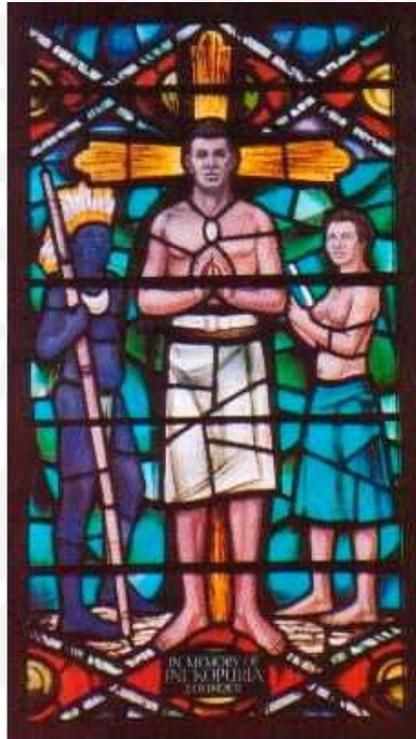


Université Michel de Montaigne Bordeaux 3

École Doctorale Montaigne Humanités (ED 480)

THÈSE DE DOCTORAT EN HISTOIRE CONTEMPORAINE



Des sentiers coutumiers au chemin du « lotu »

Le rôle des insulaires du Pacifique lors de la diffusion des protestantismes en Mélanésie 1830-1900

Tome 1

Présentée et soutenue publiquement le 10 novembre 2011 par

Fizin Magalué Paul

Sous la direction de Claire Laux

Membres du jury

- Sylvie Guillaume, Professeur émérite à l'Université de Bordeaux 3
- Claire Laux, Maître de conférence habilité à diriger des recherches à Université Bordeaux 3
- Jean-Pierre Doumenge, Professeur émérite à l'Université de Montpellier Paul Valéry
- Antoine Leca, Professeur à l'Université d'Aix-Marseille 3
- Emmanuel Kasarhérou, Conservateur en chef du patrimoine au musée du quai Branly
- Pascal Sihaze, Président du sénat coutumier de la Nouvelle-Calédonie.



Tapa des îles Samoa

Musée de la Nouvelle-Calédonie, « *Tapa écorces et décors d'Océanie* », Musée de la Nouvelle-Calédonie, Nouméa, 2001

Image de couverture : vitrail de la chapelle saint marc, Honiara, île Salomon et détail d'un tapa fidjien.

A mes oncles maternels en pays Païci à la tribu de Ouaté

A mamati **WAHEMUNEME EVANESIETI BOULA BASELAIA LOSI**

Aux grandes chefferies du pays Kanak, Bugotu (Salomon), Vunda (Fidji)

A mes parents, ma famille et mon pays

A la mémoire du pasteur Thoane Caihe qui m'insuffla cette thèse.

REMERCIEMENTS

Toute ma gratitude va en premier lieu à ma Directrice de recherche Madame le professeur CLAIRE LAUX, qui m'a permis de mener à bien cette recherche.

Un profond Merci aux organismes et aux institutions qui ont rendu ma recherche possible tant sur le plan financier humain et logistique.

En **Nouvelle-Calédonie**, je tiens à remercier la Province-Sud de la Nouvelle-Calédonie pour l'attribution du Prix d'Encouragement à la Recherche. Notamment le personnel de la Direction de l'Enseignement et tout spécialement Mesdames Ayawa et Prin. La Province des Iles Loyautés et la Province Nord pour l'attribution de subventions. Merci à monsieur Victor Ankaouliwa pour son soutien et sa grande disponibilité. *Oleti atraqatr* au Sénat coutumier de la Nouvelle-Calédonie, notamment aux sénateurs Grochain, Sihazé, Zéoula, Boanémoi et monsieur Raphael Mapou sans oublier Joséphine Aua Zéoula. Merci à la grande chefferie de Wetr et de Lösi pour m'avoir reçu durant la période des cérémonies de l'igname. Merci à ka Noel Wahuzue et à ka Gitra pour les moments passé à Mou. Ma gratitude s'adresse également à la grande disponibilité de Monsieur Xuma Kedy tout au long de ces trois années. Ma reconnaissance va à l'Eglise Evangélique de Nouvelle-Calédonie et des Iles Loyautés ainsi qu'aux pasteurs Vidal, Potin, et Kaemo. J'adresse mes sincères remerciements à Kapua Wametrua et Numa Henesewen pour leurs soutiens et nombreux conseils. Je remercie les familles Aucher et Ulume. Merci à mesdames Maurin et Dumas pour leurs soutiens actifs tout au long de mes années d'études. Merci à Xenie Trimalie pour les heures passé à Traput. Oléti à Edelweiss pouyé qui m'a toujours encouragé.

A **Fidji** j'adresse un *Vinaka vakalevu* au « *Methodist Church of Fidji and Rotuma* », le personnel de Hepworth Housse à Suva, les chefferies de Bau et Viseisei pour leurs chaleureux accueils. A la famille Rokomatu de Viseisei, au docteur Marama Gaston Taura et au College Théologique du Pacifique ainsi qu'à Franck Thomas de l'Université du Pacifique Sud à Laucala.

Au **Vanuatu** j'adresse un « *Tangiu tumas* » à l'église presbytérienne du Vanuatu ainsi qu'aux autorités coutumière de Tanna.

A **Salomon** j'adresse un « *Tagio tumas* » à l'Eglise Anglicane de Mélanésie, Monsieur Brown, Monsieur Medobu, Monsieur Patesson, au grand chef de Bugotu et aux institutions coutumières de l'île de Santa-Ysabel. Merci à la famille Bako pour son hospitalité durant mon séjour au village de Sépi.

En **Australie** je remercie Monsieur Deveni Temu qui m'a grandement aidé lors de mes recherches dans les bibliothèques de l'Université National d'Australie ainsi que Mademoiselle Wété Rose. Je remercie Madame la directrice du programme Etat Société et Gouvernance en Mélanésie pour m'avoir accordé un statut de doctorant visiteur.

A **Aotearoa-Nouvelle-Zélande** je n'oublie pas l'aide apportée par le personnel de John Kinder Library. Je remercie Kathy Creely en **Californie**, responsable du fond Pacifique à l'Université de Californie San-Diego, pour son assistance.

A **Londres** mademoiselle Werner pour l'aide à la traduction.

A **Marseille** je remercie le C.R.E.D.O et son directeur Monsieur Laurent Dousset pour son accueil et l'attribution du statut de doctorant visiteur. Je remercie plus généralement l'équipe C.R.E.D.O/MAP/ I.R.S.E.A en particulier Veronique Andrée qui à plusieurs reprises m'a ouvert bien des portes. À Laurent qui m'a permis de revivre et de partager la culture culinaire de mon pays. À Emilie qui m'a fait découvrir les autres centres de recherche de Marseille. À Damien et Christian pour l'organisation des tables rondes thématique inter-laboratoire. À Judith pour m'avoir permis de me retrouver dans l'utilisation du fond vidéo historique du CREDO. À Louise pour son stoïcisme. Luc Benaïche et Damien Onillon merci beaucoup pour les derniers ajustements. À Anne Provençale, Pascale Bonemère, Pierre Lemonnier Sarah recevez ma reconnaissance pour les mois passé ensemble au sein du laboratoire de recherche. Je n'oublie pas mon neveu Monsieur Case Jean-Marc et ses parents. Merci à hnamiatre Mathieu pour son soutien actif. Lolohéa Julo et César et mademoiselle Caihe Oléti pour les nombreux encouragements tout au long de la dernière année. Oléti à Ajapuhnya Tranyiko et Waikata Yvannick pour votre soutien sincère lors des moments difficiles.

A **Paris**, un grand merci à la Maison de la Nouvelle-Calédonie et à son directeur monsieur Joël Viratelle. Oléti à Doke Bako, Wouka Céline et Emile Luewadria pour l'aide apporté lors des traductions en drehu. A Bruz je remercie mademoiselle Wanabo Brenda ainsi que Monsieur Tein-Boanou Ludovic.

A **Bordeaux** je remercie la famille Ramine, pour les nombreuses discussions et les conseils prodigués tout au long de ces cinq années. Merci à Mademoiselle Loti Alison pour sa grande disponibilité. Je n'oublie pas l'équipe de la première heure : Liza-Maria et Anselme Benoît Tangopi, Waigna Gony, Elaisha Pebou-poithily, Luepack issa, Gomez Pozié.

Je ne peux conclure ces remerciements sans une pensée particulière à mes grands-mères, qui de leurs vivants on su faire preuve de courage et d'abnégation : Tasie qatr (Jiako), Xadrudrue qatr (Fizin), et gè Virginie-Mu Naouna.

Je remercie l'ensemble du jury pour l'attention qu'ils ont portée à ce travail.

Merci à tous ceux qui mon soutenue de près ou de loin à ce qui fut pour moi un véritable challenge. Cette expérience fut riche d'enseignement et m'a appris la constance, la rigueur, et la persévérance.

Résumé : Aujourd'hui, dans le Pacifique Sud, le christianisme fait partie intégrante des traditions. L'appropriation du christianisme par les insulaires est le fruit de la rencontre entre leurs sociétés et les missions chrétiennes. Ce contact s'amplifia tout au long du XIX^e siècle, et suscita diverses réactions qui vont de l'adoption immédiate au rejet énergique. Notre thèse se propose d'analyser les modalités de cette rencontre, notamment sous l'angle d'une étude globale sur la diffusion des protestantismes en Mélanésie. L'expansion des protestantismes en Mélanésie se caractérise par l'utilisation d'autochtones dans les stratégies de diffusions. Des autochtones qui à leur tour utilisent les voies diplomatiques traditionnelles, ou « *sentier coutumier* », pour s'assurer le succès de leur entreprise. Notre thèse tente à partir de cinq cas mélanésiens, Lifou, l'archipel du Lau, le sud du Vanuatu, l'île de Santa Ysabel, et l'archipel du détroit de Torrès, de dresser un portrait général des stratégies d'évangélisation entre 1830 et 1900 par ces « *teachers* ». Pour ce faire dans notre première partie nous définissons les arrières plans historiques, politiques et sociétaux de la Mélanésie postchrétienne. Puis dans une seconde partie, nous nous intéressons aux premiers contacts entre insulaires et missionnaires océaniens. Plus particulièrement sur les stratégies mises en œuvres et leurs résultats. Enfin dans une troisième partie, nous tentons une analyse sur les mutations politiques et sociales majeures qu'engendra l'adoption du christianisme.



Abstract : Today, in the South Pacific, Christianity is an integral part of traditions. The islanders' appropriation of Christianity is the fruit of the encounter between their societies and the Christian missions. This contact developed throughout the 19th century and provoked various reactions ranging from immediate adoption to violent rejection. The aim of our thesis is to analyse the forms this encounter took, particularly from the point of view of a general study of the propagation of Protestantism in Melanesia. The spread of Protestantism in Melanesia is characterized by the use of indigenous people in propagation strategies; indigenous people who in turn use traditional diplomatic routes, or "customary paths" to ensure the success of their undertaking. Based on five Melanesian cases – Lifou, the Lau archipelago, south Vanuatu, Santa Ysabel Island and the Torres Straits archipelago, our thesis endeavours to paint a general picture of the evangelization strategies employed by these "teachers" between 1830 and 1900. In order to do this, in our first part, we define the historical, political and societal backgrounds of post-Christian Melanesia. Then, in a second part, we look at the first contacts between islanders and Oceanian missionaries, especially at the strategies used and their results. Finally, in the third part, we attempt to analyse the major political and social transformations the adoption of Christianity caused.

TABLE DES MATIERES



▪ Remerciements	4
▪ Résumé.....	6
▪ Table des matières.....	7
▪ Table des illustrations.....	13
▪ Liste des abréviations.....	15
▪ Introduction.....	16

PARTIE I : DE LA MÉLANÉSIE PRÉCHRÉTIENNE AUX PREMIERS CONTACTS ÉVANGÉLISTES OCEANIENS PROTESTANTS

Chapitre 1 : La Mélanésie préchrétienne : une diversité de croyances.....	31
<u>A.— Fidji : une théogonie unifiée, pour une société extrêmement hiérarchisée</u>	<u>36</u>
1/ Un panthéon de divinités	
1. 1 « Ndengei » le dieu serpent.	
1. 2 Les « Kalou ».	
2/ Les mythes fondateurs.	
2.1 Le mythe de Ndengei.	
2.2 La guerre mythique de Kauvandra.	
3/ Le Nanga la maison des ancêtres.	
3.1 Configuration du « Nanga »	
3.2 Déroulement du culte.	
<u>B.— Le pays kanak : l'igname au centre des rituels.....</u>	<u>45</u>
1/ Une pléthore de divinités liés avec le monde des hommes	
1. 1 « haze » et « wananathim »	
1. 2 caractéristiques du fait religieux à Lifou	
2/ Culte des ancêtres et des ignames sacrés	
2. 1 Le culte des ancêtres	
2. 2 Le culte des ignames à Lifou	
3/ La fertilité des sols une préoccupation essentielle.	
3. 1 des rites de fertilité local...	
3. 2 ... aux rites de fertilité des chefs.	

<u>C.— Le fait religieux dans les îles du sud du Vanuatu</u>	53
1/ Anatom : un monde d’esprits et de dieux	
1. 1 Le panthéon local...	
1. 2...intimement lié au culte des ancêtres.	
2/ Tanna : ancêtres, esprits et divinités.	
2. 1 Une île mythique.	
2. 2 Ipay le pays des morts	
<u>D.—La prééminence du culte des ancêtres en pays Bogutu (Îles Salomon)</u>	57
1/ Culte des ancêtres et croyances animistes.	
1. 1 Un culte accès sur les ancêtres et les dieux.	
1. 2 un enracinement animiste et totémiste.	
2/ Pratique socio-religieuse	
2. 1 La pratique du « head-hunting »	
2. 2 Les principales répercussions du « head-hunting »	
<u>E.— les îles du détroit de Torres : mythe et sacré en extrême Mélanésie</u>	65
1/ Mythe et caractéristiques du fait religieux pré chrétien	
1. 1 Des îles relié par un héros mythique.	
1. 2 Caractéristiques du fait religieux pré-chretien.	
2/ Pratiques socio- religieuses en extrême Mélanésie	
2. 1 L’astrologie une institution traditionnelle	
2. 2 La momification	
Chapitre 2 : la Mélanésie préchrétienne une diversité de gouvernances	71
<u>A.— Le modèle de l’ « État » à Fidji</u>	73
1 / Le « vanua », clé de voûte du système fidjien.	
2/ Fidji, une organisation extrêmement hiérarchisée.	
<u>B.— La grande chefferie du Lösi organisation d’une chefferie kanak</u>	75
1/ Le concept de « ihazekeu ».	
2/ Les cérémonies de l’igname, ossature du système politique	
3/ Le « hna hnijoxu » , une organisation politique kanak en pays drehu	
<u>C.— La diversité des formes du pouvoir politique dans les îles du sud du Vanuatu</u>	81
1/ La chefferie élective ou de prestige : le règne des « big men »	
2/ La chefferie héréditaire ou a titre : le règne des chefs	
<u>D.— Le pouvoir en pays Bugotu et a Santa Ysabel (îles-Salomon)</u>	85
1/ Un pouvoir clanique et matriarcale.	
2/ Rôle et place du chef.	
3/ L’importance des clans dans la structure sociopolitique.	
<u>E.—1 Conception et organisation du pouvoir en extrême-Mélanésie : îles du détroit de Torres</u> ...	88

- 1/ cadre spatial et linguistique du pouvoir politique
- 2/ la réciprocité comme principe de référence du pouvoir politique.

Chapitre 3 : le Pacifique occidental un océan d'échanges et d'affrontements.....93

A.— La Mélanésie un monde aux références culturelles diverses.....96

- 1/ La Mélanésie méridionale, terre des tubercules sacrées.
 - 1. 1 L'homme et l'igname.
 - 1. 2 Le tarot symbole d'un monde féminin
- 2/ Le Kava, le breuvage des dieux.
 - 2. 1 Une boisson mythique.
 - 2. 2 Une boisson cérémonielle.

B.— Les sociétés mélanésiennes, des sociétés de réseaux.....103

- 1/ Les mouvements de population.
 - 1. 1 Aux origines du peuplement.
 - 1. 2 Le complexe culturel Lapita.
- 2/ Empire, technologie et réseaux.
 - 2. 1 Tonga : un empire maritime au milieu du Pacifique.
 - 2. 2 Les innovations technologiques, un préalable à l'échange et au système de réseau.
 - 2. 3 Xetiwan : l'exemple d'un réseaux d'alliance regional.

C.— De l'exploration du Pacifique par les européens.....115

- 1/ Genèse des explorations européennes dans le pacifique.
 - 1. 1 Les voyages de Cook.
 - 1. 2 Les voyages de Bougainville
 - 1. 3 Les voyages de Dumont d'Urville

D.—... à l'exploitation économique du Pacifique occidental.....119

- 1/ Le Blackbirding : origine, chronologie et trafic.
 - 1. 1 Origine et typologies du « blackbirding ».
 - 1. 2 une pratique aux limites temporelles fluctuantes
 - 1. 3 Organisation du Trafic.
- 2/ L'exploitation du bois de santal : le cas de Lifou.
 - 2. 1 les causes et l'aire d' l'exploitation.
 - 2. 2 les relations santalier-insulaire : le cas de Lifou
- 3/ L'essor des baleiniers.
 - 3. 1 les limites chronologiques.
 - 3. 2 une activité commerciale en interaction avec les insulaires.

PARTIE II : LES SOCIÉTÉS MÉLANÉSIENNES FACE AUX « TEACHERS » OCÉANIENS : UN JEU DE STRATÉGIE

Chapitre 4 : le monde missionnaire protestant : des églises à la recherche d'une méthode d'évangélisation.....130

A.— Aux origines des missions protestantes et catholiques.....134

1/ Le réveil

1. 1 Les racines du « réveil »

1. 2 Les fondements du prosélytisme protestant.

2/ Organisation et origine des missions catholiques

B.— Les entités protestantes présentes dans le Pacifique.....142

1/ La Société des Missions de Londres : une organisation et des hommes.

2/ Les méthodistes.

3/ Les presbytériens.

4/ L'anglicanisme

5/ Portrait des missionnaires de la London Missionary Society

C.— la Polynésie orientale, lieu d'élaboration d'une méthode missionnaire.....158

1/ Tahiti : une conversion fondatrice pour le pacifique insulaire

2/ L'expérience des institutions pour les autochtones.

3/ Modalité spatiale de diffusion du protestantisme en Polynésie orientale.

Chapitre 5 : l'œuvre des missionnaires polynésiens en terre mélanésienne.....173

A.— Les établissements de formation polynésiens, clés de voûte du système de diffusion.....179

1/ Le Takamoā « college » (1839)

2/ Le « Malua college » à Samoa (1845)

B.— L'action des missionnaires maohi et tongiens à Fidji.....196

1/ Une première évangélisation polynésienne : les missionnaires ma'ohi.

2/ Une seconde installation polynésienne : les assistants missionnaires tongiens, foi commune et trajectoire individuelle.

3/ Joeli Bulu, artisan du royaume chrétien de Bau (Viti-Levu).

C.— l'action de Fao à Lifou aux îles Loyautés (Nouvelle-Calédonie).....213

1/ Arrivée et intégration de Fao à Lifou.

2/ Une mutation palatiale

D.— l'action des « teachers » samoans dans le sud Vanuatu.....219

1/ Le Sud du Vanuatu 1840 -1860 : Autopsie d'une catastrophe sanitaire hors norme.

2/ L'action des missionnaires polynésien à Anatom.

Chapitre 6 : l'œuvre des missionnaires mélanésiens en terre mélanésienne.....	226
<u>A.— le rôle prépondérant de Kohimarama-Norfolk en Mélanésie centrale.....</u>	<u>234</u>
1/ 1842-1866 : la mise en place d'un système Selwyn et de « Kohimarama ».	
2/ 1866 : Mise en place du collège de Norfolk	
3/ D'autres îlots de christianisme dans un océan de « paganisme ».	
<u>B.— L'action de Mano Wadrokal : un teacher kanak en Mélanésie centrale.....</u>	<u>250</u>
1/ Jeunesse et formation.	
2/ Activité missionnaire : un bilan mitigé	
<u>C.— L'action des nata L.M.S dans le sud-est de la Papouasie-Nouvelle-Guinée (1871-1900)...</u>	<u>266</u>
1/ Mac-Farlane et les missions Loyaltiennes en Nouvelle-Guinée Britannique.	
2/ Les arrières plans de la zone.	
3/ Une course de position entre catholiques et protestants.	

PARTIE III : LA MÉLANÉSIE DES SOCIÉTÉS EN MUTATION AU CONTACT DU CHRISTIANISME

Chapitre 7 : christianismes et mutations politiques.....	286
<u>A.— les codes de loi missionnaire, fondement des théocraties polynésiennes.....</u>	<u>289</u>
1/ Le rôle fondamental des codes de loi	
2/ Quelques exemples de code polynésiens	
3/ Les principaux impacts des codes polynésiens	
<u>B.— Lösi ou l'émergence et le déclin d'une théocratie mélanésienne.....</u>	<u>299</u>
1/ 1842-1866 : La mise en place progressive d'un système théocratique	
2/ La réponse coloniale face au renforcement de la théocratie.	
3/ Mesures coloniales pour un régime illégal	
Chapitre 8: Les mutations sociales et économiques issues du contact européens/ Chrétiens en Mélanésie méridionale.....	286
<u>A.— La figure du teacher océaniens.....</u>	<u>334</u>
1/ La figure du pasteur en Europe	
2/ Les principales prérogatives des teachers	
3/ Faiblesses et déviances des « teachers »	
<u>B.— Imprégnation culturelle et linguistique d'une présence européenne chrétienne.....</u>	<u>340</u>
1/ L'anglais dans la langue drehu.	
2/ Des réformes linguistiques au service d'une refonte spirituelle : « haze » et « akötresie » le cas d'un glissement sémantique.	

C.— Impact vestimentaire du christianisme, le cas de la robe mission
en Mélanésie méridional.....346

- 1/ Le vêtement pré européen.
- 2/ Un corps autochtone, deux visions antinomiques
- 3/ La robe mission : imposition, adoption et adaptation.

- **Conclusion**.....359
- **Fonds d’archives consultés**.....363
- **Liste des entretiens et visite de terrain**.....366
- **Bibliographie**.....368
- **Glossaire de Drehu**.....395
- **Glossaire du Pacifique insulaire**.....399
- **Documents annexes**.....402



TABLE DES ILLUSTRATIONS

Première partie		
<i>N°</i>	<i>intitulé</i>	<i>Page</i>
1	Culture matérielle sacré à Fidji	42
2	Sculptures anthropomorphiques, « <i>Ithidra Luop</i> » et « <i>Sisiwanyano</i> »	46
3	Les cérémonies de l'igname dans le district de Lösi en 2010	52
4	Maison de Santa Ysabel à la fin du XIX ème siècle.	63
5	Le site fortifié de Toa.	64
6	Les « giz » une représentation matérielle des ancêtres.	68
7	Schéma de la symbolique de l'igname en pays Drehu	77
8	Schéma des relations entre cadet et aîné durant les cérémonies du « iolekeu » et du « ihotrekeu »	78
9	Répartition des systèmes de pouvoir traditionnel	82
10	Carte des îles du détroit de Torres	90
11	Carte des relations d'échanges traditionnels aux îles Torrès, durant la période post-européenne.	91
12	Calendrier agricole de l'igname	98
13	Ces différents types d'Aracées	99
14	Bure et cérémonie du yaqona à Fidji	102
15	Aire d'influence du complexe culturel Lapita.	105
16	Zone de contact traditionnelle en Océanie.	111
17	Relations interinsulaires des îles Tonga.	112
18	Pirogue Fidjienne à double coques	113
19	Zone de chasse à la baleine dans le Pacifique insulaire au XIX siècle.	127
Seconde partie		
1	Figures de la Réforme	140
2	Figures du Réveil	141
3	Cession du district de Matavai aux missionnaires de la L.M.S.	161
4	La mission de Matavai	163
5	Répartition des missions L.M.S en Polynésie orientale.	164
6	Vue du college théologique de Malua (Samoa Occidental)	187
7	Thomas Backer	188

8	Takomoa college	189
9	L'adoption du christianisme aux îles Cook.	190
10	L'île de Viwa	210
11	L'île de Bau	211
12	Figures historique Fidjiennes et Tongiennes	212
13	College de Saint-Barnabas Norfolk	230
14	Évêques anglicans et missionnaires indigènes (1/2).	231
15	Évêques anglicans et missionnaires indigènes (2/2).	232
16	St John college Kohimarama	233
17	Les archipels du centre des Salomon: un espace de déploiement des premières missions anglicanes.	247
18	Maré au Dix-neuvième siècle, l'île d'origine de Wadrokal	252
19	La station anglicane de Nuro fondé par Wadrokal	253
20	Site de Bugotu visité par Mano Wadrokal (1/2)	254
21	Site de Bugotu visité par Mano Wadrokal (2/2)	255
22	Carte des frontières politiques de la Nouvelle Guinée britannique	269
23	Répartition des nata loyaltiens dans le détroit de Torres	270
24	Détails des expéditions loyaltiennes vers les îles du détroit de Torres.	271
25	Figures missionnaires L.M.S des îles du détroit de Torres / Nouvelle-Guinée britannique	272
26	Répartition des confessions religieuses durant les années 1880	278
Troisième partie		
1	Le code des lois de Huahine	295
2	Vie religieuse en pays Maohi	296
3	Ruine du premier temple de Mou.	300
4	Plaques monumentale de Mou et de Kejeiny	301
5	Portraits du grand chef Bula (1863 et 1878)	302
6	Attaque de Xépénéhé (1864)	303
7	Mise en scène d'un vêtement pré européen	348
8	Le pagne masculin	349
9	La robe mission un modèle régionale ?	350
10	La robe mission et le pagne contemporain	351

LISTE DES ABRÉVIATIONS

- **A.B.C.F.M** : American Board of Commissioners for Foreign Missions
- **L.M.S** : London Missionary Society.

INTRODUCTION

Aujourd'hui, dans le Pacifique Sud, le christianisme fait partie intégrante des traditions insulaires. A travers leurs symboles identitaires, les pays de cette région affirment l'importance de la foi chrétienne. A Fidji, la devise nationale comporte la recommandation suivante « *Crains Dieu et honore la reine* »¹. L'hymne du pays maohi se compose des paroles suivantes : « *Mon pays est né de Dieu collier d'îles multiples aux délicates senteurs* ». Cette primauté du christianisme s'exprime également lors d'événements solennels. Ce fut le cas le 30 août 2010, lors de l'accession de Pascalë Sihaze à la présidence du Sénat coutumier de la Nouvelle-Calédonie. Celui-ci déclara alors dans l'hémicycle du Congrès de la Nouvelle-Calédonie : « *Il ne faut jamais oublier que l'identité culturelle kanak repose sur deux socles : la coutume et la parole de Dieu* »². L'appropriation du christianisme par les insulaires du Pacifique est le fruit de la rencontre entre leurs sociétés et les missions chrétiennes. Cette rencontre coïncida et se heurta parfois avec l'avènement de la colonisation du Pacifique au milieu du dix-neuvième siècle. Durant ce siècle, les insulaires du Pacifique furent à la fois acteurs et relais de la christianisation protestante. De cette histoire naquirent les premiers missionnaires océaniens que l'on nomme en negone³ « *nata* », en drehu⁴ « *hma acilën* », en fidjien « *vakatawa* », et plus généralement « *teachers* » dans le reste du grand Océan. De ces hommes-là, les traditions orales du Pacifique conservent une mémoire orale plus ou moins atténuée par le temps. Leur souvenir est parfois évoqué dans l'intimité des cases familiales. Notre thèse tente d'apporter un regard global sur la question des missionnaires océaniens durant près d'un siècle.

¹ Le terme fidjien exact est « *revekaka na kalou na doka na tui* ».

² Archive en ligne du Congrès de la Nouvelle-Calédonie. <http://www.congres.nc/new/installation-du-nouveaus%C3%A9nat-coutumier> (page consultée le 3 août 2011).

³ Negone désigne le nom et la langue de l'île de Maré en Nouvelle-Calédonie.

⁴ Drehu désigne à la fois le nom et la langue de Lifou en Nouvelle-Calédonie.

Loin d'être un phénomène aléatoire, la christianisation des archipels du Pacifique obéit à une logique d'ensemble. Ce postulat se vérifie dès l'acte de conversion. Un dictionnaire de la langue française définit la conversion comme « *le fait d'adopter une croyance religieuse ou de passer d'une croyance à une autre. (...). Un changement d'opinion se traduisant par l'adhésion à un système d'idées.* »⁵ La christianisation protestante du Pacifique se caractérise par une relative rapidité de conversion au christianisme des sociétés insulaires. D'une manière générale, il faut moins d'une décennie pour assister à une première conversion, généralement celle des détenteurs du pouvoir politique. Par exemple sur l'île de Lifou, les premiers missionnaires polynésiens arrivent en 1842. Une décennie plus tard, le sud de l'île est suffisamment christianisé pour accueillir temporairement une station anglicane. La présence européenne d'abord commerciale puis missionnaire va entraîner une situation de mutation sociale, tout comme ce fut le cas en Afrique. Mbozo dans sa thèse explique l'une des raisons des conversions camerounaises :

*« Si par exemple, dans une situation de mutation sociale, une étape du processus rituel cesse de fonctionner, elle est alors supplantée et remplacée. C'est ce que signifie la conversion religieuse. D'une manière plus large, la conversion religieuse est le processus rituel par lequel un peuple change, soit son affiliation religieuse, soit généralement les voies par lesquelles il attribue le sens religieux à l'ordre social. »*⁶

La conversion marque ainsi le point de départ de l'émergence des missionnaires océaniques. La présente thèse tente d'apporter des éléments de réponse à diverses interrogations à la fois sur les modalités de diffusion du protestantisme, et sur les acteurs de cette expansion. Notre objectif est de dresser un portrait général des missionnaires océaniques, notamment ceux issus des différents courants des protestantismes présents dans le Pacifique. D'où sont-ils issus ? Quel sont les facteurs qui favorisent leur émergence ? Et quel impact ont-ils sur les sociétés qu'ils christianisent ? L'ambition de notre travail est d'élaborer une histoire sociale et culturelle des premières communautés protestantes notamment par le biais d'une étude sur les missionnaires océaniques. Or, comme l'a noté Hugon, il faut prendre en compte différentes implications et imbrications de notre sujet. Elle note : « *Or l'implication religieuse recouvre plusieurs registres d'expérience ou dimensions : expérimentale (sentiment de l'existence de Dieu, ou de plusieurs dieux) ; intellectuelle (adhésion à un ensemble de*

⁵ — « *Le Nouveau Petit Robert, dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* », Le Robert, France 2007. Voir article conversion.

⁶ — Efoa Mbozo'o Samuel, « *La mission presbytérienne américaine et les mutations religieuses et sociales chez les peuples du sud-Cameroun (1919-1939)* », Thèse de doctorat, Université Jean-Moulin Lyon III, Lyon 1981, p.6.

croyances, à une doctrine); idéologique (adhésion à des valeurs morales liées à ces croyances); rituelle (participation aux célébrations); et « conséquentielle » (les effets induits par tous ces éléments dans la vie pratique et quotidienne du croyant). Etudier l'implantation d'une nouvelle religion et les processus de conversion implique donc de se situer à ces différents niveaux.»⁷

Cependant au vu de l'étendue géographique de notre aire de recherche il nous a fallu procéder à des choix. Concernant les missionnaires océaniens nous avons privilégié l'action des missionnaires kanak, notamment concernant les îles Salomon et le sud de la Papouasie-Nouvelle-Guinée. Au risque de nous éparpiller, il nous a fallu adopter une aire géographique de référence, afin de favoriser une analyse linéaire et pertinente dans le temps. Le choix de l'île de Lifou en Nouvelle-Calédonie s'est imposé à nous et ce pour plusieurs raisons. D'une part, il s'agit de l'île dont nous sommes originaire. D'autre part nos travaux de Master et nos récentes publications nous ont amené à conduire un travail de recherche transdisciplinaire sur Lifou.

A travers cet angle d'approche, nous tenterons de mieux comprendre certaines dynamiques, qui ne peuvent que s'analyser au travers d'une histoire globale. L'histoire globale permet un changement d'échelle historiographique; libérée des particularités locales, elle met en exergue les dynamiques régionales. D'un point de vue méthodologique nous nous inscrivons dans une démarche historique issue de la *world history* ou *global history*. Celle-ci a l'avantage de mettre l'accent sur les phénomènes d'interdépendances accrus, sur les processus d'intégration à une échelle supra-nationale. Dans un article en faveur de l'histoire globale Douki et Minard⁸ évoquent les deux forces de cette démarche :

► D'une part, elle dépasse le compartimentage national des recherches historiques pour saisir tous les phénomènes qui excèdent les frontières étatiques. Les compartimentages nationaux tendent en effet à escamoter ou à rendre peu visibles tous les phénomènes d'interrelations et de connexions, en imperméabilisant les frontières et en détachant les objets des contextes et liens transétatiques. Les auteurs notent : « *comment faire de l'histoire de l'Amérique ibérique en cloisonnant les univers portugais et espagnols.* »⁹

⁷ Hugon Anne, « *Un protestantisme africain au XIXe siècle l'implantation du méthodisme en Gold Coast (Ghana) 1835 – 1874* », Karthala, France 2007. p 18.

⁸ Douki Caroline, Minard Philipe, « Pour un changement d'échelle historiographique », in — Testo Laurent, « *Histoire globale : un nouveau regard sur le monde* », Sciences Humaines, Auxerre 2008.p 164.

⁹ *ibid.*, p 164.

► D'autre part, le second but de l'histoire globale est d'éviter l'écriture d'une histoire du seul point de vue de l'occident. Selon Douki et Minard : « *Il s'agit donc tout à la fois de briser le compartimentage mutilant des frontières nationales et de sortir du grand récit de l'occidentalisation de la planète : l'histoire du monde ne saurait être réduite à l'ascension de l'Ouest et l'occidentalisation du reste.* »¹⁰

Au vu de l'immensité de la zone mélanésienne et des contraintes liées à la réalisation d'une thèse de doctorat il nous a fallu procéder à des choix. Nous tenterons ici d'expliquer brièvement nos choix, notamment en apportant des précisions sur les mots clés contenus dans le titre de notre thèse.

Tout d'abord nous avons voulu mener une étude résolument tournée vers la Mélanésie, c'est-à-dire Fidji, le Vanuatu, la Nouvelle-Calédonie, les îles Salomon ainsi que la partie méridionale de la Papouasie-Nouvelle-Guinée. Notre champ de recherche comprend l'archipel du Déroit de Torres. Serge Tcherkézoff dans son ouvrage sur la distinction Polynésie / Mélanésie souligne les origines historiques de ces deux termes :

« On ignore trop souvent que le découpage actuel des deux régions nommées « Polynésie » et « Mélanésie » résulte d'une théorie raciste des « couleurs de peau » : la « Mélanésie » est la région des « îles (à populations) noires ». Le nom de « Polynésie » existait et s'appliquait à toutes les îles du Pacifique, mais il dut ensuite restreindre son application pour faire place à la « Mélanésie ». Cette théorie fut élaborée en France au début du XIXème siècle et appliquée à l'Océanie par Dumont d'Urville et d'autres »¹¹

En archéologie, la Mélanésie est sise entre ce que les chercheurs anglonésiens¹² nomment l'Océanie proche et l'Océanie lointaine¹³. Ce concept, qui est prôné par le professeur Green¹⁴, divise les îles du Pacifique en deux parties en fonction de l'ancienneté du

¹⁰ *Ibidem.* ,p165.

¹¹ Tcherkézoff Serge, « *Polynésie/Mélanésie L'invention française des « races » et des régions de l'Océanie (XVI-XIX)* », Au Vent des îles, Tahiti 2008. p 305.

¹² L'Anglonésie désigne toutes les îles du Pacifique de langue anglaise, elle inclut l'Australie et la Nouvelle-Zélande.

¹³ cf. Document annexe n° 8 p 410.

¹⁴ cf. Green Roger, « *Near and remote Oceania: disestablishing « Melanesia » in culture history* » dans Pawley A "Man and a half: Essays in Pacific Antropology and Ethnobiology in Honour of Ralph Bulmer, Auckland, The Polynesian Society, 1991. p 491 à 502.

peuplement : d'une part l'Océanie proche qui comprend l'ensemble des îles où la présence humaine est attestée depuis une période allant de 55 000 à 65 000 ans, c'est-à-dire la Papouasie-Nouvelle-Guinée, l'archipel des Bismarck¹⁵, Bougainville, et une partie des îles Salomon (Choiseul, Santa Isabel, Guadalcanal, Malaïta, Makira). Ces îles présentent une faune et une flore relativement homogènes compte tenu d'une proximité géographique qui n'excède pas les cent kilomètres. D'autre part, l'Océanie lointaine qui comprend les Santa Cruz¹⁶, l'archipel du Vanuatu, la Nouvelle-Calédonie, les îles Loyauté, Fidji, les îles polynésiennes et micronésiennes. L'Océanie lointaine, quant à elle, se caractérise par les grandes distances maritimes qui séparent les îles entre elles. L'implantation humaine dans ces îles est due à une révolution des techniques de navigation et d'horticulture survenue dans un passé archéologique récent entre 2500 à 1500 ans avant Jésus-Christ. Comme le souligne S.Tcherkézoff :

« Une part récente de ces migrations d'un nouveau type sont repérables archéologiquement par un style de poterie (et bien d'autres artefacts associés) dit « Lapita » (du nom du premier site de fouilles, en Nouvelle-Calédonie) qui semble être apparu vers 1300 avant J-C dans l'archipel Bismarck (mais son origine pourrait se situer plus à l'Ouest) et qui s'est étendu vers l'est en quelques siècles, jusqu'à Samoa-Tonga (mais pas uniformément); il n'a pas été repéré en Micronésie occidentale. »¹⁷

Ainsi les termes Océanie proche et Océanie lointaine répartissent les insulaires du Pacifique en fonction de l'ancienneté d'établissement. Si la notion reste pertinente d'un point de vue archéologique et scientifique, ces termes n'ont pas fait l'objet d'une reconnaissance de la part des insulaires. Bien que le découpage de la Mélanésie fût, dès les origines, fondé sur une distinction raciste, il y eut de la part des insulaires mélanésiens une sorte d'appropriation et de reformulation positive du terme. Ainsi le festival des Art Mélanésiens¹⁸, en 2010 dont le pays hôte fut la Nouvelle-Calédonie, apparaît comme un temps fort qui célèbre l'identité mélanésienne réciproquement reconnue à l'échelle du Pacifique. A une autre échelle, le festival « T.A.F.E.A Kanaky » de 2009, contribue à la mise en exergue d'une coopération culturelle inter-mélanésienne¹⁹. La construction identitaire mélanésienne est marquée par une

¹⁵ Celle-ci comprend : la Nouvelle-Bretagne, la Nouvelle-Irlande, la Nouvelle-Hanovre, St Matthias, et l'île de l'Amirauté

¹⁶ Qui comprennent également Duff, Anuta, Tikopia, Reef, Vanikoro.

¹⁷ Tcherkézoff Serge, *op .cit.* p 305.

¹⁸ Le 4^{ème} Festival des arts mélanésiens se déroula en Nouvelle-Calédonie du 12 au 24 septembre 2010. L'ensemble des pays de la zone mélanésienne fut représenté. Cf. Document annexe n° 11 p 413.

¹⁹ Cf document annexe 36.

série de jalons temporels. Tout d'abord, en 1975, avec le festival Mélanésia 2000²⁰, organisé par Jean-Marie Tjibaou qui promeut une fierté autochtone. En 1976 Bernard Narakobi théorise une pensée mélanésienne dans son ouvrage « *The Melanesian Way : total cosmic vision life* »²¹. La pensée de Narakobi repose sur le postulat d'une identité mélanésienne régionale, qui doit se libérer de l'attrait et des références occidentales, et trouver sa voie originale de développement politique, économique et culturel. Il prône ainsi la « *Melanesian Way* » ou la façon de faire mélanésienne, qui n'est pas sans rappeler la « *Pacific Way* »²², un concept élaboré à Fidji en 1970 par Kamisese Mara²³. Or comme le remarque Babadzan au sujet de la pensée de Narakobi, de Tjibaou et de Lini (les pères de plusieurs courants de pensée mélanésianiste) :

*« Ils s'emploient au contraire à montrer que le christianisme est une partie intégrante de la Pacific Way. Davantage : « Pacific Way is God's Way », rien de moins. Car les valeurs que Crocombe juge typiquement océaniques (tolérance, partage, fraternité, solidarité, etc.) sont également celles que le christianisme défend et s'efforce de promouvoir. Du reste la notion de Pacific Way est si peu contradictoire avec les religions importées par les missionnaires chrétiens de toutes obédiences que la conférence des églises du Pacifique l'avait déjà employée en 1971 pour encourager « l'indigénisation des formes et de l'expression » de la foi, incitant par exemple au nom de la Pacific Way les prêtres à célébrer la messe habillés en tissus de fibres d'écorces locaux. »*²⁴

Si culturellement la notion d'identité culturelle mélanésienne n'est plus à démontrer, une seconde identité politique mélanésienne apparaît en 1998. Celle-ci prend la forme d'une structure interétatique : le Groupe Mélanésien du Fer de Lance²⁵ dont le siège se trouve à Port-Vila. Il regroupe les Etats de Fidji, Vanuatu, Salomon et Papouasie-Nouvelle-Guinée. La Nouvelle-Calédonie, c'est-à-dire son gouvernement local n'y est pas représenté, cependant le F.L.N.K.S²⁶ y siège en tant qu'observateur. Les frontières politiques de la Mélanésie correspondent à celles des cinq états cités plus haut. Or le sentiment d'appartenance

²⁰ Le festival Melanésia 2000 se déroula du 3 au 7 septembre 1975 à Nouméa. Celui-ci s'inscrivait dans un mouvement de revendication culturelle identitaire.

²¹ Narakobi Bernard, « *The Melanesian way* », Institute of Papua New Guinea Studies and Institute of Pacific Studies University of South Pacific, Suva, 1980.

²² La « *Pacific Way* » est une synthèse d'affirmation identitaire du Pacifique en opposition avec le mode de vie occidental, marquée par un sentiment anticolonial. Cette notion prône la primauté du consensus océanique à la démocratie occidentale.

²³ Kamisese Mara (1920-2004) homme politique fidjien, issu d'une famille noble et royale les Tui Nayau. Il fut président de la république de Fidji entre 1993 et 2000.

²⁴ Babadzan Alain, « *Le spectacle de la culture : Globalisation et traditionalisme en Océanie* », l'Harmattan, collection Connaissance des hommes, France, 2009. p 21.

²⁵ Le Groupe mélanésien Fer de Lance est également appelé « *Melanesian Spearhead Group* »

²⁶ Front de Libération National Kanak Socialiste fondé en 1984 dont l'objectif est l'indépendance de la Nouvelle-Calédonie.

identitaire mélanésien apparaît à l'ouest de la Papouasie Nouvelle-Guinée, avec une sorte d'extrême Mélanésie entre la Papouasie-Nouvelle-Guinée et le nord de l'Etat du Queensland : l'archipel du détroit de Torres. Ces îles sont culturellement rattachées aux côtes méridionales de la Papouasie-Nouvelle-Guinée (notamment la province occidentale de P-N-G). Autre territoire mélanésien, et non le moindre, La Nouvelle-Guinée Occidentale abrite plus de deux millions de Mélanésiens autochtones. Le pourtour de cette province indonésienne est bordé d'îles ayant une forte identité mélanésienne. La revendication culturelle de cette Mélanésie oubliée, est utilisée comme fondement d'une revendication politique indépendantiste.

Dans le cas de notre thèse nous avons fait le choix de valoriser le terme Mélanésie au détriment de « *Océanie proche/lointaine* ». Nous désignons également la région sous le vocable de Pacifique occidental.

A travers l'intitulé de notre thèse nous mettons en évidence le rôle fondamental des sentiers coutumiers, lors de la diffusion du christianisme en Mélanésie. Avant de définir le sens que nous donnons à « sentier coutumier », il nous faut au préalable définir la coutume. Notre définition se bornera à être générale, car il nous faut trouver un sens commun à la coutume (Nouvelle-Calédonie), la Kastom (Vanuatu-Salomon-P-N-G), ainsi que sous les différentes dénominations où elle apparaît dans le reste du Pacifique. Bonte et Isard nous donnent une définition de la coutume : « *La coutume est un usage reposant sur la routine (Weber 2007). Toute coutume, en effet, tend à faire prévaloir certains comportements (légitimés par un passé souvent « immémorial ») qui n'acquièrent cependant jamais un caractère obligatoire (par exemple : coutumes vestimentaires, culinaires, funéraires, etc.). S'en écarter se traduit d'ordinaire par des « désagréments » ou des « inconvénients » (Weber, 1971) dus aux marques de désapprobation manifestées par ceux qui s'y conforment.* »

²⁷ Au Vanuatu « le terme kastom signifie coutume, elle est le fondement même de la société du Vanuatu »²⁸. De Deckker note :

« *La coutume fédère en son nom les énergies, suscite les reproches ou attire les louanges. Mais elle demeure toujours la référence primordiale à laquelle les Océaniens se rapportent pour comprendre et saisir leurs réalités. Indépendamment des perturbations, des mutations et des ruptures, la coutume est en quelque sorte un « totem » protecteur de l'intégrité des communautés.* »²⁹

²⁷ Bonte Pierre, Izard Michel, « *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* », Presse Universitaire de France, France 1991. p 182.

²⁸ Stern Monika, « *Les femmes, les nattes et la musique sur l'île de Pentecôte (Vanuatu)* », Thèse de musique et musicologie, Université de Paris IV Sorbonne, Paris 2002. p 32.

²⁹ De Deckker Paul, Kuntz Laurence, « *La bataille de la coutume et ses enjeux pour le Pacifique-Sud* », édition l'Harmattan, coll Monde Océanien, Paris, 1998.p 15.

La coutume à Lifou, dont le terme vernaculaire est « *qenenöj* », peut se traduire par « la façon de vivre du pays ». Après avoir défini la coutume, il nous faut décrire le terme « sentier coutumier ». Le journal de la Société des Océanistes le définit comme « *une relation sociale liant coutumièrement des clans entre eux par des liens privilégiés, souvent très anciens et régulièrement réactivés à l'occasion des cérémonies, dont c'est d'ailleurs là, à mon sens, l'un des objectifs, et par là reliant des personnes les unes aux autres. Ces filières résultent d'alliances familiales, créées par les alliances matrimoniales mais aussi par les adoptions, les dons de noms aux enfants, etc. Chacune de ces alliances constitue une sorte de « porte » pour entrer avec l'autre en relation* »³⁰. Les sentiers coutumiers sont également appelés chemin d'alliance :

*« Profondément socialisé, l'espace commun d'activité est codé selon les tertres coutumiers identifiés à une famille ou à un ancêtre, il est traversé de « sentier d'alliances » en direction de tribus voisines.»*³¹.

En somme les sentiers coutumiers peuvent se présenter comme un système social et politique fonctionnant sur la modalité de la réciprocité. Ils correspondent à un *modus vivendi*, une sorte de diplomatie traditionnelle, commun à l'ensemble du Pacifique insulaire.

La relation entre sentier coutumier et expansion du christianisme est notée par Denis Monnerie :

*« Le même homme interprète le parcours de la croix en ces termes : « C'est un semblant de sentier coutumier (...) la croix suit le chemin de l'Évangile et de la religion (...) l'Évangile est passé de Balabio à Belep, sans passer par Arama ». (...) A cette époque, Balabio dépendait de la Grande Maison d'Arama et, pour toucher Balabio, il l'en informe. Cette irrégularité dans les procédures de relations régionales demeurent dans la mémoire des gens d'Arama*³² »

Avec la progression de l'évangélisation du Pacifique, les sentiers coutumiers doivent intégrer une nouvelle donne, celle du Lotu. Le Lotu intègre ce que John Garrett dans le cas de Fidji appelle la « *trinité solennelle* » : le *vanua*, le *lotu* et le *matanitu*, c'est-à-dire le pays, le christianisme et l'Etat. Comme le souligne Vidal, le « *Lotu désigne la religion chrétienne « importée » au XIX^{ème} siècle par opposition à la religion traditionnelle. (...) l'expression désigne concrètement l'Église méthodiste et dans une moindre mesure, l'Église catholique*

³⁰ Journal de la Société des Océanistes, numéro 100 à 101, 1995, p71.

³¹ Chesneaux Jean, « *Transpacifiques observations diverses sur les terres et archipels du Grand Océan* », La Découverte, Paris, 1987. p79.

³² Monnerie Denis, « *La parole de notre maison : Discours et cérémonies kanak aujourd'hui (Nouvelle-Calédonie)* », C.N.R.S édition, France 2005. p 137.

romaine.»³³ Le chemin du Lotu contrairement au sentier coutumier ouvre une perspective plus large d'échanges. En effet, alors que les sentiers coutumiers restreignent les solidarités réciproques à quelques groupes d'individus, le chemin du Lotu apporte une part d'universalité, dans le sens où ce dernier ouvre aux insulaires un monde spirituel, technologique et technique nouveau : celui d'une rencontre entre les mondes insulaires et les mondes chrétiens et européens.

Les auxiliaires océaniens furent les mortiers de la christianisation du Pacifique. Delors, un missionnaire protestant au début du dix-neuvième siècle déclare : « *Otez- nous nos Natas, et nous ne sommes plus rien.* »³⁴ Il existe différentes appellations pour désigner les auxiliaires indigènes, dont celle de « nata » en Nouvelle-Calédonie :

« *Un mot de la langue de Maré, qui signifie « celui qui raconte l'histoire ; le narrateur, le conteur », est devenu le terme officiel chez les protestants de l'archipel calédonien pour désigner le pasteur indigène. Le nata, ou damiette, s'avance vers nous avec un air austère et suffisant, portant sous son bras cette Bible volumineuse éditée en langue Lifou, dont il ne se sépare jamais.* »³⁵

Cependant la formule « *teacher* », qui signifie enseignant en langue anglaise, est la plus usitée, tant par les francophones que par les anglophones.

Dans son essai de bibliographie critique, Guiart évoque la difficulté d'une approche globale à propos de l'histoire du Pacifique insulaire :

« *Vouloir prendre en compte à chaque fois toute la région n'est pas facile, étant donné le décalage temporel constant d'est en ouest des événements jalonnant les périodes de contacts culturels, avant les prises de possession occidentales, elles aussi décalées dans le temps de la même façon.* »³⁶

En effet une étude globale mélanésienne n'est pas sans difficultés. Cependant, il nous a fallu choisir des bornes chronologiques. Nous avons donc délimité notre étude de 1835, date à laquelle les missionnaires maohi débarquent dans les îles du Lau (Fidji) à 1900 avec la fin de l'activité missionnaire kanak dans les îles du détroit du Torres. Néanmoins, nous ne nous

³³ Vidal Gilles, « *Les théologies contextuelles dans le Pacifique Sud au XIX^e siècle. Analyse des conditions de production d'un discours religieux en situation.* », Thèse de doctorat en histoire contemporaine, Théologie, Université Paul Valéry-Montpellier III, Institut protestant de théologie, Montpellier 2011. p 67.

³⁴ Marchand Léon, « *L'évangélisation des indigènes par les indigènes dans les îles centrales du Pacifique, de Tahiti à la Nouvelle-Calédonie* », Orphelins imprimeurs, Montauban, 1911.p 1.

³⁵ Musée de l'Homme Paris, « *Journal de la société des océanistes, un siècle d'acculturation en Nouvelle-Calédonie 1853 – 1953* », Tome IX, numéro 9, imprimerie Nationale, 1953. p 206.

³⁶ Guiart Jean, « *Ça plaît ou ça ne plaît pas II Essai de bibliographie critique* », édition Le Rocher à la voile, Nouméa, 2003. p.11.

sommes pas cantonnés à ces bornes chronologiques en permanence. En effet, il a fallu régulièrement tout au long de notre démarche, apporter des recontextualisations historiques. Celles-ci furent nécessaires, car il nous fallait jeter un regard critique sur la période antérieure à celle que nous avons choisi d'étudier. Considérant ce décalage historique, la difficulté d'appellation anachronique nous a obligé à nous interroger sur les termes appropriés à la construction d'un discours à la fois cohérent et historique. En effet, fallait-il nommer le Vanuatu par le nom de l'ancienne colonie : « *Nouvelles-Hébrides* » ? Ce qui d'un point de vue historique correspondait à la réalité vécue des protagonistes. Fallait-il dénommer la Nouvelle-Calédonie « *Kanaky-Nouvelle-Calédonie* » comme le font les chercheurs anglonésiens³⁷ afin de donner un discours proche des aspirations d'une partie de la population ? Après réflexion, nous avons fait le choix de garder les noms contemporains des Etats et Territoires de Mélanésie, afin de garder un discours historique en accord avec les usages de notre époque.

Dans le Pacifique, le discours écrit du passé, l'histoire, a longtemps été l'apanage des occidentaux. Les premiers navigateurs décrivent leurs découvertes, tandis que les navires marchands comptabilisent les richesses potentielles des îles. Les premiers missionnaires se firent ethnologues, ils décrivent avec le plus grand soin le faciès de ces hommes noirs du Pacifique, avec les préjugés endémiques à leurs époques. Si au dix-huitième siècle, les insulaires du Pacifique étaient perçus comme de « *bons sauvages* » porteurs de sagesse, le voyage de Bodin change la donne et l'écriture devient conquérante. Qu'elle soit scientifique ou missionnaire, l'écriture occidentale du dix-neuvième siècle justifie l'apport du christianisme et la morale européenne. La notion de « *sauver* » les peuples du paganisme en les amenant au christianisme apparaît en filigrane dans les écrits tant laïcs que religieux. L'exploitation des sources par l'historien doit donc s'efforcer de contextualiser les différentes données recueillies et d'ainsi garder un regard critique, notamment par la prise en compte des objectifs initiaux des textes. Ce préalable est d'autant plus nécessaire, puisque nous avons choisi de consulter des sources tant d'origines protestantes que catholique. Il nous a fallu garder à l'esprit le principal objectif de la littérature missionnaire : l'obtention de fonds en provenance d'Europe. Cette démarche impose au discours missionnaire une relative exagération des faits, afin de susciter une certaine admiration convertible en soutien financier. La bravoure des missionnaires est ainsi mise en exergue ainsi que la barbarie des peuples à christianiser.

³⁷ L'Anglonésie désigne les îles anglophones du Pacifique qui comprennent également l'Australie et la Nouvelle-Zélande.

Il nous appartient dans une approche objective d'aller recueillir le discours autochtone de l'histoire, celui de l'homme du Pacifique : la tradition orale. Par le terme de « tradition orale » nous désignons l'ensemble des mythes et des traditions ayant pour système de diffusion l'oralité qui explique et justifie l'origine et l'organisation sociale et politique propre au peuple autochtone. Cette tradition orale s'intéresse à l'histoire d'un groupe et aux relations qu'il entretient avec d'autres groupes. Il nous paraît utile de rappeler la définition personnalisée et consensuelle de Frédéric Angleviel concernant l'histoire en Nouvelle-Calédonie: « *L'histoire est le récit écrit des événements passés, récit se voulant véridique et utilisant la confrontation des sources.* »³⁸ L'auteur précise sa définition : « *Il apparaît donc que la tradition orale, ou plutôt la partie de cette tradition que l'on dénomme l'histoire orale n'est pas l'histoire d'une société mais une des trois grandes sources permettant de rédiger l'histoire de cette même société qu'elle soit dite « traditionnelle » ou non.* »³⁹ Ainsi tradition orale et histoire jouent un rôle complémentaire dans la compréhension des rapports entre autochtones et occidentaux. Or la première difficulté est dans la définition même du concept d'histoire. Comme le rappelle l'historien Michel de Certeau : « *L'histoire moderne occidentale commence en effet avec la différence entre le présent et le passé. Par là elle se distingue aussi de la tradition (religieuse), dont elle ne parvient jamais à se séparer tout à fait...* »⁴⁰. L'histoire telle qu'elle est conçue par les insulaires du Pacifique est cyclique et non linéaire. Un discours non pas fondé sur une vérité historique cartésienne, mais par (ou sur ?) un souci d'adaptation aux enjeux du présent. Le fait que le récit (ou discours du passé) ne soit pas fixé dans la lettre, celui-ci est « automatiquement » adapté en fonction du cadre ou de l'échelle de diffusion. En Mélanésie, les représentations mentales du passé, du présent et du futur ne sont pas clairement séparées, elles cohabitent. En somme il n'y a pas de véritable révolution, du moins dans les esprits. Le discours oral fait en sorte que les bouleversements historiques apparaissent comme une sorte de continuité mythique et temporelle. Pour appuyer nos propos nous nous référons aux prophéties pré-chrétiennes, qui semblent jouer ce rôle de lien entre le passage de la religion traditionnelle à la religion chrétienne :

« On dit qu'à Viwa⁴¹, quelques années avant l'arrivée du christianisme, le dieu de l'île apparut au bete⁴² sous une forme humaine (...). Ce que le dieu de Viwa a

³⁸ Angleviel Frédéric, « *Les fondements de l'histoire de la Nouvelle-Calédonie définition, périodisation, sources* », CDDP, Nouméa, 2004. p 6.

³⁹ *ibid.*, p. 6.

⁴⁰ Michel de Certeau, « *L'écriture de l'histoire* », Gallimard, collection Folio/ Histoire, France 1975.

⁴¹ Viwa est une petite île à l'Est de Viti-Levu.

transmis au bete, c'était un être fort et tout puissant qui était en train d'arriver droit sur leurs rivages. Bien plus, il ne pourrait être vaincu, ils étaient maintenant informés que c'était cet être supérieur qu'il fallait recevoir comme leur seul vrai dieu. Ils ne pourraient rien lui cacher car son corps était couvert d'yeux.»⁴³

L'exploitation de la tradition orale dans le cadre de notre thèse s'est faite par deux apports. D'une part nous avons privilégié dans notre bibliographie une série de mémoires et de thèses réalisés dans les centres théologiques du Pacifique. Nous avons pu ainsi recueillir des textes qui reposent en grande partie sur la tradition orale. Pour exemple, le mémoire de Passa⁴⁴, réalisé à Suva, comporte un récit de la guerre civile du Löss (1845-1849) qui repose en grande partie sur la tradition orale. Ce genre d'élément qui prend en compte un discours produit par les insulaires eux-mêmes apporte une réelle richesse au discours historique. D'autre part, nous avons réalisé une série d'entretiens, dans les zones géographiques concernées par notre étude⁴⁵. Nous avons pu ainsi collecter une certaine quantité d'informations qui ont au mieux le mérite d'apporter un éclairage supplémentaire au discours historique.

La première partie de ce travail, qui se compose de trois chapitres, a pour objectif de dresser un panorama des forces en présence. Cette analyse se situe chronologiquement durant la période qui précède celle des bouleversements liés à la christianisation, des changements à la fois religieux, politiques et économiques. Le but de cette partie est de réaliser un descriptif, sur tout ce qui se trouve en amont de l'évangélisation.

Dans le chapitre I nous tentons de poser un regard global sur les différentes caractéristiques du fait religieux en Mélanésie. Il ne s'agit pas là d'une étude sur l'ensemble des formes et des espaces qu'occupent les différentes religions traditionnelles mélanésiennes, mais bien d'un regard général, fondé sur une analyse parcellaire et restreinte aux zones géographiques concernées par notre étude. Notre ambition est de poser le contexte dans lequel se déroule le contact religieux. En effet, les missionnaires océaniens ou européens sont contraints d'élaborer leurs stratégies de christianisation en fonction des systèmes religieux et politiques qu'ils rencontrent. D'où l'intérêt de notre chapitre II, qui parallèlement au premier,

⁴² Prêtre de la religion traditionnelle en langue fidjienne.

⁴³ Vidal Gilles, *op. cit.*, p 151.

⁴⁴ Passa Nginie Leon, "The story of the evangelization of Lifou 1820-1920", Mémoire de licence de théologie, Pacific Theological College, Suva 1984, 126 pages.

⁴⁵ Parallèlement à notre première année de thèse nous avons suivi une formation d'un an en Anthropologie à l'université de Bordeaux II. Cette période nous a permis de posséder un certain nombre de clés méthodologiques relatives à la réalisation d'entretiens.

apporte un éclairage sur les différentes formes d'organisation politique traditionnelle. Notre démarche sera double : d'une part, nous décrirons les pratiques religieuses qui n'ont pas survécu au christianisme, comme c'est le cas lors de notre étude consacrée à Fidji, et d'autre part, les pratiques qui ont survécu, notamment dans notre description des cérémonies des prémices qui eurent lieu à Lifou en 2010. Enfin le chapitre III complète notre regard sur les différents aspects de la rencontre avec le monde occidental. Tout d'abord, il revient sur les grandes caractéristiques culturelles de la Mélanésie, puis il s'intéresse à la rencontre proprement dite, celle des premiers explorateurs du Pacifique, qui ont découvert un monde déjà connu par les Océaniens. En conclusion, le chapitre aborde les pratiques commerciales qui se déroulèrent dans le Pacifique, simultanément à la vague de christianisation. Cette première partie nous apporte un éclairage sur les différents arrière- plans de la Mélanésie.

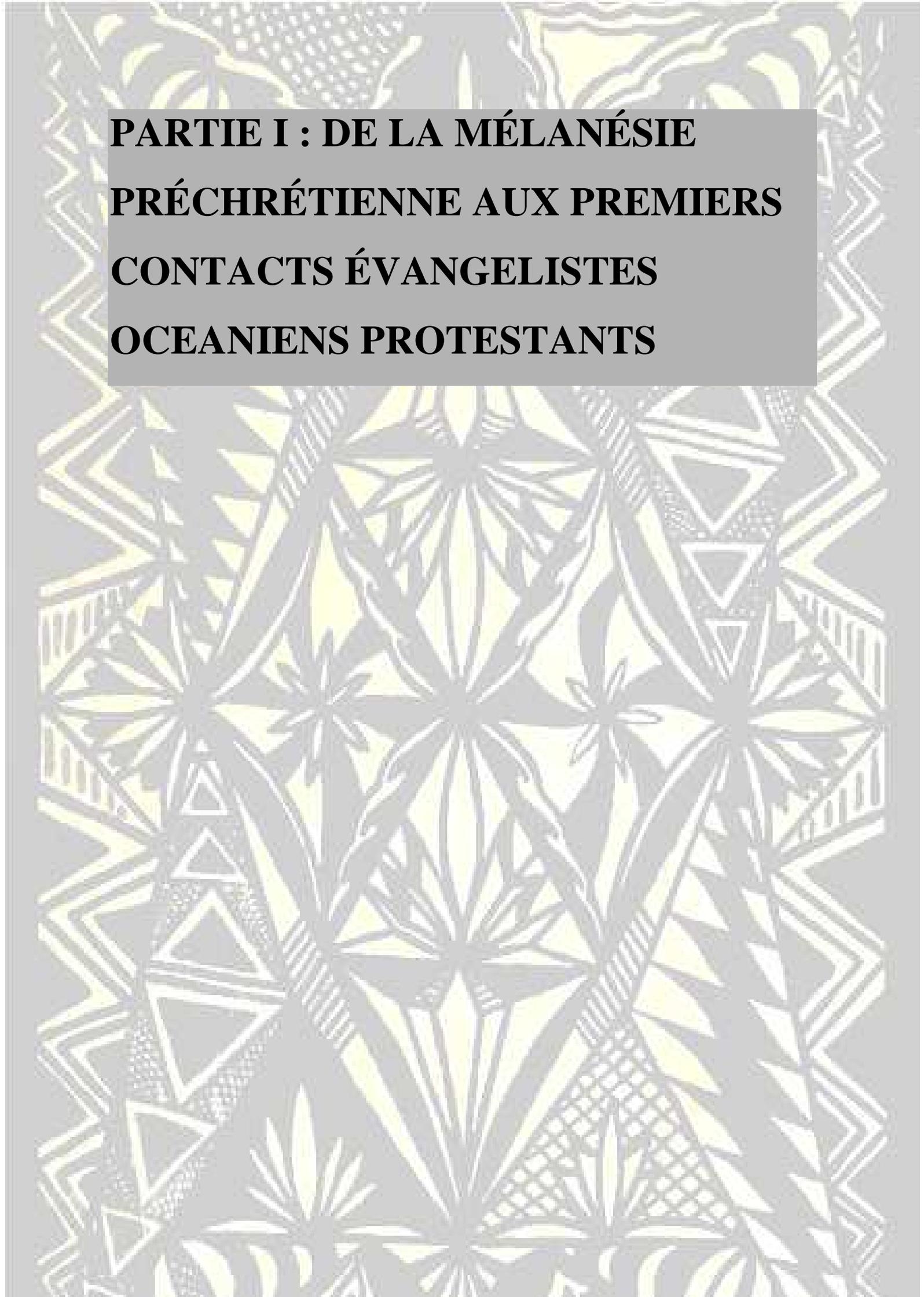
La deuxième partie, qui se compose de trois chapitres, numéroté de IV à VI s'intéresse aux acteurs de la christianisation du Pacifique. Dans le IV chapitre, nous revenons sur les origines des différentes formes de protestantisme présentes dans le Pacifique. Nous considérons qu'une étude pertinente sur le christianisme doit s'attacher à revenir sur les origines, les divergences et la philosophie qui animent les différentes forces religieuses en présence. Il nous faut également dresser un panorama sur l'action et l'œuvre des missionnaires protestants en Polynésie. En effet cette région du Pacifique est la première à entrer en contact avec le protestantisme. Elle va également être la première pourvoyeuse de missionnaires océaniens. Le chapitre V s'intéresse à l'œuvre des premiers missionnaire polynésiens en terre mélanésienne, avec notamment une mise en perspective des stratégies missionnaires polynésiennes, dans les îles du Lau (Fidji) et à Lifou (Nouvelle-Calédonie). L'action des missionnaires polynésiens en Mélanésie favorise l'apparition de missionnaires mélanésiens. Cette émergence est abordée dans le chapitre VI, qui examine l'œuvre des missionnaires kanak en Papouasie-Nouvelle Guinée, aux îles du détroit de Torres et en Mélanésie centrale⁴⁶. L'ensemble des chapitres qui composent cette seconde partie a pour but d'éclairer les mécanismes à l'œuvre lors de l'implantation du christianisme.

