



Journal de la Société des Océanistes

113 | Année 2001-2
Varia

« Modèle Clovis », « modèle Moshesh » ou « malentendu productif » ?

Part des missionnaires et part des chefs dans l'installation de
« théocraties chrétiennes » à Tahiti, Hawaii, aux Tonga, aux îles Cook,
dans l'archipel des Gambier et à Wallis et Futuna

Claire Laux



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/1577>

DOI : 10.4000/jso.1577

ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2001

Pagination : 111-133

ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Claire Laux, « « Modèle Clovis », « modèle Moshesh » ou « malentendu productif » ? », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 113 | Année 2001-2, mis en ligne le 27 mai 2008, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jso/1577> ; DOI : 10.4000/jso.1577

« Modèle Clovis », « modèle Moshesh » ou « malentendu productif » ?

Part des missionnaires et part des chefs dans l'installation de « théocraties chrétiennes » à Tahiti, Hawaii, aux Tonga, aux îles Cook, dans l'archipel des Gambier et à Wallis et Futuna.

par

Claire LAUX *

RÉSUMÉ

Pourquoi certains archipels océaniques subirent-ils, dans les premières décennies du XIX^e siècle, la mise en place de systèmes que les observateurs qualifièrent de « théocraties missionnaires » alors que le reste de l'Océanie connaissait une évangélisation plus « classique » ? Certes, à Tahiti, à Hawaii, aux Tonga, dans l'archipel des Cook, dans l'archipel des Gambier ou dans celui de Wallis et Futuna, l'antériorité de la christianisation par rapport à la colonisation et le monopole de l'une ou l'autre des confessions permirent aux missionnaires d'exercer leur influence sans contre-pouvoir. Mais, avant tout, ce sont les relations entre les missionnaires et les chefs et le modèle d'une « conversion par le haut » dans laquelle chacune des deux parties trouvait son compte qui déterminèrent la mise en place de systèmes originaux. Les missionnaires catholiques ne faisaient que transposer outre-mer le classique « modèle Clovis » et, aux Gambier comme à Wallis et Futuna, ce furent eux qui exercèrent plus ou moins directement le pouvoir. Leurs rivaux protestants, par contre, eurent affaire à des chefs de plus grande envergure et l'application avant l'heure en Océanie de ce qui sera expérimenté en Afrique quelques décennies plus tard comme le « modèle Moshesh » servit avant tout à conférer une légitimité de type moderne à des souverains comme George I^{er} de Tonga, Pomaré II de Tahiti ou la dynastie Kamehameha d'Hawaii.

ABSTRACT

Why did certain Oceanian archipelagos undergo in the first decades of the 19th century, the setting-up of systems which observers called « missionary theocracies » while the rest of Oceania was experiencing a more classical « evangelisation » ? Admittedly, in Tahiti, in Hawaii, in the Tonga islands, in the Cook archipelago, in the archipelago of Gambier or of Wallis and Futuna, the precedence of christianisation on colonisation and the monopoly of one confession or another enabled missionaries to exert their influence without counter power. But, above all, the relationships between the missionaries and the top of the social hierarchy and the model of a conversion from the top down in which each of the two parts got something out of it, determined the setting up of original systems. The catholic missionaries merely transposed overseas the classical « Clovis model » and in Gambier as well as Wallis and Futuna, they exercised power more or less directly. On the other hand, protestant rivals had to cope with the higher-ranking top of the social hierarchy and the anticipated enforcement in Oceania of what will be experimented in Africa a few decades later as the « Moshesh model » primarily served to confer some modern type legitimacy to sovereigns like George Ist of Tonga, Pomaré IInd of Tahiti or the Kamehameha dynasty of Hawaii.

* Professeur au lycée de Carrières sur Seine, chargée de cours à l'Institut Catholique de Paris.

Introduction

Un certain profil socioculturel (origine modeste, absence de formation universitaire ou théologique, missiologie sommaire), une inspiration issue des réveils spirituels et religieux de l'époque, l'esprit de sociétés missionnaires créées pour l'évangélisation de terres lointaines, ne caractérisent pas les seuls apôtres de Tahiti, Hawaii, des Tonga, des Cook, des Gambier et de Wallis et Futuna : la plupart de ces traits se retrouvent chez la majorité des agents de l'évangélisation de l'Océanie insulaire, dans son ensemble, Mélanésie incluse, et même dans d'autres zones de christianisation¹. Pourquoi, dès lors, certains archipels subissent-ils, à des degrés et sous des formes diverses, des systèmes politiques, économiques et sociaux qui purent être qualifiés de « théocraties missionnaires² », tandis que la majorité des îles du Grand Océan connaissent une évangélisation plus « classique », dans laquelle les interférences entre les sphères du politique et du religieux s'effectuent davantage sous le mode d'influences et à un niveau local (clan, village, mission) que sous celui d'un contrôle de l'État par les clercs ?

L'explication « traditionnelle », reprise tant par les admirateurs et hagiographes des missionnaires que par leurs adversaires (marins, commerçants, administrateurs coloniaux puis intellectuels et artistes) leur attribue la responsabilité quasi totale de cette christianisation politique. On retrouve là la dérive simplificatrice qui prévaut souvent lorsque l'on considère les microcosmes insulaires. Les Polynésiens sont alors relégués au rang de victimes (ou de bénéficiaires passivement consentants) de leur propre histoire³. C'est oublier qu'aux fortes personnalités d'un George Pritchard, d'un William Ellis, d'un Henry Nott, d'un père Laval ou d'un Mgr Bataillon, font écho les non moins remarquables figures des Kamehameha, Pomaré et autres George I^{er} de Tonga. C'est aussi tenir bien peu compte de la situation des îles lors des prémices de l'évangélisation, situation d'autant plus complexe que le passage du paganisme au christianisme a souvent été préparé par une première acculturation, indépendante des missionnaires, celle-là, fruit des contacts avec les explorateurs et marins européens.

Les différences dans les modalités et les résultats de l'évangélisation semblent dès lors procéder d'un faisceau de facteurs.

En dehors de la personnalité et de la volonté des missionnaires, ce sont les îles elles-mêmes qui offrent des conditions propices à tel ou tel type d'évangélisation : quels que soient leurs convictions profondes et leur caractère, les missionnaires, catholiques et protestants, doivent composer avec les réalités polynésiennes et adapter leur action aux contextes auxquels ils sont confrontés.

Dans quelle mesure alors les héritages politiques, sociaux et religieux du paganisme ouvrent et même tracent la voie aux « théocraties chrétiennes » ? Et quels sont alors les traits de cette fameuse « conversion par le haut », c'est-à-dire par les chefs, si caractéristique de l'évangélisation de la Polynésie ?

L'importance du lien politique/religion préexistant

Les religions polynésiennes, avec leurs dieux étranges et certains aspects jugés cruels, avaient fortement marqué les premiers voyageurs et, par leur intermédiaire, l'idée que s'en faisaient les missionnaires. De telles images, répandues par les récits de voyages, ne peuvent que donner certains *a priori* aux missionnaires sur les cultures auxquelles ils vont se trouver confrontés. Parmi ces idées préconçues, outre les mythes antithétiques du « bon sauvage » et du terrible « cannibale », certaines, confirmées par leur propre observation, conditionnent tout particulièrement leur perception des mondes insulaires.

Un lien originel...

Les missionnaires, et avant eux les explorateurs et autres Européens de passage, remarquent, d'abord, que la distinction, de plus en plus affirmée en Occident, entre les domaines du Sacré et du Profane n'a guère cours en Polynésie. Ainsi le père Bataillon fait-il remarquer au père Colin que les marques de politesse dont les Polynésiens se servent pour parler à leur roi sont les mêmes que celles dont ils usent à l'égard de leurs dieux : « Quant au roi, outre ces marques de

1. Ces missionnaires en partance pour le Grand Océan sont à l'image des clergés catholiques et protestants de l'époque, donc pur fruits de ce réveil spirituel et religieux de l'époque, c'est-à-dire, la plupart du temps, des hommes simples, dont la conversion fut brutale (dans le cas des hommes de la LMS ou de la WMMS). On retrouve ce profil chez d'autres missionnaires d'Afrique ou d'Océanie.

