation. Quant aux exportations, elles sont passées de 10 à 750 tonnes entre 1986 et 1998, pour culminer à 1 225 tonnes en 2002 (Siméoni, 2003). Si l'interdiction d'utiliser la racine dans l'industrie pharmaceutique européenne a mis un frein à ce marché, aujourd'hui, le kava demeure, comme le souligne Lebot :

« la première culture de rente du pays, avec 1,5 milliards de vatus payés aux producteurs... » (2009 : 319)

une culture symbolisant l'alliance mercantile, perçue par les décideurs comme indispensable à la survie de l'économie locale et par les ménages ruraux comme un moyen de subsistance.

Conclusion

Les rites s'inscrivent dans des temporalités spécifiques qui les voient éclore, se transformer, disparaître ou ressurgir (Segalen, 1998 : 119). À chaque contexte, sa réalité, sa propre vision de l'univers, ses références et ses valeurs partagées ; à chaque frontière franchie ou abolie se redessinent les contours de la pratique.

Dans les sociétés traditionnelles des Nouvelles-Hébrides, le rituel du kava mimait et réitérait le

lien social entre les membres d'une même communauté lors d'événements fondateurs de l'identité collective. Son déroulement précisait les modalités de cette mise en relation. En ce sens, l'hypothèse de Maurice Godelier (2007 : 87-88) – mais aussi Weiner, 1992 – selon laquelle pour produire du lien social, il faut donner, vendre (ou troquer) certaines choses et en garder d'autres s'applique parfaitement à l'usage du kava. À travers le temps, le kava a connu ces trois principes. Ainsi, le kava à garder est celui des origines et de John Frum, le kava-don est le kava lignager et celui des bars-*kastom*, tandis que le kava à vendre, apparu sous couvert du discours de concorde des années de l'après-indépendance est celui qui s'est débarrassé de ses prescriptions traditionnelles pour diffuser sur tout le territoire et même au-delà, remportant un succès sans précédent au regard des quantités produites, consommées et de la fréquentation des bars à kava.

L'accès à la racine et au breuvage jadis hiérarchisés et réglementés qui témoignaient de l'ordre du groupe a aujourd'hui disparu. Avec la démocratisation de la pratique, il n'existe plus de privilèges ou de véritables interdits, les buveurs ne sont plus les représentants d'un pouvoir divin ou coutumier pas plus que d'une lignée. La transformation de la racine en boisson ne produit plus ni ne ravive des alliances séculaires qui constituaient soit un préalable, soit une résultante des cérémonies d'antan. Dans l'univers urbain, si la pratique du kava rythme la vie sociale et continue de rompre le quotidien selon un calendrier circadien, elle n'est plus qu'une survivance des rituels ancestraux et est parfois proche de la routine.

Le producteur ne cultive plus à des fins coutumières à de rares exceptions près. Le marchand a remplacé le chef qui accumulait des ressources pour asseoir son pouvoir mais les redistribuait au sein de sa communauté. Le comptoir de vente a remplacé la loge sacrée. À la différence de ce qui se passait dans les *nakamal* ou sous les banians des places de danse, dans les bars à kava, on ne voit plus deux hommes de statut équivalent se préparer une coupe kava en guise de monnaie d'échange, ni de jeunes gens mastiquant la racine pour leurs aînés, c'est le vendeur (ou ses employés) qui endosse(nt) le rôle de préparateur²⁸.

Dans cette filière, les liens entre le consommateur et le producteur sont inexistantes et les relations entre le préparateur et le buveur sont de nature économique. Le kava n'est plus une monnaie d'échange, il est l'objet, la marchandise à échanger contre de l'argent (le nouvel attribut du pouvoir), ce qui fait dire à certains qu'il est

26. Un plan fournit 10 kg de racines dès la troisième ou la quatrième année de culture.

27. 50 % de perte au cours de la préparation du kava.

28. Ou prend en charge la transformation de la racine.

devenu une *solmit*²⁹, une prostituée. Le kava n'est plus le médiateur d'antan. La modernisation et la démocratisation de la pratique nous renvoie à une compréhension fractionnée du monde, à des relations humaines plus individuelles et à des intérêts disparates³⁰.

Au final, pendant que le rituel se désagrège, les lieux de consommation se multiplient. Ce sont eux qui offrent les conditions favorables au rassemblement et pourvoient du lien social. Le bar à kava, comme le *nakamal*, rassemble. Dans les quartiers, les relations se nouent sur des liens de proximité d'origine ou de voisinage tandis que dans les bars des grands axes de la ville (qui doublent ou triplent leur affluence les vendredis, les samedis et les jours de paie) se dessinent des contacts plus futiles, fugaces voire éphémères, induits par un besoin d'évasion, de divertissement voire, une certaine convivialité entre collègues une fois leur journée terminée.