La troisième partie, qui se compose de deux chapitres, tente d'apporter un éclairage et une réflexion sur les mutations engendrées par le christianisme et le contact européen. Ces deux entités étant liées chronologiquement, il nous a paru utile de mener une réflexion sur ces

⁴⁶Pour des raisons pratiques nous avons effectué une redéfinition des différentes sous-régions qui composent la Mélanésie. La Mélanésie centrale est une zone qui englobe les îles du Nord Vanuatu et les îles du Sud Salomon.

deux ensembles. Le chapitre VII s'interroge sur l'impact politique, et notamment en matière de gouvernance, du christianisme dans le Pacifique. Celui-ci apporte un regard double à la fois sur l'émergence des théocraties missionnaires polynésiennes et mélanésiennes, mais aussi sur la manière dont la convergence d'intérêts spirituels et temporels favorise l'éclosion de systèmes politiques originaux. Enfin notre dernier chapitre pose un regard sur les différentes formes d'impact culturel survenu au contact du christianisme et de l'occident. Cette étude est orientée sur plusieurs aspects : tout d'abord sur l'aspect social avec l'émergence d'une nouvelle figure océanienne, celle du pasteur-missionnaire ; ensuite sur l'aspect linguistique, avec les réformes opérées au niveau du vocabulaire autochtone afin de participer à la construction de concepts chrétiens nouveaux, et enfin sur l'aspect matériel, avec une description des enjeux liés au vêtement au dix-neuvième siècle en Mélanésie méridionale.





**PARTIE I : DE LA MÉLANÉSIE
PRÉCHRÉTIENNE AUX PREMIERS
CONTACTS ÉVANGELISTES
OCEANIENS PROTESTANTS**

CHAPITRE 1 : LA MÉLANÉSIE PRÉCHRÉTIENNE, UNE DIVERSITÉ DE CROYANCE

« Regardez autour de vous : voyez-vous les divinités représentées sur ces toiles ? Le dieu serpent, le dieu requin ? Vous n'êtes pas en Europe ici. Dans le Pacifique, et surtout à Fidji, la nature est indissociable de la spiritualité. Etudier l'un sans se préoccuper de l'autre mènera irrémédiablement à d'immenses erreurs d'interprétation. »

*Epeli Hau'ofa*¹

Notre démarche dans ce chapitre, qui vise à l'étude des religions préchrétiennes en Mélanésie, se heurte à de nombreuses difficultés. Tout d'abord il nous est impossible de mener une étude complète, comprenant les idées, les pratiques et leurs significations, car il existe en Mélanésie « un véritable pullulement de formes sociales et religieuses ». ² Cette diversité du fait religieux a fait l'objet d'une abondante bibliographie. Cependant compte tenu des 550 000 km² de l'aire mélanésienne, ces études restent très générales ou s'intéressent à une région bien spécifique. La seconde difficulté vient de l'ignorance du contexte culturel propre au groupe ou ont été recueilli les premières données. Les missionnaires par exemple se contentèrent d'une description des rites sans pour autant nous éclairer sur leurs significations et la portée des actions :

« Le jour marqué par le rituel à effectuer dans les plantations, elles (les pierres en formes d'ignames) sont aspergées d'eau lustrale ou ointes d'une décoction. Puis elles sont enfouies dans le champs avec accompagnement d'offrande et de prière ». ³

¹ Ecrivain Tongien, Epeli Hau'ofa est né en Papouasie-Nouvelle-Guinée en 1939 de parents missionnaires et est décédé le 11 Janvier 2009. Il a fait ses études dans de nombreux pays, et a obtenu son doctorat d'anthropologie à l'Université Nationale d'Australie à Canberra. Il fut également conseiller du roi de Tonga, le directeur du département de sociologie et le directeur de l'Ecole de développement social et économique de l'Université du Pacifique Sud à Suva. Extrait d'un discours prononcé lors d'un séminaire sur la coopération universitaire entre Fidji et la Nouvelle-Calédonie le 18 juin 2007, dans l'un des salons d'honneur de l'Université du Sud Pacifique à Suva.

² Guiart Jean, « *Les religions de l'Océanie* », Gallimard, Presse Universitaire de France, collection Mythes et Religions, Paris 1922. p1.

³ Citation de Gaide, missionnaire catholique à Lifou cf. Izoulet Jaques, « *Mékétépoun histoire de la mission catholique dans l'île de Lifou au XIX siècle* », Harmattan, France, 1996. p 37.

Enfin, la dernière singularité de l'étude des religions préchrétiennes du Pacifique insulaire est qu'elles sont souvent analysées sous le prisme de l'histoire de l'art⁴ ; ou par l'étude d'objets relevant de la culture matérielle du Pacifique.

Notre tenterons donc une approche globalisante à l'échelle de la région, tout en développant les particularismes locaux circonscrits aux premières régions touchées par le christianisme. Il nous paraît important de ne pas négliger le sens ou le symbolisme propre à la société Mélanésienne. Comme le rappelait le grand chef de Wetr⁵ lors d'une réunion du Sénat Coutumier de la Nouvelle-Calédonie⁶, il est nécessaire de prendre en compte « *l'expression poétique mélanésienne* »⁷. Cette expression riche en symbole est profondément ancrée dans la terre, dans le pays où vit l'homme, partie intégrante de tous les éléments qui composent le cosmos. Cette connaissance ou approche de la symbolique mélanésienne, sera d'autant plus nécessaire pour comprendre par la suite, comment le christianisme à réinterprété les symboles mélanésiens afin de jeter des ponts entre les cultures judéo-chrétienne et Mélanésienne.

Cependant dans cette mosaïque religieuse pré européenne, quelques grandes constantes se détachent. Premièrement l'idée d'un monde où existe un lien fort entre les humains et le règne animal, végétal et minéral. Au centre de la grande terre en Nouvelle-Calédonie, le vocabulaire relatif au corps est inspiré du monde végétal :

*« Les principales parties du corps sont groupées en trois éléments, qui ont chacun son titre de définition : l'enveloppe de surface : la peau, kara (termes qui signifie aussi l'écorce). La masse des chairs et muscles : pié, qui indique le consistant ou la nodosité, la chair ou le noyau du fruit. Les parties dures du corps : l'ossature qui comprend les os court ou long ju, termes désignant aussi bien le cœur du bois et les débris de corail... »*⁸

⁴ Cf. :

Musée de Nouvelle-Calédonie, « *Lance, arcs et flèches de Mélanésie* », Service des Musée et du Patrimoine du gouvernement de la Nouvelle-Calédonie, Nouméa 2002.

Neyret Jean, « *Pirogue océanienne, Tome I* », Association des amis des musées de la marine, Paris 1974.

Florek Stan, « *The Torres strait islands collection at the australian museum* », Rapport technique du musée d'Australie numéro 19, Sydney 2005.

⁵ Grande chefferie située au nord de l'île de Lifou

⁶ Réunion du vendredi 16 octobre 2009 à l'assemblée de la province des îles Loyautés, « bilan du festival TAFEA KANAKY 2009 », présidé par Monsieur Sihazé Pascalëdi, président du Sénat-Coutumier de la Nouvelle-Calédonie.

⁷ L'expression est de Pascalëdi Sihazé

⁸ Leenhardt Maurice, « *Do Kamo la personne et le mythe dans le monde mélanésien* », Gallimard, France 1947. p 61.

Cette vision d'un monde lié se reflète aussi dans l'entremêlement des sphères religieuse et politique. En effet les divinités préchrétiennes sont avant tout liées à une famille, un clan ou à un groupe. Raeburn Lange confirme notre propos :

« Très souvent, le chef de famille, de clan ou de tribu a la responsabilité de communiquer avec les dieux et les esprits du groupe. Les chefs héréditaires de ce genre, possèdent habituellement un caractère sacré, qui reflète leur ascendance généalogique divine, et les dote d'une prééminence pour approcher le monde des dieux. Cette situation est observable dans de nombreuses îles du Pacifique et particulièrement en Polynésie. Dans les sociétés moins hiérarchisées, notamment en Mélanésie, dirigées par les "big men", un élément important dans le pouvoir des chefs, est la capacité d'influencer le monde des esprits. »⁹

Version originale: *“Very often the head of a family, clan or tribe is responsible for liaison with gods and spirits with which his group is concerned. Hereditary chiefs of this kind commonly possess a sacredness reflecting their genealogical descent from the gods equipping them with a special facility for approaching supernatural beings. This is seen clearly in the high chiefs of many Pacific societies, especially in Polynesia. In less hierarchical societies, too, including the many Melanesian groups headed by “big men”, an important element in the power of individuals who emerge as leaders is the ability to influence the world of spirits.”*

Dans le cas de Fidji, après avoir évoqué le nombre considérable des dieux présents dans l'archipel, Waterhouse effectue une typologie des dieux :

« Il existe une hiérarchie parmi les Kalou-vu¹⁰, leur rang étant fixé par leur nombre d'adorateurs, l'étendue de leur pouvoir se mesure par leur capacité à épargner et à détruire. Ainsi, elles peuvent être classées comme suit:

- 1. Dieux universellement connus dans le groupe.*
- 2. Dieux de la nation.*
- 3. Dieux des districts.*
- 4. Dieux des familles. »¹¹*

Version originale : *« There are various grades amongst the Kalou-vu, their rank being fixed by the number of their worshippers, the extent of their government and the measure of their ability to save and to destroy. Thus, they may be classified as follows :*

- 1. Gods universally known throughout the group.*
- 2. Gods of nation.*

⁹ Lange Raeburn, *“Island Ministers indigenous leadership in nineteenth century pacific islands Christianity”*, Macmillan Brown Center for Pacific Studies, Christchurch 2005. p 26.

¹⁰ Les Kalou-vu sont des entités divines fidjiennes. Ils sont considérés comme des dieux n'ayant jamais eu de formes humaines (ancêtres), mais des dieux originaux.

¹¹ Waterhouse Joseph, *“The king and people of Fiji”*, Pasifika Press, collection Pasifika Library, Aotearoa Nouvelle-Zélande 1997, 325 pages.

3. *Gods of districts.*
4. *Gods of families. »*

Deuxième constante majeure, l'extrême attention portée aux ancêtres, détenteurs au même titre que les dieux, d'une force charismatique surnaturel le mana. D'une façon plus générale, le mana peut se définir comme « un pouvoir « surnaturel », une « force magique », (et) une « efficacité symbolique »¹². A Lifou le mana¹³ est présenté comme le « pouvoir d'un homme ou d'une lignée, liée à leur relation avec le monde invisible, en particulier les morts et (ou) les dieux ; attribut puissance, prestige... »¹⁴

Nous avons fait le choix d'aborder le fait religieux en Mélanésie, lorsque cela est possible, par l'étude de quatre caractéristiques communes à la région : les divinités, les mythes fondateurs, les cycles initiatiques, les rites de fertilité. Cette modalité d'étude est guidée par notre volonté de mieux insérer les fondements de l'identité mélanésienne dans notre recherche car comme le rappelait Bonnemaïson : « les mythes fondateurs, l'histoire et le territoire sont les trois piliers de l'identité (du Vanuatu). »¹⁵

Les divinités, entre ceux qui n'ont jamais été des hommes et ceux qui sont des ancêtres divinisés sont parmi les protagonistes des mythes. Présumés originels et fondateurs, ils sont présents dans toutes les sociétés de tradition orale du Pacifique, et se transmettent de génération en génération. Le mythe rapporte « comment à partir d'une époque d'indistinction, les êtres se différencièrent et devinrent ce qu'ils sont, comment la mort a surgit ; et ils mettent en scène les êtres extraordinaires, sacrés, ou « surnaturel » - dieux, héros culturels, esprits, et ancêtres, spectres – qui sont censés gouverner l'ordre du monde. »¹⁶ Le plus souvent le mythe justifie l'ordre politique et social établi et fonde le territoire et l'espace :

« Avant de créer la société, le mythe construit le territoire. Il répartit les hommes dans l'espace, crée les noms d'hommes (ceux des ancêtres, des héros civilisateurs ou totémiques) et d'un même mouvement les enchaîne à des lieux. Toute la géographie sacrée en découle. Par le mythe la terre devient « patrie » et le

¹² Gresle François, Panoff Michel, Perrin Michel, Pierre Tripier, « Dictionnaire des sciences humaines Anthropologie / Sociologie », Nathan Université, Tours 1994. p221.

¹³ Mana se traduit par le terme « men » dans la langue de Lifou.

¹⁴ Lenormand Maurice Henry, « Dictionnaire de la langue de Lifou la qene Drehu », édition le rocher à la voile, Nouméa 1999, 534 pages voir article men p 345.

¹⁵ Bonnemaïson Joël, « Les fondements d'une identité.Territoire, histoire et société dans l'archipel du Vanuatu (Mélanésie), l'arbre et la pirogue », édition de l'O.R.S.T.O.M, Paris 1986. p 10.

¹⁶ Gresle François, Panoff Michel, Perrin Michel, Pierre Tripier, *op.cit*, p 252.

*paysage, une matrice d'enracinement qui baigne dans le temps mythique des origines. »*¹⁷

Les ethnologues¹⁸ distinguent trois types d'initiation : celle de passage entre l'enfance et le statut d'adulte, celle à vocation religieuse entre le monde des humains et des adultes et enfin l'initiation facultative ou volontaire pour intégrer une société secrète. L'initiation permet de marquer la transition d'un statut ou d'un état social à un autre et elle engendre une identité sociale au moyen d'un rituel et érige ce rituel en fondement axiomatique de l'identité social qu'il produit. L'initiation « *est un processus d'apprentissage continue mais un rite de formation discontinue et irréversible de l'individu en représentant d'une catégorie sociale dont l'attribut essentiel est l'expérience commune et transitive de cette transformation purement culturelle.* »¹⁹

Pour Durkheim « *Les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées.* »²⁰ Le rite quant à lui conserve un caractère répétitif et implique la mise en œuvre d'une procédure réglée fixée et codifiée et chargée de signification. Il regroupe l'ensemble des actes, des gestes, des paroles, des objets manipulés et des représentations associées, qui se réitèrent chaque fois qu'arrive d'une manière régulière ou aléatoire les évènements auxquels celui-ci est lié : saison des récoltes, changement de saison, sécheresse prolongée, naissance, mort....

¹⁷ Bonnemaison Joël, « *La dernière île* », O.R.S.T.O.M, Paris, 1986. p161.

¹⁸ Voir article initiation dans, Bonte Pierre, Izard Michel, « *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* », Presse Universitaire de France, France 1991, 755 pages.

¹⁹ *idem*

²⁰ Durkheim (Emile), « *Les formes élémentaires de la vie religieuse* », Presses Universitaires de France, 1912 réédition de 2003, 647 pages.

A.— FIDJI : UNE THÉOGONIE UNIFIÉE POUR UNE SOCIÉTÉ EXTRÊMEMENT HIÉRARCHISÉE.

La question religieuse, telle qu'elle existait à Fidji avant les européens a fait l'objet de nombreuses études qui pour la plupart se sont intéressées aux sociétés côtières de Viti-Levu et de Vanua-Levu ainsi qu'à certains archipels fidjien. Ces études constituent notre principale source d'information. Ces recherches²¹ mettent en évidence le nombre important de cultes présents dans l'ensemble des 333 îles qui composent l'archipel Fidjien. Des savanes herbeuses de la région de Nandi, aux plateaux montagneux du centre de Viti Levu, aux atolls de Lau, le fait religieux semble s'enraciner dans son propre espace géographique comme le remarque Jean Guiart :

« La région de Nandi qui est le centre du rituel, est une région de savane relativement sèche (...) il est possible que ce fait de géographie physique explique en partie pourquoi ce rituel est resté circonscrit à cette région. »²²

Cette diversité religieuse ne s'explique pas seulement par la configuration géographique de l'archipel, mais également par une histoire riche de rencontres tantôt pacifiques, tantôt guerrières avec ses plus proches voisins. En effet la partie orientale de l'archipel ainsi que l'île de Wallis ont longtemps été sous la domination des rois de Tonga, qui dès le XVII^{ème} siècle établirent leurs pouvoirs politiques relayés par de fortes relations économiques. Ainsi Fidji pour sa part a servi de fournisseur de bois dans la construction des grandes pirogues tongiennes tandis que Wallis fournissait les racines de kava et un trône pour les cadets des dynasties tongienne. A ce titre Tonga fait figure d'empire au milieu des « royautes » éparses du Pacifique.

A.— 1/ UN PANTHÉON DE DIVINITÉS

Les divinités présentes à Fidji sont nombreuses. Il existe entre elles une hiérarchisation des pouvoirs, une multitude de formes, et une diversité de relations qu'elles entretiennent ou pas avec l'homme de Fidji.

²¹ Notamment celle de Guiart Jean, Guiart Jean, « *Institutions religieuses traditionnelles et messianismes modernes à Fiji* », article manuscrit, don du professeur Crocombe à l'University of South Pacific à Suva, non daté.

²² — Guiart Jean, *op.cit.*, p. 10.

A.— 1. 1 « NDENGEI » LE DIEU SERPENT.

Fidji avait la particularité de posséder une divinité reconnue à travers tout l'archipel : Ndenggei. Surnommé le maître du tonnerre et des tremblements de terre, il était aussi le dieu de la montagne de *Nakauvandra*. Ndenggei dont l'apparence était celle d'un serpent au corps de pierre, « *surgissait d'un rocher et avait sa demeure dans une caverne, à l'extrémité nord-est de Vitilévou*²³. »²⁴ Il est considéré comme le plus ancien des dieux au-dessus des autres « *Kalou* » on l'appelle le « *Kalou vu* ». Ndenggei serait à l'origine de Fidji, autour de lui s'est constitué le cycle mythique du cosmos (plus particulièrement à Viti-Levu). Bien qu'il fût reconnu comme dieu suprême, tous les gens de Fiji ne lui rendaient pas un culte régulièrement, mais plutôt de façon ponctuelle et offrait de temps à autre un sacrifice afin que celui-ci rende quelques oracles. Seul les gens de *Kauvandra* sur l'île de Viti-Levu offraient de façon cyclique des sacrifices humains. Selon les sources missionnaires au XIX^{ème} siècle, certains rois de Viti-Levu mais également de l'île de Taveuni lui ont rendu un culte et ont pratiqué des sacrifices humains afin de bénéficier d'une puissance militaire.

A.— 1. 2 LES « KALOU ».

Anspach nous apporte des précisions sur la signification du mot « *kalou* » :

« *« Le mot employé pour exprimer la divinité parmi la majorité des insulaires est kalou » écrit Waterhouse*²⁵. *Mais Hocart montre que Kalou « ne signifie ni plus ni moins que les « morts », ce qui permet de mieux comprendre cette promesse qu'un chef fidjien a faites selon Waterhouse à un missionnaire : « si vous mourez le premier, je ferais de vous mon dieu » »*²⁶

Les « *kalou* » sont des divinités qui possèdent des apparences diverses, ils peuvent être géant, avec des ailes. Ils sont les protecteurs de certains « *Mataqali*²⁷ » spécialisé dans les activités de construction de pirogue ou de pêche. On dit des *kalou* qu'ils sont les « *Turaga*²⁸ »

²³ Actuel île de Viti-Levu .

²⁴ — Nevermann H, Worms E A, Petri H, “ *Les religions du Pacifique et d'Australie*”, édition Payot, collection les religions de l'humanité, Paris 1972. p 84.

²⁵ Joseph Waterhouse (1828-1881) était un missionnaire méthodiste d'origine anglaise, qui converti Cakobau en 1852, un chef fidjien de haut rang .

²⁶ Voir — Anspach Mark Rogin, « *Des dieux les uns pour les autres : échange et sacrifice à Fidji* », Thèse pour le doctorat du troisième cycle en ethnologie, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris 1988, 300 pages. Voir page 6.

²⁷ Unité clanique fidjienne.

²⁸ Chef à Fidji.

divinisés. Ces êtres mangeurs d'hommes et enleveurs de femmes n'avaient pas de représentation matérielle, mais des demeures temporaires faites de figurines d'ivoire ou d'argile le temps de pouvoir manifester leurs volontés aux hommes. Les *Kalou* pouvaient également habiter temporairement des objets tels que des haches, des pierres, des plantes, des animaux ou des hommes.

A.— 2/ LES MYTHES FONDATEURS.

Guiart dans son article sur les « *Institution religieuse traditionnelles et messianiques modernes à Fidji* »²⁹, nous relate l'arrivée de *Ndenggei* à Fidji.

A.— 2.1/ LE MYTHE DE NDENGGEI.

Ndenggei arrive à Fidji par Vunda sur la cote occidentale de l'île de Viti-Levu, accompagné par des gens de haut-rang notamment *Lutu-na-somba-somba*³⁰, mais sa puissance est supérieure à ce dernier. Il monte ensuite vers le nord à Nathilau au-dessous du royaume de Rakiraki. Il établit sa demeure dans une région aride peuplée de pandanus : la chaîne montagneuse de Nakauvandra. Nakauvandra a pour signification poteaux de pandanus³¹. Les premiers missionnaires verront « *Ndenggei* » comme « *La contrepartie de Zeus* »³². Dans certaines versions du mythe, seulement la tête et le cou de *Ndenggei* ont l'apparence du serpent, le reste étant composé de pierre. Créateur de l'homme de Fidji il ne possède ni émotion ni sensation sauf la faim de chair humaine et de nourriture. Une autre version du mythe fait de Rokomautu son fils, artisan créateur de la terre Fidjienne et maître du feu. Pendant que Rokomautu crée la terre sa ceinture de tapa³³ trainait au sol créant les plages de Fidji, par contre là où son vêtement restait relevé la côte restait rocheuse.

²⁹ Guiart Jean, *op.cit.*,

³⁰ Le 19 juin 2009, nous avons recueilli des données auprès de Monsieur Aporosa Vumyayawa, Secrétaire du comité culturel de Vanua Vunda. Selon notre informateur *Lutu-na-somba-somba* peut se traduire par fleur de bananier. Cette symbolique est extrêmement intéressante car nous pouvons faire le parallèle avec le réseau d'échange Xetiwane, qui s'appuie aussi sur le bananier.

³¹ En effet *Kau* signifie : bois ou ouvrage de bois par extension des poteaux et *Vandra* : pandanus.

³² Guiart Jean, *op.cit.*, p 5.

³³ Étoffe végétale confectionnée à partir d'écorces battues.

A.— 2.2/ ORIGINE DE LA GUERRE MYTHIQUE DE KAUVANDRA.

« Quand Ndenggei fut devenu vieux, l'établissement sur la montagne de Nakauvandra comportait de nombreux villages, l'un appartenant au clan des charpentiers dont le chef était Rokola, et les petits-fils des premiers arrivés étaient devenus adultes. Dans le village de Nai-lango-nawanawa, sur les pentes de la montagne, vivaient des jumeaux, petits neveux de Ndenggei, appelés Nadhiri-kaumoli et Nak-kau-sambira ; ayant abattu un pigeon avec une flèche, mais sans le blesser, ils lui coupèrent les ailes et l'apprivoisèrent, lui donnant le nom de Turukawa. Chaque matin et chaque soir, ainsi qu'à marée haute et à marée basse, son chant résonnait au loin sur la montagne. Le vieux Ndenggei, entendant sa voix, envoya un messenger demander aux jeunes gens de lui apporter l'oiseau ; mais ce dernier étant absent, et le messenger rapporta l'oiseau à son maître, ayant reçu l'assurance de leur père que leur consentement n'était pas nécessaire (...). Le lendemain matin les deux frères jumeaux s'étonnèrent d'entendre leur pigeons roucouler au village de Ndenggei. Quand ils apprirent qu'il avait été enlevé sans leur consentement, ils se mirent en fureur, criant : « Sombo ! est ce là la manière de nous traiter, nous les enfants des hommes ». Ils préparèrent leurs arcs nommé Livaliva-ni-singa (éclair d'été) et se mirent en route pour tuer Turukawa qui tomba mort sur le sol. Ils retirèrent la flèche et partirent à Narauyamba, village des charpentiers qui était fortifié, alors que le leur ne l'était pas.

Pendant quatre jours, Ndenggei n'entendit plus le roucoulement de son réveille-matin ; il envoya Uto, son messenger, voir ce qu'il en était advenu. Uto vint au banyan et trouva le corps de Turukawa, vit la blessure de la flèche et dit : « Personne ne saurait oublier ainsi Ndenggei pour tuer son réveilleur, sinon les deux jumeaux dont c'était l'oiseau. Pourquoi ont-ils été vivre à Narauyamba si ce n'est parce qu'il y a une palissade de guerre ? ». Et il dit à Ndenggei ses soupçons, puis il alla voir les frères, les questionna et ils répondirent : « Oui nous avons tué Turukawa ». Ndenggei les envoya chercher ; il refusèrent de venir. Alors la colère l'enflamma et il cria d'une voix terrible : « Va, dis leur de partir pour un pays où je ne suis pas connu ». Mais il refusèrent de le faire, et Rokola ordonna à ses charpentiers de construire une palissade de guerre en bois de Vesi, très haute, sans joints ni fentes. Quand il sut que les charpentiers s'étaient retranchés, Ndenggei envoya des messager à Roko Mouto pour lui demander de venir l'aider ». ³⁴

Le récit de la guerre de Kauvandra pose ainsi une nouvelle organisation politique dans la région orientale de Viti-Levu, héritée de la conduite des protagonistes, les ancêtres mythiques à l'origine des clans. Les vaincus, les jumeaux, sont exilés dans des îles à l'Ouest de Fiji probablement le Vanuatu ou la Nouvelle-Calédonie actuelle. Ce détail est fort

³⁴ — Guiart Jean, *op.cit.*, p 7.

intéressant car il donne lui-même naissance à la « prophétie du retour » qui annonce la réapparition des neveux de Ndenggei, qui n'est pas spécifique à Fidji. Ainsi la façon dont les navigateurs abordent l'île joue un rôle décisif.

A.— 3/ LE NANGA, LA MAISON DES ANCÊTRES.

Le *nanga* ou *baki* est une enceinte cultuelle de pierres plates de forme rectangulaire, qui fait penser au marae que l'on trouve en Polynésie. Symboliquement « *le nanga était le « lit » des ancêtres, c'est l'endroit, où leurs descendants pouvait être en communion avec eux.* »³⁵

Version originale : « *The nanga was the « bed » of the ancestors, that is the spot, where their descendants might hold communion with them.* »

Riesenfeld émit l'hypothèse que ces lieux cultuels furent bâtit sur les lieux de sépultures d'anciens chefs.

Selon Guiart : « *Les prémices de la récolte d'ignames devaient être déposées à l'intérieure de l'enceinte et laissées à pourrir, comme tout offrande apportée au nanga.* »³⁶ Ce fait très intéressant rattache Fidji au reste de la Mélanésie méridional qui possède entre autre toute une spiritualité basée sur la culture de l'igname.

Le Nanga est utilisé comme un espace cultuelle durant les mois d'octobre et novembre. Cette période où l'on plante les ignames marque le début de la saison agraire. Le rituel rempli une double fonction sociale. D'une part l'initiation des adolescents à la condition d'homme et d'autre part celui d'assurer la réussite des plantations d'ignames. Comme le souligne Lorimer Fiston :

« *Tout les enfants mâle de par la naissance deviennent membre de la communauté, mais il ne sont pas reconnus comme des hommes jusqu'à ce qu'ils aient été reçu dans le nanga.* »³⁷

³⁵ Riesenfeld Alphonse, «*The megalithic culture of Melanesia*», édité par Leiden, Hollande 1950, 736 pages. p 593.

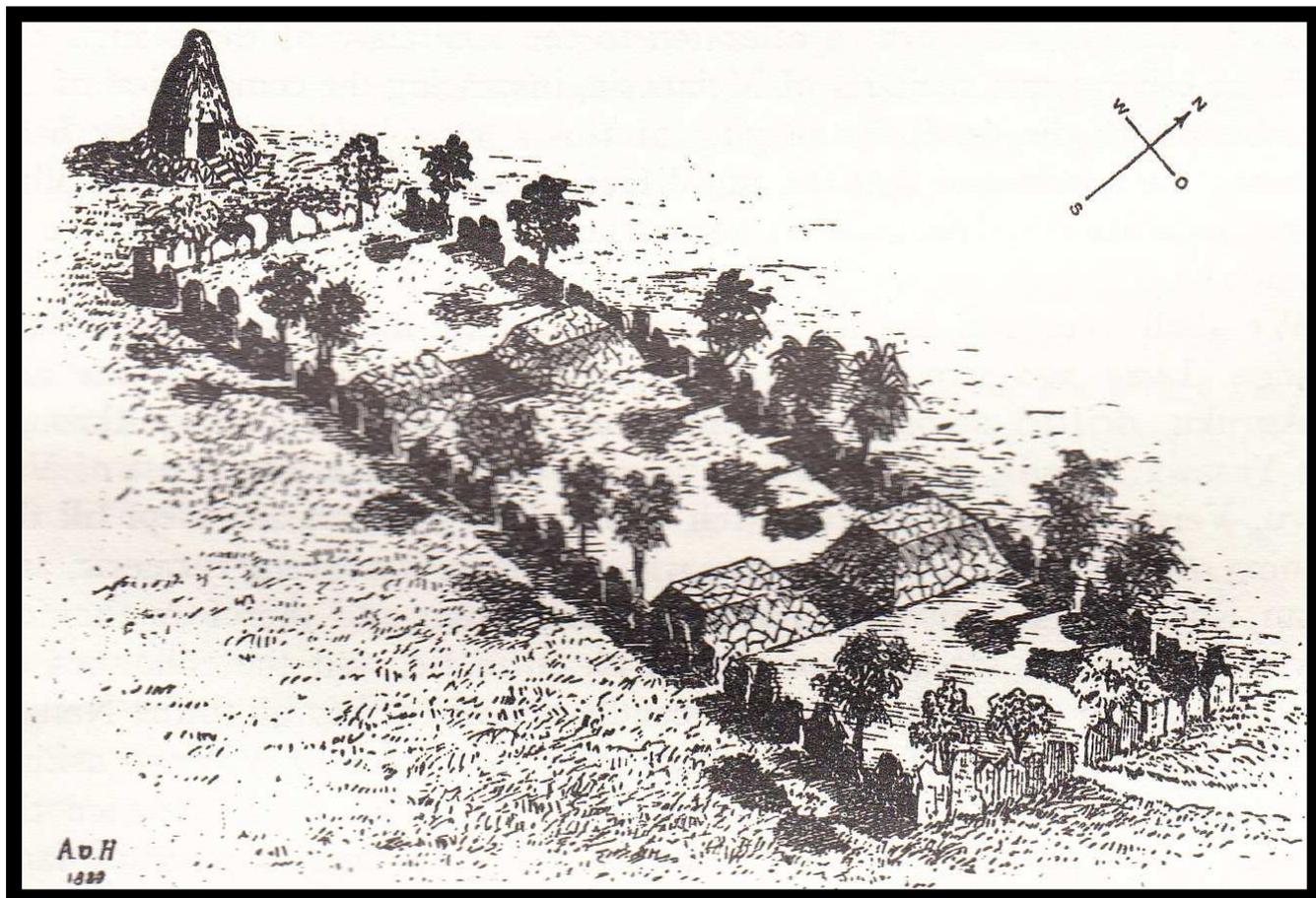
³⁶ Guiart Jean, *op.cit*, page 11.

³⁷ Lorimer Fiston, «*The nanga, or sacred stone enclosure of Wainimala*», article extrait du «The journal of the anthropological institute of Great Britain and Ireland» volume 14, voir page 14 à 31, Royal anthropological institute of the Great Britain and Ireland. Resource électronique: <http://www.jstor.org/stable/2841476>

A.— 3.1/ CONFIGURATION DU « NANGA »

On ne trouve moins d'une vingtaine de « *Nanga* » à l'intérieur de Viti-Levu, car l'organisation religieuse ne tient pas compte des clivages tribaux. Ces rectangles de 14 mètres sur 4 mètres matérialisés par des pierres plates, se trouvent généralement orientés Est- Ouest dans l'axe longitudinal. Les murs d'enceintes sont pourvus de passage afin de permettre les allées et venues. A chaque coin du rectangle s'élève une pyramide de pierre, au centre de la cour intérieure s'élève deux pyramides qui délimitent un espace dit : « *nanga tambu tambu* », le *nanga* sacré par opposition au « *loma ni nanga* », le *nanga* du milieu. Dans l'espace du « *nanga tambu tambu* » à l'ouest se trouve un petit temple construit en matériel végétal. Les prêtres, ou officier du *Nanga* sont originaires des massifs montagneux à l'ouest de Viti-Levu plus particulièrement des tribus de Nuyamlo, Nuyaloha, Vatusila, Mbatiwai et Mdavutukia. Selon le mythe, le *Nanga* serait originaire de l'ouest de Viti-Levu, apporté par deux vieillards à la dérive sur un radeau. Vesina et Rukuruku passent par l'archipel des Yasawa et abordent l'île de Yakuilau dans les environs de Nandi.

Illustration 1 : culture matérielle sacré à Fidji



38

Une des rares représentations du nanga, une enceinte culturelle Fidjienne qui n'est pas sans rappeler la forme des marae de Polynésie orientale. Généralement le nanga est de forme rectangulaire de 14 mètres sur 4 mètres matérialisé par des pierres plates et se trouve généralement orienté Est- Ouest dans l'axe longitudinal. Les murs d'enceintes sont pourvus de passages afin de permettre les allées et venues.

³⁸ Riesenfeld Alphonse, "The megalithic culture of Melanesia", édité par Leiden, Hollande 1950. p 593.

A.— 3.2/ DÉROULEMENT DU CULTE.

Le « *vilavou* » est une cérémonie annuelle qui marque le début de l'année agricole. Cette cérémonie est la plus élaborée de par la complexité du rite. Durant cette festivité les hommes sont divisés en trois catégories :

- Les *vilavou* (Les initiés)
- Les *vunilolo* (hommes déjà initiés)
- Les *vere matua* (Les maîtres du rite)

La préparation de la cérémonie est marquée par une série d'interdit alimentaire. Des cochons vivants dont on a coupé la queue sont déposés à proximité du Nanga. Tubercule, tapa, massue, et objet cérémoniel sont préparés et déposés à l'intérieure de l'enceinte consacrée. L'espace même du « Nanga » est sanctuariser, en cas de non respect des usages coutumiers, les contrevenants peuvent être frappés de folie.

Le jour de la cérémonie les *vunilolo* rasant la tête des *vilavou* avec des dents de requin. Les initiés, parés de longueur de tapa et de massues se rendent ensuite en procession au Nanga. Les *vunilolo* accueillent les initiés par un chant, ils miment ainsi le bruit de l'océan se brisant sur le récif. Guiart nous fournit une description détaillée du rituel :

« A l'extérieure de l'enceinte, les jeunes gens jetaient leurs armes et, aidés par les vunilolo, ôtaient leur tapa en tournant lentement sur eux-mêmes. On répétait pendant quatre jours le même rite, jusqu'à ce que le bure fut rempli jusqu'au toit de longueurs de tapa. Le soir était consacré aux repas le cinquième jour, les garçons étaient si couverts de tapa qu'ils pouvaient à peine marcher. Mais l'accueil au nanga était différent : des cris de perroquets dans la brousse aux alentours et un mugissement sourd produit par une trompette en bambou immergée dans un récipient rempli d'eau. A l'entrée Est du nanga, ils devaient se mettre à quatre pattes pour entrer en rampant et marcher ainsi sur ce qui apparaissait comme deux cadavres aux entrailles sortant d'un corps ouvert ; l'un était au sol, l'autre en l'air, reposant sur les deux pyramides de pierre par les pieds et la tête. A l'intérieur, dans le loma ni nanga, des rangées de cadavres similaires, sur lesquels ils devaient tous passer en rampant avant d'arriver devant le chef des vere matua, assis, le regard fixe, entre les deux pyramides du centre. Quand ils étaient tous arrivés en file devant lui, le vere matua poussait un cri et les morts revenaient à la vie, allant laver à la rivière le sang de porc dont ils étaient barbouillés et jeter les entrailles de porc utilisées pour faire croire à leur éventration. Ce rôle était tenu essentiellement par les vere matua.

Le vieux chef des vere matua se levait alors pour danser et chanter : « pourquoi mon enceinte est elle vide ? Où sont partis ses habitants ? Se sont-ils

enfuis à Tumba Levu (la haute mer) ? Se sont-ils enfuis à Tanga Levu ? ». Un chant de basse lui répondait avec l'arrivée des vunilolo, chacun portant une massue et une racine de kava. Tout le monde était assis dans le nanga. Alors quatre vere matua arrivaient, portant chacun une des quatre choses : un morceau d'ignames rotie, un morceau de porc cuit, un bol rempli d'une décoction de kava et une serviette de tapa. Ils passaient dans cette ordre devant chaque novice qui devait ; sans toucher avec les mains, manger un fragment d'igname, un fragment de viande de porc, boire une gorgée de kava, et se laisser essuyer la bouche. Ce rite communiel se terminait par une admonestation des vere matua, leur interdisant de révéler les mystères au non initiés, et leur enjoignant de participer à l'avenir avec générosité aux rites. »³⁹

Le soir les hommes déjà initiés préparent le *mundu*,⁴⁰ pour les *vilavou* ce repas marque pour eux l'entrée dans le monde adulte.

Quelques jours plus tard les femmes se rendent au *nanga* les cheveux noircis et vêtues de plusieurs jupes de fibres superposés avec des paniers de nourritures. Elles étaient accueillies à l'intérieure de l'enclos sacré par deux rangées d'hommes qui leur criaient « *lovo ulu ! lovu ulu !* »⁴¹ Elles se dirigent alors à quatre pattes vers un monticule de terre symbolisant une butte des champs d'ignames. Après avoir relevé leurs jupes de fibre, elles mettent en contact leurs parties intimes à la terre. Les maîtres du rite entonnent alors un chant et prient les ancêtres de rendre le sol fécond puis se lavent les mains. La cérémonie se clôture par le partage des richesses amassées et par un bain rituel qui voit disparaître tout les tabous.

³⁹ Guiart Jean, *op.cit*, page 11.

⁴⁰ Un porc sacré gavé depuis plusieurs années est destiné à cette fête

⁴¹ *Lovo ulu* signifie : baisser la tête

B.— LE PAYS KANAK : L IGNAME AU CENTRE DES RITUELS

Situé à l'extrême Sud de la Mélanésie et réparti en huit aires culturelles⁴², le pays kanak place l'igname comme valeurs de référence commune. Nous avons fait le choix d'illustrer notre propos par des traditions en majorité issues des Îles Loyautés et plus particulièrement de Lifou.

B.— 1/ UNE PLÉTHORE DE DIVINITÉS LIÉES AVEC LE MONDE DES HOMMES

B.— 1. 1 « HAZE » ET « WANANATHIN »

Les *haze* sont définies comme des divinités, des esprits protecteurs, des génies, et (ou) des ancêtres d'une lignée. Ils habitent les grottes, les falaises, les rochers et les brousses épaisses. La tradition orale précise qu'ils se trouvaient déjà là à l'arrivée des premiers hommes. Leur apparence est multiforme : « *Qielu le haze des angetre Hlua était un tourbillon de vent* »⁴³. Les « *Haze* » sont également hiérarchisés et entretiennent des relations matrimoniales tout comme les humains : « *Sisiwanyano réside à la pointe de Tingting, tout à fait dans la mer. Il à quatre fils dont le dernier s'appelle Dhoxet.* »⁴⁴ Le mimétisme entre *haze* et humains va jusqu'à dans leurs représentations, les sculptures de *Sisiwanyano* et *Ithidra-Luop* sont anthropomorphiques.

Les *wananathin* quand à elles sont des divinités des deux sexes, leurs cheveux sont long et touchent le sol. Elles ont des seins proéminents et pendants. De petite taille, elles portent leurs enfants la tête en bas et leurs pieds accrochés autour du cou. Puissantes et redoutées, leur habitat est situé à Thuahaïk, dans le Lösi.⁴⁵ Elles se partagent des domaines et des aires d'influence précises. Comme l'atteste ce mythe :

⁴² Les huit aires ou pays sont : Drehu, Negone, Iaai, Djubéa Kapone, Xaracuu, Païci cemuki, Ajie aroo, Hot ma waap. Ces aires culturelles abritent le plus souvent plusieurs langues.

⁴³ Lenormand Maurice et Sam Drilè, « *Lifou origine des chefferies dans la zone de Wé. Quelques éléments de la société traditionnelle Hommes, clan et Dieux* », Centre de Documentation Pédagogique de la Nouvelle-Calédonie, collection Points Histoire numéro 9, Nouméa, 1993.

⁴⁴ Guiart Jean, « *Structure de la chefferie en Mélanésie du sud* », Institut d'ethnologie de Paris, 1963. p 381.

⁴⁵ Lenormand Maurice, « *Dictionnaire de la langue de Lifou* », Le Rocher à la voile, 1999. p 489.

Illustration 2 : sculptures anthropomorphiques, « Ithidra Luop » et « Sisiwanyano »



À Gauche : la sculpture en calcaire est une représentation de la déesse Ithidra Luop, qui se matérialise en martin- pêcheur. Cette divinité a la particularité d’être présente aussi bien à Lifou qu’à Maré.⁴⁶

À droite : la sculpture représente Sisiwanyano un guerrier mythique du Wetr. Cette statue est en gré dur ; elle provient de la grande terre. Elle trônait autrefois sur un autel de pierre installé au sommet des actuelles falaises de la région de Tingting. Elle est offerte au début du XXème siècle par le grand chef Clément à un fonctionnaire en visite. Elle se trouve actuellement au musée de Chartres.⁴⁷

⁴⁶ Lenormand (Maurice), « Dictionnaire de la langue de Lifou », édition le Rocher à la voile, 1999. Cf. page de couverture.

⁴⁷ Legeard Luc, « 101 mots pour comprendre Lifou/Drehu îles Loyauté Nouvelle-Calédonie », édition île de Lumière, Nouméa 2000. p 199.

« Deux femme wananathin vivaient, avec leurs enfants, dans un trou sous terre, dit Masalo, dans l'intérieur au pays de Kedhany. »⁴⁸

A ces deux catégories citées précédemment s'ajoute une multitude de divinités ayant recours à des formes immatérielles et (ou) à des phénomènes naturels. Certaines divinités assurent l'abondance des récoltes tandis que d'autres contrôlent des phénomènes naturels tels que la pluie ou le vent.

B. – 1. 2 CARACTÉRISTIQUE DU FAIT RELIGIEUX À LIFOU

Comme dans le reste de la Mélanésie, le fait religieux pré chrétien à Lifou se caractérise par une religion animiste et totémiste tournée vers le culte des ancêtres.

Les divinités peuvent prendre une apparence animale, végétale, ou s'identifier à un phénomène naturel. « Lewen » prend la forme d'un arc en ciel, « Pezee » celui d'un poisson. Des récits confirment cette affirmation : « *Wahlengen est issu d'un rocher au lieu dit Soen ; de ce rocher sortit un crabe(...) Le crabe devient wananathin, l'autre se change en Sepèmè, lézard à double queue, et reste en place dans le trou d'eau.* »⁷ Ce mythe est intéressant par le nombre d'informations qu'il contient. Il relate d'une façon chronologique l'apparition des protagonistes destinés à être déifiés. On peut noter que les éléments géologiques cités qui servent de géosymboles : rocher, trou d'eau, ont une existence bien réelle et servent de repère dans un espace à des populations données.

Avant tout, la société pré occidentale de Lifou est fortement marquée par les croyances totémiques. Le Totem est un être mythique, généralement un « haze » qui prend la forme d'un animal, d'un végétal ou d'un phénomène naturel. Considéré dans la société comme l'ancêtre éponyme protecteur et créateur d'un clan et auquel on rend un culte.

La représentation de ce totem existe parfois sous forme de sculpture anthropomorphique.⁴⁹

⁴⁸ Guiart Jean, op.cit, p. 479.

⁴⁹ cf. page précédente.

B.— 2/ CULTES DES ANCÊTRES ET DES IGNAME SACRÉE

B.— 2.1 LE CULTES DES ANCÊTRES

Le culte des ancêtres était pratiqué sur des sites naturels, des cavités, des clairières, sur les falaises et les promontoires... Lors des cérémonies les officiants utilisent des pierres fétiches, des ongles de pied et de mains, des boucles de cheveux comme supports cultuelles. Le rituel funéraire se présentait, semble-t-il, de manière similaire sur l'ensemble de l'archipel néo-calédonien. Au début du XVIII^{ème} siècle Ta'unga, un polynésien, décrit ce rituel qu'il observe au sud de la grande terre, une région familière aux gens de Lifou :

« Quand un père meurt, ses enfants arrachent ses cheveux et les favoris de son visage et les conservent précieusement. Puis ils mettent le corps dans le sol et le laissent là pendant 10 jours. Alors ils vont chercher le prêtre et déterrent le corps pour voir s'il est pourri. S'il est pourri, ils détachent la tête par un mouvement de torsion. Ils enlèvent les ongles à titre d'ornement pour eux-mêmes, ils les chérissent et ont les plus grands soins, car ce sont des dieux pour eux. Les dieux des jeunes garçons sont les mains droites de leurs pères ; grâce à elles ils peuvent devenir des combattants quand ils atteignent l'âge d'homme. Même les petites filles ont leurs dieux. Ce sont les ongles des mains de leurs mères ; elles les conservent afin qu'en grandissant elles deviennent fortes et actives dans leurs travail. »⁵⁰

Ce récit confirme l'idée de puissance que procurent ces reliques, car elle contenait encore le *mana* du défunt. Les célébrations étaient exécutées par des personnes généralement âgées dont le « *men*⁵¹ » était puissant. Elles interprétaient les signes de la nature, les rêves comme autant d'éléments à traduire, pour connaître la volonté des ancêtres-dieux.

B.— 2.2 LE CULTES DES IGNAME À LIFOU

L'igname était également l'objet d'un culte, dans la symbolique traditionnelle l'igname est associée à l'homme. Ce tubercule occupe une place de première importance dans l'alimentation pré occidentale. Cela peut s'expliquer par sa capacité à nourrir une forte

⁵⁰ Voir : — Ta'unga, « le témoignage de Ta'unga ou la Nouvelle-Calédonie vue par un « *teacher* » polynésien avant l'implantation européenne. », publié par la Société d'Étude Historique de la Nouvelle-Calédonie, n°25, Nouméa 1980, 153 pages.

⁵¹ Dans la langue de Lifou le mot « *men* » correspond au concept et à la notion de « *mana* » que nous avons évoqué en introduction de ce chapitre.

population. Plus qu'un simple tubercule, l'igname à elle seule constitue le référent et le support de toute l'organisation sociale, politique et religieuse.

L'igname « *Kokoetha* » était enfermée dans des feuilles de bananier, ornées de poils de roussette et était célébrée lors de la récolte. A « *Hute iwaidra* », dans le Wetr, de grandes cérémonies communes se déroulaient. Après que le prêtre eut levé l'igname vers le ciel la foule baissait la tête et martelait le sol avec ses pieds. La dernière cérémonie eut probablement lieu en 1859. Elle fut interrompue par le père Jean Baptiste Fabre⁵².

B.— 3/ LA FERTILITÉ DES SOLS, UNE PRÉOCCUPATION ESSENTIELLE.

Dans le pays de Lösi au sud de Lifou, comme dans l'ensemble des pays kanak la bonne production agricole est une préoccupation essentielle. Il existe pour cela une grande quantité de rites ayant pour but de favoriser d'abondante récolte. Loin d'être un acte uniquement technique, la culture de l'igname est pour le kanak, la rencontre entre le monde des hommes et celui des esprits. C'est de cette jonction, que l'igname tire son rôle de référent spirituel et sociopolitique.

B.— 3.1 DES RITES DE FERTILITÉ LOCAL...

Certain clans de l'île possédaient des rites spécifiques pour s'assurer de l'abondance des récoltes. Ainsi au nord de Lifou le rocher *Joxetr* servait de support à un rite de fertilité décrit par Lore Jean-Marie :

« Le rocher Joxetr quant à lui, sert à préparer un « drösinö⁵³ » sorte de paquet magique assurant le manathith⁵⁴ et l'abondance à celui qui le détient. Il faut pour cela gratter la roche, mélanger la poudre à certaines plantes et aller au rivage tremper le tout dans l'eau de mer. La détention du Joxetr est un élément de prestige important pour Hnadohau, c'est grâce à lui que la chefferie Zeula de Feneiwewe ne connaît pas de famine car le « drösinö » est enterré à proximité de la grande case umepö. »⁵⁵

⁵² Legeard (Luc), « *101 mots pour comprendre Lifou / Drehu îles Loyauté Nouvelle-Calédonie* », édition Ile de Lumière, 2000, 266 pages voir page 46.

⁵³ Le mot Drehu (la langue de Lifou) « *drosino* » désigne un remède ou un médicament. Il peut servir aussi comme amulette

⁵⁴ Le termes « *manathith* » peut se traduire par bénédiction.

⁵⁵ Lore Jean-Marie, « *Mythes, stratégies et pouvoir aux îles Loyauté : esquisse d'une sociologie dynamique du pouvoir* », Mémoire de D.E.A Espace temps et société dans le Pacifique, Université de la Nouvelle-Calédonie, Nouméa 1995.

Mais il existe aussi une pratique commune à l'ensemble des clans de l'île, encore pratiquée de nos jours à Lifou. La nuit dans les champs avant les cérémonies de l'igname⁵⁶ à lieu le vol institutionnalisé de l'igname ou le « *jele hatren la koko* »⁵⁷. Le cultivateur se rend de nuit dans son champ et déterre une igname. Il l'a fait cuire, puis réveille son père (ou la personne la plus âgée de la maison) pour lui donner à manger. Le père s'il le désire réveille alors le plus jeune de la maison pour partager ce repas nocturne. Le cultivateur peut espérer alors recevoir la bénédiction du père, ce qui fertilisera le champ d'igname. En effet, la parole des anciens est puissante et elle est remplie de leur « *men* »⁵⁸, et elle a le pouvoir de bénir les champs. En pays drehu on dit souvent que la coutume ou « *la manière de vivre du pays* » est vivante et possède sa propre puissance (« *La qenenöj ka mel ka men* »).⁵⁹

B. – 3.2 ... AUX RITES DE FERTILITÉ DES CHEFS.

Les rites de fertilité sont pratiqués dans toutes les sphères de la société, y compris par les familles de chefs. Héritage des temps préchrétiens, la cérémonie du « *koko koi qatr i angajoxue Bula* » qui peut se traduire par « *le don d'igname pour les vieux du roi Bula* ». Par cette cérémonie *Boula angajoxue*⁶⁰ prépare un bougna pour le donner au « *qatr* »⁶¹, les « *nekoï joxu* »⁶² qui vivent tout autour de sa résidence. Cette cérémonie précède⁶³ celle dite du « *iölekeu* »⁶⁴, qui marque l'ouverture de la consommation d'igname dans le district de Lösi. De façon imagée on dit alors que « *angajoxue* » vol ses propres ignames afin de les offrir aux vieux, il s'humilie ainsi devant eux afin d'obtenir leurs bénédictions.

En mars 2010 cette cérémonie s'est déroulée de la façon suivante⁶⁵ :

⁵⁶ Cette cérémonie agricole marque le début de la période de récolte de l'igname. Elle renouvelle le contrat social entre tous les clans d'une grande chefferie et à lieu chaque année au mois de mars. Nous développerons ce point dans le chapitre 2 de notre thèse.

⁵⁷ Termes en drehu, la langue de Lifou, qui signifie le vol de l'igname.

⁵⁸ Le mot « *men* » dans la langue de Lifou fait référence au concept de mana.

⁵⁹ Extrait d'un entretien réalisé avec Monsieur Xuma Kedy originaire du district de Lösi à Lifou, effectué par nous même le 3 mars 2010.

⁶⁰ Le grand chef Boula règne sur le district de Lösi situé au sud de Lifou.

⁶¹ Il s'agit de certain vieux qui vivent aux abords immédiat de la grande chefferie issue de ce qu'on appelle « *les grands clans* » dont *api coo, api kai*....

⁶² « *Nekoï joxu* » ou les grands clans.

⁶³ Cette cérémonie à lieu la veille du *Iölekeu*, elle ne concerne que la « maison » du grand-chef.

⁶⁴ Traduit en français par fête des ignames, le termes drehu signifie littéralement partage de nourriture.

⁶⁵ Données recueillies par nous même le 9 mars 2010, a *Hnaja* la grande chefferie du Lösi.

Le clan « *Lapa hnaja*⁶⁶ » de Luegöni, prépare le matin un bougna⁶⁷ géant sans sauce qui se compose d'ignames, de poissons et de manioc. Il est confectionné à la grande chefferie et cuit à proximité⁶⁸. En fin d'après midi le bougna géant est présenté coutumièrement au grand chef Bula par le chef du clan « *lapa hnaja* ». Un dignitaire de la chefferie souffle dans une conque, afin de prévenir les « *qatr*⁶⁹ » que leur bougna est prêt. Kaloïé⁷⁰ entre dans la grande chefferie et présente au nom du clan « *api angajoxue* » son geste coutumier et rajoute une dizaine de bougna⁷¹ agrémentés de poulets ou de roussettes pour aider Bula *angajoxue* à nourrir les « *qatr* ». Le bougna géant et les autres bougna sont placés en file indienne devant Bula *angajoxue* dans la cour de la grande chefferie.

La cérémonie débute par la prière du pasteur Hmejezie, celui-ci rappelle que la religion est le fondement⁷² du district de Lösi. Villiamo Passa Boula prend la parole, il demande qui a confectionné le second bougnat, puis le troisième et ainsi de suite tandis que des hommes dans l'assemblée présente répondent à sa question. Il rappelle que le premier bougna, le plus imposant appartient au « *tixe ne la drai celë*⁷³ » et qu'il est destiné au « *qatr i angajoxue*⁷⁴ ». Il effectue ensuite une redistribution, le second bougna appartient désormais à l' « *isola i lösi*⁷⁵ », puis « *hnamiatr*⁷⁶ » etc... Au fur et à mesure des jeunes hommes enlèvent les bougna et les donnent à leurs nouveaux propriétaires présents dans l'assemblée. Ils seront consommés soit à l'intérieur de la grande chefferie ou emmenés à l'extérieur. Le bougna géant est quand à lui consommé sur place par le grand chef et sa cour.

⁶⁶ Les familles présentes ce jour là étaient : Hnasonë, Hnepeune, Bowene, Saihu, Biciw

⁶⁷ Le bougna est un plat kanak où les ingrédients (généralement des tubercules et de la viande) sont rassemblés dans des feuilles de bananier puis cuit à l'étouffé dans un four de pierre.

⁶⁸ Derrière la case familiale de Boula, près du préau, le mur monumental de pierre présente une ouverture. C'est à l'extérieur de l'enceinte que le bougna géant est cuit.

⁶⁹ Les anciens.

⁷⁰ Kaloïé est le petit chef de Mou et fait la liaison entre le grand chef et les gens du Lösi.

⁷¹ Bougna également sans sauce.

⁷² Il utilise le terme de « *trepén ne la baselaia i Lösi* ». Comme nous l'a rappelé un dignitaire de la grande chefferie depuis 1842, le pays de Lösi c'est-à-dire la terre et les hommes furent donnés au christianisme qui constitue de facto l'autorité suprême jusqu'à la détention par les Boula.

⁷³ Ce terme peut se traduire par « chef de cérémonie » qui désigne aussi bien le dieu chrétien que le grand chef qui a organisé cette cérémonie.

⁷⁴ C'est-à-dire aux anciens de la grande chefferie.

⁷⁵ C'est-à-dire la femme du grand chef qui a le titre d'*isola* du pays de Lösi.

⁷⁶ C'est-à-dire le pasteur

Illustration 3 : les cérémonies de l'igname dans le district de Lösi en 2010



Première étape: Préparation du bougna qui servira lors de la cérémonie du “*koko koi qatr i angajoxue Bula*”. Après avoir mis des feuilles de bananiers préalablement assoupli par le feu, on dispose des ignames, du poisson, et de la noix de coco râpé. Le tout est alors solidement recouvert de sorte qu’il forme un paquet.



77

Deuxième étape : La cuisson est réalisée à l’aide de pierres chaudes, puis le bougna est entièrement recouvert de pierre, de terre et de végétaux pendant une durée d’environ 4 heures, temps nécessaire à sa cuisson. Le bougna est alors placé face à « pici sisi » la grande case de la chefferie du Lösi, où débute alors la cérémonie.

⁷⁷ Cliché de Fizin Magulue, mars 2010, avec l’aimable autorisation de la grande chefferie du Lösi.

C.—/LE FAIT RELIGIEUX DANS LES ÎLES DU SUD DU VANUATU

Errromango, Tanna, Anniwa, Futuna et Anatom constituent les îles les plus méridionales de l'archipel du Vanuatu. Cette région, qui constitue l'un des carrefours majeurs de la Mélanésie du sud, fut la première à entrer en contact avec le christianisme durant la première moitié du XIX^{ème} siècle. Notre étude se propose d'identifier les arrière-plans religieux de cette région, avec une attention plus particulière sur Tanna et Anatom. La difficulté majeure de cette exercice réside dans la nature même des sources, le plus souvent issues du regard du missionnaire. Les sources écrites concernant le passé préchrétien des îles du Vanuatu, sont à la fois rares et partiales. Guiart note à propos de l'ethnologue Humphreys, auteur de « *The southern New Hebrides, an ethnological Record* » :

« Humphreys logeait chez les missionnaires presbytériens et utilisa comme principaux informateurs les cadres de la Mission avec le Missionnaire pour interprète. Ces informateurs ignoraient peut être certaines choses, mais cela étant, ils auraient difficilement avoué, à leur missionnaire et devant un étranger, le véritable état des coutumes et des croyances que la mission s'acharnait à détruire. On peut facilement supposer que dans ce cas un réflexe d'auto-défense à joué aux dépens d'un ethnographe insuffisamment averti et qui s'était placé dans de mauvaises conditions de travail. »⁷⁸

C.— 1/ ANATOM : UN MONDE D'ESPRIT ET DE DIEUX

Anatom également orthographié de plusieurs façon telle que : Aneityum, anejom (dans la langue locale) ou encore Kéamu, se situe à l'extrême Sud de l'archipel du Vanuatu. D'une superficie de 159 Km² l'île est dominée par le mont Inrerow atamein d'une hauteur de 852 mètres. Le fait religieux préchrétien de l'île est marqué par l'existence de divinité locale et par le culte des ancêtres. En 1841 le missionnaire de la La Société des Mission de Londres, tente de comprendre le fonctionnement du système religieux traditionnel à Anatom :

"Après un mois sur l'île la plus au sud, Aneityum, le premier missionnaire protestant européen à résider sur place, nota ce qu'il avait appris de la religion des gens : que certaines choses étaient considérées comme « itaup » (qu'avec ses collègues il définira plus tard comme 'sacré, saint, interdit') et qu'il y avait des êtres spirituels appelés natmasses, qui pourrait provoquer des maladies. Bientôt il nota la présence des « natimi itaup », 'les hommes sacrés', qui se sont unis avec

⁷⁸ Guiart Jean, « *Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna Nouvelles-Hébrides* », Société des Océanistes, N°5 Musée de l'homme, Paris 1956. p 7.

les natmasses. Plus tard, il notera que beaucoup de chefs étaient aussi 'des prêtres. »⁷⁹

Version originale : « *After a month on the southernmost island, Aneityum, the first resident european protestant missionary recorded what he had learned about the people's religion: certain things were itaup (which he and his colleagues later defined as 'sacred, holy, forbidden'), and there were spiritual beings called natmasses, who could cause sickness. Soon he was aware of natimi itaup, 'sacred men', who propitiated the natmasses. Later, he noted that many of the chiefs were also 'priests' »*

On remarque que dès les premiers contacts, les missionnaires notent déjà l'entremêlement des sphères religieuse et politique, qui caractérise la région.

C. – 1. 1 LE PANTHÉON LOCAL...

Le panthéon local est dominé par le dieu « *Inhujeraing* » aussi orthographié « *Inhugaraig* » selon les sources. Inglis⁸⁰ nous fournit plus de détails sur l'importance de ce dieu:

« *...il fut le créateur du ciel et de la terre, et toutes les choses qu'ils contiennent, il avait de nombreux enfants et petits-enfants, mais personne, disent les indigènes, ne sait qui est leur mère. »*⁸¹

Inhujeraing est intimement lié à Anatom, il est à l'origine de la création de l'île :

« *Inhugaraig, ou le grand Natmas, est sorti en mer pour pêcher sur la feuille d'un arbre indigène sans nervure médiane, appelée nesiaig. Comme il l'a pêché, il a finalement pris quelque-chose sur sa ligne, il a tiré longuement et un sommet de montagne émerge de la mer. Après s'être assis dessus, il a tiré les terres à côté de la montagne. Ainsi, l'île a été formé et , par la suite, il a mis les hommes et les femmes. »*⁸²

Version originale : “*Inhugaraig, or the great Natmas, went out to sea to fish on the leaf of a native tree with no midrib, called nesiaig. As he fished he finally caught something on his line, which he pulled and pulled and drew a mountain peak from the sea. On this he sat and then pulled up land which he set alongside the mountain. Thus, the island was formed and on this, eventually, he set man and woman.*”

D'autres déités comme « *Moitukke-tukke* », « *Inbotheth* », « *Naho* », occupent une position inférieure. Cependant il est probable que « *Inhujeraing* », gagne en importance et en

⁷⁹ Lange Reaburn, “*Island Ministers indigenous leadership in nineteenth century pacific islands Christianity*”, Macmillan Brown Center for Pacific Studies, Christchurch 2005. p 247.