2. Si l'on part de la définition du *Littré*, la théocratie étant « un gouvernement où les chefs de la nation sont regardés comme les ministres de Dieu ou des dieux ou appartiennent à la race sacerdotale ».

3. Ce contre quoi s'insurgent les tenants d'une histoire « décolonisée » comme C. A. Sampson, par exemple, dans « Tahiti, George Pritchard et le mythe du royaume missionnaire », *Journal de la Société des Océanistes*, n° 38, pp. 57-68.

révérence, ils ont encore pour lui des expressions choisies comme celle de Majesté et plusieurs autres qui sont d'une politesse vraiment délicate, elles sont les mêmes que celles dont ils se servent pour parler aux dieux »⁴. À Tonga, autre exemple, le terme de *Tui* désigne les principaux souverains de l'archipel et dans son *History of Tonga or Friendly Islands*, Mgr Blanc note que le nom de Tui Tonga prend tout son sens dans la forme « Tu'u-i-Tonga » et signifie « être » ou essence de Tonga : un être dont la toute puissance vient de son origine divine et se manifeste dans l'action par laquelle il façonne l'histoire de son peuple. « La notion très claire que le Tui Tonga était tout, au commencement, dieu, chef suprême, spirituel et temporel » (Duriez, 1994 : 20-21 note 1). On trouve également le mythe fondateur d'une ascendance divine chez la plupart des dynasties royales de ces archipels et le cas du Tui Tonga, dans l'archipel des Amis, paraît alors significatif de l'existence de « théocraties païennes » dans certaines îles de la Polynésie préchrétienne. C'est du moins ainsi que le perçoivent les premiers observateurs. Néanmoins, le lien entre le politique et le religieux ne signifie pas pour autant une fusion de ces deux domaines. Le caractère sacré des Tui Tonga a ainsi des conséquences intéressantes. Le système tongien, en effet, n'est pas exempt des contradictions internes qu'entraîne une monarchie éminemment sacrée, mais en proie aux contingences du pouvoir (Duriez, 1994 : 26). Cette dichotomie entraîne la nécessité d'alléger le poids politique du Tui Tonga en déléguant le pouvoir temporel aux membres les plus proches de sa parenté. Dans le même sens, avec le partage du pouvoir entre le Tui Tonga et son frère cadet par la création d'un nouveau titre, celui de Tui Ha'atakalaua, le politique obtient son indépendance par rapport au sacré (Rutherford, 1977 : 35). À Tahiti, une dichotomie s'installe également entre l'exercice réel du pouvoir et le politique dans sa dimension sacralisée. Ce partage du champ politique entre les chefs les plus liés à la divinité et ceux qui exercent *de facto* le pouvoir grâce à leur présence sur place limite le centralisme tahitien. Là encore, apparaît un paradoxe : alors que les chefs présents sur les territoires les contrôlent de fait, les chefs les plus titrés, eux, en sont absents (Baré, 1987 : 61). Deux types de droits s'oppo-

sent en effet : ceux issus de la parenté, que les familles cherchent à accroître par l'accumulation des titres et des alliances et qui découlent plus ou moins directement d'une participation à la divinité, et ceux issus de la résidence et, par conséquent, de l'exercice réel du pouvoir (cf. Saura, 1993 : 33)⁵. Cependant si, dans les archipels relativement importants, à échelle de la Polynésie, comme Tahiti ou Tonga, le politique et le sacré n'ont pu, pour des raisons pratiques, qu'acquérir une certaine autonomie l'un par rapport à l'autre, celle-ci n'est jamais que limitée. Et *a contrario*, dans le cas de micro-États, comme Wallis ou Gambier, la connivence traditionnelle peut perdurer. Elle ne va pas sans impressionner les premiers missionnaires et, avant eux, les premiers Occidentaux à être entrés en contact avec ces populations.

Par ailleurs, au-delà même de la sacralisation de certains personnages et de certaines fonctions, il existe une profonde imbrication entre les domaines du social et du religieux et les divisions occidentales entre les trois sphères (politique, sociale, religieuse) repérées par Georges Dumézil dans les sociétés indo-européennes s'avèrent inopérantes et inadéquates pour l'analyse des phénomènes polynésiens. Le sacré, en effet, touche tous les domaines de la vie publique et privée de chaque individu. L'exemple le plus célèbre et le plus révélateur de ce lien étroit entre sacré et profane est le système du tabou — qui a immédiatement frappé les missionnaires à leur arrivée en Océanie —, à la fois interdit religieux et civil et fondement de la vie publique polynésienne⁶. Le pasteur William Ellis analyse le tabou et sa remarquable efficacité tant politique que sociale ou religieuse. Il commence par poser le tabou comme la base d'un système païen qu'il juge inique : « Le tabou était une partie importante, voire même essentielle de leur cruel système d'idolâtrie ; et il était aussi l'un des moyens les plus forts pour le conserver » (Ellis, 1972 : 888-891) puis il en donne une définition :

« Dans la plupart des dialectes polynésiens, le sens habituel de *tabu* est 'sacré'. Ce terme implique toutefois une qualité morale, mais exprime aussi une relation étroite avec les dieux ou une séparation des choses ordinaires ; ou encore la propriété exclusive des personnes ou des choses considérées comme sacrées ; parfois encore, il signifie 'lié comme par un vœu' » (*idem*).

4. APM, Rome, OW 418, Bataillon à Colin, *Notice sur l'île de Wallis*, § 7, Wallis, 1838 juillet-1839 mai.

5. Saura met l'accent sur les liens traditionnels — et leur prolongement jusqu'à aujourd'hui — entre politique et religion dans la société tahitienne.

6. Notre propos n'est évidemment pas ici d'expliquer les fondements et les enjeux de ce système du tabou, ce pourquoi des spécialistes sont bien mieux qualifiés, mais de souligner très brièvement, à travers l'analyse qu'en fait Ellis, comment l'ont perçu et interprété les missionnaires.

Il cite ensuite un ensemble de tabous, sur les personnes des chefs apparentés aux dieux ou sur les temples. Il oppose le tabou à tout ce qui est *noa*, c'est-à-dire commun, et le distingue du simple interdit, tout en ajoutant que « les indigènes, quand ils parlent aux étrangers, lui donnent un sens plus large, l'appliquant à toutes les choses interdites ou incorrectes ». Il poursuit en insistant sur le caractère spécifiquement océanien — mais généralisé à toute la région — de ce système :

« Le tabou [...] était l'une des institutions les plus remarquables parmi les habitants des îles des Mers du Sud et bien qu'il existe partout avec de légères différences dans toutes les îles du Pacifique, on ne le rencontre nulle part ailleurs dans le reste du monde » (*idem*).

Ellis montre ensuite que par le tabou, c'est le religieux, et donc les clercs, qui président à tout ce qu'il y a d'important dans la vie publique polynésienne :

« Utilisé aussi bien à de fins profanes que dans des buts religieux, le tabou était une cérémonie entièrement religieuse et ne pouvait être imposé que par les prêtres » (*idem*).

Néanmoins, l'initiative et l'exécution du tabou ne proviennent pas nécessairement des prêtres ; l'imbrication entre les trois sphères est totale :

« Un motif religieux était toujours invoqué, bien qu'il ait été souvent imposé à la demande de quelque autorité civile et les personnes appelées *kiaimoku*, gardiens de l'île, une sorte d'agent de police, étaient envoyées par le roi pour voir si le tabou était bien observé » (*idem*).

Ellis développe ensuite les multiples applications du tabou en insistant sur leur grande diversité puisqu'elles concernent donc aussi bien des personnes que des endroits, des choses, des aliments, des jours ou des périodes de l'année, des pratiques... et soulignant la rigueur avec laquelle toutes ces prescriptions étaient obéies. Il revient enfin sur le profond conservatisme social et politique induit par ce système, dont les plus faibles se trouvaient selon lui les victimes désignées :

« Une institution, aussi universelle qu'inflexible, contribuait grandement à maintenir les indigènes dans

un état de totale sujétion. Seuls le roi, les chefs sacrés et les prêtres semblaient être les personnes pour lesquelles l'observation du tabou ne posait pas de problème. » (*idem*).