Cette socialité plus spontanée qu'organisée est animée par des affinités immédiates plus que par des engagements dans la durée, traduisant pour chaque individu la volonté de dépasser les carcans sociaux traditionnels, de diversifier et d'élargir son propre réseau, d'intensifier ou non ses relations.

Malgré un parfum d'antan, l'esprit des ancêtres s'est retiré de la boisson vendue dans les bars à kava. Désormais, chacun introduit dans sa coupe son propre supplément d'âme en accord avec sa personnalité, son éducation, ses croyances, ses aspirations et ses émotions. C'est pourquoi nous préférons parler de pratiques plutôt que de rituel.

BIBLIOGRAPHIE

BONNEMAISON Joël, 1974. Changement dans la vie rurale et mutations migratoires aux Nouvelles-Hébrides, *Cahiers ORSTOM sciences humaines* IX, 3/4, pp. 259-286.

—, 1977. *Système de migration et croissance urbaine à Port-Vila et Luganville*, Paris, ORSTOM, Travaux et documents 60.

—, 1986a. *Les fondements d'une identité : territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie)*, I *L'arbre et la pirogue*, Paris, ORSTOM, Travaux et documents 201.

—, 1986b. *La dernière île*, Paris, ORSTOM/Arléa.

—, 1987. *Les fondements d'une identité : territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie)*, II *Tanna, les hommes*, Paris, ORSTOM, Travaux et documents 201.

BRUNTON Ron, 1989. *The abandoned narcotic, kava and cultural instability in Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press.

BARGUIL Yann, Pierre CABALION *et al.*, 2004. http://www.assises-recherche-pacifique.org/common/20040825/theme5/5_Barguil_Cabalion_Kava.pdf (consulté en avril 2011).

—, 2010. Valorisation d'une plante traditionnelle océanienne. Exemple du Kava (*Piper methysticum* Forst f.) : questions, éléments de réponses et perspectives, *Ethnopharmacologia* 45, pp. 27-34.

CABALION Pierre et Philippe MORAT, 1988. Introduction à la végétation, à la flore et aux noms vernaculaires de l'île de Pentecôte, *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée, revue d'ethnobiologie* xxx, 3/4, pp. 197-248.

CHANTERAUD Annabel, 2001. *La saga du kava*, Bordeaux, CRET/DYMSET, Îles et archipels 29.

CHANTERAUD Annabel et Gilbert DAVID, 1998. Le kava est entré dans la ville, de Port-Vila à Nouméa, in D. Guillaud, M. Seyset, A. Walter (éds), *Le Voyage inachevé*, Paris, IRD/PRODIG, pp. 437-444.

CHARPENTIER Jean-Michel, 1982. La Francophonie en Mélanésie, extension et avenir, *Anthropologie et société* 6, 2, pp. 107-206.

CROWE Peter, 1977. *Report and other papers of the northern district fieldworkers' union of oral tradition project*, Port Vila, New Hebrides cultural center.

—, 1986. Pince ton ombilic et le mien chantera : chant muet, kava et rêve dans la musique mélanésienne, *Anuario musical*, Barcelona XXXIX-XL.

CROWLEY Terry, 1990. *Beach-la-Mar to Bislama: Emergence of a National Language in Vanuatu*, Oxford, Clarendon Press.

D'ABBS Peter, 1995. The power of kava or the power of idea? Kava use and kava policy in the Northern Territory, Australia, in Nancy

29. Cette expression bichlamar nous a été rapportée par un chef de Mélé (Efate) originaire d'Ambae.

30. Une lecture de ces intérêts divergents nous a été donnée par des représentants de l'Église catholique lors du mois de juin 1995. Dans son homélie prononcée lors de la cérémonie de confirmation des enfants de Port-Vila, l'évêque a mis en garde les fidèles contre les ravages que la boisson pouvait causer dans les familles. Une semaine plus tard, à Melsisi au centre de l'île de Pentecôte, le même évêque tenait un discours un peu différents, encourageant les gens du village à planter du kava pour gagner de l'argent. Le même week-end, invitée à une soirée kava organisée par le Père responsable de la mission de Melsisi, j'eus la surprise d'entendre une action de grâce peu commune : « Bénissez nous Seigneur, bénissez ce kava, ceux qui l'ont préparé et donnez du kava à ceux qui n'en ont pas, Amen ! ».