⁸⁰ Inglis John, « *In the New Hebrides reminiscences of missionary life and work, especially on the island of Aneityum, from 1850 till 1877*”, Nelson and sons, Londres 1887. p. 29.

⁸¹ **Version originale :** “*he was the maker of heaven and earth, and all things that they contain; he had many children and grandchildren, but nobody, say the natives, knows who their mother was.*”

⁸² Humphreys C, “*The southern New-Hebrides an ethnological record*”, AMS press, New-York, 1978. p. 112.

prépondérance avec l'arrivée des missionnaires qui cherchent un système parallèle à la théogonie chrétienne.

C. – 1. 2...INTIMEMENT LIÉ AU CULTE DES ANCÊTRES.

Les premiers missionnaires émirent l'hypothèse que les dieux du panthéon d'Anatom n'étaient autres que des ancêtres divinisés :

*« Natmas qui est les noms donnés à toutes les divinités, signifie littéralement un homme mort et ils ont tous pour habitat Uma-atmas, le pays des morts. Ils pratiquaient tous le culte des ancêtres. »*⁸³

Les divinités sont avant tout des dieux familiaux ou locaux, qui peuvent être consultés dans toutes les activités humaines. Les missionnaires notent qu'aucun domaine n'échappe à la pratique religieuse : les travaux agricoles, la pêche, la chasse ou encore la construction des pirogues. Malgré l'inexistence d'édifice dédié à la pratique religieuse, il existe dans toute l'île, « des terres sacrées qui n'ont jamais été labourées, et sur lesquelles tous les rites sacrés ont été réalisés. »⁸⁴

C. – 2/ TANNA : ANCÊTRES, ESPRITS ET DIVINITÉS.

L'île de Tanna⁸⁵, de part sa taille, occupe une place importante parmi les îles du Sud Vanuatu. La tradition orale, c'est-à-dire les mythes fondateurs, font de Tanna une île « mère » pour les autres îles environnantes.

C. – 2. 1 UNE ÎLE MYTHIQUE.

Le mythe de création de Tanna a pour principal protagoniste *Wuhngin*. Il est considéré comme un esprit ayant toujours eu une existence :

« Il créa la terre pour créer les îles, puis les pierres pour donner des formes à la terre. Depuis l'esprit de Wuhngin habite le Mont Melen dont le sommet est visible de toutes les régions de Tanna. (...) La terre commença son voyage à la pointe nord est de Tanna, puis elle descendit vers le sud par l'ouest et remonta enfin par l'est pour revenir à son point de départ. Tout au long du voyage de la terre, l'île émergea, prenant les contours et les

⁸³ Inglis John, *op.cit*, p. 29. **Version originale:** "Natmas the names given to every deity, signifies literally a dead man and they all dwell in Uma-atmas, the land of the dead. They was worship of their ancestor."

⁸⁴ *Ibid.*, p.30.

⁸⁵ Tanna mesure 40 kilomètres de long sur 20 de large et possède une superficie de 561 km².

dimensions qui sont aujourd'hui les siens. Cette terre, qui créa des terres, est appelée « numapten », ce qui signifie « la maison de la terre », nom par lequel on désigne l'île de Tanna dans la société traditionnelle.»⁸⁶

Le mythe de création de Tanna relie aussi les îles environnantes :

« Lorsque la terre fut revenue à son point de départ, elle prépara le Kava, le but, puis elle se reposa. Elle plongea ensuite dans la mer et disparu pour réapparaître au nord, ou elle créa de la même façon l'île d'Erromango. Elle continua son voyage dans cette direction, créant sur son passage de nouvelles îles. Toutes ces terres sont considérées comme des filles de Tanna, puisqu'elles ont surgi après, dans le sillage créateur de la numapten : ainsi la tradition énumèrent elle Erromango, Aniwa, Futuna et plus loin Emae, Makura et Mataso, ces dernières îles formant la limite de l'espace connu par la société traditionnelle de Tanna. »⁸⁷

C.— 2. 2 « IPAY » LE PAYS DES MORTS

Après la mort, les âmes se rendaient au pays mythique d'Ipay, situé dans un territoire souterrain au dessous de Tanna. Cette vision cosmogonique préchrétienne d'un monde souterrain peuplé de divinités et d'ancêtres est courante en Mélanésie. Au travers d'un récit Guiart nous fournit une description du pays d'Ipay :

« Une veille femme de Yanalungeniya (Waesisi), du nom de Kapahe, morte en 1934, aurait de son vivant l'habitude de quitter périodiquement son mari et de disparaître pour un certain temps. (...) Elle disait être descendu sous terre, en compagnie d'un être mystérieux qu'elle appelait Neleypoo ; ce dernier l'emmenait chez lui, à Yapoo ; alors que le district de Waesisi est aride, ce pays souterrain possédait des rivières. (...) Les esprits des morts de la terre y parvenaient de partout sous la forme de bébés, ils prenaient quelque force dans une rivière souterrain, puis les gens du lieu les ramassaient pour les mettre à sécher. »⁸⁸

L'accès à ce pays souterrain est indiqué dans la suite du récit :

« Pour descendre (...), il fallait arracher un croton rouge nièput, passer par le trou et remettre l'arbuste derrière soi. Ce nièput croissait près d'un banyan qui prenait racine a Yapoo »⁸⁹

Un second récit nous fournit une autre façon d'accéder au pays d' « Ipay » :

« Un jour Nèpao était parti avec les siens pour porter les présents qu'ils allaient remettre en remerciement à la prostitué coutumière (biak wanahin), il rencontra une femme d'Ipay, du nom de Napurik, qui leur firent abandonner les présents et la suivre. Elles les emmenèrent dans un champ et leur firent tenir ferme une canne

⁸⁶ Bonnemaison Joël, « La dernière île », O.R.S.T.O.M, Paris1986, 404 pages. p 163.

⁸⁷ Guiart Jean, *ibid.*, p. 238.

⁸⁸ *ibidem*

⁸⁹ *ibidem*

à sucre en même temps qu'elle ; il faut explique t'elle, qu'ils brisent simultanément la canne à sucre et la mâche en même temps. Ce qu'ils font en marchant de concert, et Nēpao se trouva à Ipay sans qu'il se soit rendu compte d'avoir pris de chemin particulier.»⁹⁰

Après la christianisation de l'île au XIX siècle, la croyance généralisé du pays d' « Ypai » par les gens de Tanna perdurera. Ces récits mythiques dépeigne la vision du monde mélanésien ou se chevauche le visible ou l'invisible.

D.—/LA PRÉÉMINENCE DU CULTE DES ANCÊTRES EN PAYS BUGOTU (ÎLES SALOMON)

L'île de Santa Ysabel⁹¹ se divise actuellement en sept aires coutumières qui correspondent pour la plupart à des aires linguistiques : Marige, Kia, Hograno, Katova, Havulei, Kokota, Gao et Bugotu. Cette division de l'île correspond plus ou moins à ce qui existait lors des premiers contacts avec l'occident. Notre étude s'intéresse plus particulièrement au pays Bugotu situé au Sud de l'île, car c'est dans cette région que débarqua le premier missionnaire mélanésien de confession anglicane en 1874.

D.— 1/ CULTE DES ANCÊTRES ET CROYANCES ANIMISTES.

Comme dans le reste de la Mélanésie chaque groupe ou clan du pays Bugotu possédait ses propres divinités familiales et lui vouait un culte. Les clans correspondaient à un totem issu du règne animal ou végétal.

D.— 1. 1 UN CULTE AXÉ SUR LES ANCÊTRES ET LES DIEUX.

Le culte des morts occupait une place centrale dans les pratiques religieuses locales. Les croyances étaient basées sur le fait qu'après la mort les esprits se retiraient dans un endroit situé au Sud-Est de l'île, près de l'île Saint-Georges dans la baie des cent bateaux⁹². Lorsqu' une personne est décédée son âme devait faire un voyage à travers l'île et rejoindre un rocher situé sur l'île de Saint George. Un autre fantôme ira le rejoindre et tendra ses bras

⁹⁰ Guiart Jean, *op.cit*, p. 240.

⁹¹ L'île de Santa Ysabel possède une superficie de 2999 km², elle est bordée au nord par l'île de Choiseul, à l'est par New Georgia, et au Sud par Malaïta, Ngella et Guadalcanal.

⁹² Cette information fut recueillie lors de notre enquête de terrain en pays Bugotu, dans le village de Sepi le jeudi 22 juillet 2010.

pour en faire un pont qui le conduira à un gouffre appelé *Kolopapauro*, le pays des morts. Une vieille femme tentera de le faire trébucher, et si le fantôme glisse, il devient un papillon⁹³. Deux types de divinités émergent dans le panthéon de l'île : les *Tarunga* et les *Tidatho*. Bogesi nous livre plus de détails :

« *La religion était basée sur le culte des morts, et les esprits portaient deux noms distincts: Tarunga, les esprits bon, celui des âmes des morts et Tidatho, l'esprit qui n'a jamais eu une forme humaine.* »⁹⁴

Version originale: «*the religion was a ghost worship, and the ghost bore two distinct names: Tarunga, ghosts proper, souls of the dead and Tidatho, spirits believed never to have been in human form.* »

Les prêtres, ou ceux qui étaient chargés des incantations étaient appelés les « *mane i nago i havugagi* » c'est-à-dire ceux qui étaient en face du sacrifice. Leurs prières contenaient la formule suivante : « *Huilaginia Majora ma Koukotho make mana na hago renggu eni* », qui se traduit par : « *Par le pouvoir de Majora et de Koutotho (nom de personnes défuntes) donne du « mana » à mes paroles.*

D.— 1. 2 UN ENRACINEMENT ANIMISTE ET TOTÉMISTE.

A l'exception de la région de Kia, l'ensemble des habitants d'Ysabel est réparti en trois grands clans, qui comportent plusieurs sous-clans. Les trois principaux clans possèdent des totems issus du monde animal :

« *Le symbole de Vihuvunagi est un aigle, celui de Thonggokama est le belama (frégate), et celui de Posomonggo est un perroquet rouge. En dépit de ce que peut signifier Posomonggo (l'apparence du serpent) il n'a aucun lien avec les serpents, mais peut-être que cela a un lien avec le culte des serpents qui a été pratiqué par nos ancêtres.* »⁹⁵

⁹³ On peut noter que le même genre de récit existe dans tout le Pacifique notamment en Nouvelle-Calédonie : Dans la région de Wetr du moins, écrit le Révérend père C. Fraysse, les âmes se rendaient sur un récif situé au nord de l'île et de là, à Heo près d'Ouvéa. Z.i-hmitdtr (le lieu sacré), était le lieu où on les voyait passer". Heo est l'île Beautemps-Beaupré, autrefois nommée île Sainte-Anne. Là, l'âme avait à chercher un trou invisible situé sous une pierre appelée "*Hma masina*" (morceau de lune) en faga uvea, langue polynésienne d'Ouvéa. C'était l'entrée du séjour paisible. Pour quitter Lifou, les âmes ont un chemin à suivre. Car il y a deux itinéraires à destination du monde des invisibles, tout deux à Wetr. Ce sont deux chemins mythiques dont l'un est appelé *gojènyip* (la vraie voie), et l'autre *jumekot* (le dos droit, c'est-à-dire la colonne vertébrale).

Le clan des *Iuete Zihmitrôtr* est celui des *trenadro* du lieu où se rencontrent ces deux chemins, et leur ancêtre *Kela* était le gardien du chemin des morts *jumekôt* qui mène à Heo Source : - Lenormand (Maurice) et Sam (Drilè), « *Lifou origine des chefferies dans la zone de Wé. Quelques éléments de la société traditionnelle Hommes, clan et Dieux* », Centre de Documentation Pédagogique de la Nouvelle-Calédonie, collection points histoire numéro 9, Nouméa, 1993, 119 pages. Page 117.

⁹⁴ Bogesi George, "Santa Isabel, Solomon Islands", Océania publication numero 18. p 327.

⁹⁵ Bogesi George, op.cit, p. 213.

Version originale : « *The symbol of Vihuvunagi is an eagle, that of Thonggokama is the belema (Fregate bird), and that of Posomoggo is a red parrot. In spite of whatever Posomoggo has no connection with snakes, though perhaps originally the worship of snakes was practised by our ancestors, but the snake worship was absolutely unheard of at later times.* »

D.— 2/ PRATIQUE ET REPERCUSION DU « HEAD-HUNTING »

D.— 2. 1 LA PRATIQUE DU « HEAD-HUNTING »

Le « Head-Hunting » est un mot d'origine anglaise qui signifie littéralement chasseur de tête. Cette pratique atteint son apogée sur l'île de Santa Ysabel entre les années 1870 -1880 c'est-à-dire durant la période de contact avec les occidentaux. Monfat, un missionnaire catholique à Salomon durant la deuxième moitié du dix neuvième siècle apporte la description suivante :

« C'est au nombre de têtes d'hommes, étalées sur le bord des pirogues et des solives du hangar où on les abrite, qu'on juge de la grandeur du personnage. De là le nom de heads-hunters, chasseurs de tête, donné aux insulaires. Cette barbarie était à son plein quand nos pères y abordèrent, et elle est complètement invétérée, (...). M. Woodford, dans le compte rendu de ce voyage (...), raconte qu'en 1888, il trouva à Rubiana, dans la Nouvelle-Géorgie, des rangées de têtes fraîchement coupées. »⁹⁶

Les missionnaires tentèrent d'abolir cette pratique, cependant ils furent confrontés à une difficulté comme le rappelle Vilasa:

« Je crois qu'il aurait été beaucoup plus facile pour les missionnaires de faire cesser plus tôt la chasse de tête si celle-ci avait été confinée à l'île. Mais il s'est avéré que les gens de Salomon occidental ont également été impliqués, et en fait, on a l'habitude de dire que cette pratique provient de là. »⁹⁷

Version originale : « *I believe it might have been a lot easier for the missionaries to make a break through much earlier if only the head hunting had been confined to the island. But as it turned out, the people of the Western Solomon were also involved, and in fact the habit is said to have originated from there.* »

En désignant les Salomon occidental, c'est-à-dire l'île de Choiseul et de Nouvelle-Georgie, comme lieu d'origine du « *Head Hunting* », l'auteur met l'accent sur les contacts réguliers entre l'île et ses proches voisins. Cette constance, au niveau des relations entre les

⁹⁶ Monfat, « *Dix années en Mélanésie étude historique et religieuse* », l'imprimeur libraire de l'archevêché et des facultés catholiques de Lyon, Lyon 1891.

⁹⁷ Vilasa Ezekiel Supa, « *Christianity and spirit worship Ysabel, Solomon Islands* », Pacific Theological College, Suva 1985. p 67.

îles participe, à la naissance d'une pratique globale dans cette partie des Îles Salomon. L'usage du « Head Hunting » s'inscrit dans la continuité du culte des ancêtres et des croyances animistes puisque celle-ci à deux objectifs principaux. D'une part, honorer et remercier les ancêtres pour les victoires militaires, et d'autre part s'assurer de la non-survivance de l'âme des ennemis.

D.— 2. 2 LES PRINCIPALES RÉPERCUSSIONS DU « HEAD HUNTING »

Le « *Head-Hunting* » entraîne plusieurs conséquences majeures. La première est un accroissement de la violence nourri par une intensification des alliances politiques. Comme le remarque White :

« Les raids et les incursions de chasseur de têtes de 1860 à la fin du siècle exercent une pression énorme sur la population Cheke Holo⁹⁸. Le niveau accru de violence provenant de l'extérieur de la région provoque l'intensification des combats. Les expéditions de « Headhunting » exploitent les rivalités régionales et recrutent des alliés qui connaissent bien le terrain local. »⁹⁹

Version originale : *« Raiding and headhunting forays from 1860 to the end of the century put enormous pressure on the Cheke Holo population. The heightened level of violence originating outside the region also intensified fighting within. Headhunting expeditions exploited regional rivalries to recruit allies familiar with local terrain »*

Les ententes politiques étaient nécessaires pour mener des raids efficaces, car seuls les gens du pays possédaient une bonne connaissance du terrain et pouvaient servir de guide. L'amplification des combats entraîne un dépeuplement des côtes, « à l'apogée de l'ère des chasseurs de têtes, plus de la moitié de l'île entre la lagune, kia et Maringe était presque totalement désert. »¹⁰⁰

Les populations se déplacent alors à l'intérieur du pays, une région montagneuse, et développent une architecture adaptée au contexte d'insécurité de l'époque.

Les maisons sont alors construites sur le tronc de grands arbres uniquement accessible par des échelles. Les premiers missionnaires nous décrivent avec une grande précision ces maisons :

« En 1866, l'évêque Patteson grimpa à une de ces maisons. Habituellement, on choisit un arbre avec un tronc droit, généralement un figier banian. Dans certains cas, l'arbre a poussé sur le bord d'une falaise, et la maison surplombait un abîme. Une échelle qui conduit à l'entrée, a été mesurée à quatre-vingt quatorze

⁹⁸ La population de Cheke Holo est originaire de l'ouest de l'île de Santa Ysabel.

⁹⁹ White Geoffrey M, "Identity through history living stories in a Solomon islands society", Cambridge University Press, Londres 1983. p 89.

¹⁰⁰ *idem*

pieds de longueur¹⁰¹, elle se balançait dans l'air, et était composée de traverses de bois attachées lâchement, et à des distances très inégales. La montée était d'une nature telle que, même avec son expérience de marin, le capitaine Bongard, de la Croix du Sud, était fatigué quand il atteignait le sommet, il a avoué lui-même être soulagé quand il se retrouva sur la terre ferme. La maison avait dix-huit pieds de largeur¹⁰² et huit pieds¹⁰³ de haut, construite entre les branches. Les indigènes eux-mêmes semblent parfaitement à l'aise dans ces endroits, et ne savent pas ce que signifie le vertige. Ce n'est pas extraordinaire lorsque l'une de leurs tâches quotidiennes est l'ascension de cocotiers afin d'obtenir les écrous. Une femme a été vue monter une de ces échelles une fois avec une charge sur sa tête, sans se servir de ses mains. Un autre se promenait sur les branches à la hauteur d'une centaine de pieds, étalant du linge à sécher, parfaitement inconscient des résultats d'un feuillet sur sa partie. Des pierres ont été entassées là-haut comme des missiles pour les têtes de tous ceux qui osaient l'ascension à des fins hostiles»¹⁰⁴

Version originale : « *In 1866 Bishop Patteson climbed up to one of these houses. Usually a tree with a straight stem is chosen, generally a banian tree. In one case the tree grew on the edge of a cliff, and the house actually overhung the abyss below. A ladder led up to it, and one of these was ninety-four feet in length, swinging in the air, with cross-pieces of wood loosely tied, and at very unequal distances. The ascent was of such a nature that even such an experienced a sailor as Captain Bongard, of the Southern Cross, was fatigued when he reached the summit, and confessed himself relieved when he found himself once more on terra firma. The house itself was eighteen feet in breadth and eight feet high, built among the branches. The natives themselves seem perfectly at ease in such places, and do not know what giddiness means. Nor is this extraordinary when one of their daily duties is the ascent of coconut palms in order to get the nuts. A woman was seen ascending one of these ladders once with a load on her head, and not even using her hands. Another was walking about upon the branches at the height of a hundred feet, spreading out clothes to dry, perfectly unconscious of the results of a slip upon her part. Stones were piled up aloft as missiles for the heads of any who dared the ascent for a hostile purpose.* »

Au sommet des montagnes ont construit de véritable forteresse de pierre, bordée par des pentes abruptes. La forteresse de Toa, située non loin du village de Sépi, reste un vestige, témoin de cette époque. Le site, selon la tradition orale¹⁰⁵, comportait la résidence du souverain et de sa cour, un autel dédié aux divinités et aux sacrifices humains, et une réserve alimentaire. L'eau était emmenée sur le site au moyen de bambou creusé.

Loin d'être une construction isolée, la construction et l'usage de site fortifié fut imité dans le reste du pays Bugotu. Leur construction nécessite une véritable puissance politique et

¹⁰¹ Soit près de 60 mètres.

¹⁰² Soit près de 5 mètres

¹⁰³ Aproximativement 6 mètres sur 3 mètres.

¹⁰⁴ Montgomery HH, " *The Light of Melanesia A Record of Fifty Years' Mission Work in the South Seas*", E.S. Gorham, New York 1904. document électronique de l'Anglican Church Of Melanesia Îles Salomon.

¹⁰⁵ La collecte de tradition orale ainsi que la visite du site fortifié de « Toa » fut effectué le 22 juillet 2010 aux Îles Salomon. Cette action fut mené et organisé par la Conseil des Chefs d'Ysabel (ou Santa Ysabel).

religieuse pour mobiliser autant d'hommes sur une activité. Riesenfeld nous apporte plus de précision sur les sites fortifiés notamment en pays Bugotu :

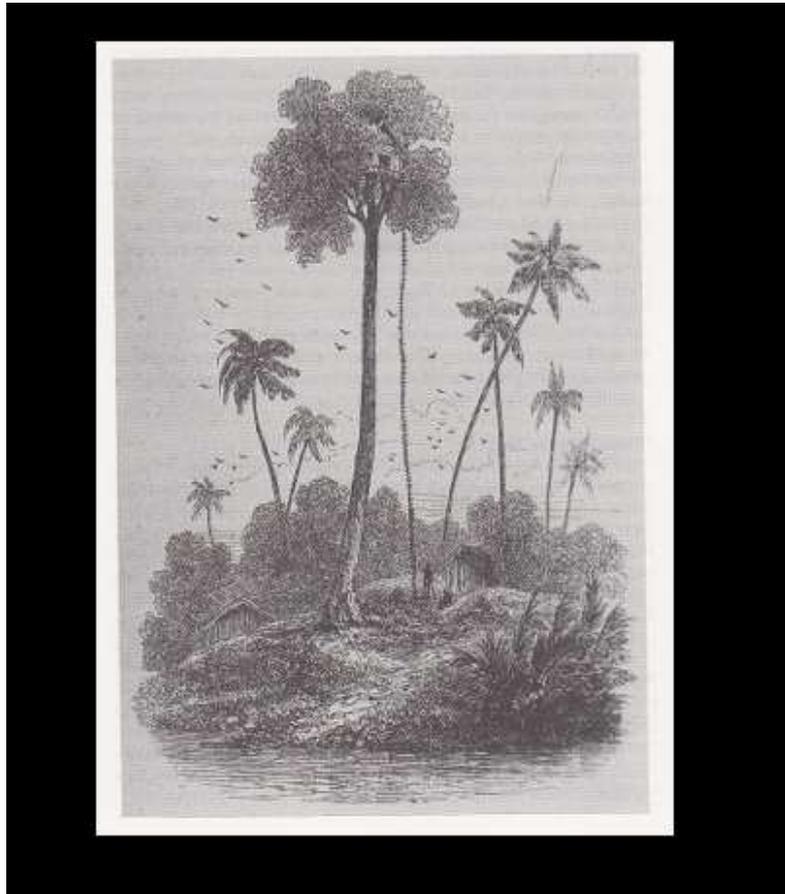
*A Bugotu, l'évêque Patteson dormi dans un lieu fortifié ainsi décrit: «Le site du village a été choisi par rapport à une colline abrupte, presque perpendiculaire aux rochers de corail. Il y a un mur de pierres d'une hauteur considérable du côté où la roche est moins abrupte, avec une entrée étroite, marqué par un tronc ..., mis ... sur un creux en-dessous ». Donc aussi à Tega le peuple a construit un Toa, "un fort imprenable sur une éminence rocheuse, au milieu du village ».*¹⁰⁶

Version originale : “*In Bugotu, Bishop Patteson slept in a fortified place thus described : « The site for the village has been chosen on a hill surmounted by steep, almost perpendicular coral rocks. There is a wall of stones of considerable height on that side where the rock is less precipitous, with one narrow entrance, approached only by a... trunk of a tree, laid... over a hollow below”. So also at Tega the people built a Toa, “an impregnable fort on a rocky knoll in the midst of the village.”*”

Les dimensions des forteresses changent suivant la configuration politique et démographique des régions.

¹⁰⁶ Riesenfeld Alphonse, “*The megalithic culture of Melanesia*”, édité par Leiden, Hollande 1950. p 196.

Illustration 4 : maison de Santa Ysabel à la fin du XIX ème siècle.



107

Suite au développement de « head-hunting », les maisons sont alors construites sur le tronc de grands arbres uniquement accessible par des échelles. En 1866, Patteson un missionnaire européen anglican décrivit ces maisons comme étant situées en moyenne à 60 mètres du sol.

¹⁰⁷ White Geaffrey M, *op.cit*, p.91.

Illustration 5 : le site fortifié de Toa.



108

Le site fortifié de Toa, est situé au sud de l'île de Santa-Isabel (îles Salomon), en pays Bugotu. Toa est situé au sommet d'une colline de 400 mètres de haut. Sa situation (indiquée par le rectangle rouge sur la carte) est particulièrement stratégique car elle surplombe l'océan et les collines environnantes.

¹⁰⁸ Clichés de FIZIN Magulue, site de Toa 2010, îles Salomon. La carte provient de Google Map, maps.google.fr/

F.-/ LES ÎLES DU DÉTROIT DE TORRÈS : MYTHE ET SACRÉ EN EXTRÊME MÉLANÉSIE.

Répartie en 274 îles entre les côtes sud de la Papouasie-Nouvelle-Guinée et la péninsule du cap d'York, les îles Torrès constituent certainement une extrême Mélanésie. Ces îles mélanésiennes culturellement proche des populations de la Papouasie Nouvelle-Guinée voisine, furent les premières de la région à avoir eu des contacts avec le monde occidental. Les îles du détroit sont riches de leurs diversités : « *les différentes régions du détroit de Torrès ont été caractérisées par des variations de l'écologie, des modèles de subsistance, au niveau des langues et certaines croyance et coutumes* »¹⁰⁹. Dès 1606 Luis Vaez de Torrès mentionne dans son journal de bord la présence d'autochtones « *qui étaient noirs, et qui avaient des masques en carapace de tortue, des pirogues à balancier et des arcs.* »¹¹⁰ Dès le début du XIX^{ème} siècle, les contacts avec le monde européen et asiatique se développèrent parallèlement à l'essor du commerce de la nacre, de la bêche de mer, et de la perle. Puis en 1871, les missionnaires de la Société des missions de Londres, accompagnés de missionnaires mélanésiens (originaire des îles Loyautés) débarquèrent sur l'île de Darnley. L'impact du christianisme fut double, « *Les missionnaires ont interdit de nombreuses pratiques religieuses locales et ils tentèrent de détruire les fondements des croyances et des coutumes propres aux insulaires, ainsi que leurs symboles visibles.* »¹¹¹ L'histoire de ces îles, faite de contacts récurrent et de bouleversements sociaux et religieux, rende particulièrement ardu la reconstitution d'un passé historique, et plus encore la description du fait religieux pré européen. Au vue de nos sources nous avons fait le choix de nous intéresser plus particulièrement à l'île de Darnley ou Erub en langue autochtone, l'île où le christianisme arriva en 1871.

¹⁰⁹ Herle Anita, Rouse Sandra, "Cambridge and the Torres strait centenary essays on the 1898 anthropological expedition", Cambridge university press, Cambridge 1998. p 12. **version originale:** « *the different regions of the Torres Strait were characterised by variations in ecology, subsistence patterns, languages and certain beliefs and customs* »

¹¹⁰ Beckett Jeremy, "Torres strait islanders custom and colonialism", publier par Cambridge University Press, Australie 1987. p 25. **Version originale:** "we do not know when the islands of Torres Strait were first settled, but the logs of the Torres expedition of 1606 report the presence of natives who were black, and who had turtle shell masks, outrigger canoes and bows".

¹¹¹ Sharp Nonie, "Star of Tagai the Torres strait islanders", Aboriginal studies press, Canberra 1993. p 9. **Version originale :** "The impact of Christianity was two -sided. The missionaries prohibited many local religious practices. They attempted to destroy the foundations of islander's beliefs and customs along with their visible symbols."

E.— 1/ MYTHE ET CARACTÉRISTIQUES DU FAIT RELIGIEUX PRÉ CHRÉTIEN.

Le mythe de Tagai est commun à l'ensemble de l'archipel des îles du détroit de Torres, et sert de support à une identité commune. Le rapport ou la manière d'aborder le sacré est partagé par l'ensemble des insulaires.

E.— 1. 1 DES ÎLES RELIÉES PAR UN HÉRO MYTHIQUE.

Le mythe de Tagai dont différentes version existe est commun à l'ensemble de l'archipel du Détroits de Torrès, il relie de manière mythique l'ensemble des îles. Une version de ce mythe à été recueillie par Sharp:

« Tagai est représenté dans le ciel comme un homme debout dans une pirogue, il correspond à la Croix du Sud, il possède une lance de pêche, et à son bras droit, Sorbi, un fruit à la peau rouge comme une pomme (l'Eugenia¹¹²). Le mythe raconte l'histoire de Tagai et de ses douze hommes d'équipage, six usiam (les Pléiade) et six Seg (Orion), qui ont mangé la nourriture et la boisson préparées pour le voyage. Alors Tagai ficela les usiam ensemble et les jeta dans la mer, au Seg il fit de même et leurs images se projetèrent dans les étoiles. Le héro de la mer, Tagai est visible aussi bien à l'est qu'à l'ouest de l'archipel, c'est une vaste constellation, composée de la constellation du Scorpion, du Loup, du Centaure, de la Croix du sud (Crux), du Corbeau (Corvus), et d'une partie de la constellation d' Hydra et une étoile de la constellation de l'autel (Ara). Tagai lui-même est composé de la constellation du Centaure (Centaurus) et du Loup (lupus), il est debout à l'avant de la pirogue, qui se compose du corps et la queue de la constellation du Scorpion, il tient une lance de pêche, la Croix du sud (Crux), dans sa main gauche, et le Eugenia (le fruits) dans sa main droite qui correspond à la constellation du Corbeau (Corvus). L'ancre quant à elle correspond à la constellation du Sagittaire. »¹¹³

Version originale : *« Tagai, seen in the sky as a man standing in canoe, the Southern Cross, holds a fishing spear; in his right hand is sorbi, a red skinned apple fruit (Eugenia). The myth tells of Tagai and his twelve man crew, consisting of six Usiam (the pleiade) and six Seg (Orion), who ate the food and drink prepared for a journey. So Tagai strung the Usiam together and threw them into the sea, to the Seg he did likewise and their images were set in a pattern of stars. The sea hero, Tagai, recognised alike by Eastern and Western Islanders, is a vast constellation, consisting of Scorpio, Lupus, Centaurus, Crux, Corvus, part of Hydra and one star of Ara. Tagai himself is composed of Centaurus and Lupus, who is standing in the front of canoe, which consists of the body and tail of*

¹¹² L'eugenia est une espèce dite sub-tropicale apparentée au Cerisier d'Australie (*Eugenia myrtifolia* ou *Syzygium paniculatum*), qui produit un fruit rouge très juteux de la taille d'une cerise.

¹¹³ Sharp Nonie, *op.cit*, p. 4.

Scorpio, holding a pronged fishing spear, Crux, in his left hand, and the fruit Eugenia in his right hand, Corvus. The anchor is Sagittarius. »

Selon Sharp, le mythe de Tagai identifie un peuple lié à la mer, qui partage un mode de vie commun ainsi qu'une certaine manière de voir le monde. L'apparition des constellations marque le début de certaines activités. Par exemple, avec l'apparition de la constellation des pléiades (dont le nom autochtone est Usiam) débute les activités liées à la pêche. Cette saison correspond aussi à l'accouplement des tortues et au début des activités agricoles.

E.— 1. 2 CARACTÉRISTIQUES DU FAIT RELIGIEUX PRÉ-CHRETIEN.

Le rapport au sacré des îles Torrès était dominé par plusieurs caractéristiques. Tout d'abord l'ensemble des îles est fortement marqué par le polythéisme, et la croyance en des êtres surnaturels. Reconstruire les caractéristiques de la religion pré européenne est difficilement réalisable car comme le rappelle Danaher:

« La nature précise de ces êtres est difficile à établir, car en anglais le mot «Dieu» implique des caractéristiques spécifiques qui peuvent ne pas avoir été appliqué aux objets de culte sur Darnley, mais qui ont dominées la pensée de tous les insulaires ultérieurement. »¹¹⁴

Version originale : *« The precise nature of these beings is difficult to establish, because in English, the word "God" implies specific characteristics which may not have applied to the objects of worship on Darnley but which have dominated the thinking of all subsequent islanders. »*

Les phénomènes considérés comme surnaturelles étaient au centre de la structure religieuses des l'îles. Les insulaires des îles du détroit de Torrès possédaient également un rapport au religieux marqué par le totémisme et l'animisme. A différents endroits de l'île de Darnley on trouve de grandes pierres sacrées :

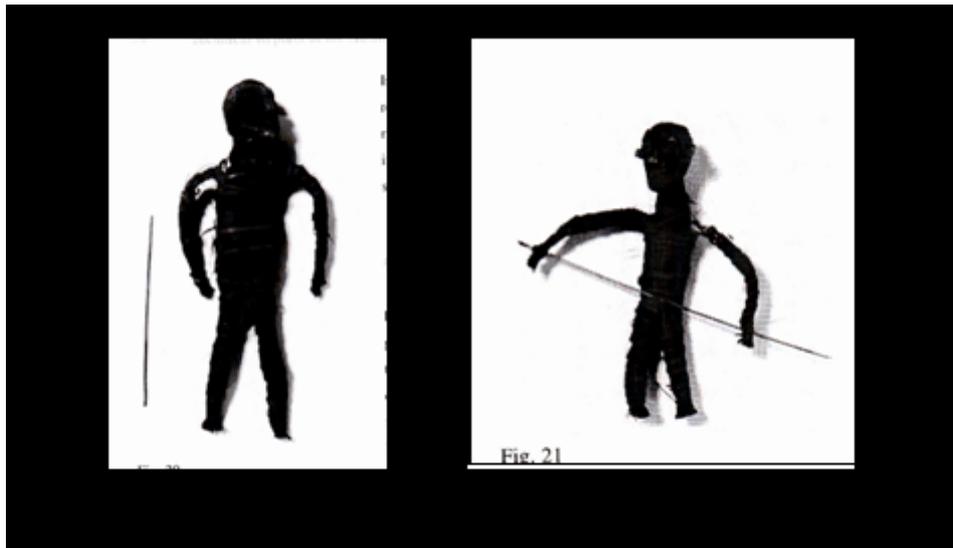
« Ces pierres étaient connues comme Lim, Meb et Kerem Nam, représentant le soleil, la lune et les tortues, Iluel a été l'image de la femme en pierre représentant l'étoile du soir. Tous les objets ont été bienfaisants, et il n'y a pas de preuve claire, dans les îles orientales, en la malveillance des êtres surnaturels. »¹¹⁵

¹¹⁴ Danaher Patrick Alan, *op.cit.*, p. 20.

¹¹⁵ *Ibidem.* **Version originale:** "These stones were known as Lim, Meb and Nam Kerem, representing the sun, the moon and turtles, Iluel was the stone image of woman portraying the evening star. All objects were beneficent, and there is no clear evidence in the eastern islands of a belief in an order of malevolent supernatural beings."

Aux îles Torrès la religion pré chrétienne à l’instar des autres îles mélanésiennes, est ancrée dans la relation entre l’homme et la nature. Lié de façon vitale à son environnement toutes les activités agricoles, ou de chasse intègrent des rites et des cérémonies pour s’assurer du succès escompté.

Illustration 6 : les « giz » une représentation matérielle des ancêtres.



116

Les « giz » étaient la représentation matérielle des ancêtres, elles étaient composées de matière végétale ou animale. L’image ci-dessus présente des « giz » provenant de l’île de Murray, elles mesurent moins d’une vingtaine de centimètres. Au XIX^{ème} siècle, chaque clan de l’île possédait ses propres giz. Florek nous apporte plus de précision sur les giz :

« Les gens se sont identifiés fortement avec leurs districts, et il y avait une certaine tension entre les districts. Chaque district avait sa propre figure ancestrale comme le giz, et le vénérer comme l’ancêtre mythique et protecteur. »
117

¹¹⁶« Giz » extraite du catalogue de Musée National d’Australie voir : — Florek Stan, “The Torres strait islands collection at the australian museum”, Rapport technique du musée d’Australie numéro 19, Sydney 2005, 96 pages. Voir page 44.

¹¹⁷ Florek Stan, *op.cit.*, p. 44.

E.— 2/ PRATIQUE SOCIO RELIGIEUSES EN EXTRÊME MÉLANÉSIE.

L'astrologie et la pratique de la momification étaient des pratiques rependues dans l'ensemble de l'archipel. Les rites mortuaires s'inscrivaient dans une conception qui associe étroitement l'homme et la nature, et étaient la continuation d'une religion traditionnelle marquée par l'animisme.

E.— 2.1 L'ASTROLOGIE, UNE INSTITUTION TRADITIONNELLE .

Sur l'île de Darnley l'astrologie constituait une véritable institution. Les corps célestes était scrutés admirés et craints, les insulaires considéraient que leurs mouvements avaient un impact sur leurs vies. Un vocabulaire riche, et une quantité de termes servaient à décrire les mouvements du ciel :

*« Les étoiles filantes sont appelées "maier" et on croit qu'ils sont responsables de la maladie et de la mort, tandis que l'étoile Dogai (peut-être la planète Mars) était crainte car elle était également considérée comme malveillante. »*¹¹⁸

Les étoiles rythmaient la vie sociale et religieuse de l'archipel ou jouaient un rôle déterminant lors des phénomènes naturels tels que l'exécution des rites, les sécheresses ou les changements climatiques....

E.— 2.2 LA MOMIFICATION.

Sur l'île de Darnley, les cérémonies funéraires étaient particulièrement élaborées, et la pratique de la momification largement répandue. En 1849 Mac Gillivray un scientifique visite l'île et nous livre une description sommaire :

*« Le corps était lié à la « maier », c'est-à-dire un cadre en bois, sa peau et ses organes ont été retirés, et recouvert d'un pigment rouge, puis il a été mis debout contre le mât central dans la cabane où il avait vécu »*¹¹⁹

Le corps était ensuite étendu sur la plage ou conservé à l'intérieur d'une maison. Tout le monde n'était pas momifié car cette pratique exigeait un temps considérable, et une abondante

¹¹⁸ Danaher Patrick Alan, *op.cit*, p. 25. **Version originale:** « Shooting stars were called "maier" and were believed to cause sickness and death, while the star Dogai (possibly the planet Mars) was also feared as malevolent. »

¹¹⁹ Danaher Patrick Alan, *op.cit*, p. 26. **Version originale :** « the body was tied to the paier, a wooden frame, its skin and organs were removed, , it was covered with a red pigment, then it was stood upright against the central pole in the hut where the deceased had lived »

nourriture pour les convives qui assistaient à la cérémonie. L'objectif de la momification était de conserver le statut social du défunt au pays des morts. Cette contrée était située sur l'île de Boigu¹²⁰, non loin des côtes de la Papouasie Nouvelle-Guinée actuelle. La tradition orale de Darnley est particulièrement riche sur la description et les concepts relatifs à la survivance de l'âme après la mort.



¹²⁰ — Danaher Patrick Alan, *"The coming of the light: religious change and continuity on Darnley island in the Torres strait"*, mémoire de master, Université Nationale d'Australie, Canberra 1991. p. 28. Version traduite : « on croyait que le défunt quittait le corps à la mort et les rendait à sa dernière demeure sur l'île de Boigu, au large de Nouvelle-Guinée. » **Version originale** : "it was believed to leave the body at death and journey to its final home on Boigu, an island off New-Guinea."

CHAPITRE 2 : LA MÉLANÉSIE PRÉCHRÉTIENNE, UNE DIVERSITÉ DE GOUVERNANCE

La qenenöj ka mel ka men

“La manière de vivre du pays est vivante et possède son propre mana”

—Parole d’un dignitaire kanak

Pour aborder la question des modes de gouvernance mélanésienne nous avons choisi d’utiliser le mot Etat dans le sens ou celui-ci désigne un « *ensemble des structures de pouvoir politique organisant une société à l’intérieur de frontières définies et jouissant d’une souveraineté par rapport aux puissances étrangères.* »¹ Marx définit l’État comme un ensemble de moyens coercitifs grâce auxquels une classe dominante maintient et garantit son pouvoir sur la classe dominée. Le pouvoir politique traditionnel en Mélanésie n’est pas uniforme. Cette variation est due entre autre à la représentation du pouvoir spécifique à chaque aire culturelle². Nous tenterons dans ce chapitre, une description globale des formes de gouvernance qui existent ou ont existées en Mélanésie durant la période des premiers contacts entre mélanésiens et européens. La principale difficulté de cet exercice réside dans la distinction des éléments pré - européens ou post-européens. Ainsi comme le rappelle Tippet dans les années cinquante:

« S’il existe un mode de vie fidjien, c’est véritablement quelque chose de plus ou moins nouveau, le résultat de deux puissants facteurs ou instrument d’unification, à savoir, l’Eglise chrétienne et la couronne britannique (...) une unité finalement atteinte après la cession, sur la base de la « terre », de l’ « Eglise » et du « royaume ». »³

¹ Godin Christine, « *dictionnaire de culture générale idées contemporaines* », Ellipse, France, 2006. Cf. article État.

² En Nouvelle-Calédonie, il existe 8 aires culturelles, ou 8 pays kanak. Ces aires culturelles reposent sur le partage d’une langue commune et fonctionnent coutumièrement par des spécificités propres.

³ Citation reprise de Ryle Jacqueline, Ryle Jacqueline « *Les chemins de la Foi et du Pouvoir* » in Fer Yannick, Malogne-Fer Gwendoline, « *Anthropologie du christianisme en Océanie* », L’Harmattan, collection Cahier du Pacifique Sud Contemporain, ouvrage numéro 5, France 2009. p 95.

La remarque de Tippet démontre le dynamisme et l'innovation de la société Fidjienne qui comme toutes les sociétés mélanésiennes a dû rapidement composer avec des éléments exogènes. Le contact et le regard de l'occident en certains endroits du Pacifique favorisa la naissance de pouvoir autocratique comme le souligne Guiart :

« Les européens ont voulu voir le système océanien sous la forme de hiérarchies pyramidales et d'autocraties barbares, parce que cela les arrangeait de trouver en face d'eux un seul interlocuteur et de lui attribuer des pouvoirs absolus qui facilitaient la négociation avec lui. Quand il y avait pouvoir absolu, c'était une idée de blanc, parfois appuyée par les commandants de navires de guerre qui n'y voyaient pas malice. »⁴

L'autre caractéristique des sociétés insulaires du Pacifique observée par Rivers⁵ est un phénomène politique de gérontocratie, dans le sens où le pouvoir politique est détenu par les anciens. Guiart décrit le phénomène :

« Il est de ce fait qu'une tendance générale tend à réserver aux hommes d'un certain âge, pleinement initiés aux rituels, maître des techniques magiques assurant la réussite des activités économiques (chasse, pêche, cueillettes, agriculture), riche de l'accumulation des biens traditionnels... »⁶

Ces personnes étaient aussi détenteurs d'un mana, notion que nous avons développée dans le précédent chapitre.

Les notions de chefferie héréditaire et de chefferie de prestige s'ancrent dans la volonté de distinction entre Mélanésie et Polynésie. Le partage du Pacifique insulaire opéré par Dumont d'Urville en 1830 sur une base discriminatoire, va favoriser les travaux « scientifiques » démontrant l'opposition Mélanésie / Polynésie dans une optique de classification des races. Cette distinction ne permet pas une description nuancée du profil des organisations politiques pré-européennes puisqu'elles sont d'avance catégorisées comme appartenant à l'une des deux aires. Il nous faut donc décrire les modes de gouvernance pré-européennes en tenant compte de la vitalité des sociétés, des liens qu'elles entretiennent entre elles, et de leur capacité à innover sans pour autant se référer au stéréotype développé sur la tripartition⁷ du Pacifique.

⁴ Guiart Jean, « Découverte de l'Océanie tome II : Connaissance des hommes », Le rocher à la voile et édition Haere Po no Tahiti, Nouméa 2002. p 147.

⁵ Ethnologue spécialisé sur l'Océanie.

⁶ Guiart Jean, « Océanie », Gallimard, collection l'univers des formes, France 1963, 462 pages. p 31.

⁷ Tripartition qui divise le Pacifique insulaire en trois zones : Polynésie, Mélanésie et Micronésie

A.—/ LE MODÈLE DE L' « ETAT » À FIDJI.

A.— 1/ LE « VANUA » CLÉ DE VOÛTE DU SYSTÈME FIDJIEN.

À Fidji le concept de « *vanua* » est un élément fondateur de la société. On peut définir le *vanua* comme un concept spirituel qui fait de l'homme, du lieu de son origine, des éléments qui composent la nature, des ancêtres et de ceux qui ne sont pas encore nés un ensemble. Un tout, à la fois unique et divers, relié entre eux par des liens sacrés de droits de devoirs et d'obligations. La bénédiction et la malédiction ne sont que les conséquences d'une relation que l'homme entretient avec sa terre. Pour le théologien et ancien président de l'Eglise méthodiste de Fidji Ilaita Sevati Tuwere :

« Le vanua est un « fait social » qui, pour les Fidjiens, contient la vie et lui donne sens. Etre chassé de son vanua signifie être coupé de sa source de vie, de sa mère, en quelques sorte (...) Mais le vanua est aussi physique au sens où il est une parcelle de terre qu'une personne nourrit et cultive et ses connexions entre terre, vie, nourriture et personne sont particulièrement renforcées lorsqu'un père plante un cocotier là ou le cordon ombilical⁸ (wa ni vicovico) de son nouveau-né à été enterré.»⁹

Plus récemment Gilles Vidal à définit le *vanua* de la façon suivante :

« Si l'on voulait simplifier et trouver un équivalent français, le terme le plus adéquat serait sans doute celui de « pays » au sens ou ce mot à l'avantage de réconcilier la géographie physique et la géographie humaine. Le vanua est ainsi compris comme le pays et tout ce qu'il contient, tout ce qui le constitue non comme nation dans une conception politique, mais comme le « Home » anglais ou le « Heimat » germanique avec la connotation irrationnelle que cela implique. »¹⁰

En somme le *vanua* est assimilé à un corps qui donne la vie. Les gens de la terre sont appelés les *lewe ni vanua* car ils sont une partie de la terre, tout comme la terre *vanua* est inscrite émotionnellement et symboliquement en eux. Le pouvoir politique et rituel est entretenu par la relation qu'entretienne les *Itaukei*¹¹ c'est-à-dire les propriétaires de la terre et les *Turaga*, les chefs détenteurs du *matanitu* (le pouvoir d'origine divine). Les gens de la terre

⁸ On peut remarquer que cette pratique présente de nombreuses similitudes avec le pays Drehu (Lifou, îles Loyautés) encore de nos jours, le cordon ombilicale (*Eng* dans la langue de Lifou) est conservé précieusement ou enterré sur les terres claniques, ou encore jeté à la mer.

⁹ Citation reprise de l'article de Ryle Jacqueline, « *Les chemins de la Foi et du Pouvoir* » in Fer Yannick, Malogne -Fer Gwendoline, *op.cit.*, p 86.

¹⁰ Vidal Gilles, « *Les théologies contextuelles dans le Pacifique Sud au XIX^e siècle. Analyse des conditions de production d'un discours religieux en situation.* », Thèse de doctorat en histoire contemporaine, Théologie, Université Paul Valéry-Montpellier III – Institut protestant de théologie, Montpellier, 2011. p 64.

¹¹ Littéralement les propriétaires de la terre

vouent un culte au *Turaga* dans le sens où il était l'expression vivante et visible du mana des dieux et des chefs divinisés. L'équilibre est régi par une série d'interdits alimentaires et géographiques marqués par des tabous censés garantir la pérennité du *vanua*.

A.— 2/ FIDJI UNE ORGANISATION EXTRÊMEMENT HIÉRARCHISÉE SOCIALEMENT.

Lors des premiers contacts avec les européens, l'organisation de la société Fidjienne présentait une certaine homogénéité, il y avait cependant des variantes entre l'est et l'ouest de l'archipel. L'est de l'archipel, relativement éloigné des côtes de l'actuel Vanuatu, à probablement développé des contacts avec les îles de Tanna Santo et Anatom. Selon la tradition orale, il existe dans ces îles des variétés d'ignames originaires de Viti-Levu¹². L'ouest de l'archipel, se situe à proximité des îles Tonga où se sont développés dès les origines des contacts réguliers.

L'organisation sociale fidjienne a pour fondement le *matagali*, le clan. Il se compose de plusieurs familles ou *tokatoka* qui ont un ancêtre commun, et qui ont une spécificité propre. Les clans *bati* sont spécialisés dans l'art de la guerre. Un ensemble de *matagali* forme une tribu (*yavusa*). Des *yavusa* peuvent s'associer en *vanua* et les *vanua* en *matanitu*. Chaque structure de pouvoir est dirigée par un chef désigné par la règle de primogéniture mâle¹³, où parfois celui-ci peut être d'origine étrangère¹⁴. Le chef et ses sujets sont liés par une relation d'interdépendance, réglé et normé par la façon de vivre du *vanua*. Cependant comme le souligne Anspach l'ensemble des termes fidjien pour les unités sociales restent ambigus à la fois sur la composition des groupes comme sur leurs intérêts. L'emploi de ces termes « *est toujours relatif à un contexte donné. Hocart avait déjà proposé une définition de matangali adaptée à sa portée « élastique » ; le matagali est une unité d'imposition pour les festins.* »¹⁵

Avant les premiers contacts avec les européens, Fidji était divisée en plusieurs *matanitu* ou confédérations politiques, dont aucun dirigeants ne se trouvaient en position nettement dominante. C'est au XIX^{ème} siècle, profitant des contacts réguliers avec les occidentaux et de leurs technologies, que certaines confédérations s'imposent politiquement et spatialement à Viti-Levu. Dans les îles orientales du Lau, Lakemba était un centre politique important. A

¹² D'après une étude de terrain réalisée par nous même sur l'île de Tanna en juillet 2009, ignames dites « viti » et également des taros dans la région de Lénakel.

¹³ Le pouvoir politique peut également être transmissible de neveux à oncle (frère de la mère).

¹⁴ Il y aurait aujourd'hui près de 10 000 *tokatoka*, environ 5300 *mataqali*, 1400 *yavusa* et 215 *vanua*.

¹⁵ Anspach Mark Rogin, « *Des dieux les uns pour les autres : échange et sacrifice à Fidji* », Thèse de doctorat troisième cycle en ethnologie, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris 1988, 300 pages. Voir page 16 et 17.

Vanua-Levu les chefferies de Cakaudrove, Macuata, et Bua prédominaient. L'Est de Viti-Levu était partagé principalement par les chefferies de Bau, Rewa et Verata.¹⁶

B.— LA GRANDE CHEFFERIE DU LÖSI : ORGANISATION D'UNE CHEFFERIE KANAK

En 1853 la prise de possession de la Nouvelle-Calédonie par la France, modifie en profondeur et de façon durable l'organisation des chefferies kanak. L'île principale la Grande Terre, subit les conséquences d'une politique de peuplement européen de 1872 à 1880¹⁷. Cette politique coloniale contraint les populations kanak à résider dans les montagnes afin de consacrer les plaines littorales aux activités économiques européennes. La mise en place de chefferies dites administratives et la destitution de certaines chefferies par l'Etat français affaiblit de manière pérenne les organisations traditionnelles. Moins vastes les îles coralliennes des Loyautés échappent à une main mise permanente du joug colonial. Dans cette partie du pays, la politique de la France se borne à des opérations militaires ponctuelles¹⁸. A partir des années 1840 l'adoption du christianisme entraîne des déplacements de population vers les temples ou les églises. Ces flux de population dessinent un nouvel ordre politique et social. Compte tenu de son histoire la grande chefferie du Lösi¹⁹ a pu conserver, du moins dans la forme, les cérémonies de l'igname²⁰ telles qu'elles existaient, avant la rencontre politique et religieuse européenne²¹.

B.— 1/ LE CONCEPT DE « IHAZEKEU ».

Dans la langue de Lifou le mot « *ihazekeu*²² » signifie un culte mutuel et commun d'une puissance surnaturelle. Ce culte a lieu entre les vivants, puisque chaque groupe est détenteur d'une certaine puissance surnaturelle. Rognon apporte une définition :

« Une religion horizontale de respect et de réciprocité, d'un culte des vivants entre eux et non des vivants aux morts : « je suis ton dieu et tu es mon

¹⁶ En 1874, treize chefs signèrent l'acte de cession de l'archipel à la Grande Bretagne, mais l'administration britannique, s'appuyant sur les structures traditionnelles, divisa Fidji en douze provinces. En 1839 l'administration indigène en comptait dix-neuf.

¹⁷ A partir de 1872 et jusqu'à l'amnistie de 1880, la Nouvelle-Calédonie servit de bague et de terre de colonisation de peuplement.

¹⁸ En 1864 la prise de Xépénéhé (Lifou) par le gouverneur Guillain tenta de restaurer la souveraineté de la France dans une île fortement influencée par le protestantisme anglo-saxon et par l'émergence d'une théocratie locale.

¹⁹ L'île de Lifou se compose de trois grandes chefferies : Lösi, Gaïca et Wetr.

²⁰ Les cérémonies de l'ignames ou fête de l'igname constituent un temps fort de la société kanak, elle voient le contrat social qui unit tout les clans de la grande chefferie se renouveler.

²¹ Les protestants seront plus « tolérants » vis-à-vis des cérémonies autochtones, les catholiques installés dans le reste de l'île vont fortement modifier les cérémonies.

²² « Ihazekeu » se compose du préfixe collectif « i », de « haze » qui désigne une puissance surnaturelle et le « keu » qui signifie mutuel.

dieu ». Ce serait une adoration stricte du système social et de son représentant suprême, en qui se situe la puissance : « anga joxu » (en drehu) (...) = le plus haut de tous, consacré par les maîtres du sol. »²³

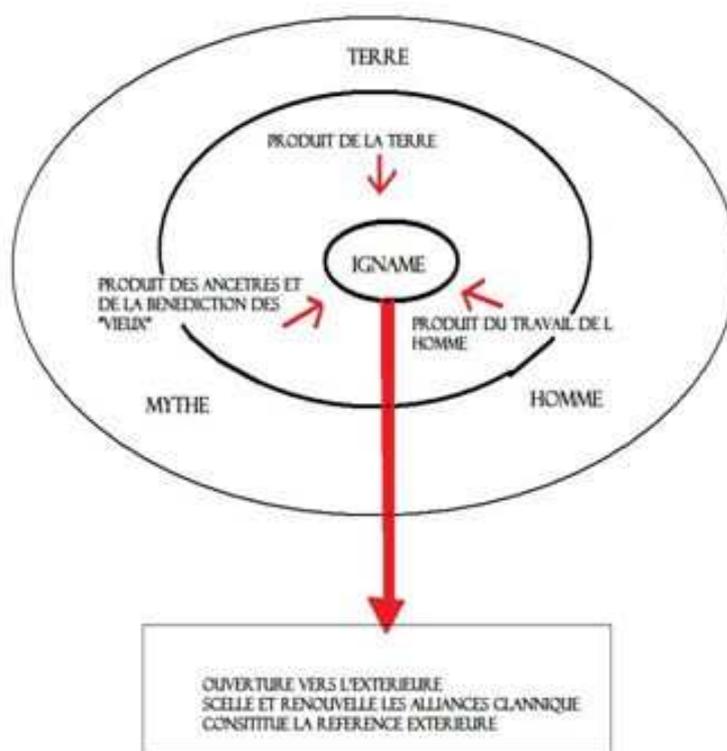
Selon lui cette définition est une justification à posteriori de la christianisation, par une société qui aurait été dans un état d'attente de l'évangile. Le concept de « ihazekeu » qui promeut la réciprocité apparaît également dans l'organisation politique de l'île. Les cérémonies de l'igname mettent en évidence une partie de l'ossature du système politique.

²³ Rognon Frédéric, « Christianisation et culte des morts en Nouvelle-Calédonie : analyse de quelques pratiques d'évangélisation en Mélanésie », mémoire de maîtrise d'ethnologie, Université de Paris X Nanterre, Paris, 1983.p 6.

B.— 2/ LES CÉRÉMONIES DE L'IGNAMES, OSSATURE DU SYSTÈME POLITIQUE.

Les cérémonies du « *iölekeu* » et du « *ihötrokeu* », qui se déroulent durant le mois de mars, constituent deux temps forts dans l'organisation politique et sociale du district de Lösi. Durant ces cérémonies où l'on fait le don de l'igname²⁴, le « contrat social » est en quelque sorte renouvelé. Le « *iölekeu* » a été défini par Pierre Siapo comme « un échange mutuel de cuisine entre deux, voire plusieurs individus »²⁵ qui se concrétise par une offrande mutuelle d'igname entre la branche aînée et la branche cadette.

Illustration 7 : schéma de la symbolique de l'igname en pays Drehu



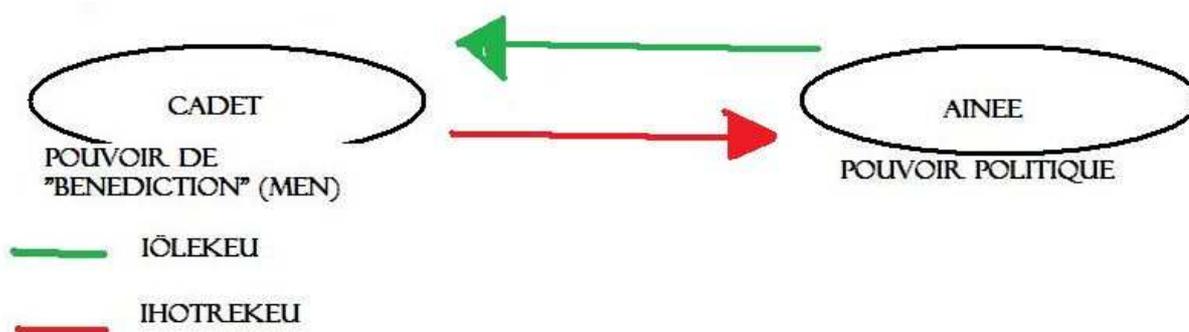
Le « *iölekeu* » est donc un échange mutuel de nourriture. Une nourriture produite à partir des différents domaines fonciers qui compose le pays du Lösi. Issue de la terre, cette nourriture, en l'occurrence l'igname est imprégnée de valeur symbolique. Elle représente à la fois le produit de la terre, le travail de l'homme, et la bénédiction des ancêtres. À elle seule, l'igname permet une ouverture vers l'extérieur du clan. Elle scelle et renouvelle les alliances et

²⁴ Nom scientifique *Dioscera alata*. Pour les gens du Lösi il s'agit de l'igname kokoetha

²⁵ Pierre Siapo, « la fête de l'igname à Lifou », in actes du quatrième colloque C.O.R.A.I.L., « La fête », C.O. R.A.I.L., Nouméa 1991.p 211. Cf. p 177 à188.

surtout constitue la référence entre les clans du Löss. Les cérémonies du « *ihötörekeu* » ont lieu environ deux semaines après celles du « *iölekeu*²⁶ ». Par cette cérémonie les « *cadets d'un pays présentent aux Grand-Frères leurs dons en ignames.* »²⁷ Pour Lenormand le « *Hötr*²⁸ » est le « *don d'allégeance au moyen des prémices de la récolte d'igname, pratiqué de frères cadets direct ou classificatoires au frère aîné, (haetra), de celui-ci au chef de ligné, tixe(i), et de ce dernier au joxu et plus haut à l'angajoxu.* »²⁹ A travers ces deux cérémonies il s'agit de « *s'honorer mutuellement*³⁰ ».

Illustration 8 : schéma des relations entre cadet et aîné durant les cérémonies du « iölekeu » et du « ihötörekeu »



Les cérémonies du « *iölekeu* » et du « *ihötörekeu* » sont intimement liées. Dans le pays de Lösi, durant la première cérémonie, les branches (ou clans) aînées préparent un « *bougna*³¹ » pour les branches cadettes. Cette offrande de prémices d'igname est remerciée par les clans cadets par un contre don³². Le « *ihötörekeu* » quant à lui est le don d'allégeance des branches cadettes aux aînés. Il s'agit en quelque sorte d'une reconnaissance mutuelle qui a lieu en deux temps. La structure organisationnelle des deux cérémonies apparaît comme une hiérarchisation horizontale où chaque partie possède un contrepois politique. Les clans ou branches aînés possèdent le pouvoir politique tandis que les clans cadets possèdent également

²⁶ Ce fut notamment le cas en 2010.

²⁷ Pierre Siapo, *op.cit*

²⁸ « *Ihötörekeu* » désigne l'action d'effectuer la cérémonie du « *hötr* ».

²⁹ Grand-chef

³⁰ Expression recueillie au cours d'une enquête de terrain.

³¹ Ignames enveloppées de feuilles de bananier puis cuites à l'étouffée dans un four de pierre.

³² Généralement des coupons d'étoffe et de l'argent.

un don de fertilisation comme l'explique Siapo : « *c'est elle qui détient le qatr, c'est-à-dire la personnalité qui dispose des vertues religieuses pour faire fructifier les champs d'ignames.* »³³ Durant la cérémonie du « *iölekeu* » on utilise exclusivement l'igname noble (en drehu « *nyipi koko* ») pour les échanges, tandis que durant les cérémonies du « *ihotrekeu* » toutes les espèces d'ignames peuvent être utilisées³⁴.

B.— 3/ LE « HNA HNIJOXU », UNE ORGANISATION POLITIQUE KANAK EN PAYS DREHU .

Le terme Drehu « *hnanijoxu* » désigne en français la grande chefferie telle qu'elle existe à Lifou. C'est cette structure politique que les premiers occidentaux et catéchistes polynésiens rencontrèrent en arrivant sur place. Les grandes chefferies se constituent en réseaux d'alliance qui voient en leur « *Angajoxue* » (le grand chef) l'expression de leur souveraineté. Des « *lapa* »³⁵ traduit en français par le mot clan, se repartissent dans le territoire et occupent des fonctions précises. Le clan tel qu'il se présente à Lifou peut être défini comme un groupe humain ayant un ancêtre réel ou mythologique commun, il possède un nom, une divinité, un territoire, et il est capable d'établir des relations avec d'autres clans. Les clans « *sinelapa* » sont proches de la personne du chef, ils constituent la cour de celui-ci. Les clans « *hnalapa* » ou « *idrohmeçi* » sont attachés au service de la maison de « *angajoxue* ». Nous prendrons pour exemple les fonctions des « *lapa* » qui officient à la cour de Mou dans le « *hnanijoxu* » de Losi :

- Transmission des ordres d' « *angajoxue* » au peuple, gardien des richesses, messenger pour Gaïca, messenger pour Wetr, messenger pour Unia³⁶ et l'Ile des Pins, messenger pour Canala, messenger pour Ouvéa, garde des enfants du « *angajoxue* », garde personnel du « *angajoxue* », responsable de la mise à mort des tortues³⁷...

Cette liste non exhaustive des fonctions présente à Mou met en évidence la place prépondérante qu'occupe la diplomatie. A travers celle-ci, nous percevons le rayonnement géographique de cette entité. Nous voyons également apparaître les fonctions des « *lapa* » certaines sont d'ordre cérémoniel ou symbolique d'autres plus techniques.

³³ Pierre Siapo, *op.cit*,

³⁴ On utilise en drehu le terme de « *koko menu* »

³⁵ Pierre Siapo, *op.cit*,

³⁶ Unia est une tribu située au sud de la grande terre.

³⁷ Guiart (Jean), « *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud* », Institut d'ethnologie musée de l'homme, 1963, Paris, 688 pages voir page 540.

La société peut se diviser ainsi en quatre couches ou classes politico-sociales. Pour des raisons pratiques, nous les avons hiérarchisées mais il nous faut garder à l'esprit l'interdépendance des groupes.