Commune à bon nombre d'archipels, pas seulement polynésiens, cette imbrication des domaines politique et religieux est insuffisante pour expliquer pourquoi, dans certains cas et dans certains cas uniquement, une véritable influence politique peut être exercée par les missionnaires non seulement au niveau local — ce qui se fait quasiment dans toute l'Océanie —, mais aussi à celui des « États », terme équivoque puisque ce sont bien souvent les missionnaires eux-mêmes qui, par le biais de cette influence, contribuent à façonner en États ces micro-entités physiques et humaines que sont les îles.

Et une tradition politique...

En novembre 1839, le très révérend père Colin, fondateur et supérieur général de la société de Marie, écrit au maréchal Soult, président du Conseil de Louis-Philippe : « De tous les documents que nous avons, M. le duc, il résulte que généralement le gouvernement monarchique est celui de la Polynésie »⁷.

Si la Mélanésie offre le visage de l'émiettement politique, les îles et archipels de Polynésie connaissent pour la plupart une tradition monarchique et relativement centralisée, même si celle-ci est souvent atteinte par un processus de décomposition ou de dégénérescence inhérent aux premiers contacts avec les civilisations occidentales. Les premiers missionnaires ne sont pas longs à déceler, voire à utiliser cette originalité.

À Tonga, cette tradition d'un pouvoir monarchique fort et centralisé perdure jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. Le Tui Tonga y est, en effet, le souverain de l'ensemble de l'archipel et pas seulement de l'île principale⁸. Cette dynastie des Tui Tonga, un peu comparable à celle des Dai-Lama au Tibet ou de l'empereur du Japon, est datée approximativement du X^e siècle et fut par la suite divisée en trois branches avec l'avènement du Tui Ha'atakalaua puis du Tui Kanokupolu⁹.

7. APM, Rome, PF Colin au maréchal Soult, Paris, 1839, novembre.

8. S. Latukefu (1974) insiste sur cette originalité du système tongien.

9. Traditionnellement, la formation de cette monarchie tricéphale est interprétée comme une délégation de pouvoir en deux étapes : le Tui Tonga aurait créé la fonction de Tui Ha'atakalau afin d'échapper à l'assassinat politique (le nombre de Tui Tonga qui moururent assassinés est effectivement impressionnant) et ce dernier en aurait fait autant avec celle de Tui Kanokupolu pour les mêmes motifs. Cette analyse classique est, en particulier, reprise par Caroline Duriez (1994). Mais Campbell (1989) s'inscrit en faux contre cette lecture de l'histoire tongienne. Pour lui, la création du titre de Tui Ha'atakalaua et, six générations plus tard, de celui de Tui Kanokupolu ne rend pas plus difficile l'assassinat politique — et les souverains tongiens en auraient été pleinement conscients —, mais s'explique fort simplement : le Tui Tonga, alors en position de faiblesse, n'a, selon Campbell, guère le choix. Cette interprétation permet entre autres de comprendre l'exil à Samoa des quatre générations suivantes de Tui

Les îles Gambier, quant à elles, connaissent une monarchie héréditaire, ainsi que l'observe le missionnaire apostolique Caret : « Le gouvernement des Gambier a été, de temps immémorial, monarchique et héréditaire »¹⁰. Caret ajoute que le roi est maître absolu de toutes les terres de l'île, ce qui ne l'empêche pas de souligner le caractère dérisoire de cette omnipotence à une si petite échelle : « Enfin, on retrouve ici en petit ce que l'on voit partout ailleurs sous des dehors plus brillants [...]. Dans un État si pauvre et si limité, il est ainsi aisé de concevoir que les prérogatives du souverain doivent être bien modestes ». Ni l'aspect superficiel, vulgarisateur et « européenocentriste » de la vision de Caret, ni sa volonté de toujours ramener l'inconnu à du connu ne doivent masquer un trait essentiel, souvent perdu de vue par les missionnaires et autres Occidentaux : une monarchie « centralisée » ne signifie pas la même chose pour les îles du Pacifique Sud — surtout pour les plus petites d'entre elles — et pour les pays européens.

Par ailleurs, soulignons que dans cette Polynésie polythéiste il est un peu abusif de parler de théocraties traditionnelles dans la mesure où l'ascendance divine est partagée par plusieurs lignages et non l'apanage d'un seul : il faut attendre l'intervention de facteurs exogènes pour que se mette en place un pouvoir beaucoup plus monolithique.

Destructurés par les premiers contacts

De fait, le phénomène de concentration des pouvoirs, d'affirmation monarchique que constatent les missionnaires lors de leur établissement dans certains archipels des Mers du Sud est loin d'être le pur fruit d'une tradition polynésienne : il n'est souvent rendu possible que par l'arrivée des premiers Européens, qui détiennent sur les insulaires la supériorité militaire si essentielle pour ces derniers. Les structures sociales,

politiques et religieuses des îles polynésiennes sont certes loin d'être aussi stables lors des siècles précédant l'arrivée des Européens, que ce que leur apparente immobilité a pu laisser croire aux premiers observateurs. Toutefois, elles connaissent, à l'époque où débarquent les premiers missionnaires, une remise en question plus ou moins profonde, fruit des premiers contacts, même très ponctuels avec les marins et les marchands Occidentaux de passage. D'un archipel à l'autre, toutefois, la situation varie considérablement. Se trouve encore une fois confirmée l'idée selon laquelle l'histoire joue un rôle important comme élément de différenciation entre les îles et que c'est en grande partie à elle qu'elles doivent leur personnalité propre (cf. Huetz de Lempis, 1997a : 34).

Les chefs disposent de deux moyens pour étendre leur pouvoir et leur influence : les alliances matrimoniales et la guerre. Or, à Tahiti, par exemple, Matte, futur Pomaré I^{er}¹¹, s'affirme, en partie au moins, grâce à une aide extérieure. À partir de 1767, en effet, se développent des échanges, certes ponctuels mais importants, entre les Polynésiens et les marins européens qui font escale à Tahiti et, logiquement, ces échanges, en introduisant des armes nouvelles et étonnamment performantes dans les conflits insulaires, bouleversent ainsi le second vecteur du pouvoir politique : la guerre. Matte, futur Pomaré, s'appuie sur les marins anglais de passage dans l'archipel et en particulier sur les mutins de la *Bounty* (cf. de Deckker, 1986 : 30-38). Paul de Deckker se demande « si sans ces mousquets et la présence de divers éléments qui prennent fait et cause pour la famille Pomaré, Pomaré serait parvenu à s'imposer comme il l'a fait et avec la rapidité à laquelle il l'a fait » (*idem* : 39). À Hawaii, on note une évolution relativement similaire : compétences et armes occidentales contribuent à l'affirmation de Kamehameha I^{er} et à l'unification de son

Tonga et la tradition selon laquelle le vingt-sixième Tui Tonga tente d'envahir Vava'u et est refoulé à Samoa. Sans nécessairement trancher entre ces deux lectures, il paraît important de souligner l'intérêt et l'originalité de la seconde : si le Tui Kanokupolu a obtenu son pouvoir par la force et non par le bon vouloir du souverain, l'on peut mieux comprendre les rivalités et conflits de légitimité qui les opposent au début du XIX^e siècle. Sur cette question des pouvoirs politiques à Tonga, on peut consulter aussi : Hocart (1978).