- J. Pollock, *The Power of kava*, Canberra, ANU, Anthropology 18, 1-2, pp. 166-182.
- DAVID Gilbert, 1997. L'indépendance d'un micro-État : le pari du Vanuatu, *Revue Tiers-Monde* xxxviii, 149, pp. 121-138.
- , 1998. Vanuatu, Independent country of the French-Speaking Pacific, *The French-Speaking Pacific : population, environment and development issues*, Sydney, Boombana Publications, pp. 11-48.
- DEMORY Barbara, 1974. The commercialisation of Sakau (Ponapean kava), Working session on alcohol and kava use in Oceania, 3rd annual meeting of the association for social anthropology in Oceania, 13-17 March, California.
- GODELIER Maurice, 2007. *Aux fondements des sociétés humaines*, Paris, Albin Michel.
- GUIARD Jean, 1956. *Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna, Nouvelles-Hébrides*, Paris, Société des Océanistes, Publications de la Société des Océanistes 5.
- HUFFER Élise, 1993. *Grands hommes et petites îles. La politique extérieure de Fiji, de Tonga et du Vanuatu*, Paris, ORSTOM, Études et thèses.
- LEBLIC Isabelle, 1993. *Les Kanak face au développement. La voie étroite*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.
- LEBOT Vincent, 2009. Agriculture, in P. Siméoni (éd.), *Atlas du Vanouatou*, Port-Vila, Éditions Géo-Consulte, pp. 313-323.
- LEBOT Vincent et Pierre CABALION, 1986. *Les kavas de Vanuatu cultivars de Piper methysticum Forst*, Paris, ORSTOM, Travaux et Documents 205.
- LEBOT Vincent et Joël LEVESQUE, 1997. Le kava, un remède contre le stress ?, *La Recherche* 295, pp. 84-88.
- LEBOT Vincent, Mark MERLIN and Lamont LINSTROM, 1992. *Kava, the pacific drug*, New Haven, Yale University Press.
- LINDSTROM Lamont, 1981. Speech and kava on Tanna, in M. R. Allen (ed.), *Vanuatu: Politics, Economics and Ritual in Island Melanesia*, Sydney, Academic Press, pp. 379-393.
- MARSHALL Mac and Leslie B. MARSHALL, 1979. Holy and Unholy Spirits: the Effects of Missionization on Alcohol Use, in Mac Marshall, *Beliefs, Behaviors & alcoholic beverages, a cross-cultural survey*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, pp. 208-236.
- NAROKOBI Bernard, 1983. *The Melanesian Way*, Suva, University of South Pacific, Institute of Pacific Studies.
- PREMDAS Ralph R., 1987. Melanesian socialism : Vanuatu's quest for self definition and problem of implementation, *Pacific Studies* xi, 1, pp. 107-129.
- SIMÉONI Patricia, 2003. Buveurs de kava : géographie des déterminants de la qualité pour la valorisation d'une culture traditionnelle, thèse de géographie, Paris, Université Paris iv Sorbonne.
- SINGH Yadhu N., 1992. *Piper methysticum*, an Overview, *Journal of Ethnopharmacology* 37, pp. 13-45.
- TABANI Marc, 2000. Walter Lini. La coutume du Vanuatu et le socialisme mélanésien, *Journal de la Société des Océanistes* 111, 2, pp. 173-194.
- , 2002. *Les Pouvoirs de la coutume au Vanuatu : traditionalisme et édification nationale*, Paris, L'Harmattan.
- VANUATU NPO, 1982. *First National Development Plan*, Port Vila, Republic of Vanuatu, National Planning Office.
- VANUATU NPSO, 1984. *The mid-term review of Vanuatu's first National Development Plan*, Port Vila, Republic of Vanuatu, National Planning and Statistics Office.
- VIENNE Bernard, 1984. *Gens de Motlav. Idéologie et pratique sociale en Mélanésie*, Paris, Société des Océanistes, Publications de la Société des Océanistes 42.
- WEIGHTMAN Barry, 1989. *Agriculture in Vanuatu, a historical review*, Cheam, The British Friends of Vanuatu.
- WEINER Annette, 1992. *Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving*, Berkeley, University of California Press.
- WHITEHOUSE Harvey, 1995 *Inside the Cult: religious innovation and transmission in Papua New Guinea*, Oxford, Oxford University Press.
- WITTERSHEIM Éric, 2006. *Après l'indépendance. Le Vanuatu, une démocratie dans le Pacifique*, Montreuil, Aux lieux d'être.
- YOUNG Michael W., 1995. Kava and Christianity in Central Vanuatu with an appendix on the ethnography of kava drinking in Nikaura, Epi, in M. Young (ed.), *The power of kava*, Canberra, Australian National University Press, pp. 61-96.