- Au sommet de la hiérarchie vit l'« *angajoxue* » entouré d'une noblesse guerrière répartie à travers le « *baselaia* ».
- En position intermédiaire existent des groupes dont la fonction est de servir d'intermédiaire entre les dieux et les hommes. Ils ont à leur charge le rituel religieux mais également peuvent traduire la volonté des divinités.
- « *Les maîtres de la terre* » : sont propriétaires de la terre ainsi que des divinités endémiques qui l'occupent.
- La quatrième catégorie se compose de groupes assujettis. Ils sont au service des groupes précédemment cités.

Les modalités relationnelles qu'entretiennent ces groupes sont matérialisées par des cérémonies ayant lieu à des dates précises. :

- Le « *hotr* » est le don des prémices de la récolte d'ignames que le clan cadet offre au clan aîné, et ce dernier l'offre au dignitaire de la chefferie qui l'offre à son tour à « *angajoxue* ».

-Le « *xeninedro* » ou « *xeninehlapa* » est un don dû par ceux qui, tout en ne se considérant comme des clans cadets ou des clans sujets, reconnaissent par ce don devoir leur patrimoine foncier au clan auquel il l'offre.

- Le « *sithingen* » est un don du « bon vouloir », il peut être qualifié de don facultatif que certains clans offrent à d'autres clans dans le but de matérialiser des alliances temporaires (ou non) et d'affirmer leur indépendance.

C.— / LA DIVERSITÉ DES FORMES DU POUVOIR POLITIQUE DANS LES ÎLES DU SUD DU VANUATU

Il existe au Vanuatu quatre types de pouvoir politique dont la description a été faite par Bonnemaïson³⁸. Au Nord-Est de l'archipel³⁹ il existe un système de grades, qui fonctionne de façon hiérarchique et de type Big man. Les îles d'Espiritu Santo, Malakula, le sud de l'île de Pentecôte, Ambrym et Epi s'organisent selon un système hiérarchique de type religieux. Le centre de l'archipel⁴⁰ est doté d'un système de chefferie à titre de type polynésien. Enfin le sud du Vanuatu qui regroupe les îles d'Erromango, d'Aniwa, de Tanna, de Futuna, et d'Anatium constitue des sous-ensembles culturels qui fonctionnent selon la modalité des chefferies à titres.

Traditionnellement le milieu universitaire, fait la distinction de deux types de pouvoir dans le Pacifique insulaire : d'une part le pouvoir hérité, c'est-à-dire le système de chefferie dit polynésien et d'autre part le pouvoir à acquérir, caractéristique des sociétés où le pouvoir est détenu par les « *big men* ». Ainsi ces deux classifications furent longtemps utilisées par les chercheurs comme les deux formes possibles (avec leurs variantes) d'exercice du pouvoir en Mélanésie. Cette dualité de la forme politique se retrouve dans les notions de chefferie élective ou de prestige et de chefferie héréditaire. Loin d'être en opposition ces deux types de gouvernance reposent sur le « *consensus social* » et la compétition, en effet : « *La chefferie mélanésienne* » n'apparaît pas, en effet, comme étant de nature autocratique, elle a besoin pour fonctionner d'être cooptée, d'être « gagnée » et approuvée par l'ensemble du corps social. »

C.—1/ LA CHEFFERIE ÉLECTIVE OU DE PRESTIGE : LE RÈGNE DES « BIG MEN »

La chefferie élective ou de prestige que l'on associe au système des « *Big men* » que l'on situe globalement en Mélanésie septentrionale et centrale⁴¹ ; se spécifie par la possibilité d'accéder individuellement au pouvoir politique. Guiart pour étayer son propos prend comme exemple l'île de Tongariki située au centre du Vanuatu. A Tongariki après la naissance d'un individu celui-ci reçoit un nom et la possibilité d'acquiescer un titre traditionnel auquel est

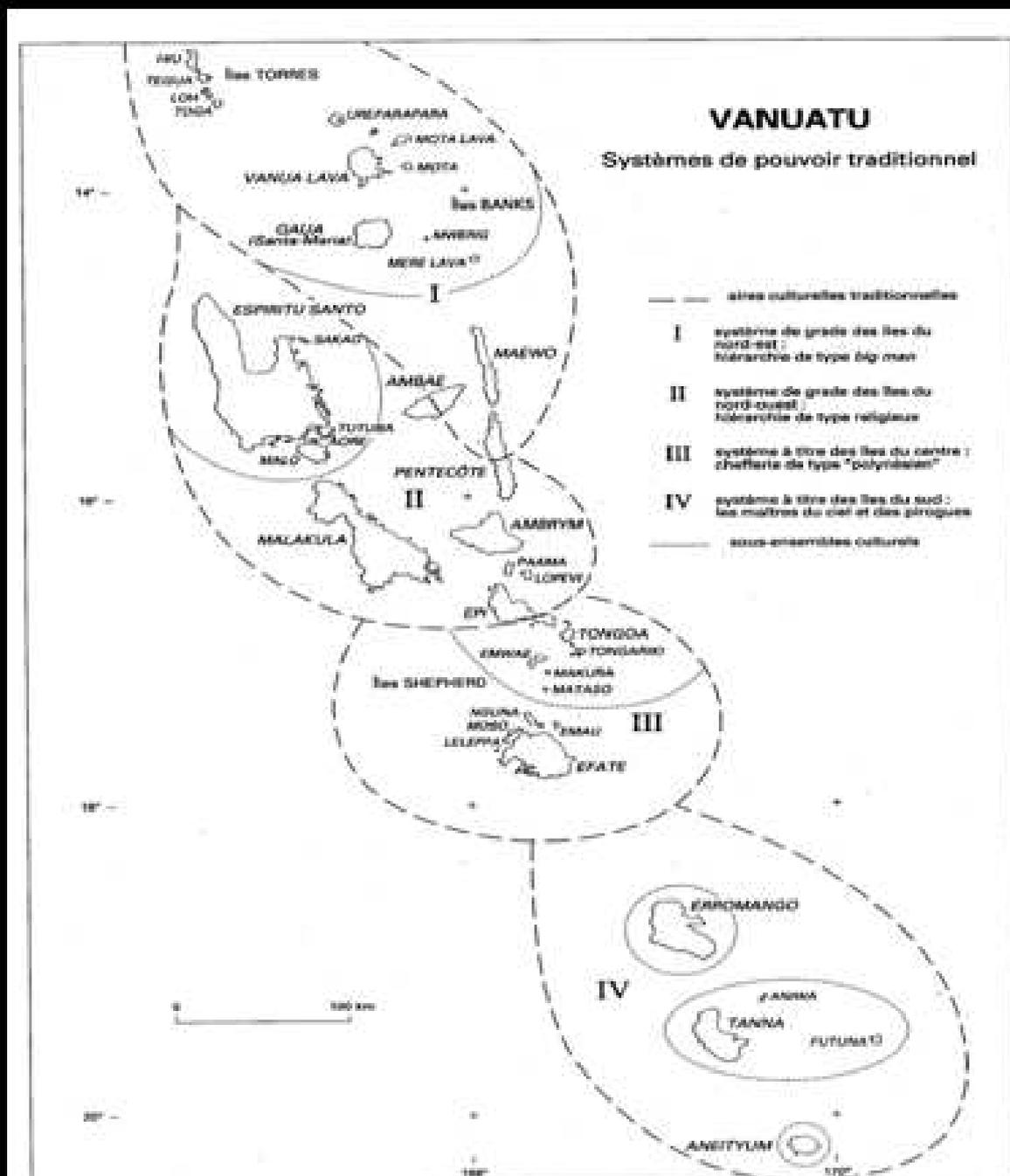
³⁸—Bonnemaïson Joël (ouvrage collectif), « *Vanuatu Océanie art des îles de cendres et de corail* », Réunion des Musées Nationaux l' O.R.S.T.O.M, avril 1996, 365 pages voir page 212.

³⁹ Il s'agit des îles Torres, Ureparara, Mota Lava, Vanua Lava, Gaua ainsi que les îles Banks.

⁴⁰ Il s'agit des îles Sheperd et d'Efaté.

⁴¹ Papouasie-Nouvelle-Guinée, Salomon et Vanuatu

Illustration 9 : répartition des systèmes de pouvoir traditionnel



42

⁴² Bonnemaïson Joel (ouvrage collectif), « *Vanuatu Océanie art des îles de cendres et de corail* », Réunion des Musées Nationaux et l' O.R.S.T.O.M, avril 1996. p 213.

attaché l'usage d'une terre. Cette parcelle de terre ne tient pas compte des limites propres à chaque village et peut être située en n'importe quel endroit de l'île. Plusieurs groupes titulaires de titre se placent sous l'autorité d'un autre groupe détenteur d'un titre considéré comme plus élevé. Le chef de chaque groupe reçoit l'offrande des prémices d'ignames et entretient une relation d'aide et d'assistance mutuelle avec les membres de son groupe. Chaque groupe ou « *varea* », est ainsi soumis à un autre groupe détenteur d'un titre plus élevé vivant généralement dans un autre village. Ce système fait ainsi exister plusieurs chefferies parallèles qui coexistent et favorisent un émiettement politique. Quant aux principaux chefs de l'île, ils sont soumis à des relations avec d'autres chefs résidents sur les archipels Shepherd. Les titres ne se transmettent pas de façon héréditaire, mais plutôt par délibération d'une assemblée élective. Comme le souligne Wadra⁴³ : « *le système de big-man qui d'abord n'est pas un pouvoir hérité mais un pouvoir mérité. On devient big-man par ses capacités à produire ou rassembler des richesses pour ensuite les redistribuer.* »⁴⁴

C.— 2/ LA CHEFFERIE HÉRÉDITAIRE OU À TITRES: LE RÈGNE DES CHEFS

Au centre et au sud du Vanuatu existent les chefferies héréditaires ou à titres. Le pouvoir ne fait plus l'objet d'une compétition économique et sociale mais est reçu à la naissance. Pour Bonnemaïson :

« Ces systèmes à titres qui règnent au centre et au sud de l'archipel apparaissent plus anciens que le système de grade. Ils se rattachent aux modèles généraux de l'Océanie centrale dont ils constituent une variante. L'organisation sociale en trois « classes » fondée sur un chef, qui s'entoure d'une sorte de « cour » qui lui est liée par des relations personnelles d'allégeance, et enfin soutenue par une catégorie plus large « d'hommes du commun », évoque en effet le modèle polynésien de Samoa. Les structures politiques du centre et du sud de l'archipel semblent avoir connu des apports culturels « polynésiens » qui furent ensuite réadaptés, voir complètement réinventés. »⁴⁵

Alors que le centre⁴⁶ du Vanuatu présente un modèle de chefferie homogène, le Sud⁴⁷ quant à lui se caractérise par le remaniement et la réadaptation du concept. Les titres

⁴³ Archéologue kanak formé à l'Université de Papouasie Nouvelle-Guinée et à l'Université Nationale d'Australie. Il dirige actuellement des recherches en province des îles Loyautés en Nouvelle-Calédonie.

⁴⁴ Wadra François, « *La mission protestante en Nouvelle-Calédonie, des premiers contacts à la deuxième guerre mondiale* », article de l'auteur non publié.

⁴⁵ Bonnemaïson Joël, *op.cit.*, p. 225.

⁴⁶ C'est à dire Efate, îles Shepherd et le Sud d'Epi

⁴⁷ C'est-à-dire Erromango, Tanna, Aniwa, Futuna, Aneityum.

correspondent à un patrimoine foncier « *qui renvoie à un lieu d'origine s'enchaînant avec d'autre au sein d'un territoire politique.* »⁴⁸ La structure politique de la société la pousse à adopté un mode de fonctionnement qui s'appui d'avantage sur les réseaux et les alliances. Ce mode de fonctionnement est semblable au système de chefferie héréditaire présente aux îles Loyautés ce:

*« Les chefferies théoriquement héréditaires, ou les institutions ayant autant l'apparence que le systèmes de rangs polynésiens, existent depuis la pointes occidentale de la Nouvelle-Guinée, au îles Raja-Ampat ; aux îles Trobriands ; aux Salomon centrales dans la petite Malaiïta et les îles avoisinantes, sur San Cristobal, Santa Anna et Santa Catalina ; aux îles Santa-Cruz. »*⁴⁹

⁴⁸ Bonnemaison Joël, *op.cit*, p. 226.

⁴⁹ Julien Michèle, Orliac Michel et Catherine (direction), « *Mémoire de pierre, mémoire d'homme tradition et archéologie en Océanie* », Université de la Sorbonne, Paris 1996, 467 pages. p 58.

D.— / LE POUVOIR EN PAYS BUGOTU ET À SANTA YSABEL (ILES SALOMON)

Notre analyse du pouvoir sur l'île de Santa Ysabel repose sur des sources historiques rédigées durant ou après la période de contact avec les occidentaux. Nous complétons nos données avec l'apport d'une autre science-sociale : l'ethnologie. Cette démarche nous permet de mieux saisir le contexte culturel et social auquel fut confronté Mano Wadrokal, le missionnaire anglican d'origine kanak qui évangélisa l'île dès 1862.

Le pays Bugotu dont le nom signifie appartenir à l'une des petites collines ou des crêtes à Thevutahi, (probablement le siège de la chefferie la plus puissante dont les ruines sont situées non loin du village actuel de Sepi) est divisé en plusieurs chefferies plus ou moins autonomes avant la christianisation. L'organisation politique pré chrétienne repose essentiellement sur un pouvoir fonctionnant sur les règles du matriarcat clanique⁵⁰. Ce matriarcat fonctionne de différentes façons avec des règles et des usages spécifiques selon la région de l'île. Les chefs et les clans se répartissent un pouvoir politique instable compte tenu du phénomène de « head-hunting⁵¹ » qui atteint son apogée entre les années 1870 et 1880.

D.— 1/ UN POUVOIR MATRIARCALE.

L'île de Santa-Ysabel fonctionne suivant les règles du matriarcat. Avec quelques règles spécifiques notamment « *le tamaga* ». En effet selon l'usage :

*« Tous les biens devraient aller à l'homme par sa mère. C'est ce qu'on peut appeler une véritable appropriation. D'autres cadeaux du père, si il meurt sans que personne ne revendique dans sa lignée, tombent sur le fils et sont appelés tamaga. Il s'agit de biens privés, des fruits et des noix d'arec et de cocotiers. »*⁵²

A Bugotu les femmes, détiennent la terre et la transmettent à leurs filles. Les hommes quant à eux deviennent alors des éléments de mobilité et de dynamiques sociales, et acquièrent entre autre leur statut politique par le rang de leurs femmes, ou de leur mère.

⁵⁰ Ce n'est qu'après la conversion de toute l'île à l'anglicanisme, à la fin du XIX^{ème} siècle, que les missionnaires doteront l'île de Santa-Ysabel d'une grande chefferie unique pour toute l'île d'Ysabel. Le 23 juillet 2010 lors de l'intronisation du nouveau grand chef de Santa-Ysabel, des délégations n'ont pas fait le déplacement sur Sepi (village où a eu lieu la cérémonie d'investiture) en signe de non-reconnaissance de ce système mis en place par l'église anglicane.

⁵¹ Voir chapitre deux de la première partie.

⁵² Bogesi George, "Santa Isabel, Solomon Islands", Océania publication numero 18. p 217. **Version originale** : "All property should go to man through his mother. This is what may be termed a real ownership. Other gifts from the father, if he dies without anyone to claim in his line, fall to the son and are called tamaga. This refers to private belongings, some fruit and areca and coconut trees."

D.— 2 / LE CHEF, UN RÔLE ET UNE INSTITUTION FONDAMENTALE

Le rôle et la fonction de chef varie selon les sept pays que compte l'île, qui correspondent généralement à des aires linguistiques. Dans le pays Maringe dont la langue est le Cheke Holo, le terme utilisé pour désigner le chef ou une personne importante est « *funei* ». Cette formule possède toute une gamme de signification allant d'une forme de politesse à l'adresse du chef reconnu, ou à l'attention d'une personne que l'on veut honorer. Le terme « *funei* » peut aussi s'adresser à une femme de haut rang on utilisera alors l'expression « *ga'ase funei* ». Le mot « *funei* » est ainsi un marqueur de rang social :

« La référence aux chefs et leur «peuple » suppose une opposition entre les catégories «chefs» (funei) et «personne» (naikno) comme agent de types distincts. Ce contraste réduit effectivement le sens de naikno à celle de «personne ordinaire» ou «suiveur» une connotation qui aurait été captée par les premiers explorateurs espagnols qui en 1528 ont noté le terme nakloni (apparenté à naikno) et il a été traduit par «vassal » ,ils ont noté que le mot a été utilisé pour désigner les partisans d'un chef. »⁵³

Version originale: *« References to chiefs and their "people" presume an opposition between the categories "chiefs" (funei) and "person" (naikno) as distinct kinds of agent. This contrast effectively narrows the sense of naikno to that of "ordinary person" or "follower" a connotation that was apparently picked up by the first Spanish explorers who in 1528 recorded the term nakloni (a cognate of naikno) and translated it as "vassal," noting that it was used to refer to a chief's followers.»*

En pays Bugotu le chef n'est pas obligatoirement propriétaire de la terre, mais possède suffisamment de puissance militaire ou spirituelle pour imposer sa volonté :

« Le chef d'un lieu n'est pas nécessairement le propriétaire de la terre ou de toutes les terres placées sous sa juridiction, mais par peur d'être tué par lui ou dans certains cas par d'autres chefs placés sous sa direction, les propriétaires fonciers cèdent à ses exigences. Dans d'autres cas, les chefs peuvent saisir les terres ou les îles appartenant à un clan en utilisant le prétexte de la désobéissance ou pour quelques autres raisons. Habituellement les terres sont finalement reconduites à leurs propriétaires.⁵⁴ »

Version originale : *"A chief of a place is not necessarily the owner of the land or all lands under his jurisdiction, but through fear of being killed by him or in some instances by other chiefs under his direction, land owners*

⁵³ White Geoffrey M, "Identity through history living stories in a Solomon islands society", Cambridge University Press, Londres, 1983. p 58.

⁵⁴ Bogesi George, *op.cit*, p. 217.

yield to his demands. In other cases the chiefs seize the land or island belonging to one branch of a clan on the pretext of disobedience or some other reason. Usually such land is ultimately restored to its owners."

Cependant, à l'échelle de l'archipel, le cas des chefs d'Ysabel reste unique et leurs pouvoirs est beaucoup plus étendu qu'ailleurs, du moins à l'époque des premiers contacts avec les européens. Montgomery note la particularité suivante :

« Ysabel diffère de quelques-unes des îles plus à l'est dans le fait que le chef est investi avec une grande puissance et est très autocratique. Soga⁵⁵, sur la question des limites qui ont été mises à sa puissance, a simplement répondu, "je parle et ils font." Il sera facile à comprendre, alors, à quel point il doit être primordiale à la mission de gagner le chef de leur côté. »⁵⁶

Version originale: *“Ysabel differs from some of the islands further east in the fact that the chief is vested with great and really autocratic power. Soga, upon being asked what limits were put to his power, simply answered, "I speak and they do." It will be easily understood, then, how important it must be to the Mission to win the chief to their side.”*

D.— 3/L'IMPORTANCE DES CLANS DANS LA STRUCTURE SOCIOPOLITIQUE.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent l'ensemble du pays Bugotu est divisé en trois grands clans : les *Possomongo*, les *Vihuvunangi* et les *Thonggokama*. L'origine de ses clans repose sur des mythes fondateurs, l'origine des *Vihuvunangi* rappelle le fonctionnement matriarcale de la société de Santa-Ysabel :

« Il y a bien longtemps vivait le fils du puissant chef de Kia , non loin d'un très grand habaga (arbre laiteux). Au sommet de l'arbre, dans les branches, un aigle fit un énorme nid. Le fils du chef se rendit près de l'arbre et il entendit un enfant en pleure. Il monta dans le nid et trouva une petite fille qu'il adopta comme la sienne. Quand la jeune fille fut devenue femme, elle épousa le fils d'un autre chef et eu des enfants. Sa progéniture est devenue le clan Vihuvunagi. Bugotu étant matrilineaire, la fille de l'aigle, dont le nom était Mele devint l'ancêtre du clan des Vihuvuagi. »⁵⁷

Version originale: *« Long ago there lived a mighty son of chief at Kia. Nearby grew a very large habaga (milky tree). On top of the branches an eagle made a huge nest. The chief's son came near the tree and heard a human child crying in the nest. He climbed and found a female baby. He adopted her as his own. When the girl became a woman she married another chief's son and had children. Her offspring became the Vihuvunagi clan. Bugotu being matrilineal, this eagle's daughter, Mele by name, is a Vihuvuagi, and the ancestries' of the clan. »*

⁵⁵ Soga fut le chef de Bugotu durant la première période de christianisation durant les années 1860.

⁵⁶ Montgomery HH, “ *The Light of Melanesia A Record of Fifty Years' Mission Work in the South Seas*”, E.S. Gorham, New York 1904. document électronique de l'Anglican Church Of Melanesia Iles Salomon.

⁵⁷ Bogesi George, *op.cit*, p. 214.

Chaque clan possède des domaines fonciers transmis de génération en génération, régi par certaines règles tel que le « *saa* ». En pays Bugotu le « *saa* » est une institution, il s'agit d'une forme de prohibition, de restriction ou de tabou que l'on pose sur un lieu. Le « *saa* » peut être proclamé par un clan ou une personne, généralement à la tête d'un clan et ayant ce droit. Par exemple le « *Saa na i kalas* » est l'interdiction d'utiliser un récif dans le cadre d'une pêche, d'une plongée ou de récolter les fruits de mer. Seul celui qui a posé l'interdiction peut le retirer au moyen d'une cérémonie le « *tavaha na saa* ».

E.— CONCEPTION ET ORGANISATION DU POUVOIR EN EXTRÊME-MÉLANÉSIE : ILES DU DÉTROIT DE TORRES.

Avant la rencontre avec le monde occidental, l'archipel de Torrès constitue à bien des égards les îles de la diversité. Des îles qui possèdent des constitutions géologiques différentes abritant des populations aux mœurs et aux langues multiples, reliées par le mythe de Tagai⁵⁸. Nous aborderons dans cette partie le cadre naturel et culturel auquel les premiers missionnaires de la L.M.S ont été confrontés. Dans un deuxième temps, nous décrirons de manière brève, l'organisation du pouvoir politique, bien que celui-ci ait été considérablement déstructuré à l'arrivée des missionnaires.

E.— 1/ CADRE SPATIAL ET LINGUISTIQUE DU POUVOIR POLITIQUE

La division fondamentale entre l'Est et l'Ouest était linguistique. Une partie des insulaires de l'Ouest parle le « *Kalaw Kawaw Ya* », une langue apparentée à la région du Cap York en Australie. Les populations de l'Est parlent le « *Miriam Mir* », une langue très proche de celle qui est parlée dans la région de la rivière Fly, en Papouasie Nouvelle-Guinée.

A cette partition s'ajoute également celle des modes de vie, qui varient entre le Nord et l'Ouest et les îles méridionales et orientales. Les insulaires de l'Est et du Nord vivaient d'agriculture et dans des villages permanents, tandis que le mode de vie des habitants des autres îles reposait sur la cueillette, la pêche et la chasse.

⁵⁸ Cf. chapitre 1.

Enfin la diversité s'ancre également dans l'espace et les paysages avec quatre type d'îles :

Le premier type d'îles, ce sont des îles de petites tailles et volcaniques avec des sols relativement fertiles et une végétation dense. Elles sont situées à l'extrémité orientale du détroit près de la grande barrière de Corail, et sont constituées par l'archipel Murray (Mer, Dauar et Waier), et les îles Darnley et Stephens.

Le second type d'île est constitué d'îles coralliennes, sableuses et de petite taille avec une végétation sommaire. On les trouve à l'ouest de l'archipel Murray. Ce groupe comprend les îles de Yorke, Coconut, Aureed et Waraber.

Le troisième type d'îles ce sont des îles de grande superficie, en partie couverte avec des monticules de roche basaltique. Ils sont les restes de l'ancienne bande de terre qui s'étendait du cap d'York en Australie à Mabudauan au sud de la Papouasie Nouvelle-Guinée. Ce groupe se compose des îles du prince de Galles, Thursday, nagir Yam, Moa, Badu, Mabuyag et Dauan. Certaines de ces îles sont bordées de marécage.

Enfin, il existe des îles de faible altitude, marécageuses qui ont été formées par les sédiments des grands fleuves de Papouasie Nouvelle-Guinée. Leur végétation est clairsemée, avec de grande mangrove. Ce groupe comprend uniquement Sabai et Boigu, mais il en existe d'autres qui relèvent de la Papouasie-Nouvelle-Guinée.

Illustration 10 : carte des îles du détroit de Torres



59

Cette carte présente les différentes frontières culturelles et linguistiques entre les îles du détroit Torrès.

⁵⁹ Danaher Patrick Alan, "The coming of the light: religious change and continuity on Darnley island in the Torres strait", mémoire de master, Université Nationale d'Australie, Canberra 1991. p 14.

E.— 2/ LA RÉCIPROCITÉ COMME PRINCIPE DE RÉFÉRENCE DU POUVOIR POLITIQUE.

La parenté constituait le cadre de l'organisation politique de l'archipel. À l'intérieur de celui-ci existait un système politique fondé sur la réciprocité des échanges. Nonie nous fournit une description de ce système patrilinéaire non-héréditaire :

« La vie sociale des insulaires du détroit de Torres illustre la réciprocité comme un Principe Universel, où les «groupements symétriques» existent et les échanges équivalents.

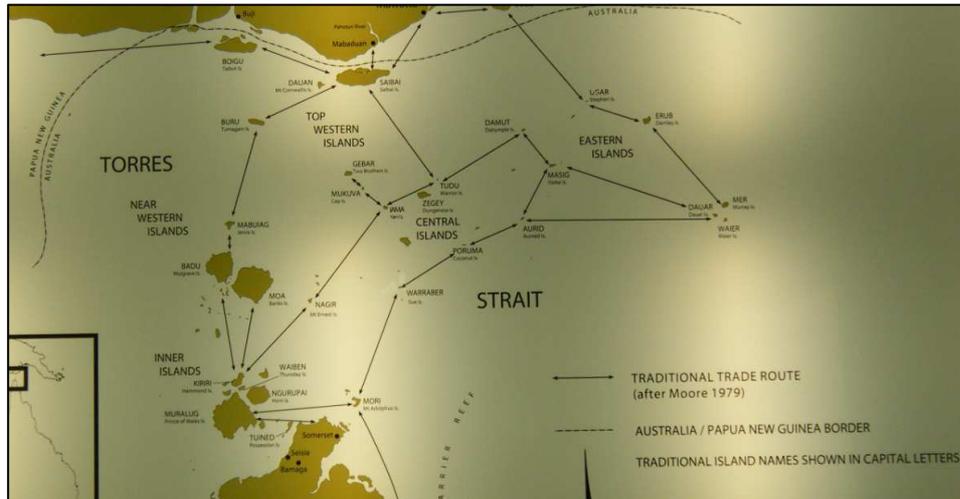
Bien que l'ordre sacré de Malo-Bomaï dans les îles de l'Est, et le culte de Brethern dans les îles occidentales, aient exercé une influence puissante sur les îles. Les structures politiques sous forme de chefferies héréditaires étaient absentes. Comme dans le reste de la Mélanésie, le système d'échange réciproque était très développé dans le détroit de Torrès. »⁶⁰

Version originale : *“The social life of the Torres Strait Islanders exemplifies reciprocity as a universal principle, where 'symmetrically arranged groupings' exist and exchangers are equivalent. While the sacred order of Malo-Bomaï in the Eastern islands, and the cult of Brethern in the western islands, exerted powerful influence upon inslanders, corporate political structures in the form of hereditary chiefdoms were absent. As in the rest of Melanesia, highly developed reciprocal exchange systems in the Torres strait exist.”*

L'organisation sociale et politique s'organise autour des clans qui étaient relativement autonomes et égalitaires. Elles entretenaient entre elle différents types de relations qui économiquement étaient nécessaires en période de sécheresse ou de disette. Le Musée National Australien situé à Canberra présente une partie des relations que les îles du détroit entretenaient à l'arrivée des européens.

⁶⁰ Voir — Sharp Nonie, “*Star of Tagai the Torres strait islanders*”, publié par Aboriginal studies press, Canberra 1993, 321 pages Voir page 8.

Illustration 11 : carte des relations d'échanges traditionnels aux îles Torrès, durant la période post-européenne.



61

La nature guerrière de la société apparaît nettement dans le domaine de l'art, ou les insulaires ont produit une quantité d'objet raffiné destiné à la guerre : des lances, des frondes...

⁶¹ Photo de Fizin Magulué prise en avril 2010 au Musée National d'Australie à Canberra, salle d'exposition consacrée aux îles du détroit de Torrès.

CHAPITRE 3 : LE PACIFIQUE OCCIDENTALE, UN OCÉAN D'ÉCHANGES ET D'AFFRONTEMENTS

*« Leur univers comprenait non seulement les surfaces terrestres,
Mais aussi l'océan environnant,
Car il pouvait la traverser et savait exploiter ses ressources. »*

-Epeli Hau'ofa

Echange et affrontement, telle pourrait être les caractéristiques majeures du Pacifique insulaire durant le XIX^{ème} siècle. Tout d'abord un siècle d'échange interinsulaire, nourrit par l'histoire millénaire des premières migrations qui donna naissance à une culture du lien. Entre les groupes les moyens mis en œuvre pour conserver les échanges sont multiples :

► Les alliances matrimoniales sont le reflet des ententes politiques. Les femmes sont ainsi mises à contribution pour sceller les clans. Au Vanuatu, « *dans la coutume, les femmes représentent la paix, elles vont de l'avant et établissent la route qui permet l'arrêt des hostilités.* »¹ À Fidji et dans la plupart des îles mélanésiennes, il existe une relation de mutuelle assistance entre oncle et neveux.

► Les mouvements de population créent des relations basées sur la réciprocité, et forment parfois de vastes réseaux d'échange. En Nouvelle-Calédonie, le premier millénaire après Jésus-Christ est marqué par la régularisation des échanges. D'après les données archéologiques, les populations entretiennent des rapports réguliers avec les îles voisines. Ces rapports que l'on peut qualifier de commerciaux voient les échanges de poteries, coquillages sculptés en forme d'hameçon, parures, et bois destinés à la construction de pirogues, de pierres (en particulier la jadéite) s'intensifier. La maîtrise de ce commerce est l'apanage d'un seul réseau d'alliance réparti sur les îles Loyautés, la Grande Terre et l'île des pins et s'étend sur les îles du sud du Vanuatu actuel.

¹ Bonnemaïson Joël, « *Vanuatu Océanie art des îles de cendres et de corail* », Réunion des Musées Nationaux et l' O.R.S.T.O.M, avril, France, 1996. p 191.

► Les liens mythiques relient également les hommes entre eux et engendrent un sentiment d'appartenance commune.

L'empire maritime tongien, marque l'entrée du Pacifique dans une période d'affrontement et de jeu politique hors norme. Du XII^{ème} au XVII^{ème} siècle à émergé un pouvoir centralisateur dynastique fort, trans-insulaire. En effet, probablement pour la première fois de l'histoire du Pacifique, les luttes politiques se situèrent à une échelle régionale et concernent aussi bien le Pacifique occidental et oriental.

Au XIX^{ème} siècle, ces échanges ne furent pas seulement tournés vers le Pacifique mais aussi vers le lointain occident et parfois les Amériques qui furent de plus en plus présents. Les expéditions scientifiques, les baleiniers, les santaliers, vont parcourir le grand océan et nouer de façon ponctuelle des échanges avec les insulaires. Les escales étaient une nécessité notamment pour l'approvisionnement en eau et en nourriture. Ces premiers contacts sont souvent dominés par l'incompréhension mutuelle. En 1774, sur l'île de Mallicolo (Vanuatu), Cook se voit offrir par les indigènes un petit cochon. Celui-ci en retour leur apporte des étoffes. Dès ce moment les autochtones ne lui portèrent plus la même attention, car ils s'attendaient à recevoir un contre-don en nourriture.

En 1827 le navigateur français Bougainville, effectue une halte dans la baie de Tokomaru (Nouvelle-Zélande) et acheta un certain nombre de porc à un chef local. Il recruta aussi un jeune maori :

« Un Maori que d'Urville appela Kokako avait été embarqué : « Dès son enfance, il avait été esclave dans la tribu de Korora-Reka. Après avoir vu sacrifier ses compagnons aux obsèques des dernier rangatiras², il redoutait de voir arriver son tour. Il avait servi sur deux navires baleiniers et ne se plaignait point de ce métier. »³

Ainsi dès la première phase de contact, les insulaires étaient déjà sollicités pour travailler à bord des navires marchands. Peu à peu, les relations et les activités économiques s'intensifièrent et le besoin de main d'œuvre se fit sentir, on recruta alors les insulaires du Pacifique :

² Les rangatiras sont des chefs de guerres maoris responsables d'une centaine d'hommes. Leur particularité est d'avoir à choisir des hommes destinés au combat à l'intérieur de la population.

³ Dunmore John, "Les explorateurs français dans le Pacifique XIX siècle", Les éditions du Pacifique, Papeete 1983. p 186.

« De 1860 jusqu'à la deuxième décennie de ce siècle, les îles de l'océan Pacifique occidental furent comme un vaste bassin d'emploi pour les entreprises européennes dans le Queensland, les Fidji, les Samoa et la Nouvelle-Calédonie. Environ 100 000 habitants des îles, venant de différents types d'environnement, de la grande île de Nouvelle-Guinée aux îlots artificiels des Solomons, ont quitté leur foyer pour travailler au Queensland et dans les stations d'élevages, dans les mines et sur les plantations de coprah et de sucre. »⁴

Version originale: *“From 1860 until the second decade of this century the islands of the western Pacific ocean acted as a vast labour pool for European enterprises in Queensland, Fiji, Samoa and New-Caledonia. About 100 000 islanders, drawn from every kind of Pacific environment, from the huge island of New-Guinea to the minute man-made islets in the Solomons, left their homes to work on the colonies’ sheep and cattle stations, in the mines and on copra and sugar plantations. »*

Nous analyserons dans ce chapitre quelques ensembles culturels majeurs, principalement issu de la Mélanésie méridionale. Puis nous nous intéresserons aux différentes relations politiques et économiques qui ont régie leurs échanges. Après avoir étudié les arrières plans culturels et politiques des sociétés mélanésiennes, nous tenterons de comprendre l’expansion commerciale et scientifique européenne. Cette présence européenne dans le Pacifique insulaire connue une croissance au milieu du XIX^{ème} siècle, tant au niveau du nombre de navires présents, que dans l’aire de répartition géographique.

⁴ Wawn William, *“The south sea islanders and the Queensland labour trade”*, University Press of Hawaii, Australie, 1973. cf introduction.

A.—/ LA MÉLANÉSIE, UN MONDE AUX RÉFÉRENCES CULTURELLES DIVERSES.

La Mélanésie est avant tout une terre de diversité qui se traduit entre autre par une multiplicité linguistique et culturelle. Il existe plus de 900 langues en Papouasie-Nouvelle-Guinée, 62 langues aux îles Salomon, plus d'une centaine de langues au Vanuatu et 25 langues en Nouvelle-Calédonie. Fidji, contrairement au reste de la Mélanésie, présente une relative uniformité linguistique. Cette diversité s'explique par l'ancienneté de l'implantation des sociétés humaines qui ont vu leurs langues et leurs cultures s'enraciner dans le terroir et s'autonomiser. En Polynésie, la relative unité linguistique est dûe à des installations plus récentes. Cette diversité linguistique est relayée sur le plan culturel. Suivant les archipels, les ignames ou les taros occuperont une place prépondérante, tant au niveau agricole que symbolique. Le kava, en tant que boisson rituel, relève des traditions de Fidji et de Vanuatu. La Nouvelle-Calédonie, les îles Torrès et les Salomon n'ont pas intégré ce breuvage à leurs traditions⁵.

A.— 1/ LA MÉLANÉSIE MÉRIDIONALE, TERRE DES TUBERCULES SACRÉS.

Principalement au sud de la Mélanésie, l'igname et le taro, deux tubercules alimentaires, occupent une place prépondérante. Ils consolident le lien social en tant que valeur établie par les ancêtres qui leur donne une importance symbolique, culturel et font d'eux les tubercules de référence lors des échanges. Avant l'arrivée des missionnaires, l'igname est utilisé lors des rites religieux, comme ce fut le cas à Fidji⁶ :

« Les prémices de la récoltes d'ignames devait être déposés à l'intérieur de l'enceinte et laissé à pourrir, comme toute offrande apportée au nanga. »⁷

Bonnemaison remarque qu'il existe au Vanuatu une hiérarchisation des plantes cultivées notamment entre le taro et l'igname :

« Par ailleurs, cette hiérarchisation n'est pas vraiment d'ordre économique, la plante principale domine en qualité. Elle n'est pas nécessairement la plante la plus commune ni même la plus importante dans le régime alimentaire, du moins aujourd'hui, mais elle domine « culturellement » : c'est la plante souveraine. Autour d'elle s'ordonne l'espace du jardin et les rituels agraires. Lorsque le taro domine, il est cultivé sur un mode intensif et l'igname est

⁵ On peut noter que ce n'est que dans les années 1980 que le Kava commercialisé dans les nakamal (lieu de vente et de consommation du Kava) fit son apparition en Nouvelle-Calédonie.

⁶ Voir la chapitre 1.

⁷ Guiart Jean, "Institutions religieuses traditionnelles et messianismes modernes à Fiji", article manuscrit, don du professeur Crocombe à l'University of South Pacific à Suva, non daté. p13.

marginale ; inversement, lorsque l'igname est reine, c'est-à-dire « magnifique », le taro n'est plus qu'une plante secondaire.⁸ »

Le milieu écologique où se développe l'igname et le taro diffère, le premier se cultive dans un environnement sec et ensoleillé, contrairement au second qui affectionne les endroits humides. Cependant il n'existe pas de déterminisme géographique ou écologique, mais plutôt une spécificité culturelle qui entraîne un choix agricole.

A.— 1. 1 L'HOMME ET L'IGNAME.

Sur les 350 variétés d'ignames répertoriées sur la planète, 80 sont présentes à Lifou. L'homme est intimement lié à l'igname car tout deux font parties d'un même cycle. Au mois de juillet à lieu les premières plantations d'ignames, où l'on plante les boutures de l'année précédente. Ce calendrier obéi au cycle astronomique⁹, animal¹⁰ et végétal¹¹. Sur l'île de Lifou les boutures sont orientées à l'ouest vers le pays des morts. Cette disposition rappelle que la croissance de l'igname dépend du bon vouloir des ancêtres. La butte de terre où l'on a placé la bouture, symbolise la grossesse, car il faudra également neuf mois au tubercule pour être consommable. Boulay confirme notre propos :

« Dans la tradition coutumière, ce long tubercule, noble et viril représente un phallus enfoncé dans la terre des ancêtres que ceux-ci ont fécondée, et dont la substance des ancêtres, leur chair ; nourriture sacrée, il est la matière vivante qui soutient les paroles » et le « sceau vivant des contrats ». L'igname est un corps que l'on habille parfois de capuchon de paille, que l'on cherche à allonger le plus possible, grâce à des soins particuliers et dont la culture s'entoure de rites et se charge d'affectivité.¹² »

Ainsi l'igname apparaît, particulièrement dans les îles du Sud de la Mélanésie au centre des pratiques agricoles. En tant que symbole, l'igname est la matérialisation du contrat social comme nous avons pu le démontrer au chapitre précédent.

L'igname est un végétal qui a besoin essentiellement d'un climat sec et ensoleillé. Les terres où elle se développe doivent être suffisamment meubles et bien drainées, afin que la racine puisse se développer sans contrainte.

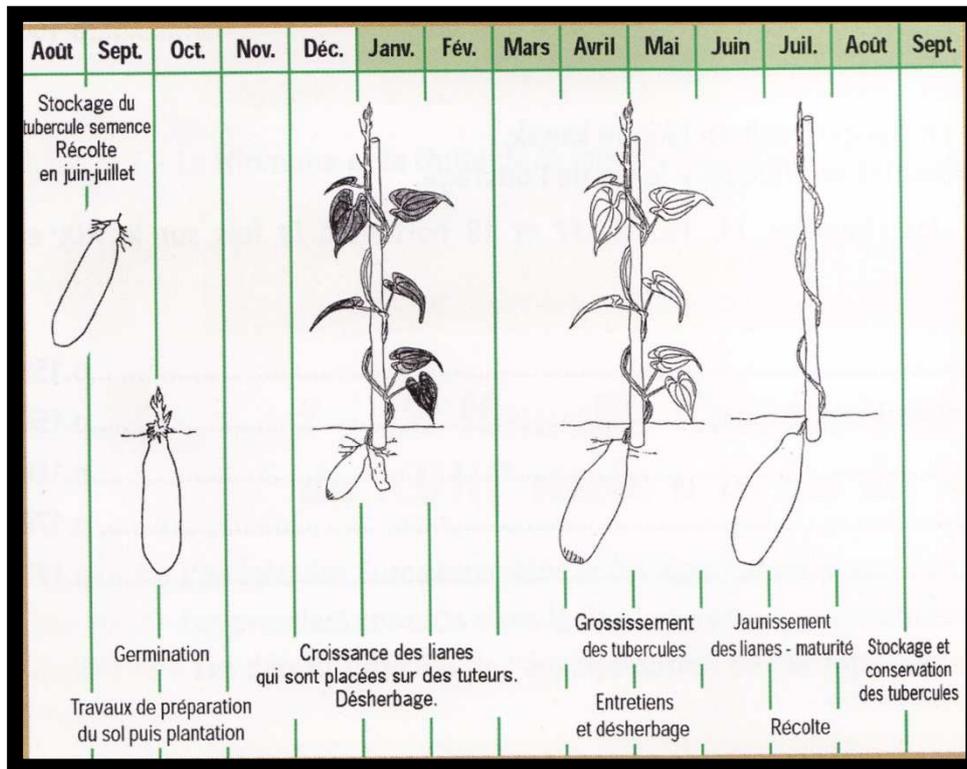
⁸ Bonnemaïson Joël, *op.cit*, p. 389.

⁹ Les cultivateurs observent les mouvements de la lune.

¹⁰ Le passage des baleines en provenance de Nouvelle-Zélande

¹¹ Sur l'île de Lifou à cette époque, une espèce de champignon apparaît ainsi qu'une certaine liane entre en floraison.

¹² Bouley Roger, « *La maison kanak* », Parenthèses, Marseille, 1990. p 25.

Illustration 12 : calendrier agricole de l'igname**A.— 1. 2 LE TARO SYMBOLE D'UN MONDE FÉMININ**

Le mot taro est d'origine polynésienne, il désigne des tubercules alimentaires appartenant à la famille des aracées. Le tubercule aurait pour origine la région indo-malaise située entre le Myanmar et le Bangladesh. Puis s'est répandu aussi bien à l'ouest vers Madagascar et l'Afrique qu'à l'est vers l'Asie le Pacifique. L'homme l'a domestiqué très tôt :

*« Il a certainement été domestiqué depuis plusieurs millénaires sur l'une et l'autre de ces plaques continentales, c'est-à-dire en Asie du Sud-Est et en Papouasie Nouvelle-Guinée. Cette domestication ancienne a produit au sein de l'espèce *Colocasia esculenta* des milliers de cultivars, dont certains uniques dans le Pacifique. »*¹⁴

Il existe une grande variété d'aracées dans le Pacifique. Barreau nous livre une description des deux principales espèces : « *Les Cyrtosperma et Alocasia atteignent couramment les 3 à 4 mètres de hauteur. La forme des feuilles permet une distinction facile entre les divers genres alimentaires de la famille* ». La plante est d'avantage présente dans les îles montagneuses où elle se cultive en altitude.

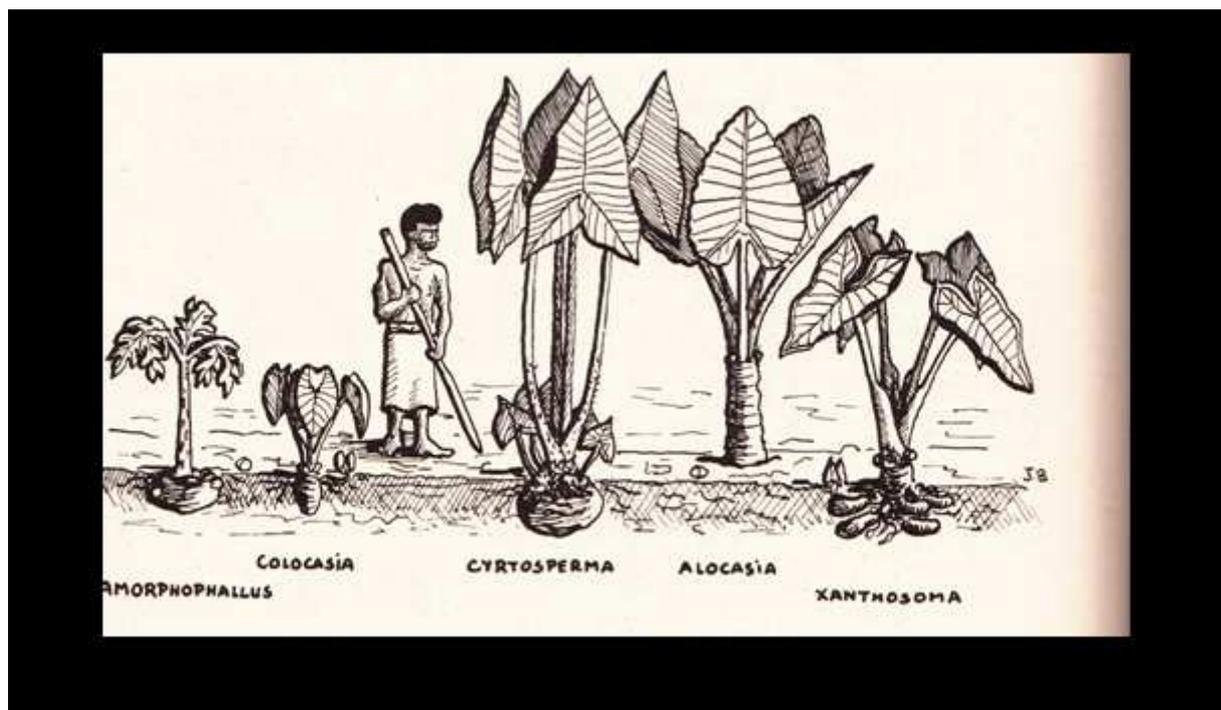
¹³ Centre de Documentation Pédagogique de Nouvelle-Calédonie, « *Histoire cycle 3* », Nouméa, 2007. p 12.

¹⁴ Walter Annie, Lebot Vincent, « *Jardins d'Océanie* », Édition I.R.D, Paris 2003, 325 pages. p 62.

Il existe deux façons d'exploiter le taro:

« *Le taro se cultive en culture pluviale ou en culture irriguée, cette dernière pouvant présenter plusieurs types allant du jardin inondé, où la plante est simplement repiquée dans le lit d'un petit ruisseau, jusqu'aux casiers inondés retenus par des murets de pierres et couvrant parfois plus d'un hectare. Le choix d'une technique de culture donnée et la durée de vie de ces jardins répondent aussi bien aux contraintes physiques de l'environnement qu'à des habitudes culturelles.* »¹⁵

Illustration 13 : les différents types d'Aracées



16

En Nouvelle-Calédonie notamment sur la grande terre, il existe une dichotomie symbolique entre le taro et l'igname. L'igname est perçue comme un élément masculin évoluant dans un espace sec. Le taro, quant à lui, tout comme le cocotier, sont des références au monde féminin car ils évoluent dans des endroits humides. Au sujet de l'importance du taro en Nouvelle-Calédonie Bouley fait une remarque très intéressante :

« *Le taro, autre tubercule important de l'horticulture précoloniale, mais à la symbolique mineure. Culture humide, il représente l'élément féminin. « Le taro est la femme de l'igname », il est le symbole de la femme tout court et ne bénéficie pas de la sacralisation conférée au tubercule viril.* »¹⁷

¹⁵ Guillaud Dominique, Seysset Maorie, Walter Annie, « *Le voyage inachevé... à Joël Bonnemaïson* », Édition de l'O.R.S.T.O.M, Paris, 1998. p 455.

¹⁶ Barrau Jacques, « *Les plantes alimentaires de l'Océanie, origines, distribution et usages* », thèse de doctorat en sciences naturelle, université d'Aix-Marseille, Marseille 1962. p 90.

¹⁷ Bouley Roger, *op.cit*, p.25.

L'igname et le taro en plus de leurs fonctions nutritives, contribuent à entretenir les échanges et constituent des biens rituels lors de grandes cérémonies.

A.— 2/ LE KAVA, LE BREUVAGE DES DIEUX.

Le Kava¹⁸ est une plante, originaire de l'ouest du Pacifique, présente dans de nombreuses îles, notamment à Hawaï, Samoa, Tonga, Wallis, Futuna, Vanuatu et Fidji¹⁹. Cultivé depuis plus de 3000 ans, l'homme l'aurait emporté avec lui au cours de ses migrations interinsulaire. La réalisation de la boisson nécessite de broyer la racine puis de la dissoudre dans de l'eau. Suivant la quantité de racine on obtient une boisson plus ou moins enivrante et anesthésiante. Ce breuvage est au centre de la vie politique, religieuse et sociale, notamment à Fidji et au Vanuatu. Notre objectif n'est pas de mener une étude anthropologique ou sociologique de l'usage du Kava en Mélanésie méridionale, mais plutôt de s'intéresser à la plante en elle-même et aux cérémonies qui s'y rattachent. Ce préalable, nous semble important, puisqu'il nous permettra par la suite de mieux comprendre les phénomènes de résistances qui s'y attachent. En effet, lors de la christianisation du Sud Vanuatu au milieu du XIX^{ème} siècle, les missionnaires presbytériens tenteront de prohiber l'usage de la boisson.

A.— 2. 1 UNE BOISSON MYTHIQUE.

Il existe une grande quantité de Mythes relatifs à la découverte du Kava. Nous avons choisi de vous livrer le mythe d'origine de Kava, tel qu'il existe sur l'île de Tanna au Vanuatu :

« Il y a très longtemps, à l'époque des ancêtres, Mwatiktiki avait apporté un plan de Kava sur Tanna et l'avait caché dans le trou d'un rocher en bordure de mer. Un jour, deux femmes, après avoir ramassé des ignames sauvages, partirent vers la mer pour les laver et les éplucher. Alors qu'elles étaient accroupies et commençaient à éplucher les ignames, une pousse de kava pénétra dans le vagin de l'une d'elle en opérant des mouvements de va et vient. La femme appréciait, et dit à sa sœur : « Je ne sais pas ce qui se passe, il y a quelque chose qui s'enfonce en moi et me fait un drôle d'effet ? ». Elles virent que c'était le Kava, arrachèrent la pousse et l'emportèrent pour la replanter dans leur jardin à Isouragi. À cette époque, les hommes buvaient parfois du kava sauvage mais n'avaient aucune connaissance de cette chose. Les femmes décidèrent de garder le secret jusqu'à ce que le kava devienne gros. Elles en prirent grand soin et arrachèrent les mauvaises herbes autour de lui. Un jour qu'elles préparaient un repas, elle décidèrent d'apporter un pied de kava aux hommes à l'endroit où ils avaient coutume de se réunir, et leur dirent : « si vous buvez ce kava, vous ressentirez

¹⁸ Dont le nom scientifique est *piper methysticum*

¹⁹ Suivant les îles la plante prend différentes appellations. À Fidji, la plante est connue sous le nom de Yaqona.

quelques chose de différent ». Depuis les hommes ont cessé de boire le kava sauvage et ont dispersé le vrai kava sur toute l'île. »²⁰

A.— 2. 2 UNE BOISSON CÉRÉMONIELLE.

À Fidji, la boisson qui est appelé « yaqona » est utilisée lors des cérémonies d'intronisation des grands chefs, mais aussi lors d'occasions moins prestigieuses. Il existe toute une bienséance et une étiquette lors de la consommation de la boisson, qui est l'occasion de rappeler la hiérarchisation de la société. Deverell à fait une description de cette cérémonie :

« La cérémonie yaqona se déroule normalement dans une maison traditionnelle fidjienne appelée Bure. L'utilisation de l'espace dans cette maison d'une seule pièce est une caractéristique importante du rituel. Les chefs, ou Turaga, ainsi que leur porte-parole, le matanivanua, doit toujours occuper la part supérieure du bure tandis que la partie inférieure est utilisée par ceux qui préparent le yaqona. Tous les participants se trouvent directement en face de la sau: un cordon composé de six à huit brins tressés de fibres de noix de coco qui est fixé au tanoa en bois de grands coquillages sont fixés à l'autre extrémité. Le tanoa est considéré comme une entité féminine, le porteur d'eau et de plantes de la terre-mère, tandis que la sau est symbolique du cordon ombilical et est tendue vers le fils de la terre, les grands chefs. Les autres chefs participants se retrouvent avec le chef suprême en demi-cercle face au récipient de yaqona et à côté de chacun d'eux le matanivanua »²¹

Version originale : *« The Yaqona ceremony normally takes place in a traditional Fijian house called a bure. The use of space within this one roomed house is an important feature of the ritual. The chiefs, or Turaga, together with their orators, the matanivanua, must always occupy the upper part of the bure while the lower part is used by those preparing the yaqona. All the participants sit directly opposite the sau: a cord consisting of six to eight plaited strands of coconuts fibre which is attached to the tanoa or wooden yaqona bowl and has a large cowrie shell tied to its other end. The tanoa is seen as a feminine entity, the bearer of water and plant from the earth mother, while the sau is symbolic of the umbilical cord and is stretched out towards the son of the land, the paramount chiefs. The other participating chiefs sit with the paramount chief in a semi circle facing the yaqona bowl and beside each one of them is this orator matanivanua »*

²⁰ Chanteraud Annabel R, "La saga du kava au Vanuatu à la Nouvelle-Calédonie", Centre de Recherche sur les Espaces Tropicaux de l'université de Bordeaux III et U.M.R 5064 D.Y.M.S.E.T, collection îles et archipel numéro 29, Bordeaux 1999. p 66.

²¹ Deverell Bruce et Gweneth, "Pacific rituals living or dying", University of South Pacific et l'Institute of Pacific Studies, Suva 1986. p 25.

Illustration 14 : bure et cérémonie du yaqona à Fidji



22

A gauche : le « bure », la maison traditionnelle fidjienne, celle-ci est la résidence du grand chef de la région de Vunda, elle est située dans le village de Viseisei, au nord ouest de l'île de Viti-Levu. On peut remarquer qu'aux deux extrémités du toit a été rajouté des coquillages, afin de marquer l'importance politique de la maison.

A droite : cérémonie du Yagona, on remarque le « tanoa » qui contient le kava, les « bilo » en noix de coco qui servent à boire le breuvage et le « sau » le coquillage rattaché au tanoa par une corde en fibre de coco.

En face du grand chef, et derrière le tanoa, se trouve le « lose yaqona », une personne généralement issue d'une famille de chef, et qui réalise le mélange entre les racines broyées et l'eau afin de créer le yaqona. À chaque côté du Tanoa deux personnes, les « qaravi yaqona » sont chargées de veiller à la bonne réalisation du rituel. La cérémonie obéit à une quantité de règles précises, et le service de la boisson rappelle l'ordre que chacun occupe dans la société. Comme nous l'avons vu dans le chapitre deux, l'ensemble des clans sont spécialisés soit dans l'art de la guerre, la construction des pirogues, ou dans l'exercice du pouvoir politique.

²² Photo de Fizin Magulue, les deux clichés proviennent du village de Viseisei à Viti Levu, juillet 2009.

B.—/ LES SOCIÉTÉS MÉLANÉSIENNES, DES SOCIÉTÉS DE RÉSEAUX.

B.— 1/ LES MOUVEMENTS DE POPULATION.

Au XVI^{ème} siècle, dès les premières découvertes mutuelles, la question des origines se posa. Si pour les Mélanésien, les occidentaux étaient issus du pays des morts ou des dieux, les européens se mirent à spéculer sur l'origine des populations du Pacifique.

B.— 1. 1 AUX ORIGINES DU PEUPEMENT.

Les premières présences humaines en Mélanésie sont datées de 45 000 à - 47 000 ans²³. À cette époque le niveau des océans était beaucoup moins élevé. L'Australie, la Papouasie-Nouvelle-Guinée et la Tasmanie étaient réunis sur un seul continent : le Sahul. Le peuplement du Sahul s'effectua à partir de population provenant de Bornéo, Java et la péninsule Malaise²⁴.

Le peuplement du Pacifique, fut l'objet de nombreuses spéculations : de « *Mu* », le continent austral disparu à l'hypothèse d'un peuplement originaire d'Amérique du Sud. Les archéologues ont pu démontrer on se fondant sur une analyse linguistique, botanique et zoologique qu'un mouvement de population provenant de l'Asie du Sud reste l'hypothèse la plus plausible. :

Toutes les langues d'Océanie insulaire sont apparentées à l'austronésien, vaste famille linguistique connue depuis Taiwan et l'Asie du Sud-Est jusqu'à Madagascar. Toutes les plantes (sauf la patate douce), et les animaux (chien, porc, rat, poulet), anciennement introduit par l'homme en Océanie, sont originaire d'Asie du Sud-Est ; quant aux résultats de l'archéologie, et pour ne parler que des datations absolues (carbone 14), elles sont d'autant plus récentes qu'on s'éloigne de l'Asie : environs 4000 BP dans l'Ouest, 2000 BP dans le centre de la Polynésie orientale, et de 400 à 800 AD dans ses terres les plus extrêmes : Hawaï, Pâques et Nouvelle-Zélande. Le seul problème non encore bien résolu concerne les processus de ce peuplement d'origine asiatique. »²⁵

Depuis la Papouasie-Nouvelle-Guinée, les populations se diffusèrent à l'intérieure du Pacifique. En se déplaçant, elles emmènent avec elles de nouvelles espèces animales et végétales, sur les 52 gibiers terrestres que compte la Papouasie-Nouvelle-Guinée, 6 sont

²³ cf. Musée du quai Branly, « *Lapita ancêtres océaniens, Océanic ancestors* », Somogy édition d'art, Paris 2010.

²⁴ Bornéo, Java et la péninsule Malaise constituaient un sous continent d'un seul bloc, non séparé par la mer qui avait pour nom Sunda.

²⁵ Garanger José, « *Le peuplement de l'Océanie insulaire* » in « *l'Antropologie* » tome 91, numéro 3, Paris 1987, voir page 803 – 816.

présentes en Mélanésie insulaire²⁶. Avant le maximum du pléniglaciaire²⁷, fait plutôt rare, on relève « *des traces de taro, Alocasia et Colocasia sur des outils en pierre provenant de la grotte de Kilu sur l'île de Buka. Selon M Spriggs, ces données plaident en faveur de la sélection et de la manipulation.* »²⁸ Ainsi les déplacements s'effectuent le long des côtes, mais également à l'intérieur des terres. Dès – 5500 av JC, dans le nord de la Mélanésie, des horticulteurs entretenaient des échanges d'obsidienne sur de longues distances.

B.— 1. 2 LE COMPLEXE CULTUREL LAPITA.

Dans leur rapport de synthèse en 1952, les archéologues américains, Gifford et Shutler furent les premiers à employer le terme Lapita afin de nommer les poteries qu'ils avaient inventoriés sur le site de Foué²⁹. Le mot Lapita est originaire de la région de Koné en Nouvelle-Calédonie, il signifie littéralement « l'endroit où l'on fait des trous. » Garanger défini la poterie Lapita :

« La poterie Lapita est caractérisée par des formes composites et un décor en pointillé, exécuté au peigne en formant des motifs géométriques : grecques et spirales notamment. Les autres poteries de l'aire mélanésienne ont des formes simples et leur décor, incisé, géométrique ou foliacé, est souvent complété par divers reliefs appliqués. C'est notamment le cas de la tradition dite de Mangaasi³⁰, légèrement plus tardive. »³¹

Les premiers tessons de poteries Lapita furent découverts en 1909, par un archéologue amateur sur une plage de l'île de Wantom en Nouvelle-Bretagne (P.N.G). L'aire d'influence du complexe culturel Lapita s'étend du Nord-Est de la Papouasie-Nouvelle-Guinée (archipel Bismarck), des Salomon, du Vanuatu, de Fidji, de Nouvelle-Calédonie, à la Polynésie occidentale (Futuna, Wallis Samoa et Tonga).

Green caractérisa les Lapita comme des groupes d'horticulteurs et de pêcheurs, implantant des villages de tailles variables en bord de mer, souvent sur de petites îles avec des liens réguliers sur de longues distances. Liens qui sont matérialisés par l'échange d'obsidienne, de pots, d'herminettes et de pierres de four, ainsi que probablement des productions artisanales.

²⁶ C'est-à-dire Fidji, Vanuatu, Nouvelle-Calédonie et Salomon .

²⁷ Période pendant un cycle glaciaire au cours de laquelle les glaciers ont atteint leur extension et dimensions, maximums.

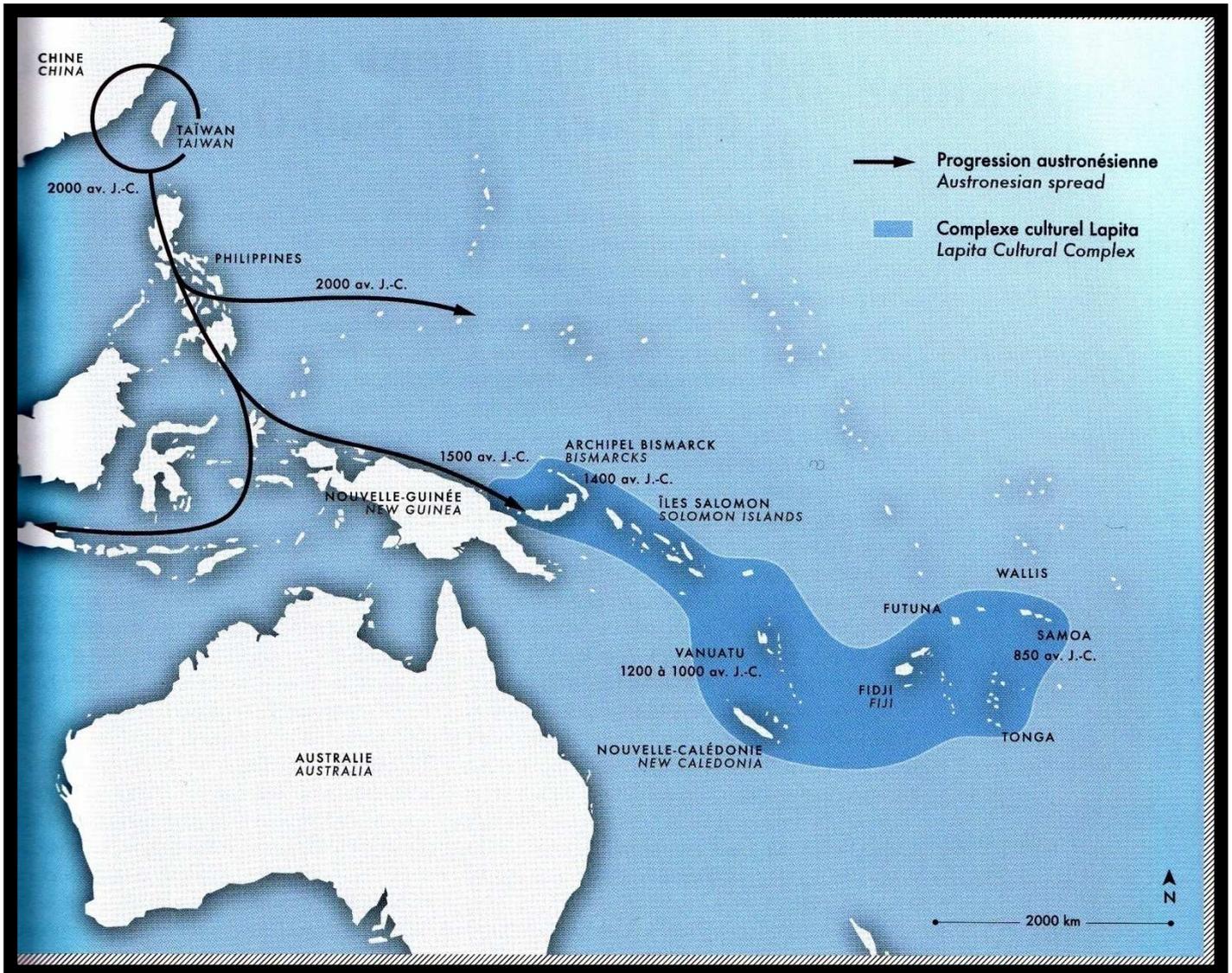
²⁸ Musée du quai Branly, *op.cit*, p.52.