10. APF, 14, p. 336, Caret, *Notice sur les îles Gambier*.

11. On a souvent comparé ces deux grands monarques polynésiens, qui réalisent l'unification de leur archipel et fondent chacun une dynastie. Kamehameha I^{er} fut l'un des jeunes chefs que vit Cook lors de son séjour sur la côte ouest de l'île d'Hawaii, il réalise ensuite son rêve d'unification de l'archipel, grâce notamment à l'adoption des techniques militaires européennes et à la constitution d'un noyau de conseillers européens et américains. Diplomate habile et intrigant rusé, Pomaré I^{er} (1743-1803), quoique pleutre au combat — alors que Kamehameha est incontestablement un grand guerrier — et au départ petit chef relativement obscur, parvient à acquérir un pouvoir inédit dans l'histoire tahitienne. Il a certes des droits mais surtout, sait se faire reconnaître comme roi par les étrangers. Le fondateur de la dynastie des Pomaré s'appuie aussi sur l'aide des Européens, en particulier les armes et le renfort des mutins de la *Bounty*, mais il continue néanmoins à s'inscrire dans le jeu des pouvoirs et des alliances traditionnels. Il meurt en 1803, soit sept ans après l'arrivée des premiers missionnaires de la LMS. En cela, il se distingue encore de Kamehameha I^{er}, décédé avant que ne débarquent les pasteurs de l'ABC FM.

royaume hawaïen¹². La personnalité tout à fait remarquable de ce chef — qui lui valut son surnom de « Napoléon du Pacifique » (Gowen, 1919) —, associée aux fusils et aux conseils des étrangers, en particulier des Américains Isaac Davis et John Young, et aux possibilités offertes par le système « féodal¹³ » traditionnel, lui permettent d'imposer sa loi à l'ensemble de l'archipel (Kuykendall, 1966 : ch. III).

À Tonga, on se trouve, à partir de la fin du XVIII^e siècle face à une totale décomposition du pouvoir politique. La guerre civile qui commence à cette époque est particulièrement révélatrice d'un moment où l'histoire des îles commence à échapper aux Polynésiens alors même qu'ils en restent les acteurs essentiels. Les motivations des parties adverses, en effet, sont toutes personnelles et non idéologiques : aucun des belligérants ne suggère qu'une nouvelle structure politique puisse émerger du conflit ou que les relations entre les divers rangs de la société puissent être différentes de ce qu'elles sont. Cette guerre civile est, certes, génératrice de multiples bouleversements sociaux, mais ceux-ci n'entrent guère dans les vues des conspirateurs. Elle se produit juste au moment où les chefs ont atteint leur plus haut degré de sacralité dans la religion traditionnelle et quand une famille, celle du Tui Kanekupolu, a réussi à concentrer et à garder pendant plusieurs générations plus de pouvoir en un même titre que cela ne s'est jamais vu dans l'histoire tongienne. En quelques semaines, alors que les chefs se battent pour leur indépendance et non pour la conquête de Tonga, tout l'édifice est anéanti. Tout pouvoir, désacralisé, est désormais local et ne repose que sur la force primaire. Le glas de l'Ancien Régime tongien et de la Monarchie Tripartite a sonné (Campbell, 1989). Pendant une vingtaine d'années, l'archipel n'est soumis à aucune autorité souveraine. Ce sont les missionnaires wesleyens eux-mêmes qui participent au processus de concentration des pouvoirs entre les mains d'un chef en devenant de vérita-

bles conseillers militaires pour le futur roi George Tupou I^{er}.

L'archipel des Cook¹⁴ est ravagé par les guerres intestines lors de l'arrivée du missionnaire John Williams. Ces îles sont encore fort mal connues des Occidentaux, et c'est d'ailleurs John Williams lui-même qui découvre la plus importante du groupe, Rarotonga, qui avait échappé à la vigilance de Cook. Au XIX^e siècle, Wallis et Futuna présentent le visage original de deux archipels où le monde traditionnel demeure encore très largement préservé. Leur histoire politique diverge cependant : au début du XIX^e siècle, Wallis connaît une unité de commandement alors que Futuna est en proie à l'instabilité et que les districts s'y affrontent en de multiples conflits (Angleviel, 1994 : ch. II). Gambier présente un paysage politique similaire à celui de Wallis, avec une structure assez stable : un chef dans chaque île habitée et un roi au-dessus de tous les chefs. Les contacts des Gambier avec le monde occidental semblent avoir été plus que limités au début du XIX^e siècle, même s'il est plus que probable que entre leur découverte par Wilson, qui ne s'y est pas arrêté, et le séjour de Beechey en 1825, elles ont reçu quelques visites puisque ce dernier relate que les Mangaréviens connaissent le fer (Vallaux, 1994 : 156).

Le bouleversement n'est en effet pas seulement politique. Si la rencontre avec la Polynésie et ses « sauvages » est un choc culturel lourd de conséquences pour les Européens, on peut aisément présumer qu'il occasionne des bouleversements bien plus importants encore dans l'esprit et les structures insulaires (Vallaux, 1997 : 73). S'il est excessif de penser, à l'instar des voyageurs frappés par la « temporalité immobile » de ces îles, que les archipels polynésiens ne connaissent pas d'évolution interne, que toutes leurs transformations proviennent des contacts avec le monde extérieur, ces derniers agissent très certainement au moins comme des accélérateurs de l'histoire polynésienne, parfois en en changeant

12. L'archipel des Hawaii est le plus vaste (16 600 km²) et le plus tardivement découvert des archipels de Polynésie (hors Nouvelle-Zélande). L'île d'Hawaii elle-même, la plus vaste et longtemps la plus peuplée a été très rapidement devancée, après la découverte de l'archipel par l'île d'Oahu où la présence du bon site portuaire d'Honolulu a attiré blancs, hawaïens... et bientôt le roi lui-même avec sa cour.

13. Notons ici que le vocabulaire de la féodalité, quand il est appliqué à propos d'un champ géographique et culturel aussi différent de l'Europe médiévale que l'est la Polynésie du XIX^e siècle, ne saurait être parfaitement adéquat. D'où le reproche fait par George Duby à certains « ethnographes » : « Pour décrire l'organisation des peuplades étranges qu'ils considèrent, ils emploient souvent, et sans assez de prudence, les mots mêmes du médiéviste. Ils parlent volontiers de fief, de vassalité d'hommage, à propos de gestes et de rapports qui ressemblent en effet aux rites que l'on accomplissait, aux relations que l'on nouait en Europe au XII^e siècle mais qui ne leur sont point superposables, car ils s'inscrivent dans un système totalement différent ».

14. Pour ce qui est des îles Cook, leur petite taille et leur émiettement dans un immense espace océanique (230 km² pour quinze îles aujourd'hui réparties sur une « zone économique exclusive » couvrant 2,2 millions d'ha !), leur isolement aussi (3 000 km au nord-est de la Nouvelle-Zélande) n'ont-ils pas joué dans la naissance, le développement et la pérennité d'une des plus classiques « théocraties » du Pacifique ?