²⁹ Foué est le nom d'une plage située à Koné, sur la grande terre de Nouvelle-Calédonie.

³⁰ Site éponyme situé sur la cote nord-ouest d'Efaté au Vanuatu.

³¹ Garanger José, « *Le peuplement de l'Océanie insulaire* » in « *l'Anthropologie* » tome 91, numéro 3, Paris 1987, cf. p. 803 – 816. Cf. , p. 805.

Illustration 15 : aire d'influence du complexe culturel Lapita.



32

Le complexe culturel Lapita, est uniquement présent dans la dorsale orientale et dans la partie méridionale du croissant mélanésien. Ce qui n'est pas le cas de la Polynésie occidentale qui regroupe les archipels de Tonga, Samoa, Wallis et Futuna. Cette culture du Lapita fut particulièrement mise en exergue lors du IV^{ème} festival des arts mélanésiens qui s'est tenu en 2010 en Nouvelle-Calédonie.

³² Musée du quai Branly, « *Lapita ancêtres océaniens, Oceanic ancestors* », Somogy édition d'art, Paris 2010.

Plusieurs théories existent sur l'extension du complexe culturel Lapita, dont une fournie par Garanger :

« Les gens du Lapita quittent l'Asie vers la fin du III^{ème} millénaire et s'infiltrer dans les îles du Pacifique occidental déjà occupées par les Mélanésiens. Ils s'installent en bord de mer et sur de petits îlots proches des côtes. L'intérieur des terres est en effet déjà occupé et eux-mêmes vivent essentiellement des ressources de la mer. Ils font des échanges avec les mélanésiens, terriens, horticulteurs et éleveurs, mais de pratique probablement endogame, il ne se mélange pas avec eux. Les petits groupes dispersés en Mélanésie entretiennent entre eux des relations interinsulaires. Grâce à leur grandes pirogues, ils découvrent très vite des terres encore inhabitées : les Fidji, puis les Tonga et les Samoa et s'y installent (ceux qui sont restés chez les mélanésiens sont peu à peu éliminés ou assimilés). Ayant acquis les techniques de l'horticulture au contact des Mélanésiens, ces « gens de la mer » peuvent maintenant coloniser et cultiver l'intérieur des terres, tout en continuant à exploiter les cultures marines. Prés d'un millénaire plus tard, la pression démographique oblige néanmoins certain d'entre eux à s'exiler pour rechercher, plus à l'Est encore, des terres nouvelles et ils colonisent ainsi les archipels de la Polynésie orientale. Cet exode devenait d'autant plus nécessaires que les mélanésiens, sans doute eux-mêmes trop à l'étroit chez eux, commençaient à leur tour à coloniser les Fidji, ayant appris, des gens du Lapita, l'art de la navigation hauturière en grandes pirogues doubles, comme également la technique céramique et ils introduisirent, ici, la tradition « mélanésienne » de la poterie décorée d'incisions et de reliefs appliqués.»³³

Le complexe culturel Lapita apparaît comme l'un des plus anciens réseaux d'alliance régionale. Pour entretenir les relations politiques, on procédait à l'échange d'objets ayant une forte valeur symbolique.

B.— 2/ EMPIRE, TECHNOLOGIE ET RÉSEAUX.

Issues du complexe culturel Lapita, les îles Tonga ont mis en place au cours du second millénaire un système de gouvernance centralisateur et interinsulaire. Ce pouvoir fort va conduire à des déplacements de populations, volontaires ou contraint vers les grandes terres mélanésiennes. Ce flux de populations dites polynésiennes, fut remarqué par les missionnaires lorsqu'ils débarquèrent sur les îles de Mélanésie.

³³ — Garanger José, *op.cit*, p. 807.

B.— 2. 1 TONGA : UN EMPIRE MARITIME AU MILIEU DU PACIFIQUE.

Au XVII^{ème} siècle sur Tongatapu, la plus grande île de l'archipel des Tonga émerge un nouvel ordre politique centralisateur, dominé par la dynastie des *Tui Tonga*. Doumenge³⁴ qualifie ce régime de « *hierarchie féodale* » ou de « *royauté centralisatrice* », et identifie les trois classes de la société :

- La noblesse ou les “*hour-eiki*”
- Les serviteurs des chefs ou les “*mapule*”
- Les hommes du commun ou les “*Tua*”

Entre le XII^{ème} et le XVII^{ème} siècle , La dynastie des Tui Tonga absorbèrent l'ensemble des chefferies de l'île de Tongatapu. Après avoir « unifié » politiquement l'île, la dynastie tongienne s'intéresse à sa région proche et constitue une aire d'influence relativement importante à l'échelle du Pacifique.

« *Le royaume de Tonga put ainsi rayonner, non seulement sur tout l'archipel, mais aussi sur les Samoa, Wallis et Futuna, Niue, et l'archipel du Lau, ainsi que sur certains points de la côte fidjienne et jusqu'à la lointaine île de Rotuma. Occasionnellement les Gilbert et les Ellice ont dû elles aussi être atteints. Les grandes pirogues tongiennes, partant en expéditions pour lever tribut, ont été ainsi les véhicules de grands échanges de populations et de diffusion et de multiples acquisitions matérielles ou culturelles.* »³⁵

La puissance politique tongienne est matériellement observable par les constructions de tombeaux monumentaux : Les *langi*. Elles sont en formes de pyramides basses très plates à deux ou trois niveaux et marquent les tombes des monarques. Le modèle des tombes royales tongiennes existe dans les îles assujetties, comme ce fut le cas sur l'île de Wallis. L'archéologue Christophe Sand³⁶ a fait une description du site de Talietumu :

« *La plate-forme de pierre de Talietumu a été construite par des Tongiens à l'intérieur du fort de Kolonui au début de l'occupation d'Ouvéa*³⁷. *Ce monument mesure 80 mètres de long sur 45 mètres de large, avec une hauteur maximale de 5 mètres. Il est entièrement construit en pierres basaltiques. La plate-forme a été protégée par la mise en place d'une rampe d'accès menant à l'étage supérieur.*

³⁴ Doumenge François, « *L'homme dans le Pacifique-sud* », Société Des Océanistes, ouvrage numéro 19, Paris 1966. p 124.

³⁵ *Ibid.*,

³⁶ Voir Sand Christophe, « *A preliminary study of the impact of the tongan maritime chiefdom on the late prehistoric society of Uvea, Western Polynesia* » in Graves Michael, Green Roger, « *The evolution and organisation of prehistoric society in Polynesia* », New-Zeland archeological association monograph, numéro 19, 1993. Voir page 49.

³⁷ Ouvéa est le nom autochtone de l'île de Wallis, il existe également une île du même nom situé aux îles Loyautés en Nouvelle-Calédonie.

*Une grande maison de cérémonie était située à une extrémité de la plate-forme centrale. Les fondations sont encore visibles.»*³⁸

Version originale : *“The stone platform of Talietumu was constructed by Tongans in the interior of the fort of Kolonui at the beginning of their occupation in Uvea. This monument is 80m long, 45m wide, with a maximum height of 5m. It is constructed entirely of basaltic stones. The platform was protected by watch positions placed on both sides of an access ramp leading to the upper level. A large ceremonial house was located at one end of the central platform. The base of which is still visible.”*

Sand estime le volume de *Talietumu* à 9000 mètres cube. Les dimensions hors normes du tombeau attestent l’existence d’un pouvoir politique et religieux extrêmement fort, capable de monopoliser une population sur une certaine durée et de la nourrir. Il existe aussi des trilithes dont celle *Ha’amonga* située sur la côte orientale de Tongatapu. Les dimensions sont impressionnantes, d’une hauteur de 5 mètres et qui se compose de pierres pesant chacune plus de 40 tonnes. La tradition orale tongienne et wallisienne indique que certaines pierres utilisées pour les tombeaux royaux ou les trilithes proviennent de l’île de Wallis.

Dans le cas de l’île de Wallis, les tongiens débarquèrent au Sud de l’île avec l’accord de chefferies locales, ce qui poussa les chefferies rivales à s’installer au Nord de l’île. Mais cette expansion ne fut pas toujours pacifique. Selon Sand³⁹, les luttes de Pouvoir furent sanglantes : *«Kau’ulufonua, le vingt-quatrième Tui Tonga selon la chronologie de Gifford, utilisa l’assassinat de son père comme excuse pour poursuivre les meurtriers en fuite. Et dans le même temps il essaya de prendre le contrôle des îles autonomes ou indépendantes.»*⁴⁰ L’expansion tongienne engendra des périodes d’instabilité politique et économique et incita des groupes de population à venir s’installer en Mélanésie. Comme le constate Matthew Springgs :

*« La création de l’empire maritime tongien et la conquête, définitive ou contemporaine, de trois îles comme Niuatoputapu, plus proche de Samoa que de Tonga, la Futuna du Vanuatu et l’Ouvéa des Loyautés, témoignent des bouleversements qui ont poussé les chefs défaits ou les cadets de famille barrés de tenter leurs chances outre-mer. Les vents dominants de cette partie de l’océan venant de l’est, une arrivée en Mélanésie insulaire était pratiquement acquise. »*⁴¹

³⁸ Sand Christophe, *op.cit.*, p. 45.

³⁹ *Ibid.*,

⁴⁰ Version originale : *“Kau’ulufonua, the 24 th Tui Tonga according to Gifford’s chronology, used the assassination of his father as an excuse to pursue the fleeing murderers. While at the same time trying to take control of autonomous or independent islands.”*

⁴¹ Bonnemaison Joël, *op.cit.*, p. 25.

Ainsi la Mélanésie fut parsemée d'îles identifiées comme étant polynésiennes. En Nouvelle-Calédonie, l'île d'Ouvéa connue une forte présence polynésienne au XVII^{ème} siècle. Cette présence est également attestée par la tradition orale sur Lifou et Ouvéa, mais également en certains points de la grande-terre, notamment dans les régions du Sud et à Pouébo. Au Vanuatu ce sont les îles d'Aniwa, Futuna, Mele, Fila, Emae qui connurent des échanges avec le monde Polynésien. À Salomon la liste des îles « polynésienne » est exhaustive : Bellona, Rennel, Sikaina, Anuta, Tikopia, Taumako, Pileni, Otong Java, Nukumanu, Takuu. Les pirogues polynésiennes atteignirent également la plus vaste terre mélanésienne, et abordèrent les rivages de la Papouasie-Nouvelle-Guinée actuelle.

B.— 2. 2 LES INNOVATIONS TECHNOLOGIQUES, UN PRÉALABLE À L'ÉCHANGE ET AU SYSTÈME DE RÉSEAU.

Dès 1200 avant J-C, le complexe culturel Lapita, maîtrisa la navigation hauturière, et franchi les 300 kilomètres qui sépare les îles méridionales des Salomon pour atteindre les îles Santa-Cruz. Cette étape marque le début d'une expansion qui se fit suivant une direction générale Sud-Est en utilisant les vents dominant. Leurs techniques de navigation restent inconnues :

« Nous ne saurons jamais exactement comment les marins Lapita naviguaient, mais ils possédaient sans aucun doute de remarquables talents d'orientation. Pour suivre un cap en mer, ils se repéraient au soleil, aux étoiles et à la houle. Ils évaluaient leur position à l'estime, grâce à des informations mémorisées relative à la vitesse, la direction et la durée de navigation.(...). Les piroguiers devaient connaître les étoiles zénithales qui passaient juste au dessus d'eux, et il est intéressant de noter que les mêmes étoiles passaient au Sud du groupe des îles principales de Salomon ainsi qu'au-dessus des Santa-Cruz. Voyager entre ces îles était aussi simple que suivre une trajectoire stellaire zénithale, vers l'Est ou l'Ouest, au gré des vents saisonniers, et ce périple fut répété maintes et maintes fois. »⁴²

Issu du complexe culturel Lapita, l'empire maritime tongien entre le XII^{ème} siècle et le XVII^{ème} siècle reposa en grande partie sur la maîtrise et le perfectionnement de la navigation hauturière. Suivant le modèle des pirogues dites « *Drua* » présentes à Fidji, les pirogues tongiennes, se dotèrent à leur tour d'une double coques.⁴³ Dans le Pacifique oriental et en Nouvelle-Zélande généralement les pirogues furent conçues afin de donner l'avantage aux

⁴² Musée du quai Branly, « *Lapita ancêtres océaniens, Océanic ancestors* », Somogy édition d'art, Paris, 2010.p. 74.

⁴³ On peut noter que les *maohi* avait eux aussi conçu des pirogues à double coques, les « *pahi* » qui étaient dotés de deux mats.

rameurs. La voile est utilisée seulement de manière ponctuelle. Dans son ouvrage, Neyret note une autre particularité mélanésienne des pirogues tongiennes :

*« Cette particularité consiste dans la présence d'une grande plate-forme rectangulaire sur la partie centrale de la pirogue, débordant largement de chaque côtés et soutenue par des fargues qui la rehausse nettement au dessus des extrémités. »*⁴⁴

Selon l'auteur cette particularité se retrouverait à Fidji, Vanuatu, Nouvelle-Calédonie, Santa-Cruz, Wallis, Futuna et Rotuma. Cependant la question des origines reste complexe, en effet, cette innovation aurait tout aussi bien pu naître dans le Pacifique occidental qu'à Tonga. La présence de pirogues à double coque en Mélanésie, peut être considérée dans certains cas comme un indice d'une relation ou d'un contact antérieur avec tongien. Doumenge cite les dimensions des embarcations : *« Les troncs qui pouvaient avoir plus de trois mètres de diamètres, étaient creusés au feu. (...) Les pirogues de haute mer dépassaient fréquemment 20 mètres. Certaines approchaient 25 mètres. On cite quelques embarcations exceptionnelles dépassant même 30 mètres. »*⁴⁵ L'augmentation de la longueur des pirogues, et de facto de leurs surfaces et de leurs voiles constituèrent, ainsi que la maîtrise des techniques de navigation, un progrès technologique important. Neyret note au sujet de la vitesse des pirogues Fidjiennes à double coques :

*« Leur rapidité par bon vent est extraordinaire. On peut estimer qu'elles atteignent souvent les 14 à 15 nœuds, ce qui s'explique par l'immense surface des voilures comparée à l'étroitesse des parties immergées et aussi par la forme de fuseau effilée de la pirogue elle-même, qui est très bien profilée. Le flotteur du balancier est relativement énorme et très lourd, ce qui est nécessaire pour équilibrer l'immense voile, mais ne fait qu'effleurer l'eau aux grandes vitesses, quand il n'est pas entièrement suspendu au-dessus de la surface. »*⁴⁶

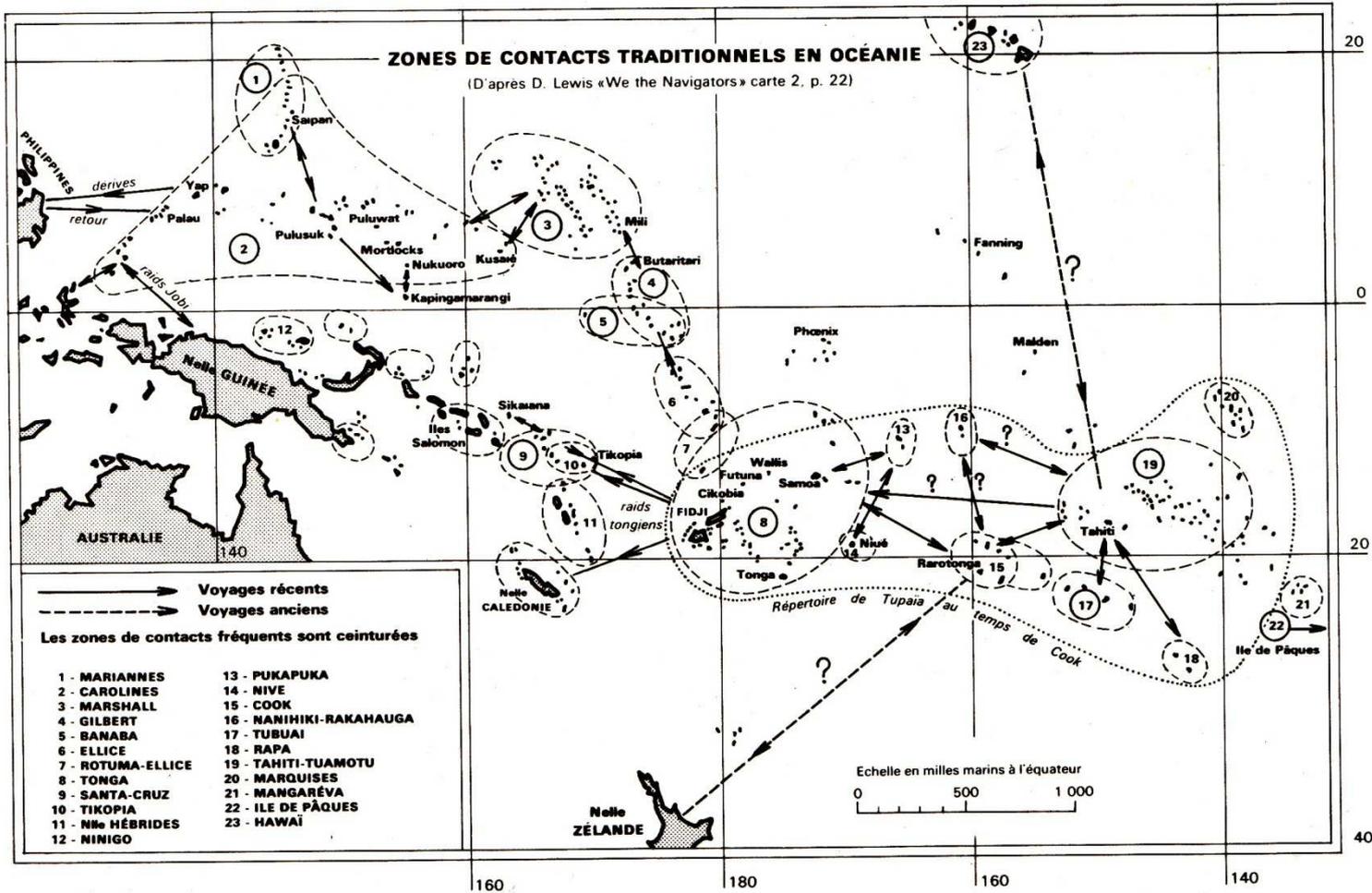
Ces innovations ont multiplié les contacts interinsulaires. D'une part pour la construction des pirogues, car toutes les îles (notamment les îles basses) ne furent pas en mesure de fournir le bois adéquat. D'autre part, l'augmentation de la surface va permettre de stocker d'avantage de provision de différentes natures (animale et végétale). Doumenge estime que les pirogues doubles furent capables de transporter plus d'une centaine de personnes par voyage.

⁴⁴ — Neyret Jean, *« Pirogue océanienne, Tome II »*, Association des amis des musées de la marine, Paris 1974. p 107.

⁴⁵ Doumenge François, *« L'homme dans le Pacifique-sud »*, Société Des Océanistes, ouvrage numéro 19, Paris 1966. p 113.

⁴⁶ Neyret Jean, *op.cit.*, p. 46.

Illustration 16: zone de contact traditionnelle en Océanie.

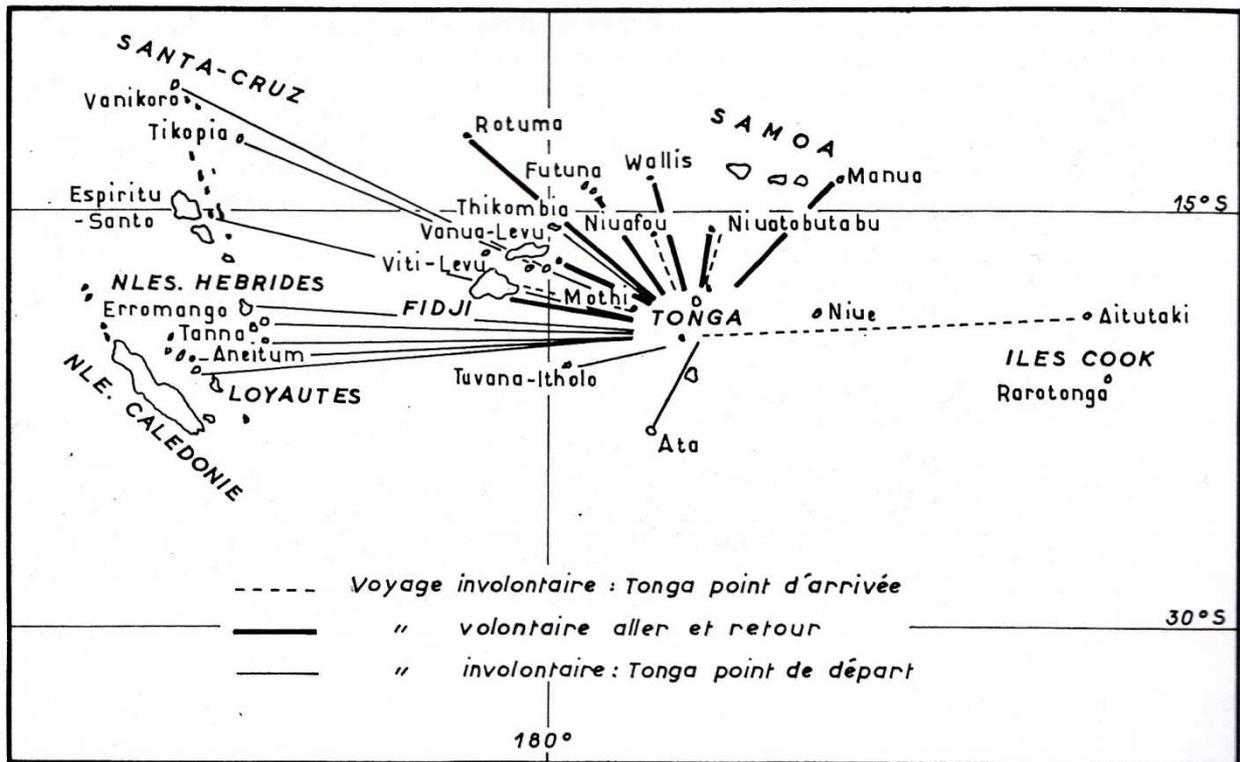


47

Dans cette carte Neyret identifie, les voyages océaniques « au long cours », durant la période des premiers contacts avec le monde occidental (XVII^{ème}- XVIII^{ème} siècle). On peut noter les principaux centres de dynamisme en bordure de la zone mélanésienne. La région de Tonga, qui du XII^{ème} au XVII^{ème} siècle développera une hégémonie politique et culturelle sur ses proches voisins, puis s'étendra de manière ponctuelle, plus ou moins régulière vers le Pacifique occidental dès le XVII^{ème} siècle.

⁴⁷ Neyret Jean, « Pirogue océanienne, Tome II », Association des amis des musées de la marine, Paris 1974. p 107.

Illustration 17: relations interinsulaires des îles Tonga.

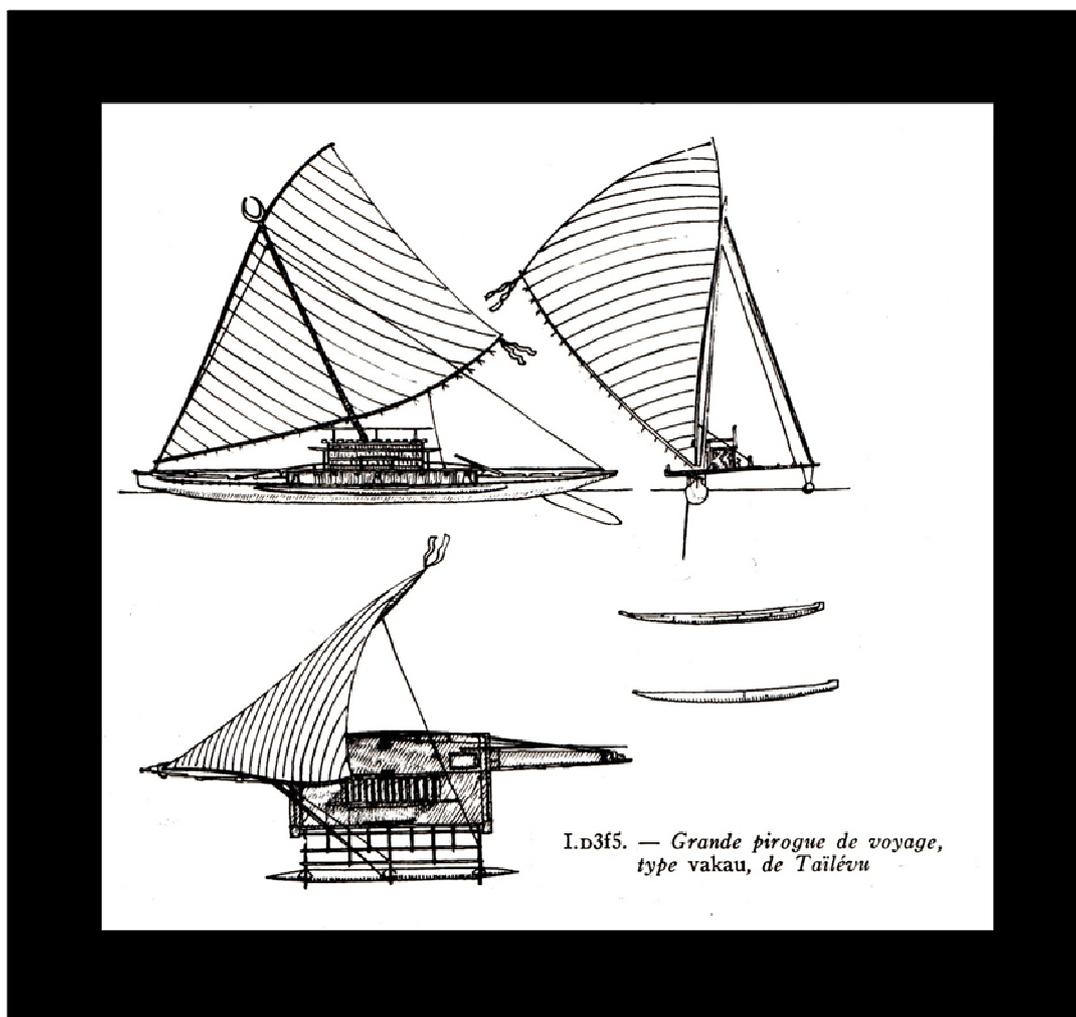


48

On peut remarquer que les réseaux de relation historique entretenu par Tonga, sont en corrélation avec des îles considérées comme des avants postes polynésiens. Bien qu'elles soient situées en Mélanésie leurs langues et leurs usages les rattache à la Polynésie. Cette question nous ramène à la pertinence et au débat sur la tripartition du Pacifique.

⁴⁸ Doumenge François, *op.cit.*, p. 124.

Illustration 18 : pirogue Fidjienne à double coques



49

Ce modèle de pirogues dites « Vakau » est aussi bien présente à Tonga qu'à Fidji. Elle pouvait mesurer 30 mètres de long, et était construite en planches cousues, sauf les balanciers qui eux étaient réalisés à partir d'un seul tronc d'arbre. La complexité et le perfectionnement des méthodes de construction entraînent une spécialisation du travail détenue par certaine régions. Pour ce type de pirogues, seule la région de Rewa, Cakaudrove et les îles du Lau possédaient des charpentiers suffisamment qualifiés. Les grandes pirogues sont avant tout des signes de puissances politiques. En effet, les chantiers duraient des années et il était nécessaire d'entretenir plusieurs charpentiers. A Fidji, les chefferies de Rewa, Bau Cakaudrove, Macuata et Lau était suffisamment puissantes politiquement et économiquement pour lever de telles entreprises.

⁴⁹ Neyret Jean, « Pirogue océanienne, Tome I », Association des amis des musées de la marine, Paris 1974. p 62.

B.— 2. 3 XETIWAN : L'EXEMPLE D'UN RÉSEAU D'ALLIANCE RÉGIONAL.

En Mélanésie méridionale, à Lifou, le réseau d'alliances le plus influent à la veille des premiers contacts est celui des *Xétiwaan*, ou *Agexetin* en langue noble. Leurs origines restent inconnues mais plusieurs hypothèses ont été émises, dont celle d'un reliquat de l'empire maritime tongien. En effet, structurellement le réseau xetiwan présente de nombreuses similitudes, avec l'organisation politique de la dynastie des « *Tui Tonga* ». Elle s'organise et se déploie, et se centralise autour d'une chefferie centrale. Guiart émet une autre hypothèse :

Une hypothèse se révélant plus crédible, lie le dossier (Xetiwan) à celui de la migration de direction générale sud-nord au Vanuatu, qui a installé au fur et à mesure de son lent déroulement tant de familles notables depuis Efate jusqu'à Epi et dont les membres revendiquent un point de départ sur Erromanga et auparavant « Mauri ». Cette tradition, dont les itinéraires se croisent aux divers étapes, a vu sa réalité confirmée dans ses grandes lignes, à l'intérieur de l'archipel, par les travaux archéologiques de José Garanger. Ils recoupent ainsi une tradition propre au nord de la Nouvelle-Zélande et parlant du départ de jeunes gens en pirogue vers le nord-ouest. Ces derniers revinrent beaucoup plus tard en parlant d'îles « ou l'on se battait à coup de pierre », ce qui peut correspondre aussi bien à la Nouvelle-Calédonie proprement dite et Ouvéa, avec leurs frondes de guerre et leurs projectiles en pierre polie, qu'à Erromanga ou l'on jetait contre le sternum de l'adversaire de lourdes pierres taillées, et non polies, de formes incurvées, et ou les masses de jet, courtes, étaient en pierre polie. »⁵⁰

George Foster⁵¹, le naturaliste qui participa au second voyage de Cook, ramena en Europe un certain nombre de frondes provenant de Nouvelle-Calédonie. Le catalogue de l'exposition consacrée à James Cook qui s'est tenue à Berne⁵², confirme l'importance des frondes dans cette région de Mélanésie :

« Comme Georg Foster et d'autres pionniers tôt le rapportèrent, les frondes jouaient un rôle important en Nouvelle-Calédonie, ou elles remplaçaient arcs et flèches. Des frondes de cordelettes tressées pouvaient être utilisées pour lancer des projectiles en pierre tendre à des distances considérables. »⁵³

À Lifou, leur chefferie est celle qui abrite la lignée aînée et elle est située à *Inagoj*. Les *Xétiwaan* sont présents à travers toute l'île et ont des implantations dans les îles voisines : l'île des Pins, la grande terre, Ouvéa... Avant les premiers contacts ils jouaient un rôle

⁵⁰ Guiart Jean, « Une clé de la société canaque ; les réseaux d'identité partagée », Le rocher à la voile, Nouméa, 2005. p 64.

⁵¹ Georg Foster était un ethnologue et un naturaliste allemand (1754-1794).

⁵² L'exposition « James Cook et la découverte du Pacifique » a eu lieu au Musée historique de Berne du 7 octobre 2007 au 13 février 2011. Voir page 226.

⁵³ Musée historique de Berne, « James Cook et la découverte du Pacifique », édition imprimerie nationale, catalogue de l'exposition James Cook et la découverte du Pacifique, Berne 2011, 276 pages.

prépondérant dans les échanges commerciaux entre Lifou et sa région. Ils contrôlaient l'importation en provenance de la Grande-Terre : Pierre de fronde, pierre cérémonielle, bois de houp nécessaire à la construction de pirogues... Leur rôle commercial peut être expliqué par la maîtrise des techniques de navigation interne à leur groupe. La tradition orale relate une « Guerre des *Xétiwaan* » qui confirme l'hypothèse d'une centralisation politique de l'île mais qui échoue. Cependant les *Xétiwaan* utilisent des formes plus souples⁵⁴ d'influence en répondant de manière conjoncturelle pour favoriser leurs extensions.

En conclusion, l'exemple du réseau « *Xetiwan* », loin d'être un cas unique, démontre un réel dynamisme économique à l'échelle régionale, soutenue par des innovations techniques et technologiques. Janet Davidson postula « *L'existence d'une culture largement cohérente dans l'ensemble de la Polynésie occidentale, soutenue par des interrelations maritimes qui n'ont jamais cessé jusqu'à l'établissement de la domination occidentale.* »⁵⁵ Probablement au XVII^{ème} siècle, l'intensité des relations interinsulaires, vit l'apparition d'une zone de culture commune. Cette aire aurait semble t'il concernée, selon nos recherches, la Mélanésie méridionale⁵⁶ et la Polynésie occidentale. Guiart dans son analyse estime que « *la différenciation entre les cultures nationales actuelles s'étant construite après coup, du fait d'une période de moindre dynamisme interinsulaire, la progression démographique à l'intérieur de chaque archipel y poussant, en même temps que les langues tendaient à s'autonomiser.* »⁵⁷

C.-/ DE L'EXPLORATION DU PACIFIQUE PAR LES EUROPÉENS...

En 1513, après avoir traversé le territoire actuel de Panama, Balboa est le premier européen à apercevoir le plus grand océan du monde qu'il nomme « mer du Sud ». Par référence à cette mer, il déclare prendre possession de toutes les îles australes⁵⁸. Les voyages espagnols permirent une première reconnaissance des îles sans pour autant être précis sur leurs localisations. En 1567, Alvaro de Mendana permis aux européens de situer de façon approximative les îles Salomon, qu'il situe à l'ouest de la Nouvelle-Guinée. Puis en 1595, Mendana et Quiros situent les îles Marquises et l'île de Santa-Cruz (Sud des îles Salomon).

⁵⁴ C'est-à-dire la diplomatie et les alliances matrimoniales.

⁵⁵ Guiart Jean, *op.cit*, p. 65.

⁵⁶ C'est-à-dire la Nouvelle-Calédonie, Le Sud du Vanuatu, Fidji.

⁵⁷ Guiart Jean, *op.cit*, p. 65.

⁵⁸ Prise de possession qui ne sera suivie d'aucun effet politique.

C.— 1/ GENÈSE DES EXPLORATIONS EUROPÉENNES DANS LE PACIFIQUE.

Les hollandais succèdent aux espagnols dans la cartographie du Pacifique insulaire. De 1615 à 1617 Jacob Le Maire localise les Tuamotu et les îles Tonga. En 1642 Abel Tasman aborde l'île la plus au sud du continent australien qu'il nomme Terre de Van Diemmen, l'actuel île de Tasmanie. Les anglais et les français sont également présents dans la zone. En 1697 Dampier décrit sa traversé du Pacifique d'Est en Ouest dans son ouvrage : « *Nouveau Voyage autour du Monde* ». Les innovations technologiques que connaît la marine, vont considérablement améliorer les techniques de navigation. Au XVII^{ème} siècle, le loch permet de calculer de façon aléatoire la vitesse des navires. Au XVII^{ème} siècle, le chronomètre, une invention de Huygens, améliorera en précision le calcul de cette vitesse de navigation. Au début du XVIII^{ème} siècle, la carte du Pacifique reste encore largement imprécise et fluctuante, celle-ci ne tardera pas à se préciser au fil des décennies :

*« C'est dans la deuxième moitié du XVIII^{ème} siècle que le Pacifique devient l'objet d'une navigation précise, scientifique et de plus en plus systématique. Quelques voyages constituent des références centrales pour les voyageurs du XIX^{ème} siècle. Ce sont bien sûr, les voyages de Cook qui marque le plus fortement cette période de découvertes. »*⁵⁹

L'œuvre exploratrice des expéditions de James Cook dans le Pacifique est considérable, c'est avec lui que s'effondre le mythe du continent austral. En effet, en 1606, Pedro Fernandez de Quiros en abordant l'île de Santo au Vanuatu, émet l'hypothèse d'une terre continentale.

C.— 1. 1 LES VOYAGES DE COOK.

Son premier voyage dans le Pacifique, qu'il effectue entre 1768 et 1771 à bord de l'*Endeavour* a pour objectif d'observer le passage de Venus devant le soleil à Tahiti. Il découvre les îles de la Société, et réalise la première circumnavigation de la Nouvelle-Zélande.

Son deuxième voyage a lieu entre 1772 et 1775 et a pour objectif de résoudre la question du continent austral. Avec deux navires, le *Resolution* et l'*Adventure*, il effectue trois

⁵⁹ Blais Hélène, « *Voyage au grand océan géographies du Pacifique et colonisation 1815-1845* », Ministère de l'Éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la Recherche Comité des travaux historique et scientifique, Paris 2005. p 25.

croisières antarctiques et franchit pour la première fois le cercle polaire antarctique. De ce voyage, il acquiert la certitude de l'inexistence d'un vaste continent austral. Les découvertes et les explorations se succèdent, et il localise en 1774 la Nouvelle-Calédonie, ou du moins la grande terre.

Son troisième voyage, qui se déroule en 1776 s'effectue avec les deux navires précédemment utilisés. Il découvre Hawaii et tente de trouver une nouvelle route vers l'atlantique par le détroit du Béring, cette tentative échoue et il doit regagner Hawaii pour la réfection de son navire. Son retour sur Hawaii lui est fatal : il est tué par les indigènes.

C.— 1. 2 LES VOYAGES DE BOUGAINVILLE

L'expédition menée par Bougainville en 1767 est la première à être organisée scientifiquement. À bord de la Boudeuse et de la Flûte l'étoile, il effectue la première circumnavigation française. Il découvre les Tuamotu, les îles Samoa, les îles Salomon et prend possession, au nom du roi de France, de l'île de Wallis.

Louis XVI, passionné par les récits de Cook, a pour ambition de compléter l'exploration du Pacifique. Cette tâche est confiée en 1785 à La Pérouse, qui effectue sa première expédition à bord de deux navires : la Boussole et l'Astrolabe. Le nom de ces deux navires vient souligner les visées scientifiques de la mission. Il aborde l'île de Pâques et longe la côte de l'Amérique du nord jusqu'en Alaska ; ensuite il se rend à Hawaii et gagne les îles Mariannes, le port de Macao, les Philippines, la Corée et le Japon. Au Japon, La Pérouse donne son nom au détroit séparant l'île d'Hokkaido de l'île de Sakhaline. Il touche ensuite les rives de l'actuelle Kamtchatka, et de là, redescend vers le Pacifique central et se rend au Samoa puis aux îles Tonga. Il disparaît au large des côtes de Vanikoro où il fait naufrage.

Le 9 février 1791, l'assemblée constituante française décide de l'envoi de deux frégates sur les traces de La Pérouse. Le 29 septembre 1791, le contre-amiral Bruni d'Entrecasteaux appareille à Brest ; il dirige l'expédition destinée à la recherche de La Pérouse qui se compose de deux navires : la Recherche et l'Espérance. À bord des navires, une équipe de scientifiques est présente, dont l'un des plus éminents hydrographes, l'ingénieur Beautemps-Beaupré. L'essentiel étant de se rendre rapidement à la rencontre de La Pérouse, l'expédition passe par le cap de Bonne Espérance et se rend sur la côte méridionale de l'Australie. Il effectue une relâche au mois de mai 1792 en Terre de Van Diemen (actuelle île de Tasmanie). De là, il remonte vers la Nouvelle-Calédonie et passe au

large de Lifou ; à proximité d'Ouvéa Beautemps-Beaupré identifie un groupe d'îlots qui porte son nom. Après son passage aux îles Loyautés, il se rend aux îles Salomon puis en Papouasie Nouvelle-Guinée mais il ne trouve nulle trace de La Pérouse. Il décide alors de se rendre de nouveau en terre de Van Diemen et repart en Mélanésie. Il aborde de nouveau les côtes Néo-Calédonienne où Huon de Kermadec, un scientifique de l'équipage succombe à la maladie. Il est enterré sur un îlot dans l'anse de Balade à l'extrémité nord de la grande terre. Continuant ses recherches, d'Entrecasteaux passe au large de l'île de Vanikoro, qu'il baptise île de la recherche ; là où cinq ans plus tôt La Pérouse avait fait naufrage, mais il ne trouve nulle trace de son passage. Le 20 juillet 1793, c'est d'Entrecasteaux lui-même qui succombe à la maladie à l'est des îles Moluques. La même année l'expédition rejoint, non sans difficultés, l'Europe.

Entre 1793 et 1815, se déroule la guerre franco-anglaise ; cette période est peu propice aux explorations. Cependant la guerre est essentiellement localisée en Europe. Aucune opération secondaire n'a lieu dans le pacifique, l'immensité de la zone représente un obstacle majeur. Cette période laisse le champ libre aux navires marchands dont la plupart sont d'origine américaine. Malgré la guerre, les explorations ne furent donc pas tout à fait abandonnées. Baudin, un capitaine de vaisseau à la tête d'une importante expédition qui se compose de deux corvettes, le Géographe et le Naturaliste, ainsi que d'une goélette Casuarina, explore de 1800 à 1803 la partie méridionale de l'Australie. La paix de 1815 consacre l'Angleterre comme puissance maritime. Lacour note au sujet des prétentions anglaises :

*« Ces prétentions anglaises à la maîtrise des mers étaient mal supportées en France par l'opinion publique, qui considérait les traités de 1815 comme une opprobre dont il fallait effacer jusqu'aux dernières conséquences, y compris dans le domaine maritime. »*⁶⁰

On peut y voir là les racines de la rivalité franco-britannique dans le pacifique, ou du moins un des facteurs explicatifs.

C.— 1. 3 LES VOYAGES DE DUMONT D'URVILLE

Jules Dumont d'Urville reçoit en 1826 le commandement des corvettes l'Astrolabe et la zélée ; il explore, au cours d'un voyage de trois ans, les côtes de l'Australie, de la Tasmanie, de la Nouvelle-Zélande, des îles Fidji, de la Nouvelle-Calédonie. Il passe au large des îles Loyautés et prend le temps de cartographier les trois îles majeures : Maré, Lifou et Ouvéa. Il est le premier à désigner l'île de Vanikoro comme lieu de naufrage de La Pérouse.

⁶⁰ Lacour (Pierre), « *De l'Océanie au Pacifique histoire et enjeux* », France-Empire, Paris, 1987, p 34.

De 1837 à 1840, il se rend dans les régions australes et antarctiques et localise la terre Adélie. L'œuvre majeure de Dumont D'Urville concernant les îles Loyautés est sans doute d'avoir été le premier à les localiser, et à en faire des cartes détaillées. Cette existence cartographique est un facteur majeur qui joue en faveur d'une accélération et une régularité dans les rapports qu'entretennent autochtones et occidentaux.

Au milieu du XIX^{ème} siècle, la carte du Pacifique est quasiment complète. Les premiers rapports entre occidentaux et autochtones ont déjà été effectués et tendent à s'inscrire dans la régularité. Une nouvelle ère s'ouvre : celle de la colonisation.

D.—/... A L'EXPLOITATION ÉCONOMIQUE DU PACIFIQUE OCCIDENTAL

Au XVII^{ème} siècle à lieu les premiers rapports avec le monde européen qui sont essentiellement commerciaux. Une armada de navires anglais à but commerciaux traversent le Pacifique durant la première moitié du XIX^{ème} siècle : Baleiniers, santaliers, navires de commerce et navires à la recherche d'hommes pour travailler dans les plantations de cannes du Queensland ou de Fidji. Pour comprendre à quoi correspond la présence des navires européens dans cette partie de l'océan il nous faut avoir une vision d'ensemble des pratiques commerciales qui ont lieu dans le pacifique. Ces premiers contacts seront aussi ceux des premiers échanges, ils correspondent pour le Pacifique insulaire à une véritable période de révolution matérielle.

D.— 1/ LE BLACKBIRDING, ORIGINE, CHRONOLOGIE ET TRAFIC.

Le « *blackbirding* », qui est un phénomène qui ne dure qu'une vingtaine d'années, du moins officiellement, a été abordé de manière parcellaire ou intégré à l'intérieur de thématiques. Angleviel l'intègre dans son article « *De l'engagement comme « esclavage volontaire ». Le cas des océaniens, Kanaks, et Asiatiques en Nouvelle-Calédonie* » dans des cadres chronologiques étendus, en l'occurrence de 1853 à 1963. « *Le Blackbirding* » a souvent relevé de l'anecdotique, les écrits missionnaires les relèvent simplement. Tandis que les premiers historiens se sont intéressés à l'histoire du Pacifique sans pour autant y consacrer une véritable étude de fond. Compte tenu des difficultés liées aux sources précédemment évoquées, notre propos ne se veut point exhaustif, mais se bornera à relever

les principales caractéristiques du *blackbirding*. Pour l'historien du pacifique, aborder le sujet du *blackbirding* comporte plusieurs difficultés, dont celles de la définition et des sources.

Angleviel, dans un article paru dans le journal de la Société Des Océanistes, aborde le sujet et le définit avec beaucoup de précaution comme un « *esclavage volontaire* » en apportant des précisions:

« ...certains comparent le « *blackbirding* » qui toucha l'arc mélanésien à la traite négrière ou l'engagement des Mélanésiens et des Polynésiens à une véritable pratique esclavagiste... »⁶¹

Les deux phénomènes, traite et esclavage, semblent intrinsèquement liés, pour Pétré - Grenouilleau :

« En l'absence de système esclavagiste, la traite n'a pas de raison d'être. Inversement, il est clair que si l'Afrique noire n'avait pas connu certaines formes d'esclavage, les traites d'exportation s'y seraient sans doute difficilement développées. »⁶²

La définition de la traite fournie par Pétré-Grenouilleau repose sur cinq caractéristiques, qui peuvent également s'appliquer au « *blackbirding* ». Il utilise le terme de captif qui ne pourrait pas s'appliquer dans le sens *stricto sensu* car les engagés montaient à bord de leur plein gré, victimes de tromperies de la part des capitaines :

- L'existence d'un réseau d'approvisionnement en captifs.
- Un arsenal idéologique destiné à la légitimation.
- La dissociation très nette entre le lieu de production et le lieu d'utilisation des captifs.
- Délégation de la fonction de recherche de captifs auprès d'une structure politique.
- Mode de l'échange tributaire ou marchand.

Le « *blackbirding* » peut être défini comme un système économique marchand ou tributaire localisé dans le Pacifique, ayant pour objectif le recrutement d'une main-d'œuvre autochtone destinée à être utilisée dans les centres agricoles tenus par des européens. Ces centres agricoles se trouvent principalement en Australie mais aussi dans les îles Fidji. Ce

⁶¹ Angleviel, (Frédéric), « *De l'engagement comme « esclavage volontaire ». le cas des Océaniens, Kanaks et Asiatique en Nouvelle-Calédonie (1853-1963)* » in Journal de la Société des Océanistes, n° 110, Paris, 2000, p 65 à p 85.

⁶² Pétré – Grenouilleau Olivier, « *Les traites négrière Essai d'histoire globale* », France, édition Gallimard, collection bibliothèque des histoires de France, 2006, 468 p.

recrutement s'effectue de manière plus ou moins légale : des contrats peuvent être signés mais ne garantissent pas la mutuelle compréhension des documents signés.

L'aire de pratique du « *blackbirding* » est localisée entre l'Australie et sa « proche » région, c'est-à-dire la Mélanésie et la Polynésie. Cependant, il nous semble utile d'y intégrer la courte période du recrutement des kanak et des mélanésiens à destination de la Réunion, récemment mise à jour par les recherches de Luc Legeard⁶³.

D.— 1. 1 ORIGINE ET TYPOLOGIE DU « BLACKBIRDING ».

► « *Le blackbirding* » australien.

La guerre de sécession qui a lieu aux Etats-Unis d'Amérique entre 1861 et 1865 bouleverse l'économie mondiale. Elle déstabilise le cours du coton et provoque une pénurie mondiale dans le secteur de la canne à sucre. Pour pallier à la crise, l'Australie, et plus particulièrement l'Etat de Queensland fondé en 1859, se lance dans la production ovine et sucrière. Cependant le manque de main-d'œuvre constitue un frein aux nouvelles activités économiques ; en effet, les aborigènes sont peu disposés à travailler pour les colons dans de pénibles conditions proches de l'esclavage. Pour ce faire, on fait le choix de recruter la main-d'œuvre dans les îles du bassin Pacifique, une région considérée comme une « *mare nostrum* » australienne.

► « *Le blackbirding* » transocéanique.

L'abolition de l'esclavage le 27 avril 1848 par le gouvernement de la république française, met un terme au trafic d'esclave qui a cours entre la Réunion et les côtes africaines. Désormais privés d'une main-d'œuvre « bon marché », c'est tout « naturellement » que les grands planteurs réunionnais se tournent vers l'Inde, Madagascar, et d'une façon plus hasardeuse le Pacifique. Peu d'affranchis souhaitent travailler dans l'industrie de la canne, sur 62 000 ils ne sont que 15 400 en 1852 à reprendre les activités agricoles.

D.— 1. 2 UNE PRATIQUE AUX LIMITES TEMPORELLES FLUCTUANTES

⁶³ Legeard, Luc, « *Kanak et polynésien à la Réunion un épisode méconnu de l'engagisme* », dans *Annales d'histoire calédonienne*, volume 2 : « *La Nouvelle-Calédonie Les kanaks et l'histoire* » 2008. p187 à p 194.

La période dite du « *blackbirding* » australien, dont l'objectif est le recrutement de main-d'œuvre à destination des centres européens agricoles, est officiellement située entre 1865 et 1901. Nous pensons que ces limites restent indicatives car quantité de navires ne font pas l'objet de contrôle régulier, de la part d'aucune administration. Il nous semble utile d'y intégrer au nombre des victimes de ce commerce, les recrues insulaires que l'on destine au travail sur les navires marchands, et cela dès l'expansion du commerce santalier et qui eux aussi font l'objet de traitements tyranniques. Plusieurs récits de missionnaires notent la présence de kanak dispersés dans le Pacifique. Les missionnaires catholiques, en se rendant à Lifou passent par les îles Wallis où ils se retrouvent avec des matelots kanak originaires de Lifou ; ils se sont échappés d'un navire marchand suite à de mauvais traitements. Le pasteur Mac Farlane, en débarquant à Mou en 1859, est accompagné de kanak de Lifou qu'il a recueilli à Hawaï.

Des lettres conservées aux archives départementales de la Réunion constituent les principales sources qui apportent la preuve d'un unique voyage destiné au recrutement en provenance d'Océanie. Ces lettres internes à l'administration coloniale française évoquent l'année 1857 comme date de l'unique expédition.

D.— 1. 3 ORGANISATION DU TRAFIC.

La démarche est avant tout pragmatique. Les missionnaires protestants voyagent la plupart du temps à bord de navires marchands anglais à la recherche du bois de santal. Ce n'est qu'en de rares occasions qu'ils affrètent directement un navire. Les présences religieuses chrétiennes dans le pacifique permettent un premier contact avec la culture matérielle et religieuse européenne. Elles peuvent être comparées, avec beaucoup de prudence, à de véritables opérations de promotion pour le monde occidental auprès des insulaires. La présence missionnaire, une fois bien installée, permet, entre autres, aux insulaires de se familiariser avec la notion de travail rémunéré et au système capitaliste. En effet, les populations insulaires ont de tous temps associé le travail à la nécessité de se nourrir. Cependant il n'est pas certain que les missionnaires soutiennent le fait de voir une partie de leurs fidèles partir pour l'Australie voisine. Les rares informations disponibles émettent l'hypothèse de 10% de la population de Lifou.

Il semblerait que le mode opératoire de recrutement était de proposer aux chefs des biens en échanges d'hommes. Un contrat sommaire était signé, généralement d'une durée de trois ans, avant l'embarquement. Les « recruteurs » utilisaient également des méthodes fallacieuses et violentes :

*« Dans les années 1860 des centaines de Néo Hébridais ont été contraints ou trompés par les recruteurs, cela fut de même dix ans plus tard aux îles Salomon, et autour de la Nouvelle-Guinée et des îles voisines dans les années 1880. Bien que le recrutement du travail a été bien compris et volontairement conclu par les Néo-Hébridais et les insulaires des Salomon jusque dans les années 1880, il y avait encore les enlèvements occasionnels et plusieurs attaques réussies pour le recrutement en particulier dans les îles Salomon. »*⁶⁴

Version originale: *“In the 1860s many hundreds of New Hebrideans were forced or deceived into entering the recruiters’ boats, the same was true in the Solomons ten years later, and yet again around New-Guinea and the adjacent islands in the 1880s. Although labour recruiting was well understood and willingly entered into by New Hebrideans and Solomon Islanders by the 1880s, there were still occasional kidnappings and several successful attacks on recruiting ships by islanders especially in the Solomon Islands.”*

En Australie les « kanaka » étaient rassemblés dans des baraquements situés dans les plantations. Leur travail était particulièrement pénible car il consistait en la coupe de la canne à sucre et à la culture du coton. Les contremaîtres équipés de chevaux et de fouets surveillaient les « recrues ».

Le Blackbirding participe à la dépopulation du Pacifique insulaire. Après avoir subi les chocs bactériologiques, les épidémies provoquées par « les premiers contacts », Lifou, à l'instar des autres îles du Pacifique, est confrontée au « *Blackbirding* ». Certes le sujet est encore très peu fourni en sources, mais les 62 000 contrats officiels passés entre 1863 et la fin du XIX^{ème} siècle laissent entrevoir l'ampleur du phénomène. De manière indirecte le « blackbirding » participe à la diffusion du protestantisme, comme c'est le cas à Pentecôte au Vanuatu. Walter note : « *Pentecôte ne fut pas christianisé directement par des missionnaires mais indirectement par des hommes originaires de l'île, revenus au pays après avoir travaillé sur les plantations de canne à sucre dans le Queensland et à Fidji.* »⁶⁵

⁶⁴ Wawn William, *“The south sea islanders and the Queensland labour trade”*, University Press of Hawaii, Australie ,1973. Cf. introduction.

⁶⁵ Walter Annie, « *Prestige et savoir des femmes : un aspect de la médecine populaire au Vanuatu* », Thèse de doctorat, Université d'Aix-Marseille, Marseille 1991. p 41.

Ce n'est qu'en 1901 que le gouvernement australien par le « *Pacific Island Labourers Act 1901* » met un terme à cette pratique, et prévoit le rapatriement des « *kanakas* ». Seule une minorité d'entre eux réintégrera leurs îles.

D.— 2/ L'EXPLOITATION DU BOIS DE SANTAL

D.— 2. 1 LES CAUSES ET L'AIRE D' EXPLOITATION.

A la fin du XVII^{ème} siècle, le thé fut la boisson quotidienne de l'empire britannique. La Chine demeura le principal pays producteur et les anglais utilisèrent le bois de santal comme monnaie d'échange. Le bois de santal est utilisé par les chinois pour en faire des baguettes d'encens qu'ils déposent dans les temples. Le Pacifique insulaire fournit ainsi le santal dont l'empire avait besoin pour ses échanges. Cependant les caractéristiques de l'arbre, ne permirent pas une exploitation durable :

*« Bien que l'arbre, dans des conditions favorables pousse assez rapidement, le cœur lui-même se développe lentement; sans intervention humaine, il lui faut au moins quarante ans pour se développer. Près des racines, et dans le cœur de l'arbre se trouve la plus grande quantité d'huile. Ces caractéristiques propres à l'arbre explique le gaspillage de bois durant le temps des santaliers dans le Pacifique. »*⁶⁶

Version originale: “*Although the tree, in favourable conditions, grows quickly enough, the heart itself grows slowly; if unassisted by cultivation, it takes at least forty years to develop. The nearer the root, the greater the quantity of oil in the heart. These characteristics of the tree explain the highly wasteful manner of sandalwood-getting in the days of the south sea island trade.*”

Le santal de Fidji fut ainsi exploité entre 1816 et 1820. Celui des îles Marquises entre 1814 et 1817, et à Hawaï entre 1811 et 1828. Une fois les principaux sites épuisés, on se rabat alors sur la partie méridionale de la Mélanésie : Les îles du sud du Vanuatu. Cependant, ces îles furent inhospitalières aux commerces européens, on y dénombra de nombreuses attaques, et de terribles épidémies. C'est le *Camden*, le navire affrété par la L.M.S⁶⁷ qui involontairement va offrir de nouvelles opportunités. Le 28 avril 1841, de retour à Sydney, après avoir débarqué des catéchistes polynésiens sur différentes îles, dont Maré et l'île des Pins, un membre de l'équipage, Edward Foxall, vend une information : il localise la présence

⁶⁶ Shineberg Dorothy, “*They came for Sandalwood a study of the sandalwood trade in the south Pacific 1830 – 1865*”, Melbourne University Press, Australie, 1967. p 2.

⁶⁷ La société des Mission de Londres

de bois de santal sur l'île des Pins. Cette information entraîne une véritable ruée de navires santaliers, d'abord sur l'île des Pins puis rapidement sur l'ensemble des îles loyautés. Le commerce va s'intensifier durant une décennie.

D.— 2. 2 LES RELATIONS SANTALIER-INSULAIRE : LE CAS DE LIFOU.

En 1842 les premiers santaliers sont à pied d'œuvre à Lifou. En mai de la même année, débarque Charles Bridget, surnommé « *cannibale Charley* » ; il s'installe à Mou⁶⁸ et bénéficie du titre protecteur d' « *Enehm* » auprès du grand chef Boula⁶⁹. On ne sait pas les raisons exactes qui l'emmenèrent à vivre à Lifou, il s'agit là d'un « *beachcomber* ». Ce terme anglais signifie littéralement débris de mer. A ce sujet Angleviel note :

*« Les conditions de vie à bord des navires restent très dures au début du XIX^{ème} siècle, aussi l'existence dans les archipels polynésiens peut paraître en comparaison un vrai paradis. La désertion n'est donc plus un acte infamant mais seulement la recherche d'un mieux être certain pour celui qui peut se passer de biens matériels européens. De plus les marins savent qu'ils seront bien accueillis pour les connaissances très diverses qu'ils peuvent posséder. »*⁷⁰

Dans tous les cas, il organisa la collecte de bois de santal, et servi d'interprète entre les navires européens et la population locale. Le capitaine Andrew Cheyne aborda l'île la même année et laisse un témoignage sur les premiers contacts qui ne sont pas sans risques. Les navires préfèrent rester à proximité des côtes et se faire livrer les marchandises directement à bord. Pour faire face à l'imprévu, les équipages sont particulièrement structurés. Le capitaine est à la fois responsable des hommes et des marchandises. C'est avant tout un homme d'affaires, mais aussi un diplomate. Il était assisté de deux officiers, d'un charpentier de marine et d'une quinzaine de matelots dirigés par un contremaître.

Le 18 août 1842, le capitaine Cheyne et ses hommes, mouilla son navire non loin de Drueulu⁷¹ et établit un premier contact avec les populations. Cette première relation fut placée sous le signe du malentendu : les habitants consentirent dans un premier temps à couper du bois de santal. Mais le 28 août, ils s'organisèrent pour prendre d'assaut le navire. Pour se

⁶⁸ Tribu située au sud de Lifou, siège politique de la grande chefferie du Lösi.

⁶⁹ La maison des Boula règne sur la partie Sud de l'île de Lifou, le Lösi.

⁷⁰ Angleviel Frédéric, « *Wallis et Futuna (1801-1858) ou de l'influence des beachcombers et des missionnaires sur deux sociétés polynésiennes traditionnelles* », mémoire de Maîtrise, Université Paul Valéry Montpellier III, Montpellier 1982. p 53.

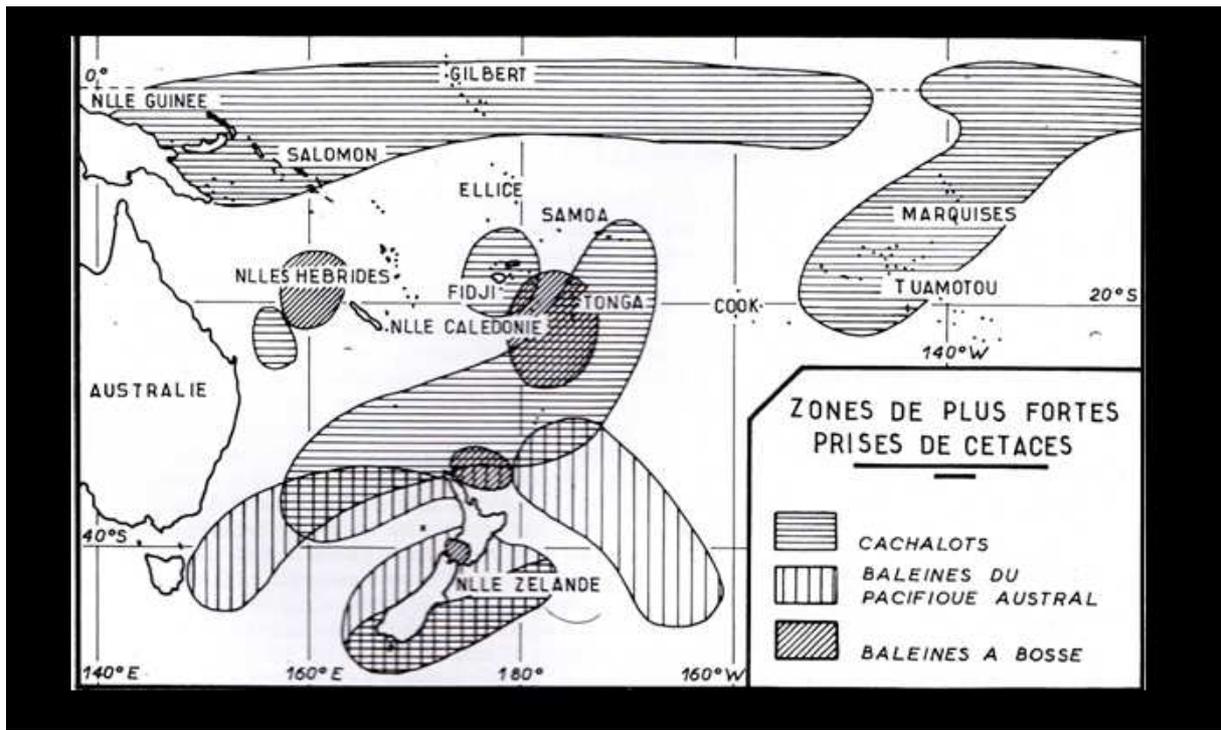
⁷¹ La tribu de Dueulu se situe au centre ouest de l'île de Lifou, elle est le siège de la grande chefferie de Gaïca dirigée par la lignée des Zéula. Sa position géographique en fait un port naturel.

dégager, le capitaine ouvre le feu ; plusieurs assaillants furent tués et on compta de nombreux blessés. Cependant l'opération commerciale fut renouvelée : on échange alors de la verroterie, des cercles de métal et des cotonnades contre le précieux bois. L'année 1844 marque l'apogée de cette course au santal sur Lifou.

D.— 3/ L'ESSOR DES BALEINIERS.

Durant la période pré européenne, sur certaines îles de Mélanésie, les baleines furent l'objet d'un culte et occupent une place prépondérante dans les rituels. A Fidji, la dent de baleine sert toujours à confectionner un objet rituel : le *Tabua*. Le *Tabua* est composé d'une dent de cachalot relié par ses extrémités à une corde en fibre de cocotier. Cet objet est utilisé au cours des négociations politiques entre chefferies, ou durant les jours de grandes cérémonies. A Lifou les baleines définissent le calendrier agraire ; leur présence le long des côtes et dans les baies de juin à septembre marque le début de la culture de l'igname. Cet animal redouté et respecté n'avait jamais été chassé ; l'arrivée des baleiniers va bouleverser cet ordre des choses.