totalément le cours. Les Polynésiens ne peuvent être pleinement conscients de tout ce que peuvent leur apporter ou leur coûter ces contacts avec l'étranger, mais ils ont la prescience que, de cet Autre venu des mers, provient toute nouveauté, tout changement, mais aussi nombre de menaces contre la fragile harmonie de la vie insulaire. Si les sentiments des Européens à l'égard des Polynésiens ne sont pas dépourvus d'ambiguïté, cette ambiguïté est largement réciproque et les Polynésiens accueillent les nouveaux venus avec un mélange de forte curiosité, de fascination et de crainte parfois teintée d'hostilité. Wallis à Tahiti, mais surtout Cook à Hawaïi, adoré comme un dieu lors de son premier passage et massacré à la fin du second, font les frais de cette ambiguïté. Et jamais auparavant les îles d'Océanie n'ont connu de bouleversements comparables à ceux qui les secouent dans la période de contacts toujours ponctuels, mais accélérés avec l'Occident qui précède l'arrivée des missionnaires. Ceux-ci rencontrent donc une Polynésie bien différente de celle qu'ils auraient « découverte » quelques décennies, voire quelques années auparavant. Ce sont plus largement les cultures océaniques qu'ont ébranlées ces premiers contacts. Les Polynésiens doivent assister à la transgression de fait de leurs tabous par les Occidentaux sans que cela n'entraîne de conséquence néfaste pour les violeurs d'interdits. Et, bien souvent, les marchands démolirent les fondements des sociétés traditionnelles sans reconstruire quoique ce soit, se contentant de commercer, sans se donner la peine de réfléchir à la portée de leurs actes. Dans le meilleur des cas, ils commencèrent — et commencèrent simplement — à introduire les avantages matériels de la « civilisation » dans l'existence des Hawaïiens. Cela ne signifie d'ailleurs pas que le paganisme ait unilatéralement disparu du champ politique polynésien : certains de ses aspects les plus spectaculaires sont sciemment entretenus par les chefs qui y puisent leur légitimité. Ainsi, à Hawaïi, le roi Kamehameha I^{er} sacrifie encore ses adversaires vaincus sur l'autel du dieu de la guerre. À sa mort, en 1819, soit un an avant l'arrivée des missionnaires américains, son fils Kamehameha II lui succède. En transgressant les tabous du paganisme, il en remet en question les fondements : sa mère, Kaahumanu, est la première à enfreindre le tabou qui impose aux hommes et aux femmes de prendre leurs repas séparément (Kuykendall, 1966 : 65-65). En s'attablant avec le roi et en mangeant goulûment, elle jette un défi aux coutumes anciennes. Bien plus que des symboles religieux, ces actes de rejet des traditions marquent un désir d'ouverture en

direction d'un Occident synonyme de progrès et de modernité. Avant même l'arrivée de l'Évangile, les chefs ont donc pu jouer un rôle actif dans la disparition des formes traditionnelles de religion.

Cela dit, les premiers contacts avec les Occidentaux ont davantage entraîné un vide spirituel, un espace de religiosité à combler que le début d'un processus de laïcisation. Ainsi l'influence de l'Occident mercantile bouleverse-t-elle profondément la société hawaïenne. Et durant le tiers de siècle précédant l'expédition commanditée par l'ABC FM, ces îles et leurs habitants changent considérablement au contact des explorateurs, des trafiquants et des résidents étrangers. L'un des résultats de ces premiers contacts fut une démoralisation, au sens propre, dans les domaines de la spiritualité et de la morale (Kuykendall, 1966 : 101-102). À leur arrivée, les missionnaires de l'ABC FM doivent donc faire face à des sociétés en pleine crise de valeur, rongées par un matérialisme absolu, inconcevable dans l'ère païenne. Or, bien souvent, par leurs qualités et leur éducation, si ce n'est par leurs compétences, les pasteurs de Boston semblent bien supérieurs aux autres étrangers avec lesquels les Hawaïiens entretiennent des contacts réguliers depuis la fin du XVIII^e siècle (*idem*, ch. IV). Dans les années 1850, il y avait, dans les îles du Pacifique, environ deux mille *beachcombers*, ces écumeurs de grève dont un quart étaient des bagnards échappés d'Australie (Atlas of the British Empire, 1989 : 166) et une bonne partie des déserteurs de navires en campagne dans le Pacifique ! À partir des années 1820, l'œuvre des missionnaires se développe parallèlement aux opérations de commerce et d'industrie entreprises par les Occidentaux. Et, par bien des aspects, l'influence de ces *beachcombers* et autres Blancs en Océanie est aussi négative que celle que le docteur Albert Schweitzer dénonce en Afrique. Par ailleurs, partout en Polynésie, les marins européens n'importent pas seulement des produits divers, mais un certain nombre de fléaux au premier rang desquels les épidémies et de redoutables maladies jusque là inconnues des insulaires (Huetz de Lempis, 1997 : 231-251), lesquelles accentuent leur désarroi moral.

Dès les prémices de l'évangélisation, les missionnaires tentent donc de trouver leur place dans ce contexte de recomposition politique et de désagrégation morale. Pour cela, il leur faut composer avec les chefs.

Centralisation des pouvoirs politiques et conversions « par le haut »

Le « malentendu » productif océanien

Paralysés s'ils ne disposent pas d'appuis politiques, les missionnaires se voient dans l'impossibilité de se murer dans la tour d'ivoire du seul domaine spirituel. De fait, ils réalisent rapidement que la christianisation ne peut être efficace si elle se limite à la seule sphère du religieux alors que, dans le même temps, la décomposition des structures traditionnelles leur offre un vide à combler.

Offre missionnaire, demande polynésienne

Dans ce contexte complexe, on ne saurait réduire les rapports des missionnaires avec les souverains polynésiens à une simple utilisation des uns par les autres. Jean-François Zorn (1995 : 30), refusant de s'enfermer dans une prétendue spécificité polynésienne, pose une interrogation générale sur le poids des chefs dans l'évangélisation extra-européenne au XIX^e siècle : « Africaner le Hottentot, Pomaré le Mao'hi, Mosheh le Sotho, trois figures d'un même modèle dont il convient de se demander pourquoi il émerge et réussit à ce moment là. » On a parfois même parlé de « despotisme éclairé » pour qualifier ces souverains qui ont pris en charge la modernisation et la christianisation de leurs États. Si l'on en revient au strict cadre polynésien, comme pour les formules de « féodalité », de « monarchie absolue » et un certain nombre d'autres, il nous semble que l'histoire politique océanienne a inspiré des raccourcis plus séduisants que pertinents. Le contexte d'instabilité que l'on a évoqué n'est en rien comparable à celui de l'Europe des Lumières. Par ailleurs, on ne saurait, nous l'avons montré, faire abstraction des facteurs exogènes, du tiraillement d'influences extérieures, qui ont déterminé l'émergence de ces figures.

Jean-François Baré avait résumé, dans le cas de Tahiti, les relations entre les chefs et les missionnaires par la notion de « malentendu productif ». Jean-François Zorn traduit ce concept en termes « d'offre » et de « demande » : si malentendu il y a, il vient, en effet, à cette époque, de l'inadéquation entre l'offre idéalisée d'un pur Évangile, proposé par les missionnaires à un païen non moins idéalisé (le « primitif » non dégradé par la civilisation et ses effets, figure particulièrement claire pour l'Océanie du « bon

sauvage ») et la demande, beaucoup plus concrète des chefs et des rois polynésiens pour qui la présence des missionnaires est un moyen d'« asseoir leur autorité nationale, de s'ouvrir au monde extérieur et de moderniser leurs institutions ».

Ces différents traits du « malentendu productif » méritent d'être examinés et parfois nuancés dans le cas de Tahiti, des Hawaïi, des Tonga, des Cook, de Wallis et Futuna et des Gambier.

Une « conversion par le haut »

Le choix d'une « évangélisation d'État » — si l'on peut s'exprimer ainsi — est assez paradoxal pour nos missionnaires protestants de la LMS et de la WMS : ils proviennent en effet d'Églises séparatistes, baptistes ou méthodistes, qui pourraient se reconnaître dans cette devise : « Une Église libre dans un État libre ». Or, ces hommes, par inclination ou pour se plier aux circonstances, sont amenés à développer une conception théocratique de l'État. On peut se demander si cela n'est pas tout de même dû à ce qu'ils sont, pour la plupart, originaires de Grande-Bretagne, nation « théocratique », au moins dans ses fondements, ou au fait qu'ils interprètent théologiquement les régimes politiques de ces îles en termes d'Ancien Régime : emprunts fréquents à l'Ancien Testament — codes mosaïques par exemple —, plus qu'au Nouveau ? Cette apparente contradiction conduit à souligner le caractère pragmatique et circonstanciel de l'installation de théocraties missionnaires en Polynésie. Le « modèle Clovis » semble par contre pleinement s'inscrire dans la logique de la missiologie catholique et à la même époque, l'encyclique *Mirari vos*, en condamnant les doctrines politiques de *L'Avenir*, réaffirme nettement qu'il « n'y a rien à attendre d'heureux de la séparation de l'Église et de l'État » (Cholvy, 1985 : 88). La plupart du temps représentants d'une Église de France traumatisée par la Révolution, Maristes et Picpuciens, souvent d'origine rurale et conservatrice, sont imprégnés de ces idées.