Illustration 19 : zone de chasse à la baleine dans le Pacifique insulaire au XIX siècle.



72

*Du début du XIX^{ème} siècle aux années 1870, l'ensemble des îles du Pacifique sont visités par des baleiniers. Ils sont principalement à la recherche de baleines à bosse (*Megaptera novaengliae*) et de baleine du Pacifique australe (*Balaena antipodarum*). Dans un premiers temps, ils concentrent leurs activités le long de la ligne équatoriale, avant de se diriger vers le Pacifique insulaire méridional.*

⁷² Doumenge François, « L'homme dans le Pacifique-sud », Société Des Océanistes, ouvrage numéro 19, Paris 1966. p 134 .

D.— 3. 1 LES LIMITES CHRONOLOGIQUES.

À partir de 1810 et 1820, les chasseurs de baleine provenant des Etats-Unis, et d'Europe sont présents dans l'ensemble du Pacifique. Ils y entrent par le cap Horn et retournent en Europe par le cap de Bonne Espérance. Le nombre de prise est important : « *Ce furent les armements de Nouvelle-Angleterre qui, se lancèrent dans l'aventure sur une très large échelle. De 1804 à 1817, ils tuèrent au total environ 193 000 cétacés, soit à peu près 15 000 par ans.* »⁷³ De 1830 à 1840 l'activité s'intensifia, et atteignit une production de 160 000 tonnes d'huile de cachalot.

D.— 3. 2 UNE ACTIVITÉ COMMERCIALE EN INTERACTION AVEC LES INSULAIRES.

Les baleiniers durant leurs campagnes recrutèrent des insulaires du Pacifique pour travailler à bord des navires, notamment à Maré en Nouvelle-Calédonie :

*« Les hommes, en particulier ceux de Maré, étaient de bons marins et bateliers, ils sont très demandés chez les commerçants et les baleiniers. Comme nageurs et plongeurs, ils sont les meilleurs, parmi les insulaires des mers du Sud. »*⁷⁴

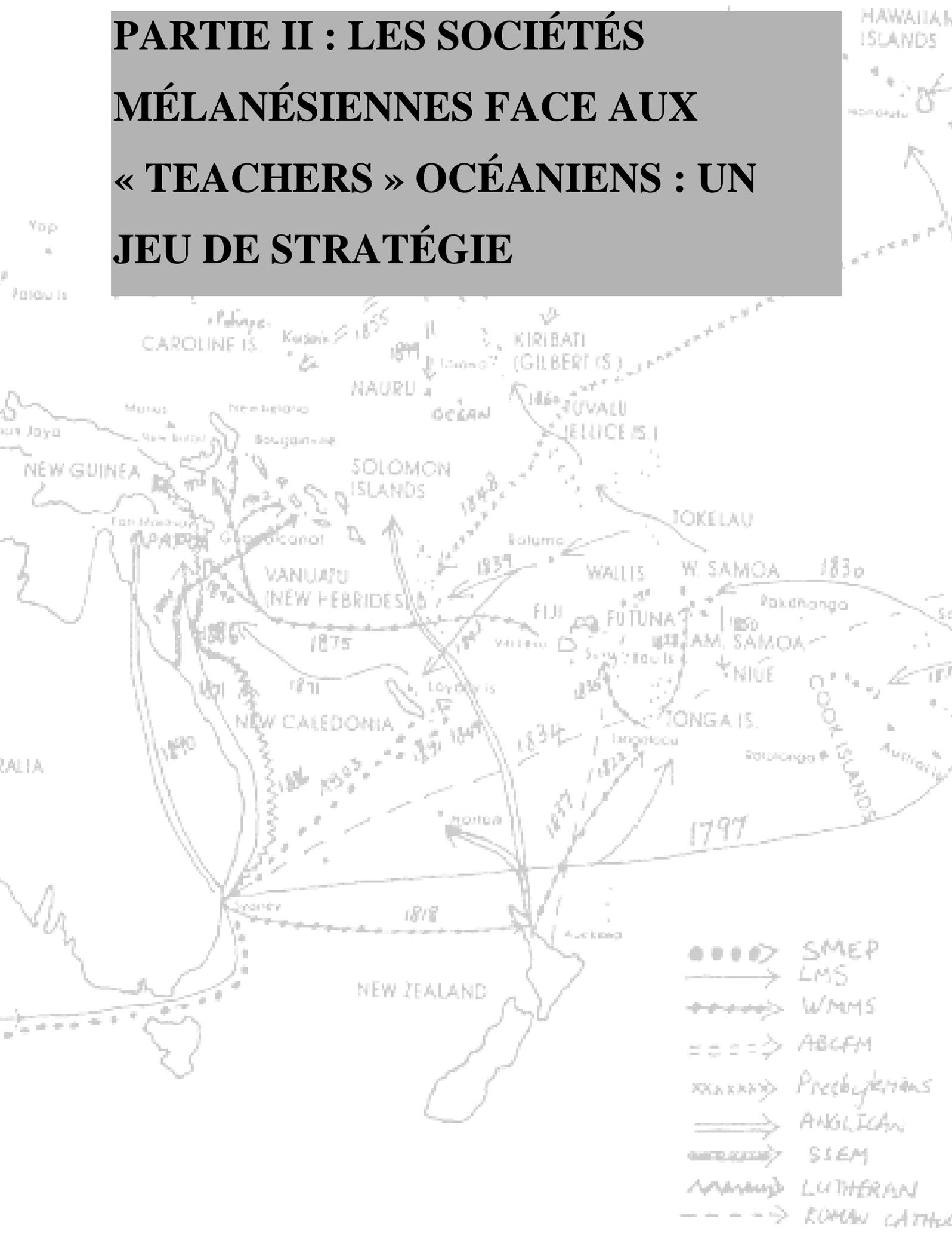
Version originale: *« The men, especially those of Maré, make good sailors and boatman, and are in great request among traders and whalers. As swimmers and divers they stand in the foremost rank, even among south sea islanders. »*

Leurs méthodes de travail furent marquées par leur grande discrétion : chaque navire tenta de garder secrètes les zones exploitables. Les matelots de ces navires furent payés de manière proportionnelle aux bénéfices réalisés lors des expéditions. La consommation d'alcool par l'équipage fut importante. Sur l'île d'Anatom vers 1848, Andrew Henry créa une base de ravitaillement en eau et en vivres. Jusqu'en 1860, la baleine fut recherchée pour son huile qui est nécessaire à l'éclairage des maisons, et au graissage des machines. La raréfaction des animaux mit un terme à cette pratique au bénéfice d'une nouvelle source d'énergie : le pétrole.

⁷³Doumenge François, *op.cit*, p 134 .

⁷⁴ Wawn William, *op.cit*, p 7.

PARTIE II : LES SOCIÉTÉS MÉLANÉSIENNES FACE AUX « TEACHERS » OCÉANIENS : UN JEU DE STRATÉGIE



CHAPITRE 4 : LE MONDE MISSIONNAIRE PROTESTANT : DES ÉGLISES À LA RECHERCHE D'UNE MÉTHODE D'ÉVANGELISATION.

« Avec la vapeur et la bible, les anglais traversent l'univers »

— Cicérones de l'exposition universelle de Londres en 1851.¹

Au XVI siècle en Europe à lieu la Réforme, c'est-à-dire un vaste mouvement de rénovation religieuse à l'intérieur de l'Église chrétienne d'Occident, qui donne naissance au protestantisme. John Miller nous donne la définition suivante de la réforme :

*« La réforme désigne, au sens propre, un retour à la forme originelle de l'église et de la religion, autrement dit un retour aux origines. En se conformant aux préceptes évangéliques et en suivant l'exemple des premiers chrétiens, on pourra éliminer les « abus » qui ont « déformés » l'église au plus grand péril des âmes des fidèles. »*²

Les abus évoqués par Miller sont de plusieurs ordres. Morales tout d'abord, le clergé est accusé par les dissidents de se livrer à une vie de débauche et de concupiscence. Mais aussi liturgique et dogmatique.

L'un des principaux artisans de la Réforme³ du XVI siècle est le moine Martin Luther. Professeur de théologie à l'Université de Wittenberg, il formule plusieurs idées en opposition avec l'église : l'invalidité des indulgences, l'utilité d'intercession de l'église, la remise en cause de certains sacrements, la prédestination individuelle qui ne peut être modifiée par aucune œuvre humaine et enfin la justification par la foi. Il traduit ses idées sous la forme de 95 thèses qu'il accroche à la porte de la cathédrale de Wittenberg le 31 octobre 1517. Luther

¹ Bédarida François, « la société anglaise du milieu du XIX siècle à nos jours », Edition du Seuil, France 1990. p 24.

² Miller John, « L'Europe protestante aux XVIe et XVIIe siècles », Belin de Boek, Dijon 1997. p 33.

³ On peut noter que des mouvements organisés de réforme eurent déjà lieu en Europe notamment au XII^{ème} siècle. Ces mouvements se proposent de retourner à la pauvreté originelle de l'église. Les Vaudois (1173) de Lyon constituent le groupe le plus important. Jean Wycliff (1383) quant à lui rejette l'eucharistie, le célibat des prêtres, et la hiérarchie ecclésiastique.

est excommunié par le Pape et brûle la bulle d'excommunication. La contestation va désormais s'effectuer en dehors de l'église, d'une volonté de réforme, le mouvement qu'il amorce va devenir la Réforme.

Luther dans une optique de diffusion de ses pensées théologiques va publier de nombreux ouvrages : « *Luther rédige divers traités et des catéchismes, mais surtout, étape culturelle essentielle pour les pays germaniques il publie une traduction complète de la bible en allemand (1534).* »⁴ Dès ses débuts la traduction de la bible en langue vulgaire est une priorité dans la démarche protestante.

En avril 1529 durant la seconde diète de Spire, cinq princes et les représentants de quatorze villes libres, minoritaires élèvent une protestation contre les décisions prises qui portent atteinte à la Réforme alors en pleine essor. À la diète impériale, ces princes minoritaires sont désignés sous le nom de protestant. Le terme protestant naît ainsi de manière circonstancielle. Delumeau nous apporte une explication sur le succès de la Réforme en Europe basé sur les conditions politiques, sociales et économiques qui régnaient alors en Europe :

*« Si tant de gens en Europe, de niveaux culturels et économiques différents, optèrent pour la Réforme, c'est que celui-ci fut d'abord une réponse religieuse à une grande angoisse collective. La guerre de cent ans, la peste noire, des disettes nombreuses, la folie de Charles VI, le Grand Schisme qui se prolongeât pendant trente neuf ans à la stupéfaction indignée du monde chrétien, la guerre des Deux-Roses, les guerres hussites, l'échec du grand Etat Bourguignon avec la mort tragique de Charles le Téméraire, la menace turque grandissante contre laquelle on se mit à prier chaque jours en récitant l'Angélus »*⁵

En 1555, près de deux tiers des allemands et l'ensemble des scandinaves sont devenus des protestants luthériens. Sous ces formes zwingliennes et surtout calviniste. Plus qu'un simple mouvement, la réforme constitue un ensemble de bouleversements. Politique tout d'abord, avec une remise en cause de l'autorité du pape sur les affaires temporelles. On assiste alors à l'émergence d'une forme de nationalisme qui accepte de moins en moins l'autorité du Saint-Empire-Romain-Germanique et du pape. La perte d'autorité de Rome entraîne la fin du

⁴ Poton Didier, « *Les protestants français du XVI^e au XX^e siècle* », Nathan, France 1998. p 8.

⁵ Delumeau Jean, Wanegffelen, « *Naissance et affirmation de la Réforme* », Presse Universitaire de France, coll nouvelle clio, Paris, 1997. p 230

rôle normatif de la diplomatie pontificale. C'est aussi un bouleversement culturel : « *la collectivité constituait un ensemble inébranlable qui s'occupait de tout. L'individu n'avait qu'à se soumettre ou qu'à s'exclure (...). Avec la réforme le carcan social commence à se briser : l'individu se donne des choix qui ne sont pas prévus par la société et prend ses responsabilités.* »⁶

Entre la Réforme et la période du réveil⁷, se développe l'idée d'une œuvre missionnaire. L'orthodoxie protestante du XVI^{ème} et XII^{ème} siècle ne pratique pas les missions au lointain. Pour les théologiens luthériens de la réforme, le commandement à faire des disciples à déjà été accompli par les apôtres. Gisel décrit les différentes postures théologiques concernant l'idée de mission :

*« Zwingli, dont on connaît la thèse d'un salut pour des « païens particulièrement élus », reconnaît la légitimité d'une mission auprès des non-chrétiens (...). Calvin pense également que le ministère apostolique se range parmi les ministères extraordinaires limités dans le temps (non permanents). Pratiquement et comme Melanchthon, il attribue l'obligation et la diffusion de l'Évangile aux autorités politiques et coloniales.»*⁸

La naissance de l'idée missionnaire moderne et protestante correspond historiquement parlant à un ensemble de facteurs et de contextes sociopolitiques : Les utopies du XVI^e et XVII^e siècle, les diverses « découvertes » européennes qui créent un monde de plus en plus vastes, l'amélioration et le perfectionnement de la navigation, la naissance de nouveaux réseaux économiques, le développement de l'idée d'humanité sous l'influence du réveil et du romantisme mais surtout l'expansion européenne croissante.

Dans ce chapitre, nous définirons les forces religieuses en présences dans le Pacifique insulaire au XIX^{ème} siècle. Nous nous intéresserons aux deux grandes entités se chevauchant, et qui se concurrencent et parfois s'affrontent. D'une part le monde Catholique, régie et organisé autour d'une hiérarchie rattachée à Rome. Et d'autre part les différents courants qui constituent le Protestantisme. Cette étape nous permettra de mieux comprendre les logiques propres de ces deux entités indissociables l'une de l'autre tant dans leurs stratégies, que dans leurs méthodes.

⁶ Delumeau Jean, Wanegffelen, *op.cit*, p. 232.

⁷ Au XVIII^{ème} siècle, l'Europe et plus particulièrement l'Angleterre connaît un nouveau phénomène religieux dénommé : « *le réveil* » nous l'aborderons au grand A de ce chapitre.

⁸ Gisel Pierre, « *Encyclopédie du protestantisme* », Edition du Cerf, Paris 1995. p 978.

Si le monde Catholique présente un aspect organisationnel et une histoire homogène, cela est loin d'être le cas des protestantismes ; aussi il nous a paru pertinent de revenir sur les principales formations qui se déploient en Mélanésie tout au long du XIX^{ème} siècle. Nous avons délibérément choisi de mettre en lumière quatre formations protestantes :

- ▶ La L.M.S
- ▶ Les méthodistes
- ▶ Les presbytériens
- ▶ Les anglicans.

Il nous a paru essentiel de revenir sur leurs origines, leurs dogmes et leurs organisations, ainsi que leurs axes de progression dans le Pacifique insulaire. En effet, dresser un bref aperçu historique de leur passé européen permet de mieux appréhender leurs méthodes et leurs logiques propres.

L'évangélisation de la Polynésie précède celle de la Mélanésie. C'est dans cette partie orientale du Pacifique que les missionnaires, notamment ceux de la L.M.S acquièrent une connaissance empirique et une première expérience de l'évangélisation. Les missionnaires observent un phénomène de conversion des insulaires par des groupes culturels voisins. Ainsi, il nous faut dans un premier temps analyser les événements historiques qui eurent lieu lors de la conversion des îles polynésiennes, afin de mieux comprendre les mécanismes et les stratégies de christianisation de la Mélanésie. La Polynésie va constituer durant la première partie du XIX^{ème} siècle un laboratoire missionnaire. En Polynésie orientale se crée sous l'impulsion de John Williams les « *natives agency* », lieu de formation des premiers auxiliaires insulaires de la christianisation.

A.— AUX ORIGINES DES MISSIONS PROTESTANTES ET CATHOLIQUES

A.— 1/ LE RÉVEIL

Au XVIII^{ème} siècle, l'Europe et plus particulièrement l'Angleterre connaît un nouveau phénomène religieux dénommé : « *le réveil* ». Baubérot nous donne la définition suivante :

« Le terme de Réveil provient de l'expression anglaise « revival of religion », employé à partir du XVIII^{ème} siècle. Les revivalistes cherchent à atteindre deux milieux différents : les chrétiens dont l'intensité de la vie spirituelle s'est affaiblie et les milieux plus ou moins déchristianisés, qui échappent à l'influence des organisations ecclésiastiques. (...) Le réveil ne cherche pas à se séparer des églises, il veut leur donner un souffle nouveau. »⁹

David Bebbington¹⁰ nous donne quatre caractéristiques majeures pour reconnaître le réveil et son courant évangélique.

- ▶ Une adhésion entière au « *biblicisme* », c'est-à-dire la suprématie absolue des écritures
- ▶ L'acceptation du « *Crucicentrisme* » : l'affirmation du rôle rédempteur de Jésus-Christ.
- ▶ L'adhésion au « *conversionisme* », c'est la conviction que l'homme est naturellement pécheur et corrompu, mais avec la conversion celui-ci peut accéder à la grâce.
- ▶ Et enfin « *l'activisme* » qui est une manifestation de l'esprit-saint.

Le réveil constitue un ensemble de mouvements religieux dont l'objectif est d'apporter un dynamisme à une foi jugée routinière. Il se fonde sur l'expérience personnelle et encourage à une renaissance spirituelle. Cette renaissance n'implique pas nécessairement de sortir de l'église d'Angleterre.

A.— 1. 1 LES RACINES ET LES CARACTÉRISTIQUES DU « RÉVEIL »

Le réveil trouve l'une de ses racines théologiques et conceptuelles dans une mouvance religieuse fondée au XVII^{ème} siècle en Allemagne : Le piétisme. Le piétisme est défini comme

⁹ Baubérot Jean, « *Histoire du protestantisme* », Presse Universitaire de France, Paris 1996. p 86.

¹⁰ Carré Jaques, « *Le monde britanniques religions et cultures (1815-1931)* », Sedes, France 2009. p 44.

un : « puissant courant de réforme touchant l'ensemble de la piété protestante, le piétisme des XVII^e siècle insista à la fois sur un « réveil », une « régénération » et une « sanctification » de chaque âme particulière, sur une vivification spirituelle de la vie ecclésiale et sur le Royaume du Christ (royaume de paix que les piétistes croient proche). »¹¹

Celui-ci met l'accent sur plusieurs points :

- La lecture de la bible,
- Le sacerdoce universel,
- La nécessité d'une conversion personnelle.
- La prises de conscience des devoirs sociaux notamment en matière d'éducation.

À partir du moment où le sacerdoce universel est établi comme principe, le réveil prend la forme d'une multitude de mouvements religieux. Comme le souligne *l'Encyclopédie du protestantisme*, le réveil est un phénomène européen qui repose sur plusieurs personnalités. Elle note également le rapport entre le réveil est la nécessité de prosélytisme :

« Toutefois, la notion d'Awakening ou réveil caractérise un mouvement plus spécifique au XVIII^e et XIX^e siècles. Certes, en Allemagne, le termes *Erweckung* s'applique déjà au renouveau religieux qui se produit sous l'influence de Philipp Jacop Spener (1635-1705) et se poursuit avec le piétisme morave développé par Nikolaus von Zinzendorf (1700-1760). Le revivalisme anglo-saxon du moins celui de John Wesley et George Whitefield (1714-1770) désirent avant tout réveiller une église anglicane trop inerte et dont la piété est jugé dépourvue de spiritualité véritable. Cependant, qu'il s'agissent du Great Awakning en Nouvelle-Angleterre avec Jonathan Edwards (1703-1758) et qui se prolonge ensuite avec des revivalistes tels que Charles Finney (1792-1875), ou bien le réveil Suisse et en France sous l'impulsion de César Malan Bost (1790-1874), le souci majeur est toujours d'insuffler dans une piété trop formelle, sans saveur ni chaleur, une foi vivante et missionnaire. »¹²

L'ensemble de ces groupes se caractérise par des oppositions communes. D'une part à la pensée rationaliste issue du mouvement des lumières qui accorde une confiance à la raison au détriment de la foi. Et d'autre part, une volonté de reformer ou de sortir de l'église de Grande Bretagne. Une volonté de sortir de l'église d'Angleterre qu'ils jugent inactive notamment en matière de prosélytisme.

¹¹ — Gisel Pierre, *loc.cit.*, p. 1156.

¹² — *ibid.*, p.1326.

A.— 1. 2 LES FONDEMENTS DU PROSÉLYTISME PROTESTANT.

Dès ses débuts, les mouvements du réveil insistent sur la nécessité de conversion. Les prêches sont marqués par l'activisme, c'est-à-dire l'action supposée de l'Esprit-Saint.

*« Ses prédicateurs prêchent dans les temples chaque fois que la chaire leur est offerte. Mais la place du marché et le terrain communal sont le plus souvent choisis, passant outre aux réserves des pasteurs officiels, et à partir de juillet 1739 les assemblées sont marquées par des phénomènes de prostration physique, de larmes, de cris de douleurs ou de joie, de frémissements convulsifs. La hiérarchie anglicane y trouve un motif supplémentaire d'hostilité. »*¹³

Le réveil est aussi marqué et traversé par des divergences d'origine théologique. Pour le prêtre anglican John Wesley, le prosélytisme actif dont il fait preuve ne peut se faire sans une remise en cause de la prédestination calviniste. Le principe de la prédestination peut se définir de la manière suivante : *« Doctrine du calvinisme, selon laquelle Dieu aurait, par avance, élu certaines de ses créatures pour les conduire au salut par la seule force de sa grâce et vouer les autres à la damnation éternelle, sans considération de leur foi ni de leurs œuvres. »*¹⁴ Wesley tempère la doctrine de la prédestination puisque celle-ci rendrait caduque son prosélytisme actif.

Pour les puritains,¹⁵ la remise en cause de la prédestination ne constitue pas une nécessité. En effet, pour eux c'est par l'obéissance et l'abnégation que l'on suit scrupuleusement le dogme chrétien, et non pour la salvation, le prosélytisme lui, ne peut être légitime puisque les actes des hommes n'ont aucune incidence sur le jugement divin.

A.— 1. 3 LA NÉCESSITÉ D' « EXPORTER » LE REVEIL.

¹³ *ibid.*, p.1326.

¹⁴ Dictionnaire « *Le nouveau petit Robert de la langue française 2010* », Paris 2009, 2837 pages. cf article prédestination.

¹⁵ Le puritanisme est une « branches du protestantisme qui s'attachent à une application particulièrement stricte des lois et pratique, et à un certain dépouillement du culte : et plus particulièrement au sein du protestantisme anglais, à l'époque de Marie Tudor et d'Élisabeth I, à ceux qui, se détournant des plaisirs de la société de la renaissance, recherchaient une existence sobre, austère, frugale, toute entière tournée vers la réflexion, la lecture de la bible et d'ouvrages de piété ou de controverse. Persécuté sous Jaques I^{er} et Charles I^{er} nombre d'entre eux émigrèrent (Notamment au Massachussets en 1620 et importèrent ainsi leur foi en Nouvelle-Angleterre. » Thiellay Jean, « *Lexique des religions chrétiennes* », Ellipses, France, 1996. p 150.

Tout au long du XVII^e siècle, les églises et les collèges théologiques, vont peu à peu gagner en influence et en respectabilité dans la société anglaise. En 1788, Wesley et Whitefield dans leurs prêches encouragent l'entreprise missionnaire hors de l'Angleterre. La même année Wiliam Carey¹⁶ écrit : « *An enquiry into the obligation of Christians, to use means for the conversion of the Heathen* » qui est publié en 1792. L'idée d'une entreprise missionnaire protestante extra-européenne constitue un véritable défi, car il n'existe aucun précédent historique¹⁷. Wiliam Carey et John Thomas fondent le 2 octobre 1792 la baptiste Society, et partent en mission ensemble en Inde. Les lettres de Carrey constituent une dynamique dans l'appel d'une entreprise missionnaire de grande ampleur :

« En juillet 1794, Dr Ryland de Bristol, reçu une lettre de Carrey, les premières nouvelles depuis son départ, et dès qu'il l'eut lu, il envoya chercher Mr Bogue de Gosport et Mr Steven de l'église écossaise à Convent Garden qui était déjà à Bristol pour organiser un sermon spécial au Tabernacle de Whitefield, afin de partager sa joie quand à ce premier récit missionnaire en Inde. Après le Départ du Dr Ryland, Mr Bogue, Mr Steven et Mr Hey, pasteur de l'église Congrégationaliste de Castle Green à Bristol se réunirent au salon du Tabernacle pour prier, et pour discuter de la meilleur manière de sensibiliser le public et du devoir gravement négliger qui est de prêcher la parole de Dieux aux païens. »¹⁸

Version originale : « *In July, 1794, Dr Ryland, of Bristol, received a letter from Carrey, the first news which had come to hand since he sailed, and as soon as he read it he sent for Mr Bogue, of Gosport, and Mr Steven, of the Scotch Church, Covent Garden, who happened then to be in Bristol for the purpose of preaching special sermons at Whitfield's Tabernacle, to share his joy in this first account of missionary work in India. After leaving Dr Ryland, Mr Bogue and Mr Steven, together with Mr Hey, a minister in the Independent Church at Castle Green, Bristol, held a meeting in the parlour of the Tabernacle for prayer, and for consultation on the best way in which to preach Gospel to the heathens.* »

Le début du second réveil s'amorce entre 1790 et 1840. Il est indissociable de la colonisation britannique, que l'entreprise missionnaire accompagne ou précède parfois. En Angleterre, tout comme de l'autre côté de l'Atlantique, en Nouvelle-Angleterre, les écrits de l'Américain Jonathan Edwards¹⁹ contribuent à façonner une génération de nouveaux penseurs. La plupart d'entre eux, comme Edwards lui-même, avaient été touchés par le Réveil évangélique. La description du devoir du chrétien comme une « bienveillance désintéressée »

¹⁶ Wiliam Carey (1761-1834), se converti à l'âge de 18 ans et devient pasteur en 1786. Prédicateur médiocre mais passionné de langues et de géographie, ce fils de cordonnier s'installe en Inde où il exercera une activité missionnaire tout en prenant la direction d'une usine d'indigo.

¹⁷ Sauf l'expérience missionnaire de John Wesley en Géorgie en 1736.

¹⁸ Lovett Richard, "the history of the London Missionary Society 1795-1895", volume I, Oxford University Press, Londres, 1899. p 5.

¹⁹ philosophe et théologien, calviniste et disciple de l'influent philosophe anglais John Locke

jouait son rôle en formant une école de calvinistes modérés, des gens qui combinaient la très forte conscience d'un appel divin avec la curiosité scientifique. Les fondateurs des Sociétés missionnaires telle que la *société des missions de Londres*, et le *Conseil américain des commissaires pour les missions étrangères*²⁰ partagent la conviction que le monde doit être évangélisé rapidement; non pas parce qu'ils s'attendent à une conversion universelle, mais parce qu'ils sont convaincus que leurs devoirs est de répandre le message évangélique. Cette action est le prélude nécessaire à la venue finale du Christ, la *parousie*²¹, et à la fin des temps. Ce qu'ils ressentent n'est pas exactement une fièvre millénariste, bien que leur sobriété et leur sérieux habituels est teintés d'une intense excitation ; ils vivent et prennent leurs décisions missionnaires à une époque où la foi paisible dans le triomphe de la raison avait été ébranlée en Europe par de grandes secousses politiques et sociales dont les révolutions américaine et française, suivies des guerres de Napoléon en sont l'émanation.

Nous développerons plus en détail, au cours de ce chapitre, les caractéristiques propres à chaque missions notamment celles présentes dans le Pacifique Ouest.

A.— 2/ ORGANISATION ET ORIGINE DES MISSIONS CATHOLIQUES

Traditionnellement dans l'église Catholique l'entreprise missionnaire est l'affaire de religieux : Bénédictins, Dominicains, Franciscains... Ces ordres religieux suivent les directives du souverain pontife.

A.— 1. 1 LE RÔLE PRÉPONDÉRANT DE LA CONGRÉGATION DE LA PROPAGANDE.

En 1622, la congrégation de la Propagande est créée, elle est basée à Rome et joue un rôle prépondérant dans la politique missionnaire. À ses débuts, elle accompagne les entreprises de conquêtes espagnoles et portugaises aux Amériques.

*« Son objectif était de remplacer sous le contrôle de la papauté les territoires confiés aux patronats ibériques depuis la fin du XV siècle et ceux qui, en Europe et en Amérique du Nord, étaient devenus majoritairement protestants. Sa juridiction quasiment universelle en fit bientôt le plus important du gouvernement central de l'Église Catholique. »*²²

²⁰ Le terme anglais exact est : American Board of Commissioners for Foreign Mission. Cette société missionnaire évangélisa Hawaï en 1820.

²¹ La parousie (grec parousia), est un terme de théologie, le retour glorieux du Christ sur terre, à la fin des temps.

²² Bria Ion, Chanson Philippe, Gadille Jacques, Spindler Marc, « *Dictionnaire œcuménique de missiologie* », Les éditions du cerf, Paris 2003. p 274.

L'institution est rétablie en 1814, et réorganisée en 1817. Au nom du Pape la congrégation de la foi fonde les vicariats apostoliques c'est-à-dire les diocèses et les évêques des pays de mission. Elle contrôle aussi les activités et émet des directives générales sur proposition du délégué apostolique, ou archevêque.

A.— 2. 2 L'IMPORTANCE DES ASSOCIATIONS PIEUSES.

Les congrégations qui évangélisèrent le Pacifique reçurent leur charge directement de Rome, suivant le modèle hiérarchique cité précédemment.

*« L'Eglise catholique considère enfin comme un devoir pour chacun de ses fidèles de participer à l'œuvre missionnaire. Puisqu'ils sont membres de ce grand corps qu'elle incarne, ils sont tenus de contribuer à son développement par leurs prières et par leurs aumônes. »*²³

En accord avec ce principe L'Œuvre de Propagation de la Foi est fondée en 1822 à Lyon par Pauline Jarricot. Elle a pour objectif de soutenir financièrement l'activité des missionnaires, et notamment ceux du Pacifique. Pauline Jarricot mis en place un système de collecte, semble t'il inspiré de ce qui se faisait déjà à la même époque en Angleterre. Elle regroupa les donateurs en section de dix, cent et un millier de membres. Cette « association pieuse » avait pour but « d'étendre la société des fidèles catholiques, en aidant de tous les moyens en son pouvoir les missionnaires chargés de répandre les lumières de la foi parmi les nations étrangères de l'un et de l'autre hémisphère... »²⁴ Deux conseils sont mis en place afin de répartir les fonds collectés, l'un à Lyon et l'autre à Paris. Son organe de presse « *Les annales de la propagation de la foi* », est traduit dans une dizaine de langues à près de 250 000 exemplaires pour l'année 1878. La congrégation publie le récit de missionnaires, notamment ceux présents en Mélanésie.

Cependant, l'action de la congrégation de la foi reste théoriquement limitée dans le temps. En effet, à terme l'objectif est de passer du statut de vicariat à celui de diocèse et de s'émanciper de la congrégation d'origine. Cette transition statutaire reste longue et difficile, car la formation d'un clergé autochtone est particulièrement longue.

²³ Sédès Jean-Marie, « *Histoire des missions française* », Presse Universitaire de France, Paris 1950. p 8.

²⁴ Bria Ion, *loc.cit.*, p. 275.

Illustration 1 : figures de la Réforme



25

26 27

Martin Luther (1483-1546) , Zwingli Hulfrych (1484-1531) et Jean Calvin (1509-1564)

La réforme fut d'abord luthérienne, partie de Wittenberg dans les années 1517-1720. Le luthérianisme se répand à travers toute l'Allemagne puis le Danemark, la Suède et l'Alsace. Mais bientôt d'autres réformateurs font leurs apparitions : Zwingli (1484-1531) à Zurich, Jean Häisen (1482-1531) à Bâle, Martin Bucer (1491-1551) à Strasbourg, Jean Calvin (1509-1564), John Knox (1505-1572) en Ecosse et bien d'autres : ainsi se différencient peu à peu les sept grandes confessions protestantes : luthérianisme, calvinisme, baptisme, méthodisme, pentecôtisme, anglicanisme, presbytérianisme. Toutes se rejoignent autours, de trois principes : la justification par la foi, l'infailibilité de la seule bible, le sacerdoce universel.

²⁵ Gisel Pierre, « *Encyclopédie du protestantisme* », Edition du Cerf, Paris 1995. p 922.

²⁶ *Ibid*, p.1676.

²⁷ *Ibidem.*, p.172.

Illustration 2 : figures du Réveil

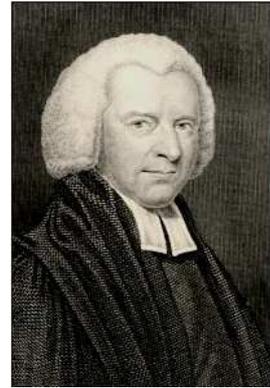
Figure 1.



²⁸John Wesley 1703- 1791



Henry Nott
(1774-1844)



Thomas Haweis 1734-1820

Figure 2 : temple méthodiste Jone Wesele à Fidji ²⁹



La figure 1 est une galerie de quelques hommes du réveil. A droite, John Wesley le fondateur du Méthodisme, au centre Henry Nott qui fut le premier à traduire la bible en Tahitien et enfin Thomas Haweis qui dirigea la L.M.S notamment lors de la préparation des missions en Polynésie Orientale.

La figure 2 est un cliché du temple méthodiste « Jone Wesele » de Viseisei à Fidji. Le nom de John Wesley à été « fidjiannisé ». Le méthodisme constitue aujourd'hui la religion majoritaire à Fidji. L'héritage religieux du réveil intègre le paysage de nombreuses îles du Pacifique.

²⁸ Léonard Emile, « Histoire générale du Protestantisme II/ l'établissement », Presse Universitaire de France, Paris 1961. p 144.

²⁹ Cliché de FIZIN Magulué, temple situé sur l'île de Viti-Levu dans le village de Viseisei non loin de Lautoka.

B.-/ LES ENTITÉS PROTESTANTES PRÉSENTES DANS LE PACIFIQUE

Nous tenterons dans cette partie de présenter les forces religieuses en présence dans le Pacifique au XIX^{ème} siècle. Pour ce faire nous nous référerons au « temps long » de Braudel qui dans notre démarche, sert à poser les arrières plans historiques. Cette échelle temporelle nous permet d'avoir une vue sur l'ensemble des activités missionnaires dans la zone. Cet angle d'approche met en lumière les interactions, les rivalités et le chevauchement de leurs activités.

L'activité missionnaire chez les protestants puisse ses racines dans le mouvement du réveil qui à eu lieu au XVIII^{ème} siècle. Comme le remarque Hugon, le renouveau religieux, et la conjoncture socio-économique³⁰ ont produit une floraison d'association évangélique :

« Pionnière, la Baptist Mission Society ouvre la voie en 1792, deux ans plus tard naît la London Missionary Society, non confessionnelle et en principe à même d'absorber les bonnes volontés de toutes les églises protestantes. En fait, l'église d'Angleterre rompt bientôt ses liens avec la L.M.S, pour incompatibilité de style et fonde la Church Missionary Society en 1799 (...) Il faut pourtant attendre 1813 pour que l'église méthodiste se décide à prendre part à la course apostolique de façon formelle, avec la création de la Wesleyan Methodist Missionary Society. »³¹

Fondée en 1795 la London Missionary Society a dès le départ une vocation multiconfessionnelle. Elle regroupe en effet des congrégationalistes, des presbytériens, des méthodistes, des anglicans et d'autres formations religieuses. L'une des principales divergences au sein des églises qui constituent la L.M.S est sans doute celle de l'organisation de l'église. Les congrégationalistes suivent le principe de l'autonomie de chaque congrégation, en référence selon-eux à l'église primitive. En effet, pour eux l'autorité de la congrégation, après la bible repose sur l'assemblée des fidèles. Ces congrégationalistes étaient opposés aux presbytériens, qui souhaitaient gérer les églises par le biais d'assemblées de district, et les anglicans par des évêques. Les dissensions internes reposant sur des conflits de personnalités ou de modalités organisationnelles donnent naissance à d'autres organisations³² :

³⁰ A la fin du XVIII^{ème} siècle en Angleterre, cette conjoncture socio-économique est marquée par le renouveau de l'impérialisme et la promotion du commerce international.

³¹ —Hugon Anne, « *Un protestantisme africain au XIX^e siècle l'implantation du méthodisme en Gold-Coast (Ghana) 1835 – 1874* », Karthala, France 2007. p 80.

³² Nous avons fait le choix de citer les organisations ayant un lien avec l'évangélisation de la Mélanésie.

► La « *Church Missionary Society* » fondée en 1799 par les anglicans.

► La « *Missionary Society for the Methodist Episcopal Church* » créé par les méthodistes wesleyens en 1813 et rejointe par les méthodistes épiscopaliens en 1816.

► « *The Committee for Foreign Missions of the General Assembly of the Church of Scotland* » qui se compose d'écossais épiscopaliens plus connus dans le Pacifique sous la dénomination de presbytériens.

Les missions énoncées plus haut ne seront pas toutes présentes dans le mouvement de christianisation de la Mélanésie. Cependant, on observe que leur histoire européenne les place dès le départ comme des entités, certes complémentaires, mais plus ou moins antinomiques. La diffusion du protestantisme dans le Pacifique hérite des divergences occidentales et s'effectue par des formations diverses :

► La London Missionary Society à une forte prédominance congrégationaliste. Cette société sera particulièrement active en Nouvelle-Calédonie et aux îles Loyautés dès 1840. Dans les années 1870, elle est présente dans les îles du détroit de Torres et en Nouvelle-Guinée Anglaise³³.

► Les Méthodistes qui s'implantent à Fidji en 1830 et dans certaines parties des îles Salomon et Vanuatu dès 1860. Après 1880, ils sont présents dans l'archipel des Louisiade et dans la mer des Salomon, un territoire relevant de la Papouasie-Nouvelle-Guinée.

► Les anglicans basés en Nouvelle-Zélande évangélisent le Nord de l'archipel du Vanuatu et les îles Salomon. Ils s'installent en 1889 dans la partie Sud-Est de l'île principale de Papouasie-Nouvelle-Guinée.

► Les presbytériens en 1840 s'installent en Nouvelle-Zélande à Auckland. Après le schisme du presbytérianisme en Écosse, l'église libre s'installe dans l'île du Sud en 1850. Les deux églises presbytériennes entreprennent alors chacune de leur côté des missions d'évangélisation, toutes deux sur le sud du Vanuatu. Tout au long du XIX^{ème} siècle les presbytériens s'ancrent et se développent dans les archipels du Sud du Vanuatu.

³³ Qui correspond actuellement à la partie Sud de la Papouasie-Nouvelle-Guinée.

Il existe deux types de missions, cette différence est de nature fonctionnelle et institutionnelle. D'une part, les entreprises missionnaires indépendantes séparées de leurs églises d'origines de manière institutionnelle dont la L.M.S est l'exemple le plus abouti. Et d'autre part, les missions ou société rattachées organiquement à leurs églises. Cette différence organisationnelle reflète la hiérarchie même des églises.

Comme le note Laux, les entreprises missionnaires protestantes reçoivent également un support financier d'autres organisations :

« Les aspects matériels, quant à eux, sont rapidement (dès 1804 en Angleterre et 1816 aux États-Unis) pris en charge par des sociétés auxiliaires, les Bibles Societies et les Tracts Societies. Aux États-Unis, la multiplication des sectes et la confusion des dénominations qui marquent le début du second réveil (1790-1840), posent le problème de la coordination et du financement de l'action missionnaire.»³⁴

³⁴ — Laux Claire, « *Les théocraties missionnaires en Polynésie au XIX^{ème} siècle. Des cités de Dieu dans les mers du Sud ?* », L'Harmattan, collection Mondes océaniques, France 2000. p 43.

B.— 1/ LA SOCIÉTÉ DES MISSIONS DE LONDRES : UNE ORGANISATION ET DES HOMMES.

B.— 1. 1 GENÈSE ET FONDATION

La L.M.S est fondée en 1795, le mouvement est fortement marqué par l'emprunte des congrégationalistes. C'est en 1817 que les congrégationalistes deviennent majoritaires au sein de l'organisation. Historiquement, le congrégationalisme désigne les églises indépendantes qui se sont formées en Angleterre et aux Amériques. L'encyclopédie du protestantisme nous indique leurs origines :

« Elles (les églises indépendantes) ont commencé avec Robert Browne (1550-1630) qui, s'opposant aussi bien aux Anglicans qu'aux Presbytériens, prôna la séparation de l'église et de l'Etat et l'autonomie de la « congrégation locale ». Persécutés, ces « indépendants », se réfugièrent en Hollande puis en Amériques pour former les premières églises baptistes et congrégationalistes. »³⁵

Le congrégationalisme met surtout l'accent sur l'indépendance et l'autonomie de l'église locale. La communauté locale, *koinônia* des croyants constitue l'autorité suprême après la bible. Les missionnaires de la L.M.S notamment ceux qui évangéliseront le Pacifique insulaire sont fortement marqué par ces principes.

B.— 1. 2 PRINCIPES FONDATEURS.

Au mois de mai 1796, le comité de la société des missions de Londres met au point ses principes fondamentaux. Ils apparaissent comme un *modus vivendi* entre les diverses composantes de la société :

« Notre conception est de ne pas envoyer le presbytérianisme, les congrégationalistes, ou toutes autres formes de gouvernements d'église, sur lesquels il peut y avoir des divergences d'opinion entre les personnes sérieuses, mais l'Évangile de la gloire du Dieu bienheureux aux païens: et qu'il devrait être envoyé (comme il se doit d'être envoyé) à l'esprit des personnes que Dieu peut faire appel à la communion de son fils parmi eux d'assumer pour eux-mêmes une telle forme de gouvernement de l'Église, comme à celles-ci apparaissent le plus agréable à la parole de Dieu. »³⁶

³⁵ Gisel Pierre, « *Encyclopédie du protestantisme* », Edition du Cerf, Paris 1995. p 246.

³⁶ Lovett Richard, « *the history of the London Missionary Society 1795-1895* », volume I, Oxford University Press, Londres, 1899. p 50.

Version originale: *“Our design is not to send Presbyterianism, Independency Episcopacy, or any other form of Church Order and Government, about which there may be differences of opinion among serious persons, but the glorious gospel of the blessed God to the heathens: and that it should be left (as it ought to be left) to the minds of the persons whom God may call into the fellowship of his son from among them to assume for themselves such form of church government, as to them shall appear most agreeable to the word of God.”*

La L.M.S peut se définir par un gouvernement fédéral d'églises. Celui-ci se compose de plusieurs entités religieuses : congrégationaliste, presbytérien, méthodiste, anglican... Elle met en place une organisation pléthorique pour satisfaire toutes les dénominations : « 25 directeurs comptant des épiscopaliens³⁷ méthodistes, des anglicans, des méthodistes, des calvinistes, des presbytériens d'Ecosse, des congrégationalistes. Il n'y avait cependant ni baptiste ni quakers. L'administration était trop nombreuse et menacerait l'existence de la société lorsqu'il faudrait la rémunérer. Les statuts faisaient grande place à des détails bureaucratiques minutieux et Turtas écrivait fort justement « l'inter détermination doctrinale était directement proportionnelle à la précision de la structure organisatrice. »³⁸

Comme nous l'avons vu précédemment les conflits de personnalités et dogmatiques auront raison du muti-confessionnalisme de la L.M.S. À partir de 1817, la société est composée majoritairement de congrégationalistes mais ne renonce pas à sa composition multiconfessionnelle.

B.— 1.3 IMPLANTATION DANS LE PACIFIQUE.

L'implantation de la L.M.S s'effectue d'Est en Ouest. Souvent elle est la première confession chrétienne à débarquer, son expansion est marqué par des réussites fulgurantes notamment en Polynésie Orientale mais aussi par des échecs comme cela est le cas à Tonga.

En 1797 elle aborde Tahiti puis l'ensemble de la Polynésie : Tonga en 1797, Rarotonga en 1823, Samoa en 1830. Sa percé mélanésienne débute en 1839 avec la tragique expédition de John Williams à Erromango au Vanuatu. Puis les îles Loyauté en 1840 avant de s'étendre vers la Guinée Anglaise et les îles du détroit de Torrès en 1890. Nous développerons plus en détail l'œuvre de la L.M.S, notamment dans les chapitres V et VI.

³⁷ Les épiscopaliens méthodistes considèrent que l'autorité de l'église repose sur l'ensemble des cadres de l'église.

³⁸ Huygues-Belrose Vincent, « *Les premiers missionnaires protestants de Madagascar (1795-1827)* », INALCO-Kartala, France 2001. p 106.

B.— 2/ LES MÉTHODISTES.

Le méthodisme est un mouvement religieux issu de l'église anglicane, initié en 1713 par John Wesley. Le parcours de John Wesley (1707-1791) est intéressant à bien des égards. Aussi bien son parcours personnel que le mouvement religieux dont il est l'initiateur et qui constitue un courant majeur parmi les formations issues du « réveil ».

John Wesley est né à Epworth en Angleterre en 1707, il appartient à une vieille famille de la bourgeoisie de soutane liée à l'aristocratie. Cependant le mode de vie familiale est assez rude :

« Malgré les efforts de Samuel³⁹ pour exploiter ses terres et pour monter dans la hiérarchie anglicane, la famille vivait presque dans la misère. Les paysans tuaient son bétail et détruisait ses récoltes. Les frais qu'occasionnait sa charge de délégué du diocèse à la convocation menèrent une fois le révérend Wesley en prison. »⁴⁰

John Wesley est fortement marqué par l'éducation puritaine que lui prodigue sa mère. Elle délivre à ses dix-huit enfants une instruction religieuse et leurs transmet en héritage la dissidence religieuse. A ceci près, qu'elle refuse la doctrine de la prédestination et prône l'attachement de l'église au roi d'Angleterre.

B.— 2. 1 GENÈSE ET FONDATION

John Wesley fréquente l'école de la chartreuse à Londres et poursuit ses études à Oxford au collège Christ Church. En 1728, il est ordonné prêtre et fonde un petit groupe spirituel dont les membres sont appelés « méthodistes » à cause de leurs exercices spirituels. Wesley organise le groupe, tandis que son frère Charles compose les hymnes. George Whiterfield anime les séances par ses prêches.

De 1735 à 1737 John Wesley s'embarque pour la Géorgie de l'autre côté de l'atlantique où il tente une aventure missionnaire qui est un cuisant échec. Dans un premier temps, il désire convertir les indiens, mais se retrouve finalement Pasteur pour les pionniers de la ville

³⁹ Père de John Wesley.

⁴⁰ Bertrand C-J, « *Le Méthodisme* », Librairie Armand Colin, Paris, 1971. p 20.

de Savannah. Cependant sa relation avec les pionniers se détériore, probablement à cause de son rigorisme et de son autoritarisme clérical. Il se fera pratiquement expulsé d'Amérique à la fin de l'année 1737. À son retour, l'échec laisse place à de l'amertume et à une crise spirituelle dont la sortie se fait au contact des piétistes. Notamment en 1738, où il rencontre trois frères moraves⁴¹, dont Peter Boehler qui lance alors le moravisme en Angleterre.

Après le temps des errances vient le temps de l'établissement de son église : « *En 1739, Wesley organise la première société méthodistes par la fondation d'un lieu de culte séparé à Bristol. Il ouvre aussi une chapelle à Londres. Comme les chaires de l'Église établie lui sont interdites, il décide de prêcher en pleine air et d'être prédicateur itinérant. Son succès est énorme. L'exclusion des sacrements par le clergé anglican en 1770 l'amène à les administrer lui-même à ses fidèles.* »⁴²

Dans l'œuvre de conversion, le méthodisme fait appel au sentiment religieux et au suivi rigoureux d'un calendrier liturgique particulièrement dense.

B.— 2. 2 DOGMES ET PRINCIPES DIRECTEURS.

Après avoir reçu une sorte d'illumination intérieure qui met fin à sa crise spirituelle, Wesley va prêcher dans les villes et les villages d'Angleterre. Il mets l'accent sur la nécessité de faire acte de pénitence : « *Son but (...) est la réunion supra confessionnelle de tous les chrétiens. Ce qui ne cesse de lui importer surtout, c'est la formation particulière de chaque individu, si bien qu'il fait de son travail, une œuvre de formation chrétienne. Il fonde ainsi la Christian Library (...) et fonde la Kingswood School près de Bristol. Par ailleurs il organise une aide laïque très ramifiée.* »⁴³ Lebrun nous livre une analyse du méthodisme, notamment sur les valeurs véhiculé par le mouvement :

« Jusqu'à sa mort, il (John Wesley) considère le méthodisme comme une simple branche de l'Anglicanisme. Mais en 1784, la consécration de prélats méthodistes entraîne une rupture de fait avec l'église établie à cette date, il y a en Angleterre quelques 80 000 méthodistes. Bien que le clergé anglican et les notables aient dénoncé en Wesley un perturbateur de l'ordre social, le méthodisme est rien

⁴¹ Les frères moraves, mouvement chrétien aux idées radicales qui émerge en Bohême parmi les disciples de Jean Hus, entre 1369 et 1415. Ses adeptes n'acceptaient pas de se référer au seul texte de l'écriture. Persécutés ils se réfugièrent en Moravie en 1480. Au XVII^{ème} siècle les frères moraves fournissent une quantité non négligeable de théologiens.

⁴² Comte Fernand, « *Dictionnaire de la civilisation chrétienne* », Larousse, France, 1999. p 614.

⁴³ Voisin Jean-Louis « *Dictionnaires des personnages historiques* », la Pochotèques, Turin 1995. p 1073.

*moins que révolutionnaire : en prêchant aux misérables la résignation et la conversion personnelle, il rend difficile une révolte organisée contre la situation dont ils souffrent. Mais en mettant l'accent sur les devoirs de charités des nantis à l'égard des plus pauvres, il crée un courant de fraternité active et de responsabilité. »*⁴⁴

Le méthodisme a développé son propre système théologique. Celui-ci est exposé dans vingt-cinq articles, qui sont une adaptation des trente-neuf articles de l'église d'Angleterre. Vingt quatre de ces articles ont été sélectionné par Wesley, ce qui souligne son rôle majeur dans l'élaboration de la doctrine méthodiste.

Au niveau dogmatique le méthodisme reconnaît la trinité et la divinité de Jésus. Conte concernant la doctrine note le point suivant : *« Il n'y a pas de place dans le méthodisme pour une doctrine rigoureuse de la prédestination telle qu'elle est comprise dans le calvinisme. Bien que la doctrine de la justification de la foi seule soit enseignée, les œuvres sont nécessaires. Seul deux sacrements sont acceptés : le baptême et l'eucharistie. »*⁴⁵

Une autre caractéristique des innovations initiées par Wesley est la large place qu'occupent les laïques au sein de l'organisation du mouvement. Par réaction, l'œuvre de Wesley contribue à un renouveau à l'intérieur de l'église anglicane.

⁴⁴ Lebrun François, *« L'Europe et le monde XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècle »*, Armand Colin, Paris 1987. p 258.

⁴⁵ Comte Fernand, *« Dictionnaire de la civilisation chrétienne »*, Larousse, France 1999. p 614.

B.— 2. 3 ORGANISATION ET HIÉRARCHIE.

Au XVIII^{ème} siècle, John Wesley élabore la hiérarchie de l'église méthodiste. Presbytérien dans sa structure et catholique par son régime autoritaire. L'église conçue par Wesley se divise en six strates :

- La conférence, celle-ci se tient annuellement, elle rassemble les prédicateurs itinérants et elle est présidée par John Wesley.
- Le circuit est une assemblée trimestrielle à laquelle les prédicateurs itinérants, les prédicateurs locaux, les conducteurs de classe et les trésoriers participent.
- La société est une réunion de tous les membres au niveau local.
- La classe est une réunion régulière sous la direction d'un conducteur qui regroupe 12 à 18 personnes.
- Et enfin, le groupe qui est une réunion régulière de groupe d'environ 6 personnes.

Les structures fondamentales mises en place par John Williams évoluent peu jusqu'au début du XX^{ème} siècle. Avec une participation importante des laïcs dans l'organisation de l'église. Par exemple, en 1900 l'église méthodiste est toujours dirigée par la conférence qui se tient de façon annuelle. Elle comporte un président élu pour un an et un vice-président laïc. Comme nous l'avons souligné précédemment tous les postes à responsabilités sont répartis entre clercs et laïcs. Au-delà de l'aspect organisationnel, c'est également le territoire qui fait l'objet d'un découpage afin d'y insérer les aires d'administrations religieuses. C'est notamment le cas des nouvelles contrées qui se montrent favorables au Méthodisme, en l'occurrence Fidji dans le cadre de notre étude.

B.— 2. 4 IMPLANTATION DANS LE PACIFIQUE.

En 1820, le pasteur méthodiste Walter Lawry s'installe en Australie dans le but de préparer une évangélisation du Pacifique insulaire. Accompagné de sa femme et de deux missionnaires laïques, il se rend en 1822 aux îles Tonga. Mais ce n'est qu'en 1826 que

l'archipel sera converti notamment avec le révérend John Thomas. Ancienne thalassocratie du XII^{ème} au XVII^{ème} siècle dirigée par la dynastie des « *tui tonga* », les anciennes relations trans-insulaires permirent au Méthodisme de s'implanter sur d'autres îles. Ce fut notamment le cas de Samoa en 1830.

En 1830 les premiers *teacher* méthodistes débarquent à Fidji dans les îles du Lau, soutenu par les missionnaires européens Williams Cross et Cargill. Cependant, l'œuvre missionnaire méthodiste à Fidji se développe lentement, et ne prend un réel essor avec la conversion de Cakobau. En 1856, à proximité de Suva est fondée l'école théologique de *Davuilevu*⁴⁶.

B.— 3/ LES PRESBYTÉRIENS.

B.— 3.1 GENÈSE ET FONDATION.

Le 12 mai 1521, les livres de Luther ont été brûlés près de la cathédrale Saint-Paul de Londres. Le roi Henry VIII hostile à la théologie protestante, est avant tout préoccupé par la fondation d'une « église d'Angleterre » indépendante de Rome. La majorité des anglais se rallient à son projet, mais une opposition se développe dans le bas clergé et dans la bourgeoisie commerçante. Les calvinistes quant à eux réclament une liturgie plus simple. À partir de 1565 apparaît un front radical : les puritains. Leur pensée et leur mode d'action doivent beaucoup à John Knox (1505-1572). En 1560, il fait adopter par le parlement d'Edimbourg la *Confessio scotia* qui fonde l'église protestante d'Ecosse, dite presbytérienne. Elle insiste, en effet sur le rôle du presbyterium dans le gouvernement de l'église, c'est-à-dire du corps mixte, formé de pasteurs et de laïques, que l'on retrouve à tous les niveaux : paroisse, consistoire et synode. Ce dispositif, qui assure l'indépendance de l'église à l'égard du pouvoir politique a déjà été appliqué par les églises réformées de France et des Pays-Bas. Le presbytérianisme désigne également un système d'organisation qualifié de presbytero-synodale. Ce système se caractérise par la participation des *presbytres*⁴⁷ au gouvernement de l'église.

B.— 3.2 DOGMES ET PRINCIPES FONDATEURS

⁴⁶ Le nom original est Teachers Training Institution of Davuilevu

⁴⁷ Presbyte provient du grec *presbyteros* qui a été traduit par les réformateurs par ancien et non par prêtre.

L'église presbytérienne trouve son origine dans les principes énoncé par Jean-Calvin. Le calvinisme supprime tout ce qui risque d'entraîner idolâtrie et superstition. L'aménagement d'un bâtiment de culte est dépouillé, sans sculpture ni ornementation. L'attention du fidèle doit se concentrer sur la parole. La musique et le chant occupe une place importante car ils sont perçus comme des arts sacrés. Les pasteurs sont considérés comme des fidèles ayant des aptitudes à prêcher et à donner des sacrements. Cependant au vue du principe de la reconnaissance du sacerdoce universel ⁴⁸ l'ensemble des fidèles est égaux devant dieu. Pour les calvinistes, la participation à la vie politique ou économique de la société permet d'orienter la société au plus près des principes bibliques. Elle se prononce en faveur de la consubstantiation⁴⁹ et considère la bible comme l'autorité suprême. La lecture de la bible constitue un acte fondamental

B.— 3.3 IMPLANTATION DANS LE PACIFIQUE.

En 1840 l'église presbytérienne d'Écosse s'installe en Nouvelle-Zélande à Auckland. Après le schisme du presbytérianisme en Ecosse, l'église libre s'installe dans l'île du Sud en 1850. Les deux églises presbytériennes entreprennent alors chacune de leur côté des missions d'évangélisations. En 1869, l'église officielle d'Auckland envoie le missionnaire Watt et sa femme sur l'île de Tanna au Vanuatu. Un an plus tard en 1870, l'église libre envoie le missionnaire Milne et sa femme à Nguma situé également sur l'île de Tanna⁵⁰. Tout au long du XIX^{ème} siècle les presbytériens s'ancrent et se développent dans les archipels du Sud du Vanuatu. L'influence des églises presbytériennes est considérable :

« En fait l'histoire de bien des îles des Hébrides devient celle de la mission presbytérienne. Les difficultés suscitées par une évangélisation qui fut quelquefois maladroite, débouchèrent parfois sur des crises politiques et religieuses extrêmement violentes pouvant entraîner un retour à un néo-paganisme à une adhésion à d'autres formes du christianisme. » ⁵¹

⁴⁸ Le sacerdoce universel est un principe issu de la réforme qui considère que tous les baptisés peuvent exercer la fonction de pasteur, selon leurs compétences et les besoins de la communauté des croyants.

⁴⁹ lors de la Cène, la présence réelle du Christ dans les éléments du pain et du vin est d'ordre spirituel: elle s'opère par le Saint-Esprit et non par une transformation du pain et du vin.

⁵⁰ Ce n'est qu'en 1901 que les deux églises anglicanes s'unissent sous le nom d'église presbytérienne de Nouvelle-Zélande.

⁵¹ Journal de la société des océanistes, « *Les missions dans le Pacifique* », Tome XXV, numéro 25, Imprimerie nationale, Paris 1969. p 10.

B.— 4/ L'ANGLICANISME

L'évolution de l'église d'Angleterre est étroitement liée à l'histoire personnelle du roi Henry VIII (1491-1547). En 1527, il veut faire annuler son mariage avec Catherine d'Aragon dont il n'a qu'une fille, Marie, pour épouser Anne Boleyn, une dame d'honneur au service de la reine. Il est défavorable aux idées prônées par la réforme. Il rédige en 1532 un ouvrage à charge contre les thèses de Luther, le Pape lui attribut le titre de « défenseur de la foi ».

B.— 4.1 GENÈSE ET FONDATION

Suite à son mariage avec Anne Boleyn en 1533, Henry VIII est excommunié de l'église catholique. En 1534, sous pression royale, le parlement vote l'acte de suprématie qui fait du souverain d'Angleterre le seul chef sur terre de l'église d'Angleterre. Tous les sujets laïques ou religieux doivent prêter serment, ceux qui refusent subissent une sanglante répression.

L'édification des principes théologiques anglicans se construit selon les axes développés par la maison d'Angleterre. En 1539 l'acte des six articles est publié, il vise à réaffirmer la suprématie de la religion anglicane en Angleterre. Si l'autorité du Pape n'est pas reconnue, l'ensemble des autres principes est en accord avec la religion catholique : la transsubstantiation est réaffirmée, la communion sous les deux espèces rejetées et le célibat des prêtres maintenu. Sous le règne d'Edouard VI (1547-1553), l'acte des six articles est aboli et remplacé par le « *Book of common prayer* ». Ce livre est à la fois un missel⁵², un rituel et un bréviaire, imposé par une loi en 1549. C'est sous le règne d'Edouard IV, que se constitue la base de l'organisation de l'église. Il fait publier les « quarante deux articles » qui maintiennent une structure ecclésiale traditionnelle, mais dont la doctrine et le culte sont franchement réformés.

Durant les années où Marie Tudors (1553-1558), la fille d'Henry VIII, accède au pouvoir, l'Angleterre vit une période de restauration de l'autorité Catholique. La politique de répression de la reine est sanglante. En 1559 l'anglicanisme renaît de ses cendres avec le rétablissement de l'acte de suprématie de 1534, qui est rétabli sous le règne d'Elisabeth I (1558-1603). Elle remet en vigueur le « *book of commun prayer* ». En 1563, la « déclaration

⁵² Un missel est un ouvrage qui contient les prières et les lectures utilisées pour la célébration de la messe, selon le calendrier liturgique annuel.

des trente-neuf articles », dites aussi confession de Westminster, définit l'orthodoxie de l'église anglicane : l'église d'Angleterre est indépendante du pape, elle ne reconnaît pas la messe comme un sacrifice, refuse les indulgences et met la bible au cœur de la vie religieuse, mais la liturgie, comme l'organisation de la hiérarchie ecclésiastique, sont proches de l'église Catholique.

B.— 4. 2 IMPLANTATION DANS LE PACIFIQUE.

Les églises anglicanes coloniales étaient censées être membres de l'église d'Angleterre et reconnaître l'autorité de la hiérarchie métropolitaine. Cependant, cette relation de subordination devient problématique dès l'accession des colonies à une large autonomie, notamment dans le cas de l'Australie, du Canada et de la Nouvelle-Zélande. En effet, il nous faut garder à l'esprit que chez les anglicans, l'autorité suprême de l'église est détenue par le souverain d'Angleterre. Le cas de la Nouvelle-Zélande est particulièrement intéressant :

« Dès lors, l'union entre l'Église anglicane et l'État britannique leur devenait de moins en moins acceptable. Le premier évêque de Nouvelle-Zélande, George Selwyn, prit en 1857 l'initiative de faire rédiger une « constitution » pour une église de Nouvelle-Zélande autonome. Cette église allait désormais être dirigée par un synode général, sans être subordonnée à l'État britannique. »⁵³

B.— 5/ PORTRAIT DES MISSIONNAIRES DE LA L.M.S

Après avoir recensé les missions présentes dans le Pacifique, il nous faut nous intéresser aux missionnaires. En effet, en tant qu'agent de diffusion de Protestantisme, ils se proposent d'apporter un changement religieux, social et souvent politique auprès des populations insulaires. Pour ce faire nous étudierons la question sous le prisme des missionnaires de la L.M.S. Nous tenterons d'aborder l'aspect de leurs formations et de leurs origines socioprofessionnelles. Cette démarche nous permettra d'avoir un outil d'analyse supplémentaire, dans le cadre d'une étude sur l'impact missionnaire L.M.S en Mélanésie.

⁵³ Carré Jaques, « *Le monde britanniques religions et cultures (1815-1931)* », Sedes, France, 2009.

En préalable à leur formation et à leurs origines socioprofessionnelles, il nous faut au préalable brosser un portrait économique et social de l'Angleterre du XVIII^{ème} siècle, berceau des sociétés missionnaires.

B.— 5. 1 L'ANGLETERRE, DU RÉVEIL À L'HÉGÉMONIE IMPÉRIALE.

L'Angleterre du XVIII^{ème} siècle, celle de Wesley et qui est sujette à la fièvre évangélique se remet des bouleversements de la révolution puritaine, qui l'a définitivement sorti du « Moyen-âge », et se prépare au décollage industrielle. La paix à l'intérieur du royaume succède à des années d'affrontements. Les grandes épidémies ont cessé. 1739 voit naître le méthodisme. La prospérité grandissante du pays gonfle les rangs des classes moyennes, rurales et urbaines.