Quoi qu'il en soit, en dehors même de ces différences de conceptions, prêtres et pasteurs font la même observation pragmatique : « Ainsi que purent le constater les maristes dès les premiers mois de leur implantation, l'évangélisation ne pouvait être réalisée sans le soutien des principaux chefs » (Duriez, 1994 : 22). Or les Wesleyens ont bien évidemment dû faire le même constat quelques vingt années auparavant : « I want merely to oblige the chief » note Lilley¹⁵

15. SOAS, Londres, MMS, 9, South Seas box 540, files 1822-1828, Lilley's Journal to Tongataboo, 1822, 20 août.

dans son journal en 1822. Cette situation ne semble ni inédite ni déconcertante pour les missionnaires : elle ne va pas sans leur faire penser à celle de l'Europe moderne, régie par le principe *cujus regio ejus religio* affirmé par la paix d'Augsbourg en 1555, selon laquelle chaque pays adopte la confession de son prince.

Cela ne signifie évidemment pas que le monarque soit, toujours, chronologiquement le premier converti, mais que sa conversion — ou au moins sa neutralité bienveillante à l'égard du christianisme — est au cœur des préoccupations missionnaires, et ce pratiquement dès le début de l'évangélisation. Leurs correspondances des premiers temps de la christianisation traduisent toutes ce souci. L'opposition des chefs suffit à annihiler tous les efforts des zélés du christianisme, quelle que soit par ailleurs leur influence. Les chefs polynésiens représentent donc pour l'évangélisation une force négative avant d'être une force positive. Il s'agit d'abord de neutraliser l'ennemi plus que de s'en faire un ami car les chefs sont rarement considérés comme totalement fiables. D'un côté comme de l'autre, cette notion de « malentendu productif » ne doit pas masquer une méfiance réciproque de départ.

À Wallis par exemple, le roi reste longtemps le « seul obstacle aux progrès de la mission ¹⁶ ». Pierre Bataillon se plaint de ce que, à cause de ses pressions et de ses exactions, ils doivent « cesser les exercices publics de la mission [...] commencés dans une petite île ¹⁷ » et le roi, usant de son autorité, maintient toute l'île dans l'infidélité. Une image revient fréquemment sous la plume de Bataillon : celle des quelques épis qui empêchent la moisson ¹⁸. Aussi, le missionnaire, même s'il souhaite rester auprès de ses néophytes pour les soutenir, comprend qu'il est plus politique et plus stratégique de demeurer dans l'entourage du monarque ¹⁹ afin d'en prévenir les attaques. Le lien entre les chefs et les missionnaires procède donc dès le commencement, de part et d'autre, d'un choix stratégique.

Une évangélisation respectueuse des pouvoirs locaux

Les missionnaires font aussi preuve d'une grande déférence pour les autorités polynésiennes : dans toute sa correspondance, le père

Bataillon ne manifeste jamais la volonté, ni même le désir de renverser le roi de Wallis avec lequel il a pourtant bien des démêlés et dont il subit les perpétuelles agaceries ²⁰ ; il se limite à souhaiter venir à bout de son hostilité au catholicisme et le convertir. Et si le rôle du monarque dans les persécutions menées par les jeunes chefs Pooi et Lavelua contre les catéchumènes a longtemps été minimisé, c'est certainement grâce à la constante volonté de Bataillon de ménager les autorités officielles... et de les dédouaner des plus graves de leurs méfaits (Angleviel, 1997 : 4). Bien plus, l'ombrageux missionnaire use de son influence pour protéger le roi contre des complots qui pourtant serviraient la cause du catholicisme. À Gambier non plus ce n'est ni par une révolution ni par un coup d'État que l'énergique père Laval parvient à imposer le catholicisme au sommet de la hiérarchie mangaréviennne, mais par la persuasion et la conversion. Les missionnaires catholiques respectent donc, en Polynésie, le précepte de saint-Paul : « Que chacun se soumette aux autorités en charge car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu. Si bien que celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu. Et les rebelles se feront eux-mêmes condamner. » ²¹

Et quand la christianisation précède les ambitions politiques des grandes puissances, comme c'est le cas dans nos six archipels, les missionnaires échappent au dilemme rencontré dans d'autres régions entre la légitimité du colonisateur et celle des pouvoirs autochtones. Tout en introduisant les valeurs « révolutionnaires » de l'Évangile, prêtres et pasteurs peuvent défendre un certain conservatisme social qui perdure par la suite.

Un malentendu pas toujours productif

Les chefs, quant à eux, se réservent souvent le privilège d'être les premiers convertis — on pense à Sam Keletaona, sa femme et sa fille à Futuna (Angleviel, 1997 : 7) —, s'assurant ainsi la prérogative de guider leurs sujets sur la voie de la nouvelle religion. Cela dit, derrière l'amitié du chef pour le missionnaire perce la volonté de ne pas perdre l'étranger de vue, de l'observer constamment, pour deux raisons essentielles : neutraliser le danger potentiel qu'il représente et en percer tous les secrets. Il s'agit d'abord d'une

16. APM, Rome, OW 418, Bataillon à Colin, *Notice sur l'île de Wallis*, 1838, juillet.

17. APM, Rome, OW 418, Bataillon à Colin, Wallis, 1839, 1^{er} novembre, § 3.

18. APM, Rome, OW 418, Bataillon à Colin, Wallis, 1839, septembre, §§ 3, 7.

19. *Ibid.*, § 6.

20. APM, Rome, OW 418, Bataillon à Étienne Séon, Wallis, 1839, 1^{er} novembre-1840, mai, § 5.

21. Rom. 13/1-3.

forme de « *cargo cult* », avec le caractère essentiellement matérialiste que recouvre cette notion : l'étranger est porteur d'une certaine prospérité, de bienfaits matériels, on recherche en lui des objets nouveaux, une maîtrise technique, des compétences capables de modifier l'histoire des îles. Mais, d'un point de vue plus spirituel, le chef polynésien veut s'approprier la *mana*²² de l'étranger, de l'homme blanc qu'est le missionnaire, c'est-à-dire son charisme et l'essence même de son pouvoir. Les rapports du père Bataillon avec le roi de Wallis peuvent, de l'extérieur, sembler bien étranges : ce dernier, en effet, refuse d'adopter la nouvelle religion et fait même, ponctuellement, tout son possible pour contrecarrer les desseins missionnaires, mais ne supporte pas que Bataillon s'éloigne de lui, certainement, en partie, par peur qu'il n'aille soutenir un des chefs rivaux convertis au catholicisme. Leurs relations, faites d'une succession de crises violentes (le roi entre parfois dans de terribles colères, en particulier lorsqu'il apprend la conversion de personnages importants), sont donc fondées à la fois sur une certaine affection mutuelle, sur une totale absence de confiance réciproque et sur la volonté, parfois un peu puérile, de chacune des deux parties de bien montrer qu'elle ne se laisse pas intimider. Loin d'avoir peur d'être expulsé par le roi, Bataillon, fin politique, a bien saisi que sa meilleure arme pour faire plier le souverain était de le menacer de partir²³. Cette succession de disputes et de réconciliations entre le missionnaire et un chef ne sont pas spécifiques à Wallis. Lilley raconte les fluctuations de ses rapports avec un chef de Tongataboo aux sentiments pour le moins mitigés à l'égard des missionnaires. Ces derniers prennent leurs retournements de fortune avec une placidité surprenante : « This day the chief came to our houses and looked very angry and asked me what I looked at him for. [...] So we are again good friends but in two days after he wanted to kill us for the same things »²⁴.

La « demande » des chefs fluctue évidemment dans le temps, mais aussi d'un archipel à l'autre, selon leur propre sens politique, leur désir

d'entrer en contact avec le monde extérieur ou au contraire leur souhait de se protéger et de se replier sur eux-mêmes. À Tonga, archipel traditionnellement puissant, aux structures politiques complexes, mais en pleine décomposition, dès l'arrivée de John Thomas les réactions ne manquent pas et la nouvelle religion — et plus largement la nouvelle civilisation — est l'objet d'une forte « demande » de la part de nombreux chefs : « There are two other Chiefs who wish Missionaries to live with them. », écrit Thomas²⁵. Les différents protagonistes sont conduits par leurs intérêts bien compris. Au départ, il ne s'agit généralement pas, de la part des chefs, d'un calcul rationnel : à une curiosité bien compréhensible, s'ajoute, chez certains, l'intuition que ces étrangers risquent de devenir des sources de bouleversements et qu'il pourrait être bon de se concilier leurs pouvoirs. Cet intérêt, au double sens du terme, n'est cependant pas tout à fait de la même nature selon les chefs et les archipels et l'on ne saurait assimiler la curiosité, somme toute très « rationnelle », d'un Tafau'a, futur George I^{er} de Tonga, ou d'un Kamehameha II, souverains « éclairés » se plaisant à « prendre le thé²⁶ » chez les missionnaires et s'informant tout à la fois de christianisme et de civilisation occidentale et la fascination beaucoup plus « instinctive » et mâtinée de méfiance de chefs comme ceux de Gambier ou de Wallis : « Le roi m'avait adopté comme son parent, c'est-à-dire que, suivant les usages du pays, je devais vivre avec lui, manger ses mets et coucher dans sa case²⁷ » écrit Bataillon. Ce sont donc bien là les missionnaires qui doivent commencer à s'acculturer et non les chefs qui s'occidentalissent.

Les différents protagonistes sont conduits par leurs intérêts bien compris et au terme d'un processus de négociation, souvent ponctué de moult rebondissements, une alliance finit par s'établir entre les partenaires de l'échange, c'est-à-dire les missionnaires et les chefs, alliance « généralement positif[ve], mais non dépourvu[e] d'ambiguïté ». Et de fait, la conversion de Pomaré II²⁸ semble bien être un acte essentiellement politi-

22. « Selon les écrits de Levi-Strauss, *mana* est la puissance spirituelle qui existe à travers l'univers, bien qu'elle puisse se concentrer dans un individu, une espèce, un rocher, une pierre de forme inaccoutumée, particulière ou suggestive. La *mana* représente un développement, une activité vitale, mais en même temps, une communauté, une participation » (Capell, 1969 : 43-70).

23. APM, Rome, Bataillon à Colin, *Notice sur l'île et la mission de Wallis*, Wallis, 1838 juillet-1839 mai.

24. SOAS, Londres, MMS Archives, South Seas box 540, files 1822-1828, Lilley's Journal to Tongataboo, 1822, 11 décembre.

25. RWMMS, 1827, p. 37.

26. MH, 1830, p.281.

27. APM, Rome, OW 418, Bataillon, *Histoire du vicariat de l'Océanie centrale*.

28. Détenteur, selon la coutume, du titre de Pomaré dès sa naissance en 1779 (ou 1882) — son père n'exerçant plus que la régence —, après avoir échappé, contrairement à son aîné, à la mort par étouffement qui attend les nouveaux-nés de familles *Aréoi*, il se fait néanmoins encore appeler *Tu* après la disparition de son père en 1803 et ne devient Pomaré II qu'en 1805. Quoique païen, il devient le protecteur des missionnaires. Reconnu comme roi par les étrangers, il n'en est pas moins contesté,

que. Bicknell précise par exemple que Pomaré s'engage à faire bâtir rapidement une église : « Another thing that he proposed during his conversation was not be omitted : the erection of a building for the workshop of God. »²⁹ Il s'agit donc bien là d'une alliance, avec des modalités pratiques et non d'un rapprochement fondé sur la *fides*, la confiance. De fait, le monarque pose sa candidature au baptême dès 1812, mais les pasteurs ne lui administrent le sacrement qu'en 1819. Les missionnaires anglais, tout en doutant toujours de la sincérité de sa foi, finissent donc néanmoins par le baptiser mais en espérant atteindre par là même des personnages de moindre rang. Tous les pasteurs de la LMS, cependant, n'ont pas une vision aussi noire de Pomaré II et certains, plus pragmatiques, retiennent plutôt de lui l'image du grand chef polynésien qui a favorisé l'établissement du christianisme dans son archipel. Ainsi pourrait-on également analyser la conversion du futur roi George I^{er} de Tonga, encore que ce dernier, à la différence du précédent, est incontestablement un homme de foi.

La correspondance des missionnaires manifeste une grande clairvoyance sur cette question de la conversion des puissants : ils ont pleinement conscience d'être utilisés politiquement, mais leur pragmatisme leur fait aussi comprendre qu'ils n'ont guère le choix, puisque l'hostilité des chefs au christianisme est un obstacle quasi insurmontable à l'évangélisation. Ce réalisme missionnaire est parfaitement illustré par la lucide conclusion du pasteur Pitman au fort flatteur portrait du chef George, l'un des principaux soutiens du christianisme aux îles Cook : « I hope he is a Christian. »³⁰

Si les missionnaires optent pour une évangélisation « politisée », c'est donc, la plupart du temps, parce qu'elle leur paraît la plus adaptée à l'esprit polynésien, voire parce qu'ils n'ont pas le choix. Si les chefs abandonnent si rapidement leurs religions traditionnelles, c'est aussi bien souvent pour récupérer à leur profit une mutation difficilement contrôlable. Ces derniers ne furent donc pas les pions dociles entre les mains des clercs que l'on a pu décrire, pas plus que des

prêtres et pasteurs naïfs ne sont les dupes de souverains habiles.

Cependant, le fameux « modèle Moshesh »³¹, ne prend guère tout son sens dans le cas de l'Océanie — où il ne peut par définition pas servir d'exemple puisqu'il est postérieur à l'évangélisation protestante — : l'ouverture internationale n'intervient en effet que dans un second temps et qu'aux débuts de l'évangélisation, l'influence missionnaire se traduit plutôt par une certaine autarcie, cette autarcie venant logiquement protéger les sociétés insulaires de la fameuse « démoralisation » évoquée précédemment. Il n'en reste pas moins qu'au départ, l'attrait pour l'Occident de certains chefs est déterminant quant à leur bienveillance à l'égard des missionnaires qui, en dehors de quelques marins et aventuriers, en sont encore les seuls représentants. Le rôle joué par Kamehameha I^{er} et Kamehameha II dans l'histoire hawaïenne, avant et en dehors de toute influence missionnaire, et leur désir d'ouverture sur l'Occident, s'avèrent plus tard déterminant quant aux limites et à la précarité du pouvoir des hommes de l'ABCFM. De même George I^{er}, après s'être appuyé sur les Wesleyens, tenta d'en limiter les prérogatives.

RÉFÉRENCES

Pour les lettres de missionnaires, on s'est principalement référé, en plus des documents archivistiques, aux publications périodiques suivantes :

American Board of Commissioners for Foreign Missions, *First Ten Annual Reports of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, with other Documents of the Board*, Boston : Crocker & Brewster, 1834. 321 p. [Recueil des rapports annuels de 1810 à 1820.]

American Board of Commissioners for Foreign Missions, *Report of the American Board of Commissioners for Forcing Missions*, Boston : Crocker & Brewster, publication annuelle depuis 1821.

à l'intérieur de l'archipel, par les chefs avec lesquels il lutte pour la possession du dieu de la guerre Oro. En 1808, il doit faire face à une grande rébellion. Dès 1811, il bannit Oro et renonce aux dieux du paganisme mais les missionnaires le jugent indigne de recevoir le baptême. Il n'en fait pas moins de Papetoai, base missionnaire aux îles Sous le Vent sa base politique et en 1815 décide de faire élever sa fille Aimata dans la religion protestante.

29. SOAS, Londres, CWM, H1, box 2, folder 1, Bicknell et les autres missionnaires aux directeurs de la LMS (Davies, Henry, William Scott, Wilson, Nott...), Tahiti, 1812, 21 octobre.