Plus de quatre-vingt pour cent des anglais appartiennent aux classes subalternes. La moitié d'entre eux étaient des artisans et petit commerçants, des fermiers et métayers, des domestiques, des ouvriers et des mineurs... L'autre moitié se composait d'une population pauvre sans qualification particulière. Dans la deuxième moitié du XVIII^{ème} siècle les prix augmentent, plus particulièrement celui du blé tandis que les salaires ont tendance à baisser. Mauvaise récolte et guerres extérieures provoquent des crises récurrentes, entraînant disette et débauchage. Le climat social est particulièrement tendu dans les milieux les moins favorisés :

« La justice est non seulement partielle mais féroce, surtout dans la répression des attentats à la propriété : voler pour quelques shillings dans une boutique vaut la corde. Les classes laborieuses vivent donc en permanence dans l'insécurité et sous la menace de la mort. Ainsi sombrent-elles souvent dans l'indolence « irréfléchie » que leurs « supérieurs » dénoncent de toutes parts : l'alcoolisme tourne au fléau national, la mendicité, la prostitution, la violence et le crime augmente tout au long du siècle. »⁵⁴

L'année 1815 consacre la suprématie britannique dans le monde. Au cours du long siècle qui précède, le Royaume a construit pas à pas son unité par le rattachement de l'Ecosse et de l'Irlande. Certes la perte des colonies américaines a eu d'importantes conséquences pour la métropole, mais l'Empire progressivement constitué au gré des acquisitions, des annexions, et des conquêtes, s'étend désormais le long des principales routes commerciales sur presque tous les continents et notamment dans le Pacifique.

⁵⁴ Bertrand C-J, « *Le Méthodisme* », Librairie Armand Colin, Paris, 1971.p 16.

B.— 5. 2 LA FORMATION DES MISSIONNAIRES.

En 1799, à la veille de l'embarquement pour la seconde mission du Pacifique, les directeurs de la L.M.S procèdent à une campagne de recrutement. Concernant l'enrôlement des hommes destinés à la mission, Huyghues-Belrose note l'attitude ambiguë de Haweis, l'un des directeur de la L.M.S. Haweis écrivit le 17 décembre 1799 à Charles Thomas, ministre de Bala, un petit village dans la zone montagneuse du Nord près du grand lac du Pays de Galles, pour préciser le profil des candidats :

*« Des hommes de foi, ayant un bon esprit, qui ne s'attendent pas à devenir des prédicateurs, des hommes distingués, ou fainçant, mais actifs et des exemples de pureté et de travail pour les païens (...) des hommes que vos montagnes peuvent fournir. »*⁵⁵

Version originale: *« Men of true grace, tried good spirits, who do not expect to become preachers, gentlemen or idle but active laborers and exemplars to the heathen in Purity and industry (...) the men your mountains can supply. »*

Huigues-Belrose pose le postulat d'une connotation négative de la périphérie galloise. Il explique l'attitude de Haweis, riche bourgeois londonien à la recherche d'hommes simples dans les montagnes du pays de Galle considéré comme *« sous développés et peuplé de rudes bergers incultes. »*⁵⁶

En 1800, l'assemblée générale de la L.M.S confie à une commission composée de Waugh, Wilks, Hardcastle, et Michel la question de la formation. L'académie de Gosport est désignée pour former les futurs missionnaires. Cependant malgré les campagnes de promotion en faveur de l'établissement dans le monde protestant, celui-ci se révèle être un échec avec cinq candidats par an jusqu'en 1812. À partir de 1814, la situation s'améliore et connaît un boom avec près de 36 demandes.

Cependant la politique de la L.M.S s'effectue de manière ponctuelle et non structurelle. Elle semble s'adapter en fonction des missions et de ses ressources propres. C'est notamment le cas lors de l'envoi d'une mission à Tahiti en 1797 ou il n'hésite pas a revoir ses prérogatives et ses exigences.

⁵⁵ Huygues-Belrose Vincent, *« Les premiers missionnaires protestants de Madagascar (1795-1827) »*, INALCO-Kartala, France 2001. p 170.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 170.

B.— 5. 3 COMPOSITION DES MISSIONNAIRES ENVOYÉS À TAHITI EN 1797.

A la L.M.S, les conditions requises pour participer aux campagnes de mission sont établies par le comité directeur. En 1795, celui-ci stipule la nécessité pour tous candidats d'être marié et d'effectuer la mission avec son épouse.⁵⁷

Le comité après examen du couple statu sur la demande. Il semble que la norme du mariage ait été fixée afin d'éviter toute « faiblesse charnelle » durant les missions. Cette aspect est d'autant plus préoccupant chez les anglais, suite aux récits de Cook qui brosse un tableau peu vertueux de la Polynésie.

Cependant, dans le cas tahitien, la procédure n'est pas suivie. A Tahiti en 1797, sur les vingt-neuf missionnaires de la L.M.S, six seulement sont mariés, et deux sont ordonnés. Sur les 6 épouses, 5 d'entre elles choisissent de retourner en Angleterre laissant leurs maris seuls dans leurs ministères. Claire Laux souligne le cas de Eyre : « *Le cas le plus singulier est celui de Eyre, jeune pasteur de vingt-huit ans, flanquée d'une épouse qui, elle, a dépassé les soixante quatre ! Néanmoins Mrs Eyre s'illustre au sein de ce premier groupe de femmes puisqu'elle est la seule à rester.* »⁵⁸

Les missionnaires sont issus des couches les plus basses de la classe moyenne anglaise : la « *lower middle-class* ». Deux seulement sont ordonnés ministres. Le reste du contingent maîtrise la lecture et l'écriture, ainsi que la littérature religieuse et l'art oratoire. Ils viennent de différents horizons socio-professionnels. Parmi eux des charpentiers, des tonneliers, un soldat, un bottier, un drapier, un tisserand, un jardinier et un apprenti boulanger. L'encyclopédie de la Polynésie nous signale d'autres parcours personnels atypiques :

« *Deux ou trois étaient maîtres d'école et un autre possédait quelques connaissances médicales. W.P Crook, qui fut pionnier aux Marquises et reparti*

⁵⁷ Il est intéressant de noter l'aspect normatif du mariage dans la société victorienne, puisque la famille constitue la base de la société. Cependant dans toutes les couches sociales, celle-ci occupe un statut inférieur qui se traduit par un état de sujétion légale au mari, mais aussi par un déficit d'éducation et par une incapacité civique. Carré note : « *A son mariage, l'époux devient propriétaire des biens de sa femme et peut en disposer à sa guise ; il a toute latitude pour le choix du domicile familial et l'éducation des enfants* ». cf. Carré Jaques, « *Le monde britanniques religions et cultures (1815-1931)* », Sedes, France 2009. p 15.

⁵⁸ Laux Claire, « *Les théocraties missionnaires en Polynésie au XIX siècle. Des cités de Dieu dans les mers du Sud ?* », L'Harmattan, collection Mondes océaniques, France, 2000. p 55.

d'Angleterre pour un second séjour à Tahiti, avait débuté dans la vie comme domestique chez un gentilhomme. J.C. Jefferson, quand à lui, avait été acteur, puis instituteur. On a décrit ces hommes comme « d'aimables bricoleurs » plus que comme de véritables artisans. Cinq d'entre eux étaient mariés et emmenèrent leurs épouses. Ils furent débarqués du Duff avec leurs femmes dans la baie de Matavai, en mars 1797. Un missionnaire (W.P Crook) fut envoyé aux marquises, et dix autres s'installèrent aux Tonga.»⁵⁹

La composition du contingent missionnaire dépêché à Tahiti en 1797 se révèle hétéroclite, tant sur le plan matrimonial que socio-professionnel. Le vivier de missionnaires est relativement jeune, est issu du réveil spirituel. La L.M.S, probablement par manque de main-d'œuvre, n'hésite pas à revoir ses critères de sélection, laissant une large place à la jeunesse et au manque d'expérience. Cependant la mission de Tahiti en 1797 constitue la première évangélisation protestante du Pacifique et constitue un enjeu fondamentale pour la progression du christianisme vers l'Ouest du Pacifique.

C.— LA POLYNÉSIE ORIENTALE, LIEU D'ÉLABORATION D'UNE MÉTHODE MISSIONNAIRE.

La conversion des îles situées en Polynésie orientale, va jouer un rôle déterminant dans la manière d'aborder la Mélanésie. En effet il faut nous rappeler que l'entreprise missionnaire reposait jusqu' alors sur un ensemble de théories mais n'avait jamais fait l'objet d'expériences empiriques. La christianisation polynésienne est riche d'enseignements pour les missionnaires protestants de la L.M.S. Pour la première fois dans le Pacifique insulaire, ils mettent en place un poste de mission sur l'île de Raiatea. Plus qu'une simple base logistique, le centre va rapidement devenir un centre de formation théologique, une « *native agency* ». Son ambition est de créer des auxiliaires Maohi qui à leur tour diffuseront l'évangile.

John Williams dans son ouvrage « *A narrative of missionary enterprise in the south sea* » décrit ses ambitions pour la Mission tahitienne :

«La mission Tahitienne, est comme une fontaine d'où le flux de salut s'écoule vers les nombreuses îles dispersées sur ce vaste océan , que nous ne pouvons nous apercevoir de l'intérêt qui a été accordé, de la main-d'œuvre et des dépenses que la société des missions de Londres a consenti. Pour cette Mission, toutefois, il faut la considérer dans sa relation avec les autres îles, trop

⁵⁹ Toullelan Pierre-Yves, "Encyclopedie de la Polynésie la Polynésie s'ouvre au monde 1769 – 1842 », Tome VI, Les éditions Alizé, Tahiti ,1990. p120.

d'importance ne peut être fixée, en plus des nombreuses îles maintenant qui professe la foi chrétienne, il y a une distance relativement faible, de nombreux grands archipels restent peu connus. Parmi ceux-ci s Fidji, les Nouvelle-Hébrides, la Nouvelle-Calédonie, les îles Salomon, la Nouvelle-Bretagne, la Nouvelle-Irlande, et, surtout, l'immense île de Nouvelle-Guinée. »⁶⁰

Version originale: *Tahitian mission, as a fountain from whence the stream of salvation are to flow to the numerous islands and clusters scattered over that extensive ocean, that we can perceive it to be worthy of the importance that has been attached to it, or of the labour and expense which the London Missionary Society has bestowed on it. To this Mission, however, considered in its relation to other islands, too much importance cannot be attached, for, in addition to the numerous islands now professedly Christian, there are, within a comparatively small distance, many large and extensive groups of which little is known. Among these are Fiji, The New-Hebrides, New-Caledonia, Solomon archipelago, New-Britain, New-Ireland, and, above all, the immense island of New-Guinea.”*

C.— 1/ TAHITI : UNE CONVERSION FONDATRICE POUR LE PACIFIQUE INSULAIRE

C.— 1.1/ LE CHOIX DE TAHITI.

En 1788 et 1791 Le Dr Haweis, fondateur de la L.M.S tente à deux reprises l’envoi de missionnaires vers Tahiti par le biais des expéditions de Bligh⁶¹. Cet échec est dû au fait que les postulants à la mission refusait d’embarquer sans avoir été ordonnés. Le choix de débiter l’évangélisation des îles du Pacifique s’explique par un environnement qui favorise une vision positive de l’île.

« Mus par la volonté de développer les expériences évangéliques protestantes à la gloire de Dieu, les directeurs de la L.M.S choisissent Tahiti pour la facilité d’une implantation missionnaire. Cette facilité présumée s’inscrit totalement dans l’imaginaire européen de la Polynésie puisqu’elle se fonde sur l’abondance de nourriture, le climat, l’apprentissage aisé de la langue et, la vision qu’ils partagent avec leurs prédécesseurs espagnols, l’hospitalité et la douceur des tahitiens, pourtant si rare chez les sauvages, qui s’accompagnent de leur désir de recevoir la bonne parole et de leur conscience de la supériorité européenne. »⁶²

⁶⁰ Williams John, « A narrative of missionary enterprises in the South sea islands : with remarks upon the natural history of the islands, origin, languages, traditions, and usages of the inhabitants. », J.Snow, Londres, 1837, 590p. cf. p 6

⁶¹ William Bligh (1753-1817) a fait parti de la troisième expédition du capitaine James Cook.

⁶² Alévêque Guillaume, « Illusion et désillusion missionnaires Prémices de l’évangélisation en Polynésie orientales au XVIII^e et XIX^e siècles », Mémoire de D.E.A, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Marseille, 2005. p 149.

L'Encyclopédie de la Polynésie souligne une autre source de motivation, d'avantage liée à des convictions religieuses :

*« Il ne fait aucun doute que les premiers directeurs de la L.M.S ont été influencés par les récits de Cook, Bougainville et autres navigateurs de Polynésie comme tout à fait capable de répondre aux besoins des missionnaires. Mais ils furent également décidés par les comptes rendus de coutumes païennes, comme les sacrifices humains et les infanticides, qui, à leurs yeux, réclamaient un secours spirituel. Cette conjonction d'abondance matérielle et de dégénérescence sociale était au centre même des préoccupations du mouvement rénovateur en Angleterre. »*⁶³

Le choix de Tahiti s'explique aussi par le fait que l'île se situe sur la route des baleiniers. Leurs passages récurrents permettent à la future mission de rester en contact avec la lointaine Europe, et de se procurer les marchandises et le matériel dont elle aurait besoin. De plus les marins et les chefs tahitiens entretenaient déjà des relations plus ou moins cordiales. La présence de navires marchands et d'exploration dans la baie de Matavai à Tahiti entraîne des tensions entre les chefs locaux. Cependant des liens se tissent entre marins et insulaires.

⁶³ Toullelan Pierre-Yves, "Encyclopedie de la Polynésie la Polynésie s'ouvre au monde 1769 – 1842 », Tome VI, Les éditions Alizé, Tahiti, 1990. p 42.

Illustration 3 : cession du district de Matavai aux missionnaires de la L.M.S.



1. The Cession of the District of Matavai to the Missionaries, 16 March 1797 (see p. xiii)
Oil-painting by R. A. Smirke (London Missionary Society)

64

Ce tableau à pour titre «Cession du district de Matavai aux missionnaires de la «L.M.S.»». Il est commandité par la L.M.S et réalisé 1798. Il met en scène la famille royale tahitienne, le capitaine du «Duff», et le plus haut dignitaire de l'Ordre des «arii'oi», qui met les terres et la rivière de Matavai à la disposition des missionnaires protestants le 16 mars 1797. Ce geste symbolise la rencontre de l'ancienne religion polynésienne et de la nouvelle religion chrétienne. Il peut être interprété comme une forme de passation de pouvoir, ou le « mana » des anciennes élites et remis aux missionnaires.

⁶⁴ Davies John, "The history of the Tahitian mission 1799-1830, missionary to the south sea islands with supplementary papers from the correspondence of the missionaries", Cambridge University Press, Grande-Bretagne 1961. cf. Frontispice.

C.— 1.2/ LES ARRIÈRE-PLANS SOCIO-POLITIQUES.

Le 5 mars 1797, le Duff accoste sur l'île de Tahiti, et 18 missionnaires⁶⁵ débarquent dans la baie de Matavai. L'arrivée à Tahiti est marquée par une cérémonie protocolaire exubérante qui a lieu le 8 mars :

« Les missionnaires débarquèrent au mois de mars 1797, ils furent bien reçus, après avoir été accueillis avec exubérance à terre par les membres de la société Arioi. Pomare Ier et son fils, qu'ils supposaient être souverains de Tahiti, cette impression est renforcée par la dite «cession» de Matavai, qui a été plus une expression cérémonielle de bonne volonté envers les visiteurs, plutôt qu'un don en pleine propriété d'un sous-district. Ils ont rencontré, aussi, le prêtre traditionnel Arioi Ha'amaniani, Pomare I et sa première femme, Itia, et deux Suédois, Peter Haggerstein et Andrew Lind, qui, comme interprètes et informateurs, ont eu une grande influence et des guides fiables. »⁶⁶

Version originale: *« The missionaries landed in March 1797 and were well received, after being exuberantly greeted off-shore by members of the Arioi society. Pomare I and his son they assumed to be sovereigns of Tahiti, an impression strengthened by the so-called 'cession' of Matavai, which was a ceremonial expression of goodwill towards the visitors rather than a freehold gift of a sub-district. They met, too, the Arioi priest Ha'amaniani, Pomare I and his first wife, Itia, and two Swedes, Peter Haggerstein and Andrew Lind, who, as interpreters and informants, were influential, if unreliable guides. »*

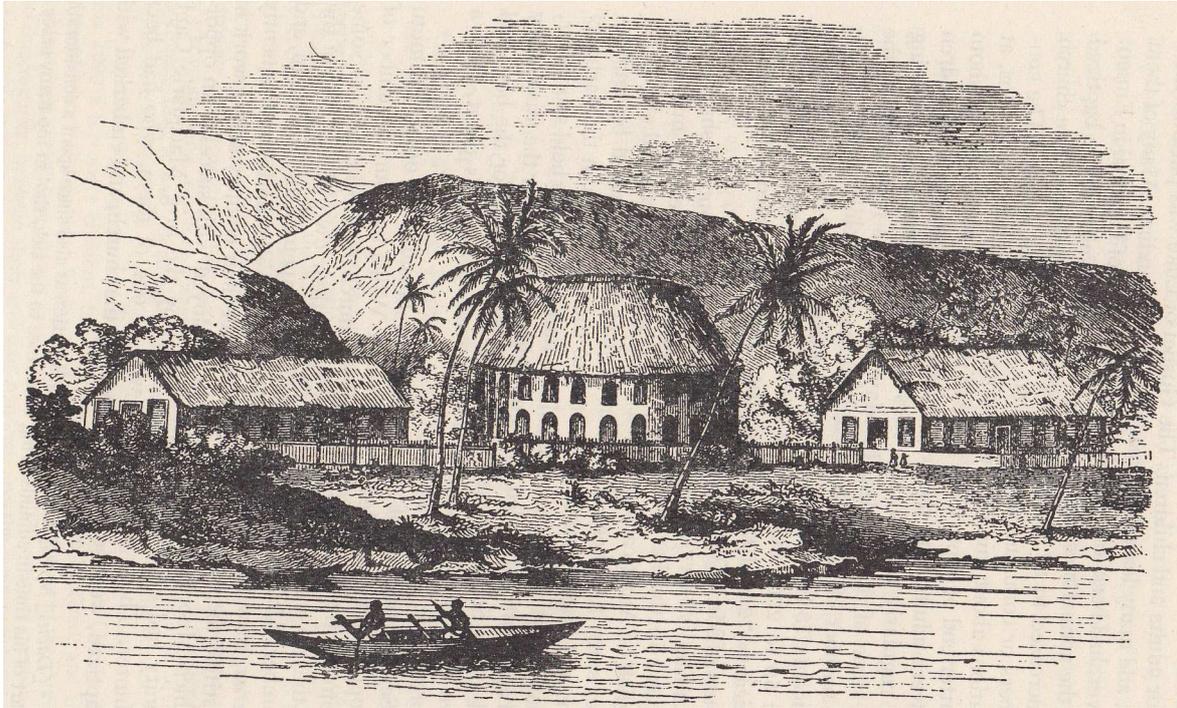
Le révérend Nott, après avoir acquis une solide maîtrise de la langue tahitienne, réussit à se faire accepter à la cour du Chef Pomaré II⁶⁷. Il devient son ami et son proche conseiller. Pomaré II consolide sa position politique et son prestige en nouant des relations cordiales avec les missionnaires européens. Pour contrecarrer les ambitions de Pomaré II, une coalition de chefs décide de le combattre militairement. Exilé sur Moorea, il épouse la fille de Tamatoa chef de Raiatea, qui devient son principal allié. En 1815, de retour sur Tahiti, il remporte la bataille décisive de *Fe'i Pi*, et contrairement à la tradition il épargne la vie de ses ennemis.

⁶⁵ Le premier contingent de missionnaires à Tahiti est composé de James Fleet Cover, John Harris, William Henry, Thomas Lewis, Edward Main, William Shelley, Henry Bicknell, Benjamin Broomhall, Samuel Clode, John Cock, John Eyre, Rowland Hassall, Peter Hodges, John Jefferson, Henry Nott, Francis Oakes, James et William Puckey, et enfin William Smith.

⁶⁶ Davies John, *The history of the Tahitian mission 1799-1830, missionary to the south sea islands with supplementary papers from the correspondence of the missionaries.*, Cambridge University Press, Grande-Bretagne 1961, 392 p. Cf. p38

⁶⁷ En 1769, lorsque Cook débarque dans la baie de Matavai, le chef du lieu se nomme Tu. Il prendra ensuite le nom de Pomaré. La dynastie débute avec Pomaré I qui par le mariage de sa fille étend son influence sur l'île voisine de Mooréa.

Illustration 4 : la mission de Matavai



68

La mission de Matavai est fondée par John Davies en 1803 sur la côte sud de l'île de Tahiti en Polynésie. Premier lieu d'installation des Protestants dans le Pacifique insulaire, elle abrite une école destinée à l'instruction des maohi et des missionnaires européens.

⁶⁸ Davies John, "The history of the Tahitian mission 1799-1830, missionary to the south sea islands with supplementary papers from the correspondence of the missionaries", Cambridge University Press, Grande-Bretagne, 1961. p 248.

Illustration 5 : répartition des missions L.M.S en Polynésie orientale.

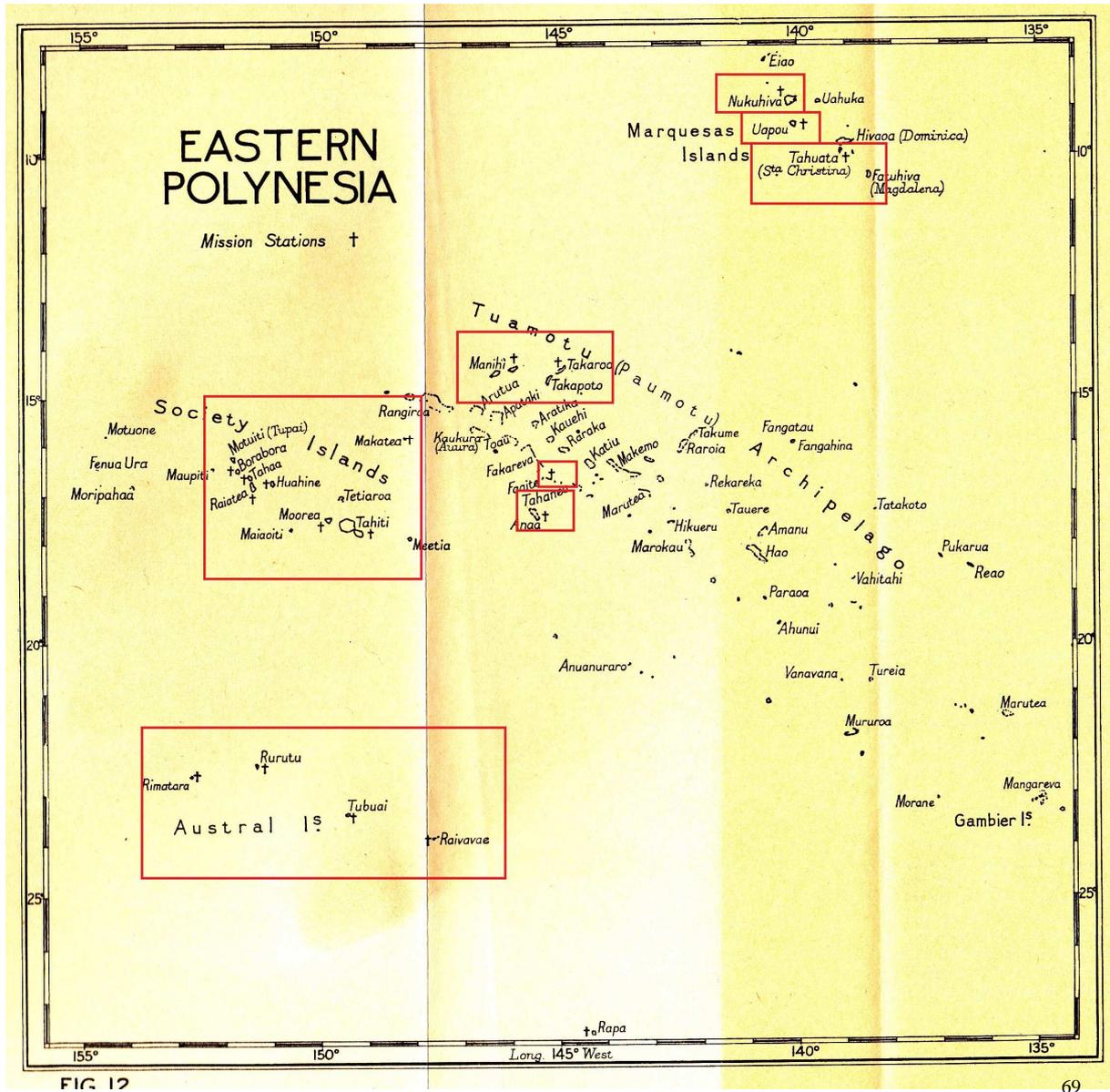


FIG. 12

Dans les années 1820 les missions L.M.S procèdent au maillage géographique du pays maohi. Certains archipels font l'objet d'une concurrence avec les catholiques qui abouti à la prédominance d'une confession sur une autre, c'est notamment les cas des îles Tuamotu qui en 1849 optent pour le catholicisme. Les Gambier font l'objet d'une évangélisation catholique par les picpuciens .

⁶⁹ Davies John, *op.cit*,

La bataille de *Fe'i Pi*, est l'aboutissement d'une longue période d'instabilités politiques marquée par des mouvements de révoltes :

« Les rebellions de la période précédent 1808 avaient été suscitées par l'intensification des guerres intestines, à la suite de l'ascension de l'*ari'i rahi* et de ses exigences en hommes et en tributs. Après cette date, alors que Pomaré était en exil à Moorea et que les missionnaires avait pratiquement abandonné leur première station de Matavai (1797-1808), il s'était produit un véritable transfert d'autorité politique entre les *ari'i* de premiers rangs aux notables « *sub-tribaux* »⁷⁰ »

Reconnu comme chef de Tahiti par les autres chefs polynésiens, il détruit les *marae*⁷¹, brûle les représentations des dieux polynésiens et encourage l'évangélisation des autres îles. Il se converti en 1819 et assoi par la même occasion l'autorité du protestantisme dans son royaume. Avec les troubles que connurent le système politique des Pomaré, les missionnaires prennent sans doute conscience de la nécessité d'un pouvoir politique fort. L'expérience de la bataille de *Fe'i Pi*, assoie cette idée qui est par la suite appliqué en Mélanésie notamment dans les missions de la L.M.S.

C.— 2/ L'EXPÉRIENCE DES INSTITUTIONS POUR LES AUTOCHTONES

Dès 1803 dans la baie de Matavai à Tahiti, sur le site de la mission est fondée une école où l'on dispense de l'enseignement, de la lecture et de l'écriture aux maohi. Dix ans plus tard en 1813 sur l'île voisine de Moorea, sur le site de Papetoai est fondée une seconde école. Le missionnaire John Davis remarque que le succès de ses écoles est relatif. En ce qui concerne Matavai, il note à la date du 21 septembre un effectif de 18 étudiants⁷².

C.— 2. 1 PRINCIPES ET PHILOSOPHIES DES ÉTABLISSEMENTS.

En somme, chaque mission protestante est dotée d'un établissement de formation. À l'intérieur de ces centres on retrouve les fondamentaux⁷³ du réveil à savoir :

⁷⁰ Toullelan Pierre-Yves, *op.cit*, p. 54.

⁷¹ Espace cérémoniel constitué d'une cour (*Tahua*) qui peut être enclose d'un mur et parfois pavée, totalement ou partiellement. Les offrandes (*cochon, fruits*) étaient disposé sur des autels de bois (*fata*). Dans la cour se dressaient des mats cérémoniels (*tira*), des pagaies (*hoe*), et des *unu* (planches de bois ajourées et ornées de sculpture en forme de peigne ou de motifs zoomorphes). Cet espace était interdit aux femmes, exceptées celle qui appartenaient au groupe des *ari'i*.

⁷² Davies John, *op.cit*, p 155.

⁷³ Fondamentaux que nous avons énoncé dans ce chapitre dans la sous-partie consacré au Réveil.

► ***La lecture de la bible***

Ce principe implique nécessairement la maîtrise de la lecture et l'apprentissage de l'écriture. La traduction de la bible en langue tahitienne demeure une condition préalable si l'on veut garantir une bonne compréhension des textes.

► ***Le sacerdoce universel***

L'utilisation d'auxiliaires autochtones constitue une reconnaissance de fait, de leurs compétences ou de leur légitimité à exercer l'évangélisation. Les missionnaires encouragent les initiatives autochtones en y apportant un soutien logistique comme ce fut le cas de Rurutu.

► ***La nécessité d'une conversion personnelle.***

La conversion personnelle est mise en exergue lors des offices, et se produit alors des conversions dites « spontanées ». Il est intéressant de noter qu'en Europe c'est souvent durant cette phase de conversion que se produit « *l'activisme*⁷⁴ » notion développée par Bebbigton. Selon Davies c'est notamment le cas à Tahiti, un dimanche d'octobre 1813 après l'office religieux :

*«Tous ceux qui étaient sincères ont renoncé à leurs faux dieux, et ont souhaité jeter toutes les mauvaises coutumes, tous ceux qui étaient prêts et désireux de recevoir Jéhovah comme leur dieu, et Jésus-Christ comme leur Sauveur (...). Il leur a dit aussi que si elles le désiraient, leurs noms doivent être écrit dans un livre et qu'ils pourraient être connus comme les adorateurs du vrai Dieu. »*⁷⁵

Version originale: *« All that really and sincerely renounced their false gods, and desired to cast away all evil customs, all that were willing and desirous of receiving Jehova as their God, and Jesus Christ as their Saviour (...). He told them also that if they desired it, the names of such should be written in a book that they might be known as the worshippers of the true God. »*

⁷⁴ L'activisme est une manifestation supposé de l'esprit-saint.

⁷⁵ — Davies John, *op.cit*, p164.

► *La prise de conscience des devoirs sociaux notamment en matière d'éducation.*

Cette prise de conscience des devoirs sociaux est intimement liée à la lecture de la bible. En effet, autour de la lecture de la bible se développe tout un ensemble d'activités pédagogiques : L'apprentissage de la lecture et de l'écriture, mais également la mise en pratique des activités liées au culte et la participation aux offices religieux.

C.— 2. 2 ORGANISATION ET STRATÉGIE.

En somme, le maillage de missions présent en Polynésie orientale que Davies nomme la « Mission tahitienne »⁷⁶ ou « *Tahitian Mission* » est un ensemble de centres d'activités missionnaires fonctionnant sur les règles du congrégationalisme. C'est-à-dire un ensemble de structures indépendantes les unes des autres. Cependant il est logique de penser qu'en Polynésie orientale l'autorité de l'église ne reposait plus sur l'assemblée des chrétiens mais sur l'assemblée des missionnaires européens. En effet, le cas du missionnaire Lewis vient confirmer notre thèse. En 1797, celui-ci vote avec l'ensemble de la communauté protestante installée à Tahiti l'interdiction d'épouser des païennes. Comme le remarque Laux : « *En 1798, il se marie avec une tahitienne et quoiqu'exclu de l'Eglise par ses anciens confrères, il continue à fréquenter les offices religieux.* »⁷⁷

On peut noter que la sanction provient de la communauté chrétienne européenne. Certes celle-ci constitue démographiquement la couche la plus importante, mais il faut énormément de temps aux néophytes pour accéder au poste de cadre ou à la reconnaissance de l'église. Cette idée est réaffirmée par Marama :

« Or le rôle, ainsi que l'œuvre évangélique de ces missionnaires locaux sont en général dépeint comme secondaires et on ne les considère très souvent que comme de simples assistants, évangélistes, envoyés ou bien de pasteurs. Le statut de missionnaires ne leur est que rarement reconnu malgré le fait qu'un des plus célèbres missionnaires européens de la L.M.S dans le Pacifique, John Williams, reconnaît aux Maohi ce statut dans son ouvrage « A narrative of Missionary

⁷⁶ Davies John, *op.cit.*

⁷⁷ Laux Claire, « *Les théocraties missionnaires en Polynésie au XIX siècle. Des cités de Dieu dans les mers du Sud ?* », L'Harmattan, collection Mondes océaniens, France 2000. p 55.

Enterprise in the South Sea Islands, » en raison de leurs efforts et de leurs réalisations. »⁷⁸

John Williams et Lancelot établissent leur station dans l'archipel des Iles-Sous-Le Vent à Raiatea en 1818. Leur ambition est de faire de Raiatea un centre de formation destiné à des auxiliaires maohi, qui à leurs tours diffuseront l'évangile dans les îles voisines. Le choix de l'île est particulièrement intéressant, en effet comme le note Marama :

« Raiatea est une île qui fut longtemps considérée par les ancêtres maohi comme lieu de naissance du monde maohi : habitée par les premiers Polynésiens bien des siècles auparavant, c'est d'elle qu'était en partie la migration vers d'autres îles. L'île est aussi connue sous le nom de Hawaiki ou bien Hawaii. C'est également de là, en particulier de Opoa, que les reliques du dieu Oro ont été envoyées par les Arioi maohi (prêtres maohi) vers d'autres îles pour promouvoir le mana (pouvoir) de celui-ci, c'était aussi, en même temps un moyen de défier le mana du grand dieu Taaroa, dieu de la création du cosmos maohi. »⁷⁹

Dans son dictionnaire des religions, Eliade confirme ce propos : *« Au XVI^{ème} siècle, la vie religieuse de la région (La Polynésie orientale) était dominée par le culte du dieu Oro, fils de la divinité céleste Ta(ng)arua, dans l'île de Raiatea. C'est là que fut fondée la société chamanique des Ariois, connue surtout pour son influence et ses excès à Tahiti... »⁸⁰* . Au-delà du centre religieux que représente Raiatea, l'île promet un mode de vie à l'occidentale, qui n'échappe pas aux maohi. Williams note leurs réactions lors de l'arrivée d'un navire à Raiatea en 1821 :

« Lors de leur débarquement, grand fut leur étonnement et une fois sorti ils virent: les missionnaires, leurs femmes et leurs familles, les insulaires dans leurs robes européennes avec des chapeaux et des bonnets, leur « cottages » blanc soigné , ainsi que les différents arts utiles qui ont été introduits parmi les gens (de Raiatea), les étrangers était remplis d'étonnement et de surprise. »

Version originale: *“On landing their astonishment was again excited: the missionaries, their wives and families, the natives in European dresses with hats and bonnets, their neat white cottages, together with the various useful arts which had been introduced amongst the people, filled the strangers with admiration and surpr*

⁷⁸ Marama Gaston Tauria, « Mission chrétienne dans le Pacifique : le rôle des missionnaires Maohi (1821-1855) » in Angleviel Frédéric (dir), « Rivalités coloniales et missionnaires en Océanie 1688-1909 », publication numéro 6, Juin 2008. p 73.

⁷⁹ Marama Gaston Tauria, *op.cit*, p.73.

⁸⁰ Eliade Mircea, Couliano Ioan, « Dictionnaire des religions », Plon, coll Agora, France, 1995. p 260.

C.— 3/ MODALITÉ SPATIALE DE DIFFUSION DU PROTESTANTISME EN PAYS MAOHI

En 1821 la « *Tahitian mission* » se charge d'évangéliser Anaa et Rurutu, Raivavae, Tubuai puis Rimatara en 1822 ainsi que la totalité des îles de la Société et des Australes. Le récit que nous livrent Williams ou Davis semble faire de cette expansion un mouvement non organisé qui se construit au gré des opportunités. Les missionnaires ne semblent éprouver aucune hostilité à faire passer le message évangélique par des néophytes à d'autres insulaires. Peut être peut on y voir un héritage du réveil qui place le prosélytisme comme une manifestation de l'Esprit-Saint.

C.— 3.1/ LE CAS DE RURUTU : EXEMPLE D'UNE ÉVANGÉLISATION INTER-INSULAIRE

A la fin de l'année 1820, deux naufragés en provenance de l'île de Rurutu situé à 200 km plus au Nord, échoué à Raiatea. L'un d'eux est Auura, il est l'un des chefs de Rurutu. Ils découvrent l'organisation et la vie quotidienne à Raiatea, qui s'organise autour de la mission fondée par John Williams. C'est aussi pour eux, l'occasion d'approcher de près les usages et les technologies des occidentaux. Ils vont rapidement se convertir à la foi réformée et tenter de ramener cette nouvelle religion sur leur île. Le brick *Hope* les ramène sur Rurutu, ils sont accompagnés de Mahamene et de Puna deux diacres de Raiatea. Ils ont dans leur bagages des bibles en langues polynésienne. Leur méthode de conversion est assez spectaculaire pour les insulaires de Rurutu :

« Il débarquèrent à Rurutu le 8 juillet 1821, et, à l'émotion générale, s'employèrent dès leur arrivée à transgresser systématiquement les interdits de la religion traditionnelle, choisissant pour résidence la maison sacrée d'un marae lié au culte de Oro, où ils n'hésitèrent pas à manger, en compagnie de leurs femmes, non seulement la nourriture qui leur avait été présentée, mais aussi les offrandes destinées aux divinités que nul autre que les prêtres n'avait l'autorisation de consommer, sous peine de mort. »⁸¹

Marqué par le fait que les diacres et le chef ne reçurent aucune sanction surnaturelle, les autres chefs et les prêtres de l'île optèrent pour un changement radical des pratiques religieuses. Les marae de l'île furent démolis et les dieux de pierres et les objets sacrés qui échappèrent à la destruction furent envoyés par bateau à Raiatea. Le retour des anciennes divinités sur l'île de Raiatea est un symbole fort compte tenu de l'importance de l'île durant la période préchrétienne.

⁸¹ Toullelan Pierre-Yves (dir), *op.cit*, p. 68.

La conversion de l'île surprit les missionnaires par son extrême rapidité⁸². John Williams est particulièrement marqué par le fait que cette christianisation s'est déroulée sans violence. Il note dans son ouvrage :

« Après une absence d'un peu plus d'un mois nous avons eu le plaisir de voir ce retour en bateau chargé des trophées de la victoire, les dieux des païens pris dans cette guerre sans effusion de sang est remportés par le pouvoir du Prince de la paix. (...). Une réunion s'est tenue dans notre grande chapelle afin de communiquer les bonnes nouvelles de notre peuple, et pour rendre grâce à Dieu pour le succès avec lequel il avait gracieusement couronné notre premier effort pour étendre la connaissance de son nom. »⁸³

Version originale: *“After an absence of little more than a month we had the pleasure of seeing this boat return laden with the trophies of victory, the gods of the heathen taken in this bloodless war and won by the power of the Prince of peace. (...). A meeting was held in our large chapel to communicate the delightful intelligence to our people, and to return thanks to God for the success with which he had graciously crowned our first effort to extend the knowledge of his name.”*

L'adoption du christianisme constitue pour Rurutu une révolution religieuse mais également sociale et technologique. Cet accès à la modernité était indissociable pour les missionnaires de la conversion religieuse⁸⁴.

Il est certain que la fulgurante réussite de conversion chrétienne de Rurutu est un facteur de dynamisme, particulièrement pour une extension de l'œuvre en Polynésie occidentale.

C.— 3.2/ L'EXPANSION DU CHRISTIANISME PROTESTANT EN PAYS MAOHI

La répartition spatiale des missions protestantes en Polynésie orientale est l'un des facteurs qui permettent une diffusion rapide du christianisme. En effet, dans les années 1820 les missionnaires de la L.M.S sont présents sur trois sites : A Raiatéa à l'Ouest et à Tahiti et Moorea à l'Est.

⁸² À ce propos, on peut noter la remarque de Pierre Verrin : *« Les missionnaires anglais (Ellis, Williams, Tyerman et Benet) insistent sur la façon spectaculaire dont les Rurutu se débarrassèrent rapidement des « idoles » (Le dieu Aa fut même exposé comme trophée au musée des missions de Londres), mais ils mettent aussi l'accent sur les progrès matériels que la nouvelle civilisation a apporté et qui pour eux, était indissociable du nouvel ordre moral.⁸² »* De Deckker Paul, Pierre Lagayette, *Etat et pouvoirs dans les territoires français du Pacifiques, Nouvelle-Calédonie, Polynésie Française, Vanuatu, Wallis et Futuna* édition l'Harmattan, France, 1987. p 45.

⁸³ Williams John, *“Missionary enterprise in the South-sea islands”*, Presbyterian board of publication and Sabbath school work, Londres, 1888.

⁸⁴ Cet aspect est développé dans la troisième partie de notre thèse.

La progression du christianisme se fait soit de façon endogène. C'est-à-dire par le billet d'agent maohi ou par une volonté populaire :

*« A Rapa, deux natifs de l'île, Paparua et Aitareru, instruits par J. Davis à Papara, furent en 1825 les premiers agents de l'évangélisation. Rimatara se converti sous l'influence des nombreux habitants de cette île qui furent témoins des événements de juillet 1821 à Rurutu. En juin 1822, deux évangélistes de la mission de Bora Bora s'installèrent à Rimata. »*⁸⁵

La seconde modalité de progression du christianisme utilise le pouvoir politique comme moyen de pression. Après la bataille de *Fe'i Pi* les îles assujetties au Pomaré optent plus ou moins volontairement pour le christianisme. C'est le cas de Raivavae et Tubai.

C.— 3. 3/ L'AIRE D'EXPANSION DU CHAMP MISSIONNAIRE DE LA « TAHITIAN MISSION ».

L'expansion de l'aire géographique de la Mission tahitienne ou mission maohi semble presque échapper au contrôle de la L.M.S. En effet, les établissements de la L.M.S, au début du XIX^{ème} siècle rayonnent à travers tout le Pacifique dit « polynésien ». Les techniques de navigation interinsulaire sont encore vivaces et les déplacements à travers le grand océan sont récurrents. On peut noter à ce propos que les équipages des navires marchands, notamment les baleiniers comportent fréquemment des insulaires du Pacifique. Ces nouveaux « voyageurs », de retour sur leurs îles d'origines informent à leurs tours leurs compatriotes des changements dont ils ont été les témoins. Le Pacifique insulaire étant un monde en réseau, (comme nous l'avons vu dans la première partie), il n'y a relativement pas ou peu d'effet de surprise lors des expéditions d'évangélisations.

Même si ces voyages sont ponctuels, la relative faiblesse démographique du Pacifique insulaire, permet à d'autres îles lointaines d'être informées des bouleversements qui ont lieu en pays maohi. Aussi apparaît au début du XIX^{ème} siècle un phénomène nouveau : celui d'une demande autochtone de réception du protestantisme. C'est notamment le cas des îles Cook :

« En avril 1823, les missionnaires de Raiatea reçurent des lettres de « teachers », que M. Williams avait laissé à Aitutake, ces lettres, entre autres, contenait un compte rendu de certains indigènes d'une île appelée Rarotonga ou Raroto'a selon la prononciation de la Tahiti, et que certains de ces indigènes

⁸⁵ Toullelan Pierre-Yves, *op.cit*, p. 69.

avaient embrassé le christianisme, et ont été désireux de revenir sur leur propre île accompagné d'enseignants. Ces circonstances paraissaient prometteuses pour l'introduction de l'Évangile dans ces îles. En conséquence, quatre enseignants ont été sélectionnés à Raiatea à savoir Paumoana et Mataitai pour Aitutake, comme mentionné précédemment, et Vahineino et Fanauara destinés à Rarotonga. Aussi M. Bourne a sélectionné deux enseignants de Tahaa pour les accompagner. Ces enseignants accompagnés par MM Williams et Bourne partirent le 4 Juillet 1823 à bord de « l' Endeavour », et après avoir visité Aitutake, laissant les deux enseignants là-bas destinés à cette île, ils partirent accompagnés par l'un des professeurs de cette île (Papeiha). »⁸⁶

Version originale: *“In April 1823 the missionaries at Raiatea received letters from the teachers, which Mr Williams had left at Aitutake, these letters among other things contained an account of some natives of an island somewhere in the neighborhood called Rarotonga or Raroto’a according to the pronunciation of the Tahitian, and that some of those natives had embraced Christianity, and were desirous of returning to their own island accompanied with teachers. These circumstances appeared promising openings for the introduction of the gospel to those islands. In consequence of this, four teachers were selected at Raiatea viz Paumoana and Mataitai for Aitutake, as mentioned before, and Vahineino and Fanauara intended for Rarotonga. Also Mr Bourne had selected two teachers from Tahaa to accompany them. These teachers accompanied by Messrs Williams and Bourne sailed on July 4th 1823 in the Endeavour, and after visiting Aitutake, leaving the two teachers there intended for that island, they left with one of the teachers from this island (Papeiha).”*

La politique missionnaire de la L.M.S est d’accompagner logistiquement ces demandes notamment par l’envoi d’auxiliaires maohi. La proximité culturelle et linguistique permet d’ériger très rapidement hors du pays maohi de solides implantations missionnaires, avant poste d’une christianisation mélanésienne. L’œuvre de la mission tahitienne se développe autour de trois principaux centres :

- ▶ Samoa
- ▶ Les îles Cook
- ▶ Les îles du Lau (Fidji orientale)

Nous aborderons dans le chapitre suivant, les méthodes d’implantations du christianisme dans ces trois archipels

⁸⁶ Davies John, *“The history of the Tahitian mission 1799-1830, missionary to the south sea islands with supplementary papers from the correspondence of the missionaries”*, Cambridge University Press, Grande-Bretagne, 1961. p 320.

CHAPITRE 5 : L'ŒUVRE DES MISSIONNAIRES POLYNESIEN EN TERRE MÉLANESIENNE.

*« J'entends encore dans
la conscience angoissée de Faao
s'élever la voix grave de Hnaissiline,
roi de Guama,
recommandant à Faao de n'aborder
que le royaume de Lossi
que par la seule plage d'Ahmelewedr
au risque de voir sa vie
et celle de son dieu menacées. »*

— Fote Trolue¹

Après avoir abordé la Polynésie orientale et le pays maohi, la L.M.S, suivit d'autres sociétés missionnaires,² s'intéressa de plus en plus à ces vastes terres situées à l'Est du Pacifique : La Mélanésie. Fort de leurs expériences polynésiennes, les missionnaires savent que la tâche est particulièrement ardue dans cette partie du Pacifique. Aussi, l'idée de John Williams qui consiste en une évangélisation des insulaires par d'autres insulaires s'impose comme un préalable à toute christianisation européenne.

Cependant cette stratégie n'est pas seulement guidée par un idéal d'optimisation des expéditions missionnaires, mais également par des contraintes logistiques, démographiques et géographiques. Sione Latukefu nous fait part de cette autre contrainte :

« Le révérend John Williams a été le premier à utiliser les auxiliaires océaniens en temps que pionnier en 1821. En raison du nombre limité de missionnaires européens alors qu'il y avait une grande demande pour les instructeurs religieux dans de nombreuses îles où la nouvelle religion (et les avantages matériels de ses missionnaires ont apportés au peuple) s'est propagée, les missionnaires n'avaient pas le choix que d'envoyer des insulaires bien qu'ils n'ont été que récemment convertis avec une connaissance très limitée de leur nouvelle foi. »³

¹ Revue théologique et socio culturelle, numéro 2, édité par l'Ecole Pastorale de Béthanie Lifou, second semestre 1994, 48 pages. cf. pages 42 à 48. Poème composé à l'occasion du 150 anniversaire de l'arrivée de l'évangéliste polynésien Faoo sur l'île de Lifou en 1842.

² Notamment les méthodistes qui devance la L.M.S à Samoa et à Viti-Levu (Fidji) au début du XIX^{ème} siècle.

³ Crocombe Ron, Crocombe Marjorie, Sione Lautukefu, Soroa Mataio, Sinclair Ruta, Turakiare Teauariki, Ta'unga o te tini, . 'Polynesian missions in Melanesia from Samoa, Cook islands and Tonga to Papua New Guinea and New-Caledonia', University of South Pacific et Institute of Pacific Studies, Suva, 1982. p 1.

Version originale: “*The reverend John Williams was the first to use native agents to pioneer the way for more cultured workers in 1821. Because of the limited numbers of European missionaries while there was a great demand for religious instructors from the many islands where the new religion (and the material advantages its missionaries brought to the people) had spread, the missionaries had no choice but to send islanders although they were only recent converts with very limited knowledge of their new faith.*”

Ces établissements de formations forment des auxiliaires à la christianisation, cependant il nous faut distinguer deux types d'étudiants :

- Tout d'abord ceux issus d'une formation académique. C'est-à-dire qu'ils sont le produit de la christianisation et de quatre années de formation. Non chrétiens à l'arrivée de l'évangile, ces étudiants sont la synthèse entre culture insulaire et culture judéo-chrétienne. Ils ont dû très rapidement maîtriser la lecture et l'écriture et acquérir les bases théologiques du christianisme. Cette catégorie d'étudiant fera l'objet d'un développement plus fourni dans ce chapitre.

- La seconde catégorie que nous identifions est celle des « enfants de la missions », confiés très tôt aux missionnaires européens, notamment dès la dixième année, ils servent de main d'œuvre aux missionnaires et les aident dans leurs tâches quotidiennes.

Pour illustrer notre propos nous nous référons au cas du jeune Maretu aux îles Cook. Celui-ci est issu du village de Ngatangiia à Rarotonga et fils de Tuaivi, un chef peu influent :

« En 1823, lorsque le christianisme a été introduit à Rarotonga par Papeiha le missionnaire Tahitien , le père Maretu, Tuaivi, été parmi les premiers convertis. Maretu était alors âgé d'environ onze ans. Tuaivi est devenu un fervent partisan du révérend Charles Pitman qui vivaient dans Ngatangiia à partir de 1827 et jusqu'en 1854 quand il se retira à Sydney. Bien aidé par Tuaivi, Pitman a construit l'église de Ngatangiia et une école, il n'a jamais réalisé son souhait de devenir un membre de l'église. Il est mort avant qu'il ait pu être baptisé, mais Maretu, avec d'énormes talents naturels et l'éducation qu'il a reçu de Pitman, est devenu un ardent prédicateur et le plus prospère de la London Missionary Society de la nouvelle religion dans les îles Cook. »⁴

Version originale: «*In 1823, when Christianity was introduced to Rarotonga by the Tahitian missionary Papeiha, Maretu father, Tuaivi, were among the first converts. Maretu was then about 11 years old. Tuaivi became a strong supporter of the Reverend Charles Pitman who lived in Ngatangiia from 1827 until 1854 when he retired to Sydney. Though Tuaivi helped Pitman build the Ngatangiia*

⁴ Maretu, « *Cannibals and converts Radical change in the Cook Islands,* » University of South Pacific et University of Papua-New-Guinea, Suva, 1983.p 3.

church and a school, he never realised his wish to become a communicant member of the church. He died before he could be baptized, but Maretu, with tremendous natural talents and the little education that he received from Pitman, became the London Missionary Society's staunchest and most successful preacher of the new religion in the Cook islands.»

« Les enfants des missions »⁵ qui pour la plupart s'engagent dans les œuvres missionnaires présentent deux avantages par rapport aux autres étudiants des établissements de formation :

► Tout d'abord, ils reçoivent une éducation chrétienne dès le plus jeune âge. Ce qui leur laisse le temps d'assimiler toutes les connaissances théologiques et pratiques du monde occidental. Ils sont en outre le symbole de la rencontre entre deux mondes et de prime abord sont peu enclins à développer un esprit de syncrétisme puisqu'ils vivent quotidiennement à la mission.

► Ils héritent de la position sociale de leur famille et conservent ainsi leur place au sein de la société traditionnelle, tout en cumulant les avantages dû à leur éducation chrétienne. Ces avantages apparaissent sous formes de connaissance du monde occidental et de maîtrise des technologies nouvelles et de savoir faire.

Outre ces deux avantages, l'engagement missionnaire auprès des européens, permet à ces individus souvent issus de chefferies mineures, de sortir d'une impasse sociale. En effet, étant issus d'une société où le pouvoir s'hérite, le christianisme leur permet d'accéder à des responsabilités importantes. Ils bénéficient ainsi du même prestige et s'élèvent aux mêmes niveaux que les chefs du pays.

Les occidentaux s'aperçurent qu'il existait en Mélanésie des sociétés qui relevaient d'une logique polynésienne. La logique qui présidait au sein des sociétés missionnaire était que les communautés polynésiennes installées en Mélanésie pourraient servir de point d'appui lors de la diffusion du christianisme. D'un point de vue océanien, il existait des routes coutumières, véritable chemin de la diplomatie, qui permettaient la réussite de leur mission. Cette hypothèse se révèle particulièrement pertinente si l'on observe la manière dont s'est diffusée le protestantisme à Fidji et à Lifou (En Nouvelle-Calédonie). En effet dans ces deux cas le message protestant fut d'abord confié à des groupes de populations dites polynésiennes.

⁵ Voir illustration numéro 9.

A Fidji par exemple, lorsque les missionnaires Maohi abordent dans les îles du Lau en 1830, ils sont confrontés à une société polynésienne tant dans son organisation politique que culturelle. En effet, les Maohi et les insulaires de Lau contrairement aux missionnaires européens n'ont pas eu recours à des interprètes puisqu'ils partageaient une langue « commune ». Dans le cas de l'île de Lifou située en Mélanésie méridionale, il existait des groupes polynésiens vivant à la cour des chefs Boula : « *Dans la région de Mu, au sud de Lifou, habitent plusieurs familles d'origine tongienne. On les appelle angetre Tonga, les « gens de Tonga ». Certains se souviennent du récit que leurs grands-parents racontaient, relatant l'histoire de l'arrivée de leurs ancêtres, vraisemblablement aux alentours du XVII^{ème} ou XVIII^{ème} siècle.* »⁶ Dans ce second cas, en 1842 lorsque le missionnaire rarotongien débarque à Lifou, il trouve sur place des gens parlant sa langue, ce qui lui facilite la tâche notamment pour présenter son message au grand-chef Boula qui règne alors sur la partie méridionale de Lifou.

Rarotonga et Samoa deviennent très rapidement au début du XIX^{ème} siècle des centres importants. Ils sont destinés à former les auxiliaires polynésiens de la christianisation du Pacifique Ouest. Ces deux centres vont fournir la principale « matière-première » d'une évangélisation à destination du Vanuatu, des Îles Loyautés et de la Papouasie-Nouvelle-Guinée. De plus ces deux centres sont très bien desservis par la marine marchande, puisqu'ils se situent sur les routes commerciales du Pacifique. Beaglehole⁷ note qu'en 1840 près de soixante à soixante-dix baleiniers font escale à Rarotonga.

Rarotonga et Samoa à l'instar des autres îles du Pacifique présentent des particularismes, notamment dans leur organisation sociale. En effet, si l'on veut comprendre la christianisation « samoane » de certaines îles mélanésiennes il nous faut tenir compte du contexte politico-social à Samoa. Dans sa thèse « *Le rôle des missionnaires de la L.M.S dans l'évangélisation du Pacifique Ouest: 1839-1930* »,⁸ Nokise émet le postulat d'une « *samoanisation* » du christianisme. Ce phénomène de reformulation du message chrétien est selon l'auteur dû aux arrières plans socio-culturels. Ainsi le christianisme proposé par les

⁶ Legiard Luc, « *101 mots pour comprendre Lifou/Drehu îles Loyauté Nouvelle-Calédonie* », Ile de Lumière, Nouméa 2000. p 90.

⁷ Beaglehole Ernest, « *Social change in the South Pacific Rarotonga and Aitutaki* », The Macmillan company, Grande-Bretagne, 1957. p 69.

⁸ Titre originale : “*The role of London missionaries in the evangelization of the West Pacific: 1839-1930*”, — Nokise Uli Feleterika, “*The role of London missionaries in the evangelization of the West Pacific: 1839-1930*”, thèse de doctorat, Australian National University, Canberra 1983.

missionnaires samoans ou polynésiens en générale fait l'objet d'un syncrétisme entre d'une part valeurs chrétiennes et d'autre part valeurs « polynésiennes ». Polynésiennes dans le sens où celles-ci sont fortement marquées par toute une série de représentations mentales issues du terroir des premiers missionnaires polynésiens.

Dans le cas de Samoa, la société est extrêmement hiérarchisée et fonctionne sur la base du « *fa'aSàmoa* », c'est-à-dire « à la manière de Samoa⁹ ». Ainsi le « *fa'aSàmoa* » apparaît comme la norme sociale en vigueur à Samoa Pour Nokise, théologien samoan, le terme « *Fa'aSàmoa* » est avant tout un concept qu'il explique de la façon suivante :

*« Les spécialistes européens définissent ce concept comme la façon de vivre de Samoa. Par exemple, Goodall l'a décrit comme "le corps non écrit de la tradition mais surtout, il se réfère à quelque chose de plus subtile et d'indéfinissable, une attitude, une façon de réagir à certaines exigences et a des défis, la persistance d'anciennes loyautés, des normes et des croyances qui restent incompatibles avec toute autre manière. Mais les Samoans ont toujours compris le fa-Samoa en tant que principe englobant qui déterminent leur identité en tant que Samoans. Cela peut être tout d'abord dans le sens de « fa'a » préfixe, qui a la double fonction et qui désigne l'importance et la direction, et, d'autre part, dans les choses qui forment cette identité. Ainsi fa-a-samoa, pour les Samoans, signifie les choses qui n'appartiennent qu'aux Samoans et qui font d'eux des Samoans. »*¹⁰

Version originale: *« European analysts have understood this concept as meaning the Samoan way. For instance, Goodall has described it as 'an unwritten body of tradition but chiefly, it refers to something still more subtle and indefinable, an attitude, a characteristic mode of reaction to certain demands and challenges, the persistence of ancient loyalties, standards, and beliefs which remain incompatible with any other way. But Samoans have always understood fa-a Samoa as the embracing principle which determine their identity as Samoans. This can be firstly in the meaning of the prefix fa'a , which has the dual function of emphasis and direction, and, secondly, in those things which together make up this identity. Thus fa-a-samoa, to Samoans, means the things belonging only to the Samoans which makes them Samoans.»*

L'autorité politique est quant à elle détenue par les « *matai* », les chefs de villages. En ce qui concerne l'organisation politico-foncière de Samoa, Clément nous apporte la précision suivante :

« Il faut distinguer les chefs comme personnes, des noms-titres qu'ils portent. Ce sont ces derniers qui comptent. Ils prennent leurs origines dans l'histoire d'un ancêtre fondateur qui en a fait un nom inscrit dans la structure sociale de Samoa. Plusieurs raisons peuvent y avoir conduit, comme un contact avec une divinité

⁹ En effet Fa'a se traduit par "à la manière de".

¹⁰ Nokise Uli Feleterika , "The role of London missionaries in the evangelization of the West Pacific: 1839-1930", thèse de doctorat, Australian National University, Canberra, 1983. p 15.

*spécifique, un fait d'arme exceptionnel, qui a conduit un chef à créer un nouveau nom de sa propre autorité, ou bien d'être de ceux qui ont conquis ou défriché un territoire. Ce dernier cas donne la matrice du lien des chefs aux villages : à chaque nom-titre est associé une terre « ou une maison particulière et une aire cérémonielle sont le site éternel de ce nom ».*¹¹

L'importance de la structure politique rejaillit sur l'ensemble de l'organisation de la société. Clement ajoute :

*« Cette répartition des terres et des nom- titres sur le territoire définit les familles de Samoa appelées en samoan àiga. Tous ceux qui se reconnaissent comme descendant d'un des porteurs du nom-titre de chef en question font parti de cette famille « àiga ». Les noms-titres de chefs sont donc des origines à partir desquelles proviennent les personnes. Mais comme ailleurs en Polynésie, le mot qui signifie « terre » à Samoa, « Fanua » désigne également le placenta, et on dit des humains qu'ils sont les « enfants de la terre », qui contient également les ancêtres et les divinités. Comme les noms titres qui leurs correspondent, les terres sont également celles qui constituent la source de la famille. »*¹²

Les arrières plans sociopolitiques ou la vision samoane de la société constituent le moteur des réformes missionnaires. En effet, il est intéressant de noter qu'en 1860 lors de la christianisation des îles Ellice¹³, les missionnaires Samoans trouvent sur place une société similaire à la leur. A ceci près que ces îles bien que hiérarchisées ne font pas l'objet d'une stratification rigide de la société. C'est-à-dire que les puissants clans fonciers de l'île se partagent le pouvoir politique de façon intermittente mais non héréditaire. L'action missionnaire samoane, et par extension les réformes politico-religieuses, consistent en une réduction des familles « nobles », puis à de rassembler ces entités au sein d'un parlement le « Fono a matai¹⁴ ». La bible diffusée durant cette période étant en langue samoane. Ce fait entraîne de facto une christianisation qui s'effectue à partir de la langue de Samoa.

L'œuvre des missionnaires Samoans se caractérise par une volonté de réforme tant religieuse, politique que sociale. Comme nous le verrons dans le cas de Lifou, ils sont les piliers des réformes sociales et politiques notamment lors de la création des paroisses protestantes ou tribus de l'île.

¹¹ Clément Julien, « *Le rugby à Samoa : les techniques du corps entre fa'asàmoa et mondialisation du sport* », Thèse d'anthropologie, Centre de Recherche et de Documentation sur l'Océanie, Université de Provence Aix-Marseille I, Marseille, 2009. p 21.

¹² Clément Julien, *ibid.*, p. 21.

¹³ Les îles Tuvalu actuelle situé en Micronésie.

¹⁴ Nokise Uli Feleterika, *op.cit.*, p. 7.

Après l'expérience tahitienne, Rarotonga constitue la seconde terre de mission pour la L.M.S. En 1821, John Williams fait le choix de déposer des missionnaires Maohi issus de la « mission tahitienne ». Or ce choix se révèle à la fois judicieux et stratégique, de part la proximité culturelle entre la Polynésie centrale et orientale. Les modalités culturelles sont similaires notamment avec l'utilisation des « marae » :

«Chaque tribu avait son propre dieu ou des dieux, ses propres " marae "ou plusieurs" maraes "(bosquets de culte), ses propres prières et ses incantations, et ses propres chant. Même en matière de vêtements, il y avait des différences particulières. J'ai vu un homme nu pour avoir osé porter les vêtements d'une autre tribu. »¹⁵

Version originale : *« Each tribe had its own god or gods, its own "marae" or "maraes" (groves for worship), it's own prayers and incantations, and it's own songs. Even in the matter of clothing there were special differences. I have seen a man stripped naked for presuming to wear the garments of another tribe.»*

Ainsi l'utilisation de missionnaires Maohi dans les tentatives de christianisation de la Polynésie centrale et occidentale constitue une des clés de réussite de l'implantation missionnaire. Les proximités culturelles à l'intérieur du triangle polynésien servent ainsi de base commune avant la négociation du message chrétien.

A.— LES ÉTABLISSEMENT DE FORMATIONS POLYNÉSIENS CLÉ DE VOÛTE DU SYSTÈME DE DIFFUSION.

Après la conversion de Tahiti et du pays maohi, la L.M.S s'intéresse au reste de la Polynésie. Solidement implanté à Tahiti avec le baptême du roi Pomaré en 1812, la L.M.S envoie des missionnaires tahitiens en 1820 et 1830 aux îles Tonga, Cook, Niue, Hawaii, Samoa et Fidji.

Ces missionnaires étaient issus de la société missionnaire tahitienne,¹⁶ fille de la L.M.S à Raiatea que fut fondée par Henry Nott. Pissier dans son introduction sur la bibliographie de Ta'unga souligne :

« C'est avec Henry Nott sans doute le plus grand pionnier de la L.M.S et de l'évangélisation protestante dans le Pacifique. Il était arrivé en 1817 et s'était installé à Raiatea dont il fit rapidement un centre d'expansion missionnaire. C'est

¹⁵ Wyatt Williams, "Cook islands custom", Institute of Pacific Studies et University of South Pacific, Suva, 1979. p 9.

¹⁶ Traduction du terme : « Tahitian mission » qui se chargea d'évangéliser Anaa et Rurutu en 1821, Raivavae, Tubuai et Rimatara en 1822 ainsi que la totalité des îles de la Société et des îles Australes.

lui qui mis au point l'institution si importante des « teachers » (...) institution qui fut capitale pour le rayonnement de la L.M.S dans tout le Pacifique. »¹⁷

L'institution des « teachers » est indissociable des collèges théologiques ou des « natives agency ». Cette stratégie en deux temps, qui voit d'abord la création d'institutions de formation puis l'envoi d'auxiliaires protestants océaniens ; obéit à une logique missionnaire définie par Marama :

« Les missionnaires ont également compris qu'un missionnaire local rencontre beaucoup plus de succès dans la transmission de l'évangile du christ parmi les siens qu'un agent européen. C'est dans cette optique que les Maohi ont été envoyé pour « casser » le système des croyances religieuses traditionnelles et le remplacer par le christianisme. »¹⁸

La méthode se veut pragmatique, et afin d'optimiser la diffusion du christianisme, des centres de formation sont rapidement mis en place. Suivant les besoins et les opportunités, les centres de formation remplissent plusieurs fonctions.