30. SOAS, Londres, CWM, South Seas, H1, box 7 folder 8, C. Pitman, Rarotonga (îles Cook), 1830, 8 novembre.

31. Défini par Marc Spindler (1985 : 36-37) pour l'Afrique. Le fameux chef Moshesh règne au Lesotho de 1830 à 1870. Il parvient à unifier quelques tribus sotho et à défendre son pays contre d'autres tribus mais également les Boers et les Anglais. Il obtient de ces derniers une certaine autonomie dans le cadre d'un protectorat, à partir de 1868. En 1833, sur sa demande, arrive une première équipe de missionnaires protestants de la Société des Missions évangéliques de Paris. Même si lui-même n'est jamais admis au baptême, en raison en particulier de sa polygamie, il offre aux nouveaux venus des conditions d'apostolat inespérées et leur apparaît comme le type même du monarque réformateur.

Annales de la Propagation de la Foi, Lyon, à partir de 1822.

Annales des Sacrés Cœurs, 1872-1880.

CUMMINS (H. G.), 1972. *Sources of Tonga History, a collection of documents. Extracts and contemporary opinions in Tongan political history 1616-1900*, 548 p. dactyl.

Les Missions Catholiques, Lyon, à partir de 1868.

Missionary Herald, Boston, publications mensuelles de l'ABC FM regroupées par années (pagination par année) depuis 1816.

The Missionary Magazine and Chronicle, Londres, publications mensuelles de la LMS regroupées en année, à partir de 1825.

Missionary Notice, Londres, à partir de 1819.

Missionary Tracts, Boston, 1846. Recueil de documents de l'ABC FM.

Quarterly Chronicle of the Transactions of the London Missionary Society, Londres, un volume rassemble les documents de quatre années, depuis 1816. Fait suite aux *Transactions of the Missionary Society*.

The Report of the Wesleyan Methodist Missionary Society, Londres, depuis 1820. *Transactions of the Missionary Society*, Londres, 1797-1816. Sont ensuite regroupées par séries de quatre ans dans les *Quarterly Chronicle*.

BIBLIOGRAPHIE

ANGLEVIEL, Frédéric, 1994. *Les missions à Wallis et Futuna au XIX^e siècle*, Bordeaux-Talence, CRET.

—, 1997. « Wallis et Futuna : les conversions insulaires (1837-1847) », *Ultramarines*, n°14, juin 1997.

Atlas of the British Empire, Londres, 1989.

BARÉ, Jean-François, 1987. *Tahiti, le temps et les pouvoirs*, Paris, éditions de l'ORSTOM.

—, *Anthropohistoire d'une région polynésienne*, thèse de doctorat ès Lettres, université de Paris I/ORSTOM, 313 pages multigraphiées.

—, 1985. *Le malentendu Pacifique*, Paris : Hachette, 278 p.

BATAILLE-BENIGUI, Marie-Claire, 1994. *Le côté de la mer. Quotidien et imaginaire aux îles Tonga, Polynésie occidentale*, Bordeaux-Talence : CRET, 321 p. coll. « Îles et archipels » 19.

BINGHAM, Hiram, 1969. *A residence of Twenty-One Years in the Sandwich Islands*, New York.

CAMPBELL I. C., 1989. *Classical Tongan Kingship*, Nuku'alofa, Tonga, Government Printing Department.

CAPELL, A., 1969. « La traduction des termes théologiques dans les langues de l'Océanie », *Journal de la Société des Océanistes* 25.

CHOLVY, G. et Y.-M. HILAIRE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. I, Toulouse, Privat.

DE DECKKER, P., 1986. « Les îles de la Société 1767-1797 », in *Encyclopédie de la Polynésie*, t. VI, Singapour, 1986.

—, 1984. « Discordia consularis. L'affaire Pritchard vue de l'intérieur (consul missionnaire britannique dans les îles de la société) », dans *Journal de la Société des océanistes*, t. 40, n° 78, pp. 34-44.

DURIEZ, C., 1994. *Contribution mariste à l'histoire de Tonga 1840-1900*, thèse de Doctorat, Université Paris VII, Paris.

ELLIS, W., 1972. *À la recherche de la Polynésie d'autrefois*, t. II, Paris, Publications de la Société des Océanistes 25.

—, 1827. *Memoir on Queen Keopulani, Mother of the Present King*, Londres.

GOWEN, H. H., 1919. *The Napoleon of the Pacific, Kamehameha the Great*, New York-Chicago.

GUNSON, Niel, 1978. *Messengers of Grace. Evangelical Missionaries in the South Seas (1797-1860)*, Oxford : Oxford University Press.

HOCART, J., 1978. *Rois et courtisans*, Paris.

HUETZ DE LEMPS, Christian, 1994. « L'histoire et les îles », *Hérodote*, n°74/75.

—, 1997a. « Populations indigènes et maladies nouvelles au moment de la découverte », in Honoré Champion ed, colloque sous la direction de Christian Buchet, *L'homme, la santé, la mer*, Paris, 1997.

—, 1997b. « Du mythe du continent austral au mythe du bon sauvage », in colloque Paris 1997, *Les Européens et les espaces océaniques au XVIII^e siècle*, Paris, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, pp. 55-81.

KUYKENDALL, R. S., 1966. *The Hawaiian Kingdom*, t. I, Honolulu, University of Hawaii Press.

LATUKEFU S., 1974. *Church and State in Tonga, the Wesleyan Methodist Missionaries and Political development, 1822-1875*, Canberra, Australian National University Press.

LAVAL, père Honoré, 1938. *Mangaréva, l'histoire ancienne d'un peuple polynésien*, Braine-le-Comte : Maison des pères des Sacrés-Cœurs/Paris : Librairie Orientale Paul Geuthner, 378 p.

—, 1968. *Mémoires pour servir à l'histoire de Mangaréva, ère chrétienne, 1834-1871*, éd. par Colin W. Newbury et Patrick O'Reilly, t. XV des Publications de la Société des océanistes, Paris : Musée de l'Homme, 672 p.

PRITCHARD, George, 1983. *The Aggressions of the French in Tahiti and Others Islands*, éd. par Paul De Deckker, Auckland : Oxford University Press, 253 p.

ROWE, G. Stringer, 1885. *A pioneer, memoir of the révérend John Thomas, missionary of the Friendly Island*, Canberra : Publishing and Printing Company, 136 p.

- RUTHERFORD, N., 1977. *Friendly Islands, an History of Tonga*, Melbourne, Oxford University Press.
- SAURA Bernard, 1993. *Politique et religion à Tahiti*, Tahiti, éditions Polymages Scoop.
- SPINDLER, Marc, 1985. « Le modèle Moshesh dans la missiologie protestante », *L'accueil et le refus du Christianisme, historiographie de la conversion*, Lyon, CREDIC.
- VALLAUX, F., 1994. *Mangareva et les Gambier*, Tahiti, Établissement territorial d'achats groupés.
- ZORN, J.-F., 1995. « Problématique protestante », in *Missions chrétiennes et formation d'identités nationales hors d'Europe XIX^e-XX^e siècle*, Lyon, CREDIC.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

ACPF	Archives de la Congrégation de la Propagation de la Foi	MC	Missionary Chronicle
APF	Annales de la Propagation de la Foi	MMC	Missionary Magazine and Chronicle
APM	Archives Pères Maristes	MH	Missionary Herald
Archsscc/F	Archives des Sacrés Cœurs de Picpus/Frères	MN	Missionary Notices
Bibl. mun.	Bibliothèque municipale	MT	Missionary Tracts
BNF	Bibliothèque nationale de France	PRO	Public Record Office
FO	Foreign Office	QCTMS	Quarterly Chronicle Transactions of the Missionary Society
FTAR	First Ten Annual Reports of the American Board of Commissioners for Foreign Missions	RABCFM	Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions
RLMS	Report of the London Missionary Society	RWMMS	Report of the Wesleyan Methodist Missionary Society
LMS	London Missionary Society	SOAS	School of Oriental & African Studies
		TMS	Transactions of the Missionary Society
		WMMS	Wesleyan Methodist Missionary Society