L'activité principale de ces centres concerne l'apprentissage de la lecture et de l'écriture, ainsi qu'un enseignement rudimentaire de théologie.

Un travail de traduction de la bible en langue local est souvent mis en place dans les établissements, qui dès leur création ne tardent pas à s'équiper d'imprimeries. Cette tradition du livre est au cœur de la philosophie protestante qui place la bible comme l'autorité fondamentale du christianisme. Or, pour comprendre et suivre cette autorité, la traduction dans l'optique d'une bonne compréhension des textes demeure un préalable.

Les étudiants sont également formés à des techniques nouvelles de construction. En effet, leurs futures missions consisteront à ériger des temples, bâtir des citernes, ainsi que du mobilier pour des édifices religieux.

Les *teachers* notamment ceux à destination du Pacifique Ouest, sont formés dans des « natives agency » ou collèges théologiques situé en Polynésie. Deux établissements le

¹⁷ George pissier « le témoignage de Ta'unga ou la Nouvelle-Calédonie vue par un « teacher » polynésien avant l'implantation européenne. », Société d'Etude Historique de la Nouvelle-Calédonie, n°25, Nouméa, 1980. cf. introduction

¹⁸ Angleviel Frédéric (dir), « Rivalités coloniales et missionnaires en Océanie 1688-1909 », publication numéro 6, Juin 2008, 214 pages. Voir page 80.

« Takamoā college » fondée en 1839 et le « Malua college » fondé en 1845 forment la grande majorité des auxiliaires polynésiens à destination de la Mélanésie.

A.— 1/ LE ‘TAKAMOĀ COLLEGE’ (1839)

Situé à l’Ouest de Tahiti et à l’Est des îles Tonga l’archipel des Cook comprend une quinzaine d’îles. Celles-ci se divisent en deux grands groupes, au nord des îles de types volcaniques et au Sud un ensemble d’atolls coralliens. C’est dans cette partie méridionale des Cook que la L.M.S a choisi d’implanter son centre de formation.

Les insulaires des Cook sont issus de plusieurs vagues de migrations successives polynésiennes qui débutèrent dès le IX^{ème} siècle. Ils proviennent ainsi de Samoa, de la Polynésie Orientale (notamment les îles Australes et des Tuamotu), Tonga... Les européens découvrirent l’archipel île par île. À la fin du XVI^{ème} siècle, les navigateurs espagnols et portugais Mendana et Quiros identifient les îles septentrionales. Le navigateur Anglais Cook quant à lui localise les îles méridionales de Hervey en 1773, puis Mangaia et Aitu en 1777. En 1789 l’île est visitée par les mutins du Bounty. Dans les années 1820, lors de l’arrivée des missionnaires protestants de la L.M.S, l’île est régulièrement en contact avec le monde occidental de part sa situation géographique. En effet, elle se trouve au centre de la Polynésie et constitue une étape dans le ravitaillement des navires de commerce.

A.— 1. 1 IMPLANTATION DU CHRISTIANISME PROTESTANT AUX ÎLES COOK.

Williams ayant reçu la visite d’un certain Tamatoa, un insulaire des îles Cook à Raiatea, il s’empressa de dépêcher en Polynésie centrale des missionnaires Maohi. En 1821, Papehia et Vahapata, deux missionnaires Maohi issus du centre de formation de Raiatea sont déposés par John Williams sur l’île de Aitutaki. Dans le Pacifique, et notamment en Polynésie, la faible superficie de l’espace et la relative faiblesse démographique font de chaque conversion individuelle une étape décisive vers la conversion globale.

Lorsque Williams dépose les missionnaires maohi, Rarotonga est sujette à des troubles politiques, qui voient l’émergence de l’ Ariki Makéa. Papehia témoigne d’un climat social

tendu peu propice à la présentation de son message¹⁹. Marama nous livre le récit de « *l'acte de Papeiha* » qui marque le début de la christianisation rarotongienne :

*« Pour montrer son mépris envers les dieux de Rarotonga et montrer qu'il n'était pas intimidé par leur réaction, Papeiha pris un tas de bananes vertes, qui sont normalement offerts aux dieux et qui ont été sanctifié par le tahu'a comme nourriture sacrée. Il rôti les bananes sur des bois incandescent et calmement les mangeaient. Quand ils ont vu ce que Papeiha avait fait, le tahu'a et son peuple attendaient à une distance pour le voir tomber mort. À leur grande surprise, rien ne se passa. Ils ont trouvé Papeiha qui aimait manger des bananes vertes rôties. L'acte de Papeiha est devenu célèbre à travers l'île et "s'est avéré être le début du christianisme à Rarotonga.»*²⁰

Version originale: *“To show his utter contempt for the local Rarotonga gods and showing he was not intimidated by their reaction, Papeiha took a bunch of green bananas which were normally offered to the local gods and were considered by the Tahu’a as sacred food. He roasted them on the glowing wood and calmly ate them. When they saw what Papeiha had done, the Tahu’a and his people waited at a distance to see him fall dead. To their surprise, nothing happened. They found Papeiha enjoyed eating roasted green bananas. Papeiha’s act became the talk of the island and “proved to be the beginning of Christianity in Rarotonga.”*

Le récit de “*l'acte de Papehia*” marque le début de la christianisation rarotongienne, et entre comme un acte symbolique fort. Cette méthode frontale utilisée vise à prouver l’infériorité des dieux locaux au profit du christianisme. L’utilisation de ce choix par les missionnaires Maohi n’est pas sans rappeler la méthode similaire utilisée en Polynésie orientale, avec notamment la profanation, des maraes. En choisissant la méthode de désacralisation / profanation Papehia opte pour une remise en cause globale de la société rarotongienne tant dans ses fondements religieux que politiques.

Conscient des difficultés liées à l’isolement des auxiliaires Maohi, la politique de la L.M.S consiste à renforcer le nombre de missionnaires dans l’ensemble de l’archipel. Le même système de maillage de l’espace utilisé en Polynésie orientale, est à nouveaux mis en place aux îles Cook. L’idée de Williams et de quadriller le territoire afin de favoriser une

¹⁹ En effet celui-ci déclara: *“Tôt le lendemain matin, un chef sauvage de l'autre côté de l'île avec un groupe de partisans, avait comparu et a demandé l'épouse de l'un des enseignants comme son épouse. La demande ayant été refusée, il y a eu une lutte, longue et pénible, mais à la fin, le chef avait pris sa retraite.»* **Version originale :** *“Early the next morning, a savage chief from the other side of the island with a band of followers, had appeared and demanded the wife of one of the teachers as his bride. The request being refused, there had been a struggle, bitter and prolonged, but in the end, the chief had retired unsuccessful”.* Ce cas illustre l’instabilité de la position des missionnaires Maohi, en effet ils ne bénéficient d’aucun soutien ou de protection clairement affichée durant le début de leurs ministères.cf. Marama G Taurira, « *The maohi missionary and the London Missionary Society 1821 -1855* », Thèse de doctorat en Théologie, Université d’Auckland, Auckland, 2006. p 201.

²⁰ Marama G Taurira, « *The maohi missionary and the London Missionary Society 1821 -1855* », Thèse de doctorat en Théologie, Université d’Auckland, Auckland, 2006. p201.

diffusion « naturelle » du christianisme. En 1823, l'île d'Aitu reçoit des missionnaires de Bora-bora, suivit de Mauke et Mitiaro. Les Maohi sont envoyés par groupe de deux souvent accompagnés de leurs femmes.

A partir de 1820 la mission tahitienne concentre ses effectifs sur les îles Cook :

*« Entre 20 et 30 missionnaires Ma'ohi, beaucoup accompagnés de leurs épouses et de leurs familles, ont été envoyés sur le nouveau terrain (de mission) des îles Cook dans les années 1820 et 1830. Presque tous étaient stationnés sur des îles où il n'y avait aucun missionnaire blanc. Ils ont fonctionné d'abord comme évangélistes, puis comme professeurs et pasteurs dans les premières années du christianisme sur chaque île. La plupart rentrèrent chez eux après quelques années, mais certains restèrent de nombreuses années et exercèrent leurs leaderships dans leurs ministères. »*²¹

Version originale: *“Between 20 and 30 Ma'ohi missionaries, many accompanied by their wives and families, were sent to the new Cook islands field in the 1820s and 1830s Almost all of them were stationed on islands where there was no resident white missionary. They functioned first as evangelists then as teacher and pastors in the early years of Christianity on each island. Most returned home after a few years, but some stayed on to give many years of leadership and pastoral care.”*

Cette affluence de missionnaires maohi n'est pas sans conséquence. Ainsi en 1840 émerge une nouvelle société insulaire fruit de l'alliance entre missionnaires Maohi, les ariki²², et missionnaires anglais.

Concernant les ariki à Rarotonga, Maretu nous apporte la précision suivante :

*« Seulement six sur Rarotonga, mais toute l'histoire est tissée autour d'eux. Dans un sens cela est approprié, parce qu'ils ont exercé beaucoup de pouvoir et ont des répercussions jusqu'au niveau le plus bas de la société. Une quarantaine de Mataiapo à Rarotonga, ce sont les chefs des sous-districts (Tapere) qui peine à obtenir une mention, sauf dans la petite île de Rakahanga dans les îles Cook du Nord où ils ont été relativement influents. »*²³

Version originale: *« Only six on Rarotonga, yet the whole story is woven around them. In a sense this is appropriate, because they wielded so much power, and also everything they did had repercussions for those lower down. The forty-odd mataiapo of rarotonga, the chiefs of the sub-districts (Tapere) hardly get a mention except in the small island of Rakahanga in the Northern Cook islands where they were relatively influential. »*

²¹ Lange Reaburn, “Island Ministers indigenous leadership in nineteenth century pacific islands Christianity”, publié par Macmillan Brown Center for Pacific Studies, Christchurch, 2005. p 62.

²² Chef traditionnel aux îles Cook.

²³ Maretu, « Cannibals and converts Radical change in the Cook Islands » University of South Pacific et University of Papua-New-Guinea, Suva, 1983. p 73.

Durant la période d'absence de missionnaires anglais, les Maohi sont les seuls intermédiaires entre les insulaires des Cook et les occidentaux. Comme ce fut le cas en Polynésie orientale, les nouvelles sociétés christianisées sont désireuse d'acquérir la technologie des occidentaux. La nouvelle religion proposée, en l'occurrence le christianisme est une réponse à leur demande. En effet, comme nous l'avons vu lors de notre première partie la vision des sociétés du Pacifique est globale : le temporel, le spirituel, le politique et l'économie constituent un ensemble. Aussi l'adoption du christianisme constitue une voie vers l'établissement d'un lien avec les occidentaux propice à renforcer les alliances et le prestige des chefs locaux.

A.— 1. 2 FONDATION DU « TAKAMOA COLLEGE »

Le « *Takamoā college* » est fondé en 1839 et situé à Rarotonga. Il est le fruit d'un accord tripartite entre ariki, missionnaires maohi et missionnaires européens. Le site de l'établissement ainsi que la main d'œuvre nécessaire à la construction sont du ressort des autorités politiques de l'île : « *Les ariki ont choisi un site pour la maison des missionnaires à Takamoā là où ils ont voulu vivre. Le ariki et tous les gens se mirent à creuser les fondations de la maison, à rassembler toutes les roches nécessaires à la construction.* »²⁴

Version originale: *The ariki chose a house site for the missionaries at Takamoā for that was where they wished to live. The ariki and all the people got there to dig the foundation of the house, collecting together all the rocks to build it.*

C'est sous l'impulsion de l'ariki Makatea, du district d'Avarua, que le site du Takamoā collège est fixé au Nord-Est de Rarotonga. A ces débuts, c'est-à-dire entre 1843 et 1844, les dimensions de l'établissement restent modestes et avec le temps prennent de l'importance²⁵. Cependant, en 1830 c'est une confortable bâtisse sur deux niveaux qui abrite les missionnaires.

A.— 1. 3 PROGRAMME D'ENSEIGNEMENT ET ACTIVITÉS.

²⁴ Maretu, *op.cit.*, p.73.

²⁵ Voir illustration numéro 8.

La durée de formation des auxiliaires polynésiens est de quatre années. L'enseignement se compose d'une partie théologique et d'une partie « pratique » rassemblée sous le vocable « *d'art utile.*»²⁶

► Enseignement théologique.

Les élèves étudient les écritures (la bible), ainsi que les doctrines protestantes. Ils apprennent la rhétorique ou l'art oratoire, cet enseignement est destiné à tenir des offices religieux et plus tard à convertir. L'enseignement est dispensé par le pasteur Pitman,²⁷ qui est installé sur l'île en 1827 avec le pasteur Buzacott. Un programme de traduction de la bible en langue locale est également mis en place par John Williams : la bible de Nott, ce travail fut achevé en 1844.

► Enseignement d'Arts utiles .

Comme le note Reaburne: «*La construction de maison, la construction de meubles et d'autres*» « *arts utiles* » *ont été importants dans le programme de formation, et des classes ont également été fournies pour les épouses des étudiants mariés.* »

Version originale : « *House-Building, furniture construction and other « useful arts » were important in the curriculum, and classes were also provided for the wives of married students.* »

Il est intéressant de noter que le programme d'enseignement vise à l'émergence d'une individualité nouvelle. Tant dans ses conceptions religieuses que dans ces techniques de construction. Les méthodes de fabrication des maisons dites « traditionnelles », font une large place au végétal laisse place à des méthodes de construction européennes. L'expansion du christianisme protestant est également celle des nouvelles méthodes de construction mise au point par les missionnaires. L'objectif est double :

- bâtir des temples, c'est-à-dire des lieux cultuels clos contrairement aux anciennes pratiques où les cultes se déroulaient en plein air.
- La construction de citernes qui pour la plupart étaient accolées au temple.

Pour illustrer les nouvelles constructions des auxiliaires polynésiens, nous nous intéresserons aux techniques de construction qu'ils ont utilisées à Lifou. La résidence des

²⁶ Terme original : « *Usefull art* ».

²⁷ Pitman est le mentor de Ta'unga, un teacher polynésien envoyé en Nouvelle-Calédonie par la L.M.S vers 1842.

missionnaires européens ainsi que le temple de Mou²⁸ bâtis dans les années 1850 utilise les techniques suivantes :

« À l'origine, le toit se compose de feuilles de canne à sucre tressées sur des morceaux de bois appelés en drehu « Inagoë ». Pour les murs, on fixe deux rangées de bois parallèles entre lesquelles on insère des coraux taillés à la main. Les murs sont ensuite recouverts de « saetë* », cette chaux que l'on recueille après avoir brûlé le corail. Un plancher en bois raboté ainsi qu'un mobilier européen orne la maison qui dispose d'une vaste cour ainsi que de vergers et de jardins d'agrément. Un mur monumental traditionnellement réservé aux résidences des « angajoxue » entoure la demeure. »²⁹*

D'après nos investigations à Lifou, ces techniques sont extérieures à l'île. La tradition orale attribue ces méthodes aux missionnaires rarotongiens et samoans présents sur l'île de 1842 à 1859.

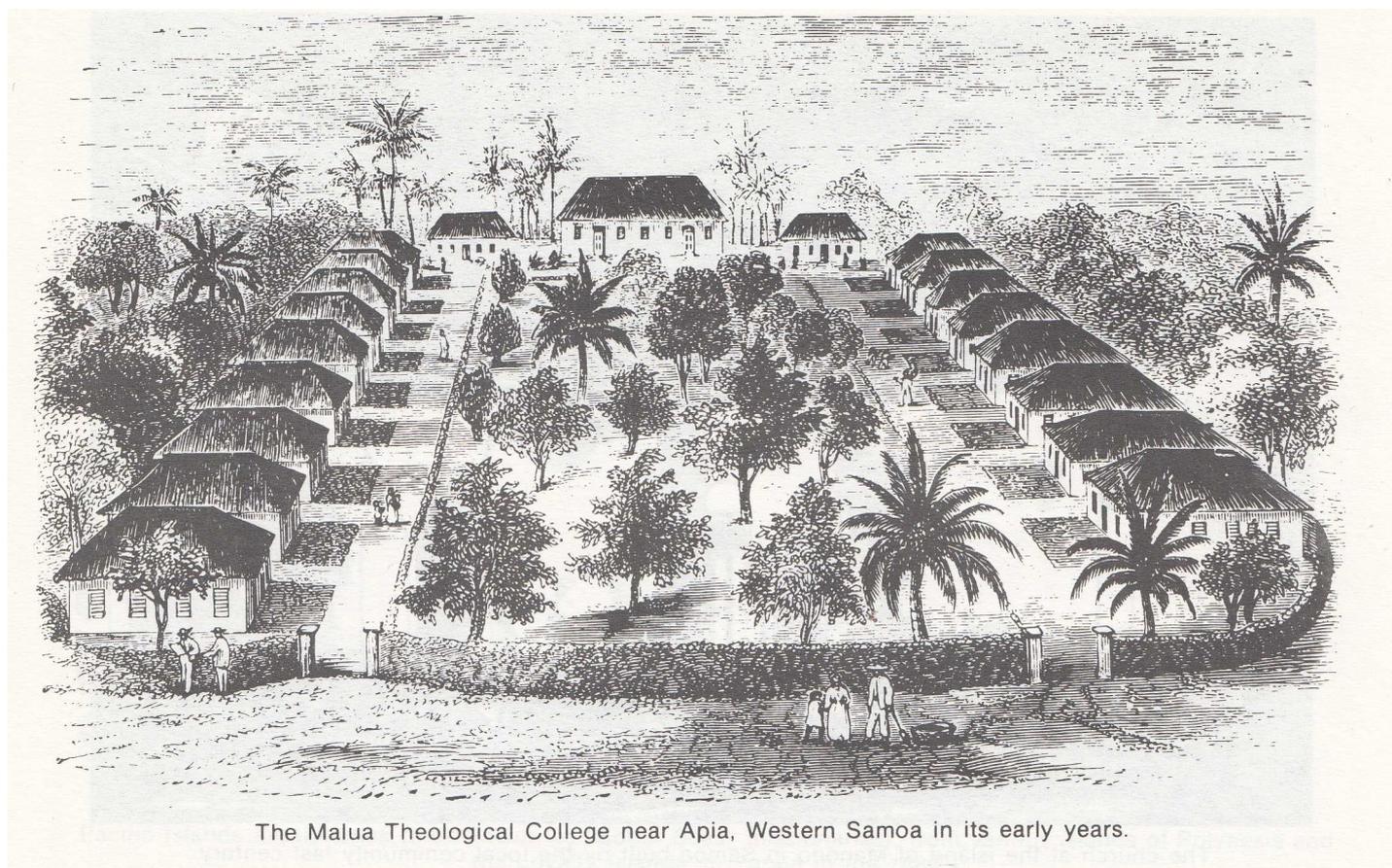
Aidé par les étudiants de la mission, John Williams y construit une goélette : le « *Messenger of Peace*. » En 1830, c'est avec ce navire mission, que Williams débarquera des *teachers* rarotongiens à Niue³⁰.

²⁸ Nous nous référons dans ce cas au premier temple de Mou, bâti dans la baie d'Amelewedr à proximité de « *mamadrai* », et détruit par un raz-de-marée au milieu du XIX^{ème} siècle.

²⁹Fizin Magulue Paul, « *Lifou 1723 – 1923 : histoire des contacts entre kanak et européens* », Université de Bordeaux III, mémoire de master d'histoire contemporaine, Bordeaux, 2008. p 168.

³⁰ Ile polynésienne située approximativement à l'Est entre Samoa et Tonga.

Illustration 6 : vue du college théologique de Malua (Samoa Occidental)



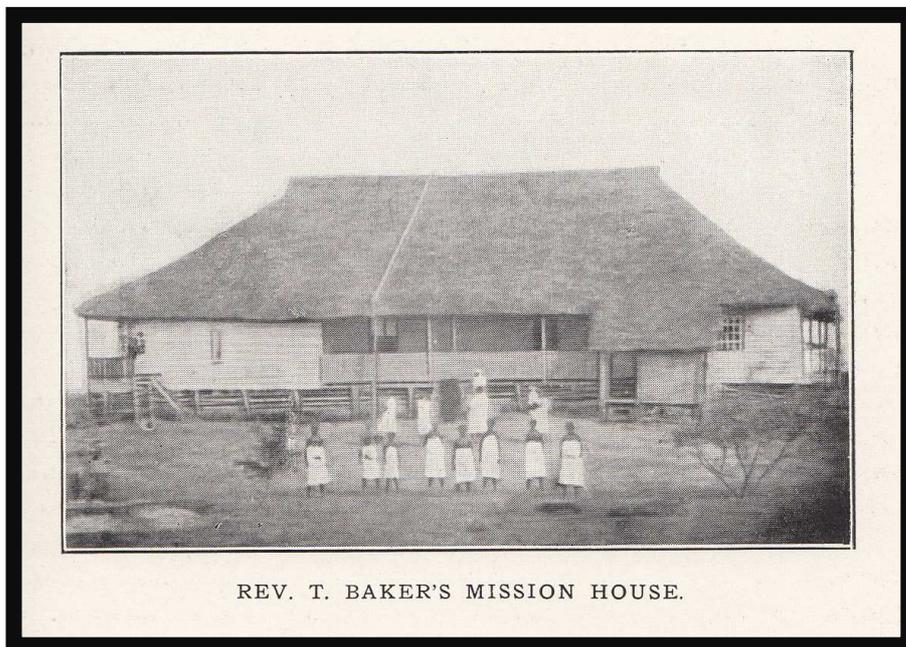
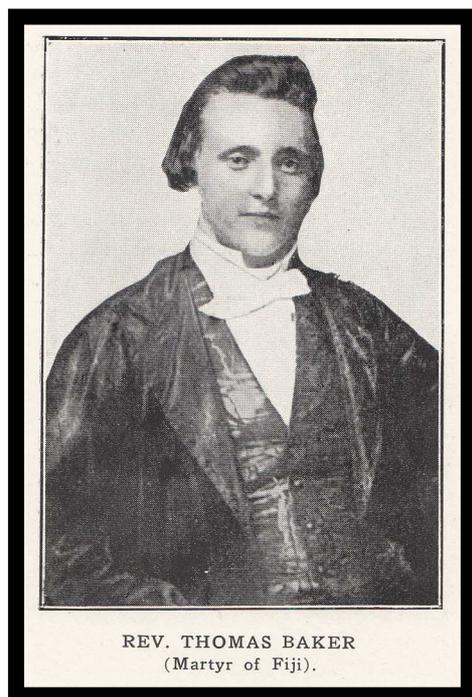
The Malua Theological College near Apia, Western Samoa in its early years.

31

L'organisation spatiale du collège théologique de Malua est caractéristique d'un style propre à la L.M.S. Cette disposition se retrouve à Lifou, au collège théologique de Béthanie fondé en 1859. La barrière monumentale qui entoure l'édifice, délimite l'espace. Dans la représentation mentale de l'espace polynésien, une telle barrière n'est pas sans rappeler celle des marae.

³¹ Crocombe Ron, Crocombe Marjorie, Sione Lautukefu, Soroa Mataio, Sinclair Ruta, Turakiare Teauariki, Ta'unga o te tini, 'Polynesian missions in Melanesia from Samoa, Cook islands and Tonga to Papua New Guinea and New-Caledonia', University of South Pacific et Institute of Pacific Studies, Suva, 1982. p 27.

Illustration 7 : Thomas Backer



32

Thomas Baker est né à Playden en Angleterre, le 6 Février 1832. Le père de Baker, était un menuisier qui arrive à Port Jackson, le 17 Mars 1839. Missionnaire à Fidji à partir de 1859, il participe à la création de Davuilevu, un établissement de formation de missionnaires méthodistes. Il meurt en juillet 1867 avec des auxiliaires fidjiens³³ sur les hauts plateaux à l'Ouest de Navosa (Fidji viti-Levu).

³² Austin John, "Missionary Enterprise and home service a story of mission life in Samoa and circuit work in New-South-Wales", J.A Packer, Sydney, 1922.

³³ Notamment : Setareki Seileka, Sisa Tuilekutu, Navitalai Torau, Nemani Raqio, Taniela Batirerega, Josefata Tabuakarawa et Setareki Nadu.

Illustration 8 : Takomoa college

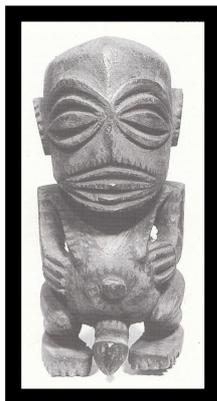


34

Le Takamoia-college est fondé en 1839 sur l'île de Rarotonga, dans les îles Cook. Il est le fruit d'un accord entre les « ariki », les chefs traditionnels et les missionnaires de la L.M.S. Les élèves étudient les écritures (la bible), ainsi que les doctrines protestantes. Ils apprennent la rhétorique ou l'art oratoire, cet enseignement est destiné à tenir des offices religieux et plus tard à convertir. L'art utile, c'est-à-dire les travaux manuels constituent la seconde partie de leurs enseignements. Ils sont initiés aux techniques de construction européennes notamment pour bâtir les futurs temples et le mobilier.

³⁴ Source : — Crocombe Ron, Crocombe Marjorie, Sione Lautukefu, Soroa Mataio, Sinclair Ruta, Turakiare Teauariki, Ta'unga o te tini, *op.cit.*, p.121.

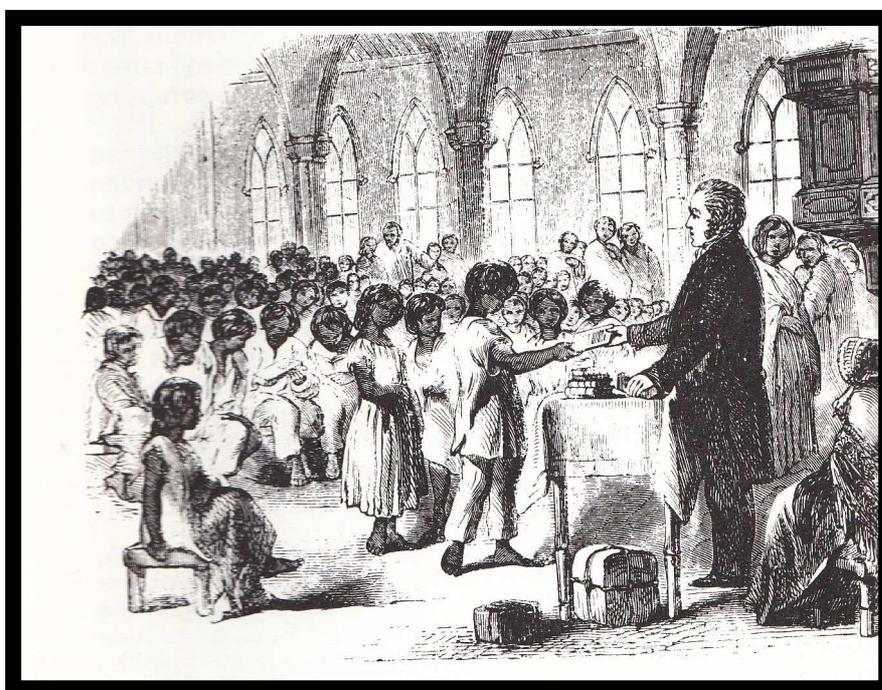
Illustration 9 : l'adoption du christianisme aux îles Cook.



35



36



37

33 : Représentation en bois (30 cm) d'une divinité rarotongienne liée aux activités de pêche.
34 : Représentation européenne du culte pré-chrétien à Rarotonga. **35 :** Représentation de l'intérieur de l'église d'Avarua (Rarotonga) en 1840. Nous pouvons noter la présence des enfants, qui dès les premières années de la mission font l'objet d'une attention particulière en matière d'éducation.

³⁵ Dale idiens, "Cook island art", Shire publication, Grande-Bretagne, 1990.

³⁶ Wyatt Williams, "Cook islands custom", Institute of Pacific Studies et University of South Pacific, Suva 1979.p 7.

³⁷ Maretu, « Cannibals and converts Radical change in the Cook Islands » éditer par University of South Pacific et University of Papua-New-Guinea, Suva, 1983. p 66.

A.— 2/ LE ‘ MALUA COLLEGE ’ À SAMOA (1845)

L’archipel des Samoa se situe à l’Est du triangle polynésien, c’est-à-dire une aire délimitée au nord par Hawaii, au Sud-Ouest par la Nouvelle-Zélande et au Sud-Est par l’île de pâques. D’une superficie de 2830 km², l’archipel n’est situé qu’à quelques encablures de Fidji et du monde mélanésien. Les Samoa sont découverts par les occidentaux en 1722 par le Hollandais Jacob Roggeveen, puis en 1768 Bougainville reconnaît l’archipel sous le nom d’île du navigateur. En 1797, La Pérouse et son équipage sont les premiers européens à débarquer à terre, cependant, ce premier contact ne se déroule pas sous les meilleurs auspices. La Pérouse et ses hommes sont victimes d’une attaque qu’ils évitent de peu. Suite à cet événement, la réputation dangereuse de Samoa, tant pour les commerçants que pour les missionnaires, maintient l’archipel pendant un temps en dehors des routes maritimes européennes. Ce n’est qu’en 1830 que la L.M.S réussit à se fixer durablement sur l’archipel.

A.— 2. 1 IMPLANTATION DU CHRISTIANISME PROTESTANT À SAMOA.

En 1830, les deux missionnaires L.M.S John Williams et Barff accompagnés d’auxiliaires polynésiens débarquent à Samoa. Les *teachers* polynésiens sont composés de six maohi issus de la « mission tahitienne³⁸ », notamment des centres de Raiatea, Huahine, Bora-Bora. En plus des missionnaires Maohi il y a deux *teachers* formés à la mission de Rarotonga. Parmi les auxiliaires polynésiens, six sont mariés et sont venus avec leurs enfants. Cette première délégation comporte également un *matai*³⁹ du nom de Fauea. Williams a rencontré Fauea à Tonga qui en tant que chef de haut rang samoan, se proposa d’intercéder en sa faveur auprès du puissant chef Malietoa de Samoa. Poulea nous livre le récit du débarquement de Williams et de sa délégation à Samoa :

"La LMS, où les Papalangis⁴⁰ font leurs premières apparitions au début du règne de Malietoa à Samoa en 1830. John Williams et Barff, en collaboration avec un groupe d’enseignants de Tahiti et un matai nommé "Fauea" débarquèrent à Samoa. Après l’acceptation de la nouvelle religion, Williams fut invité à rester à Samoa et à laisser un certain nombre d’enseignant. Toutefois, il quitta Samoa et laissa huit enseignants de Tahiti sous la protection de Malietoa, promettant une

³⁸ Tahitian mission

³⁹ Chef samoan.

⁴⁰ Papalagi est un terme samoan qui désigne les européens ou les missionnaires européens.

visite annuelle, à son compagnon Barff et aux autres missionnaires résidents afin de s'assurer que tout allait bien. " ⁴¹

Version originale: *"The L.M.S, or the Papalangis first appearance was at the infancy of Malietoa's reign over Samoa in 1830. John Williams and Barff, together with a group of Tahiti teachers and a matai named "Fauea" arrived on the shore of Samoa. Upon acceptance of the new religion, Williams was advised to leave some teachers and an invitation to stay. However, he left early leaving eight Tahitian teachers under Malietoa's protection, holding out hopes of a visit within a year, by his companion Barff or himself, and of resident missionaries if all went well."*

En 1832, au retour de John Williams la dynastie des Malietoa continue de garantir la protection et la sécurité aux missionnaires de la L.M.S. L'attachement au christianisme par la dynastie des Malietoa est expliqué par Tcherkezoff : « *Malietoa était l'un des très grands noms de famille du pays. A l'arrivée des missionnaires, le tenant du titre Malietoa Vaiinupo, était occupé à asseoir son autorité sur une partie des îles occidentales. Mais il fallu attendre le XIX^{ème} siècle pour aller encore plus loin. Les factions européennes qui établissaient petit à petit un comptoir commercial à Samoa alimentèrent leurs rivalités en avivant (et en les armant de fusils) les rivalités « traditionnelles entre diverses grandes familles.» ⁴²* Le christianisme s'implanta peu à peu mais de façon solide à travers tout l'archipel. En combinant la diplomatie traditionnelle et les jeux d'alliances politiques, le *matai* Fua et la dynastie régnante ont créé à Samoa les conditions idéales pour l'implantation d'un centre de formation théologique. En 1835, des missionnaires européens Méthodistes, conduits par Peter Turner débarquent à Manono à l'Ouest de l'île d'Upulu. Puis en 1838, les méthodiste créent leur établissement, le « *Manono college* » destiné à former des missionnaires méthodistes samoans. Malgré la conduite licencieuse de certains missionnaires la L.M.S, ⁴³ en 1844 sous l'impulsion de Williams s'implante à Samoa l'un des plus importants centres de formation de *teacher* .

⁴¹ Poulea Tonise, *"The conflict between the London missionary society (L.M.S), and the Wesleyan Methodist in 19th century Samoan history"*, communication personnelle, Pacif Theological College, Suva, 2009.

⁴² Tcherkezoff Serge, « *Faasamoa, une identité polynésienne : économie, politique, sexualité : l'anthropologie comme dialogue culturel* », l'Harmattan, Paris, 2003.p 78.

⁴³ Reburne note : «*La plupart de ce groupe ont poursuivi leur travail de pionnier au Samoa durant six à 10 ans ou bien plus, bien que certains d'entre eux ont terminèrent leurs carrières dans la disgrâce notamment pour conduite immorale.*" **Version originale** :*"Most of this pioneering group continued their work in Samoa for six, ten or more years, although some of them ended their careers in the disgrace of dismissal for immoral conduct."*. cf. Reburn Lange, *"Island Ministers indigenous leadership in nineteenth century pacific island Christianity"*, Pandanus book, collection Sullivan's Creek, Sydney, 2005. p 80.

L'archipel des Samoa sert ainsi de plate-forme de formation tant pour la L.M.S que pour les missions wellesiennes. En 1830, à Nuku'alofa sur la côte nord de l'île de Tongatapu (Samoa) les missionnaires des deux confessions mettent au point un accord qui « donne » Samoa aux méthodistes.⁴⁴

A.— 2. 2 FONDATION ET EFFECTIF DU « MALUA COLLEGE »

À Samoa, le 24 septembre 1844, George Turner fonde le « Malua college ». Entre 1840 et 1850, le centre de Malua constitue l'un des viviers de missionnaires originaires de Cook, Samoa et Niue et à destination du Vanuatu et de la Nouvelle-Calédonie. À partir de 1860 ils seront affectés sur les îles de Tuvalu et de Tokelau. Bien que majoritairement composé d'étudiants polynésiens, Malua accueille de façon ponctuelle des étudiants mélanésiens. Après l'échec d'une implantation au Vanuatu « *la mission fut fermée en 1849 (sur l'île d'Efaté) et deux Ni-Vanuatu furent emmenés aux Samoa pour y être formés. Ils revinrent quelques années plus tard et établirent finalement l'Eglise au nord d'Efaté.* »⁴⁵

A l'instar des autres établissements de formation L.M.S, Malua s'organisait autour de trois axes de développement :

► La maîtrise de l'écriture et de la lecture.

Cette maîtrise s'effectue non pas dans la langue des missionnaires, mais dans la langue propre aux autochtones. Or d'un point de vue méthodologique il est nécessaire en préalable de mettre au point un système d'écriture et de lecture autochtone. Puis dans un second temps de disposer de documents écrits en langue local.

► La traduction de la bible.

La bible est au centre du culte et des préoccupations « philosophique » des missionnaires protestants. Aussi dès les premières implantations en terre « païenne » ils s'évertuent à traduire la bible dans la langue locale en l'occurrence, le Samoan. Cette volonté théorique est indissociable de l'acquisition de matériel notamment d'imprimerie sommaire. En 1839, soit cinq année avant l'ouverture du centre, des portions de la bible sont déjà traduites en samoan :

⁴⁴ Wood Alfred, “*Overseas missions of the Australian Methodist church: Tonga, Samoa*”, Aldersgate press, Brisbane, 1975. p 183.

⁴⁵ Maclancy Jeremy, « *Faire de 2 pierres un coup* », Océania Printed Limited et le Centre Culturel du Vanuatu, Port-Vila, 2002. p 55.

« En 1855, l'ensemble du Nouveau Testament a été traduit en samoan et répartis entre les membres de l'église. Cinq années plus tard, toute la Bible a été imprimée en samoan. »⁴⁶

Version originale: “By 1855 the whole New Testament was translated into Samoan and distributed among church members. Five years later, the whole Bible was printed in Samoan”.

► La formation d’auxiliaires chrétiens.

Dès la fondation de Malua, la formation d’auxiliaires dont le but est de suppléer voir de remplacer les missionnaires européens, constitue l’un des objectifs essentiels. Sinclair confirme notre propos : « *Malua Theological College a été créé en 1844 pour la formation des pasteurs samoans. En 1895, il y avait huit hommes européens, deux femmes européennes, 142 agents ordonnés indigènes, 184 prédicateurs indigènes, 5743 membres de l'église, 209 écoles et 7715 étudiants.* »⁴⁷

Version originale: «*Malua Theological College was established in 1844 for the training of Samoan pastors. In 1895, there were eight European men, two European women, 142 ordained native agents, 184 native preachers, 5743 church members, 209 schools, and 7715 scholars.* »

Bien que les chiffres présentés ci-dessus relèvent d’une période plus tardive il est intéressant de noter que le développement de Malua à l’échelle du Pacifique se fait de manière exponentielle. En 1846, il y a cinquante-trois étudiants, puis en 1854 ils sont près de quatre-vingt-douze⁴⁸. Cette croissance des effectifs confirme la thèse d’un établissement à vocation régionale qui recrute ses étudiants à l’intérieur de la Polynésie chrétienne du début du XIX^{ème} siècles.

A.— 2. 3 PROGRAMME D’ENSEIGNEMENT.

⁴⁶ Crocombe Ron, Crocombe Marjorie, Sione Lautukefu, Soroa Mataio, Sinclair Ruta, Turakiare Teauariki, Ta’unga o te tini, , ‘*Polynesian missions in Melanesia from Samoa, Cook islands and Tonga to Papua New Guinea and New-Caledonia*’, University of South Pacific et Institute of Pacific Studies, Suva, 1982 .p 8.

⁴⁷ Crocombe Ron, Crocombe Marjorie, Sione Lautukefu, Soroa Mataio, Sinclair Ruta, Turakiare Teauariki, Ta’unga o te tini, , ‘*Polynesian missions in Melanesia from Samoa, Cook islands and Tonga to Papua New Guinea and New-Caledonia*’, University of South Pacific et Institute of Pacific Studies, Suva, 1982. p 8.

⁴⁸ «*Le nombre d'étudiants (hommes et femmes) est passée à 53 en 1846 et en 1854 a atteint 92 (bien que certains d'entre eux étaient dans la classe préparatoire distincte pour les garçons), un niveau qui a été maintenue jusqu'à ce que le 1880.* » **Version originale:** « *The number of students (male and female) rose to 53 in 1846, and in 1854 reached 92 (though some of these were in the separate preparatory class for boys), a level that was maintained until the 1880s.* » cf. Lange Reaburn, “*Island Ministers indigenous leadership in nineteenth century pacific islands Christianity*”, Macmillan Brown Center for Pacific Studies, Christchurch, 2005. p 84.

Le programme initial de formation est de quatre années. Cependant, il n'est pas rare qu'au bout de deux ou trois années, les étudiants soient envoyés directement en mission. Ce phénomène est dû à une « surconsommation » d'auxiliaires samoans, de la part des missionnaires européens, durant les phases de christianisation des îles mélanésiennes. En effet, une fois les îles christianisées, les missionnaires samoans exercent une responsabilité de contrôle sociale. Reaburn nous livre le contenu du programme d'enseignement durant les années 1860 :

*«Le programme, qui est resté essentiellement inchangé depuis de nombreuses années, portait sur des sujets généraux tels que la lecture, l'écriture, l'arithmétique, la géographie et la science, ainsi que l'étude des Écritures doctrinales et pastorales. Les élèves ont été heureux d'emporter avec eux de grandes quantités de notes pour les utiliser dans leur travail de prédication ultérieure.»*⁴⁹

Version originale: *« The curriculum, which remained essentially unchanged for many years, included general subjects such as reading, writing, arithmetic, geography and science, as well as scriptural, doctrinal and pastoral studies. The students were glad to take away with them large quantities of notes for use in their subsequent preaching work. »*

Nous complétons ces données par celles de Sinclair, qui répertorie les types d'enseignements donnés en 1869 :

*« En 1869, les matières enseignées comprennent l'étude des Psaumes, Galates, et une partie de l'évangile de Marc, ainsi que l'histoire d'Elie et de Jérémie. Les cours portent sur la théologie pastorale anglaise; l'écriture, l'arithmétique, la géographie, l'astronomie, l'histoire naturelle, l'anglais et le dessin. »*⁵⁰

Version originale: *“By 1869, the subjects taught included the exposition of the Psalms, Galatians, and part of the gospel of Mark ; and scripture history from Elisha to Jeremiah. Weekly classes were also held on pastoral English theology; writing, arithmetic, geography, astronomy, natural history; English and drawing.”*

⁴⁹ — Lange Reaburn, *op.cit.*, p. 84.

⁵⁰ — Crocombe Ron, Crocombe Marjorie, Sione Lautukefu, Soroa Mataio, Sinclair Ruta, Turakiare Teauariki, Ta'unga o te tini, , *op.cit.*, p. 9.

B.—/ L’ACTION DES MISSIONNAIRES MAOHI ET TONGIEN À FIDJI .

La localisation de l’arrivée des premiers évangélistes protestants à Fidji fait actuellement débat. Officiellement ceux-ci arrive en 1830, à l’est de l’archipel, dans les îles du Lau à proximité du royaume de Tonga. L’archipel du Lau se compose d’une centaine d’îles, dont seulement une trentaine est habitées. James Cook identifie l’île de Vatoa qu’il baptise île de la tortue en 1774. Une seconde thèse localise une arrivée protestante en 1825 dans le village de Viseisei au nord de la baie de Nandi sur Viti-Levu⁵¹.

B.— 1/ UNE PREMIÈRE ÉVANGÉLISATION POLYNÉSIIENNE : LES MISSIONNAIRES MA’OHI.

La centaine d’îles qui composent le Lau a été très tôt dans l’histoire sous la sphère d’influence de leurs puissant voisins tongiens. La L.M.S consciente de l’importance du royaume de Tonga dans l’échiquier politique régional, tenta très tôt une conversion de l’archipel :

« En 1797, dix missionnaires envoyés par la société des missions de Londres sur le bateau le Duff avaient été débarqués aux îles Tonga, à l’Est des Fidji. Trois ans plus tard il ne restait rien de cette tentative ; un de ces envoyés était entré dans la société païenne, six autres rentrèrent en Australie, les trois derniers furent massacrés. »⁵²

Les îles du Lau sont situées sur la route de la grande île de Viti-Levu qui représente une escale et un enjeu important pour les pirogues tongiennes à destination de Fidji. Politiquement l’île est divisée en trois entités :

- Les îles du Nord du Lau
- Les îles du Sud du Lau
- L’archipel des Moala

Le choix de la L.M.S d’envoyer des missionnaires *ma’ohi* dans les îles du Lau est guidé très certainement par la proximité culturel entre maohi et autochtone du Lau.

⁵¹ Lors des entretiens réalisés à Viseisei en juillet 2009, la tradition orale fidjienne s’appuie sur des boutons ayant appartenus aux premiers missionnaires. Ces boutons où figure la date 1825, sont conservés « religieusement » à l’intérieur de l’église du village. Cette piste est jugée peu crédible par les universitaires fidjiens et le docteur Marama (qui occupe la chaire d’histoire du Pacifique au Pacific Theological College de Suva) que nous avons consultés.

⁵² Faure F, « *John Hunt missionnaire aux îles Fidji (1812-1848)* », Société des missions évangéliques, collection Les cahiers missionnaires, Paris 1929. p 22.

B.— 1. 1 LAKEMBA , UN CHOIX D’INSTALLATION STRATEGIQUE

En 1830, à l’extrémité Est des îles Fidji, dans l’archipel du Lau débarquent les premiers missionnaires mandaté par la L.M.S. Ils étaient au nombre de trois et de culture *maohi* car originaire de l’actuelle Polynésie Française. Parmi eux, Taharaa est originaire de l’île de Tahiti et il fut nata à Fidji pendant plus de 14 ans. Il était accompagné de Fuatai et Faaruea originaires de Moorea, île située à proximité de Tahiti. Bien que culturellement proche des Lauans, les Maohi font face à deux difficultés. D’une part, celle de la barrière de la langue qui est suffisamment différente du Maohi pour générer une incompréhension. Et d’autre part, celle de convaincre le chef politique de Lakemba, sous peine de voir leur mission échouée. Marama relate les premières difficultés que les Maohi rencontrèrent :

« Dès l’époque où ils arrivèrent à Lakéba en 1830, les teachers ont travaillé avec les Fidjiens et ils se demandèrent comment les gens pouvaient comprendre leur message sans l’aide de quelqu’un qui parlait leur langue. Ils doivent beaucoup à Takai. Sans lui, il aurait été très difficile pour eux de travailler dans les îles Fidji. En outre, ils ont également demandé à Takai d’influencer son propre peuple en dépit du fait que sa tâche était seulement de transmettre le message. Le succès de leur mission dépendait également du grand chef, le Tui Nayau qui a dû compter sur Takai afin de bénéficier de l’enseignement et ils espéraient que sa conversion permettrait de les aider à mener à bien le travail missionnaire, sans ingérence. »

⁵³

Version originale: *« From the time they arrived in Lakeba in 1830, the teachers worked among the Fijians and they were wondering how the people would understand the message they wanted to pass on without the help of someone who spoke their own language. They owed much to Takai. Without him it would have been very difficult for them to work in Fiji. In addition, they also relied on Takai to influence his own people despite the fact that their task was only to transmit the message. The success in their mission depended also on the high chief, the Tui Nayau who had to rely on Takai to convey to him the message of the teacher and they hoped that his conversion would help them carry out missionary work without interference.»*

Dans un premier temps, les trois hommes s’établirent dans le village de Lakemba où réside le *Tui Nayau*⁵⁴, qui est peu favorable à une présence missionnaire.

⁵³ Marama G Tauira, « *The maohi missionary and the London Missionary Society 1821 -1855* », Thèse de doctorat en Théologie, Université d’Auckland, Auckland, 2006. p 238.

⁵⁴ « *Tui Nayau* » est un titre de noblesse porté par l’autorité coutumière suprême des îles du Lau. Ce titre est théoriquement attribué par décision des clans qui composent le parlement traditionnel. Cependant les rivalités et les jeux de stratégie ont poussé certaines familles à se l’attribuer par la force. Le titre de Tui Nayau est né dans les années 1700 au fil des guerres et des alliances et des changements dynastiques. Il est devenu le stade ultime de l’autorité dans les îles du Lau. La femme du Tui nayau devenait Radini Nayau (reine de Nayau).

B.— 1. 2 L'ÉXIL À ONÉATA , UNE ACTIVITÉ MISSIONNAIRE CIRCONSCRITE.

En 1832, après avoir affronté de nombreuses difficultés, les *teachers ma'ohi* quittent Lakemba pour la petite île d'Onéata. Hatai's un missionnaire maohi évoque ce sujet en 1834 dans une correspondance avec les missionnaires européens : «*Le roi de ce pays ne veut pas de la Parole de Dieu. Tuau (Tui Nayau) le chef ne nous soutient plus dans nos besoins alimentaires. (...). Notre compassion pour vous est très grande. Nous avons laissé Lakéba la terre du chef et somme partis à Oneata et avons commencé à prier.* »⁵⁵

Version originale: « *The king of this land desires not the Word of God. Tuau (Tui Nayau) the chief not withstanding in giving food etc.(...). Our compassion to you is very great. We have left Lakeba the land of the chief and have moved to Oneata and have begun to pray.* »

Isolé à Onéata, par la volonté du *Tui Nayau*, leurs œuvres restèrent circonscrites à l'île. En 1835, les natas polynésiens reçoivent la visite des missionnaires de la Mission Wesleyenne Britannique⁵⁶ et ils acceptent de travailler sous leurs directions. En effet durant trois années les « teachers » maohi ont acquis de bonnes connaissances sur la société et la langue des îles du Lau, ils optimisent ainsi le travail des missionnaires britanniques. Garrett dans son ouvrage « *vivre parmi les étoiles* » nous fournit un récit détaillé de l'accueil que les Maohi firent aux missionnaires méthodistes :

« *Tui Nayau se révéla moins prêt à recevoir le christianisme qu'on ne s'y attendait. En 1832, ils s'établirent à Oneata, au sud de Lakeba, où ils réussirent à créer le premier lieu de culte chrétien sur le sol des Fidji. Bien qu'ils aient eu des difficultés à apprendre la langue, ils furent chaleureusement accueillis. La tradition locale continue à se souvenir d'eux et à les honorer à Oneata. Hatai et Faaruea coopérèrent pleinement avec les missionnaires méthodistes lorsque ceux-ci arrivèrent ; les deux Tahitiens y travaillèrent jusqu'en 1846, date à laquelle ils moururent. Ils furent aidés après l'arrivée des méthodistes par un chef Fidjien, qui avait été converti aux Tonga ; Josua Mateinaniu, de Fulaga, qui accompagna les premiers méthodistes à Lakeba en 1835, était un personnage beaucoup plus important qu'on ne l'a reconnu jusqu'ici. Son statut social et sa maîtrise du tongien et du fidjien facilitèrent l'arrivée de David Cargill et William Cross, de la Société missionnaire méthodiste, dont le débarquement à Lakeba – venant de Tonga le 12 octobre 1835, pour servir Tui Nayau - est célébré aux Fidji comme la naissance véritable de l'Eglise.* »⁵⁷

⁵⁵ Marama G Tauira, *op.cit*, p. 288.

⁵⁶ C'est-à-dire de la British Wesleyan Missionary.

⁵⁷ Garret John, « *To live among the stars Christian origins in Oceania* », World Council of Churches, Institute of Pacific Studies, University of South Pacific, Suva, 1982. p 97.

Avec la présence missionnaire britannique, l'île d'Onéata devient à partir de 1835 un lieu de passage pour les navires occidentaux. Bien établi depuis 1822 au royaume de Tonga, les missionnaires européens firent appel au tongiens pour l'évangélisation des îles Fidji à partir de 1835.

B.— 2/ UNE SECONDE INSTALLATION POLYNÉSIEENNE : LES ASSISTANTS MISSIONNAIRES TONGIEN, FOI COMMUNE ET TRAJECTOIRE INDIVIDUELLE.

B.— 2. 1 L'UTILISATION DES CHEMINS TRADITIONNELS

En 1835, William Cross et David Cargill, débarquent à Lakemba. Ils sont accompagnés d'une forte délégation : des émissaires⁵⁸ de Taufa'ahau le roi de Tonga, Josua Mateinaniu, un guerrier fidjien de Vulaga qui avaient été converti à Tonga, et des assistants missionnaires tongiens. Les *teachers* étaient accompagnée de leurs femmes et originaires de l'île de Vava'u, où ils avaient été recrutés et formés en 1831. Joeli Bulu, Joni Havea, Juilusi Naulivou, Sailasi Faone, Uesili Langi, et Jelemaia Latu furent les premiers Natas de Fidji.

L'idée de Cargill était de répartir les auxiliaires tongiens dans l'archipel. Joni Havea s'installa à l'extrême sud de l'archipel du Lau, sur l'île d'Ono. Il fut ordonné pasteur en 1863 et resta à Fidji jusqu'en 1880. Bulu et Langi n'accédèrent que très tardivement au statut de pasteur, car ils furent très longtemps utilisé comme assistants missionnaires. Quand aux trois autres teachers ils ne furent jamais pasteurs.

B.— 2. 2 LES NATAS ISSUS DE LA NOBLESSE TONGIENNE

Faone également affecté sur l'île d'Ono, appartenait à l'aristocratie tongienne, il mit en place un système politico-religieux très controversé. Il recevait une grande quantité de présents et bénéficiait d'une grande autorité sur l'île. Naulivaou est peut être l'un des meilleurs exemples pour illustrer l'importance du choix des hommes dans les stratégies de conversion. Issu lui aussi de la noblesse tongienne, il fut adopté par le *Tui Nayau*, et grandi à la cour de ce dernier. Quand les missionnaires weslesyen accostèrent à Tonga, Naulivaou s'y trouva aussi et se converti au christianisme il proposa alors ses services pour l'évangélisation des îles du Lau :

⁵⁸ leurs présences confirment que les missionnaires sont placés sous la protection du roi de Tonga.

«Accompagnant les premiers missionnaires européens de Tonga en 1835, et jouant un rôle essentiel en tant que traducteur, conseiller et interprète, Josua Mateinaniu, était un membre d'une famille de chef de Vulaga dans le sud de Lau. Il avait été converti au christianisme, à Tonga et officie désormais comme matanivanua (porte-parole de héraut dans la coutume fidjienne) dans les stratégies missionnaires auprès du Tui Nayau' à Lakéba.»⁵⁹

Version originale: *« Accompanying the first European missionaries from Tonga in 1835, and playing an essential role as their language teacher, advisor and interpreter, was Josua Mateinaniu, a member of a chiefly family on Vulaga in southern Lau. He had been converted to Christianity in Tonga and now acted as matanivanua (spokesman or herald in Fijian custom) in the missionaries approach to the Tui Nayau in Lakeba».*

Naoulivaou avait l'avantage de bien connaître les sociétés tongiennes et du Lau, de plus il était reconnu dans chacune de ses sociétés, il meurt relativement tôt en 1847.

B. – 3/ JOELI BULU 1810-1877.

Le parcours du tongien Joeli Bulu se trouve au carrefour de plusieurs bouleversements. Tout d'abord celui de la conversion majoritaire de l'ensemble des îles Fidji au méthodisme.

Il est également témoin de la mutation politique du Vanua de Bau à Viti-Levu. En 1829 lorsque le chef Ratu Naulivou meurt, le vanua de Bau s'étend sur une grande partie des côtes de Viti-Levu. Cependant, Bau en elle-même est une île de huit hectares située à moins de huit-cent mètres des côtes de Viti-Levu. L'île est nichée dans une petite baie face à une embouchure. Tanoa, fils de Naulivou, est élevé loin de Bau pour des raisons politiques. Son fils Ratu Cakobau restaure l'autorité de sa lignée au sein du *vanua* dès 1837. Celui-même une politique de conquête et d'expansion territoriale qui s'appuie sur les relations commerciales qu'il entretient avec les européens. Monarque « moderne » Watherhousse le décrit comme un passionné d'armes à feu :

« La grande passion de thakombau était la guerre. Il n'a jamais pensé à l'achat de vêtements ou de produit en provenance de navire marchand. Les canons, les fusils, les balles, la poudre et le plomb avec des alcools sont les articles qu'il réclamait. Il a gardé une grande quantité de munitions, parfois il en avait en stock, il est dit, qu'il possédait mille barils de poudre.»⁶⁰

⁵⁹ Lange Reaburn, "Island Ministers indigenous leadership in nineteenth century pacific islands Christianity", Macmillan Brown Center for Pacific Studies, Christchurch, 2005. p 130.

⁶⁰ Waterhousse Joseph, « The king and people of Fiji », Pasifika Press, collection Pasifika Library, Aotearoa Nouvelle-Zélande, 1997.p 89.

Version originale : « *Thakombau's great occupation was war. He never thought of buying clothing or stores from the merchant-vessel. Cannon, muskets, balls, powder and lead with spirituous liquors were the articles for which he inquired. He kept a large quantity of munitions, sometimes having in stock, it is said, a thousand kegs of powder.* »

En 1840 alors en pleine tentative de conversion sur Viti-Levu, les missionnaires méthodistes et Joeli Bulu voient s'amplifier la guerre entre Bau et Rewa⁶¹. En 1844, Bau affirme sa prédominance militaire et politique sur Rewa. Cette victoire dûe à sa puissance de feu et à celle du roi de Tonga, lui permet de prétendre à la mise en place d'une royauté fidjienne.

Il est l'un de ces nombreux auxiliaires tongiens qui ont participé à la christianisation méthodiste de Fidji. Son parcours, bien que peu fourni en termes de matériel bibliographique, reste le mieux connu. Cependant étudier le parcours de Joelli Bulu reste une tâche ardue au vue des difficultés d'exploitation des sources. En effet celle-ci se contredisent constamment, notamment sur les données chronologiques. Autre difficulté, les missionnaires européens que Bulu côtoient notamment Hunt et Cargill ne font quasiment jamais mention de Bulu ni de son travail. Les informations analysées, sont éparées et peu pertinentes au niveau de la rigueur chronologique. Aussi, il nous a semblé intéressant de nous attarder sur les dynamiques de son œuvre à Fidji. En arrière-plan de notre analyse, les stratégies politiques fidjienne de réception ou de non réception du méthodisme. Ainsi le parcours de Joelli Bulu nous servira de fil conducteur, dans une histoire (et une bibliographie) fidjienne dominée par ses chefs et ses rois, et ses missionnaires européens.

B. — 3. 1 JEUNESSE, CONVERSION ET NAISSANCE D'UNE VOCATION.

Le 18 janvier 1830, Tupou est intronisé premier roi chrétien de Tonga sous le nom de Josia⁶² premier⁶³. Son investiture est le fruit d'une convergence entre les missionnaires méthodistes et la noblesse tongienne. Son autorité est reconnue à travers l'archipel, notamment par l'accumulation des titres traditionnels :

⁶¹ La date de la guerre entre Bau et Rewa reste difficile à établir. Le conflit dure une douzaine d'années et atteint son paroxysme les quatre dernières années de guerre.

⁶² Il est intéressant de noter, que d'après la bible le roi Josia, seizième roi de Juda lutta contre l'idolâtrie.

⁶³ Cependant, les premiers missionnaires protestants étaient ceux de la L.M.S arrivés à Tonga en 1797. Après un séjour d'environ deux ans à Tongatapu, trois d'entre eux furent massacrés. Les autres missionnaires quittèrent l'île en direction de Sydney avec un navire de commerce.

« Dans les Tonga, trois titres suprêmes étaient reconnus : Tu'i Kanokupolu pour le chef du gouvernement et Tu'i Tonga pour le grand prêtre tandis que le pouvoir du Tu'i Ha'atakalaua, titre militaire à l'origine, avait au moment de l'arrivée du christianisme décliné devant les prétentions, plus puissantes du Tu'i Kanokupolu. Au moment de sa conversion, Tupou avait le titre clé de Tu'i Kanokupolu, ce qui lui conférait un prestige certain dans l'ensemble de l'archipel. Son peuple en nombre le suivit dans l'Eglise. Son titre avait la force d'une investiture sacrée ; sa décision entraîna et Taufu'ahau et Finau. Taufu'ahau avait déclaré, rapporte-t-on, « lorsque je tournerai, ils tourneront tous. »⁶⁴

Avec l'aval du nouveau monarque, l'ensemble des îles Tonga est peu à peu christianisée avec le concours de missionnaires européens. C'est dans ce contexte particulier que se déroule la jeunesse de Joeli Bulu, né en 1810 au nord des îles Tonga dans l'archipel de Vavau. Il est le fils d'une lignée de prêtre traditionnelle, dont le père est fortement attaché à ses fonctions ancestrales. Il montre la plus grande opposition envers les missionnaires. L'action des missionnaires européens à Tonga est entravée par des difficultés linguistiques majeures. Gunson remarque que : « les difficultés linguistiques des missionnaires pionniers Wesleyens de Tonga ont été considérable, et notamment de ne pas entretenir des rapports avec la mission de Tahiti, les frères (premiers chrétiens) des Tonga devinrent des pionniers dans ce domaine. »⁶⁵

Version originale : *the linguistic difficulties of the pioneer Wesleyan missionaries to Tonga had been considerable, and not having any intimate connection with the Tahitian mission, the Tongan brethren had also to become pioneers in this field.*

Aussi pour les missionnaires méthodistes l'enjeu est important. Il s'agit pour eux d'une première expérience missionnaire, qui doit entre autre fournir les premiers auxiliaires tongiens. En effet, l'objectif des missions méthodistes est une expansion vers la Mélanésie voisine et notamment les îles Fidji. Pour ce faire le calcul est simple : utiliser les relations diplomatiques séculaires entre Tonga et quelques chefferies Fidjiennes influentes dans le cadre d'une implantation méthodiste à Fidji.

Par essence le méthodisme appelle à une conversion basée sur le ressenti, et la repentance guidée ou provoquée par l'action de l'esprit saint. Aussi dans les premiers temps, les difficultés de communication ne permettent pas une adhésion sur les grands principes théologiques mais plutôt sur le ressenti. C'est notamment le cas de Bulu qui un jour est fortement marqué par le message des missionnaires méthodistes qui promettent la damnation

⁶⁴ Garret John, *op.cit.*, p. 74.

⁶⁵ Gunson Niel, « *Messengers of grace, evangelical missionaries in the south seas 1797 – 1860* », Oxford University Press, Melbourne, 1978. p 262.

éternelle aux « païens ». S'ensuit alors une conversion spontanée guidée par un appel mystique. Il déclare : *« C'était une belle nuit, et levant les yeux vers le ciel où les étoiles brillèrent, cette pensée me frappa tout à coup: « O la belle terre! Si les mots, que l'ont nous à dit aujourd'hui sont vrais, alors ces gens du Lotu (christianisme) sont vraiment heureux » car j'ai vu que la terre était triste et sombre, tandis que le ciel était clair et lumineux avec de nombreuses étoiles, et mon âme, aspire, avec un grand désir, atteindre ce beau pays. »*⁶⁶

Version originale: *« It was a fine night, and looking up to the heavens where the stars were shining, this thought suddenly smote me: « O the beautiful land! If the words be true which were told to us today, then are these Lotu people happy indeed » for I saw that the earth was dark and gloomy, while the heavens were clear, and bright with many stars; and my soul longed with a great longing to reach that beautiful land. »*

Sa prise de position en faveur du *Lotu*⁶⁷ marque le début d'une rupture familiale avec son père qui ne comprend pas son engagement. Il fuit son village et se réfugie dans une localité chrétienne, et débute alors de vives tensions à l'intérieur de son île entre partisans du *Lotu* et de la religion traditionnelle.

B.— 3. 2 SON ENGAGEMENT À L'EST DES FIDJI.

Âgé d'une vingtaine d'année, l'éducation chrétienne de Bulu est dispensée à Vavau par les missionnaires méthodistes. Comme le note Gordon son premier engagement est de rejoindre l'archipel du Lau, situé à l'Est de Fidji :

« Il a été profondément affecté par une lettre envoyée par le missionnaire David Cargill, qui travaillait alors dans les îles Fidji, et qui lança un appel au travail missionnaire. En 1838⁶⁸, il a été envoyé dans le cadre d'une équipe basée à Tonga pour évangéliser les îles. Après l'apprentissage de la langue fidjienne, il a commencé à travailler à l'établissement d'une imprimerie mis en place par les missionnaires britanniques. »

Version originale: *« He was deeply affected by a letter sent by missionary David Cargill, then working in Fiji, and developed a call to missionary work there. In 1838 he was sent as part of a Tongan based team to evangelise the islands. After*

⁶⁶ Bulu Joel, *« Joel Bulu autobiographie of a native minister in the south sea »*, Wesleyan Mission House, Londres, 1871..

⁶⁷ Chistianisme.

⁶⁸La date avancée par John Garrett est 1835 cf. Garret John, *« To live among the stars Christian origins in Oceania »*, World Conclil of Churches, Institute of Pacific Studies, University of South Pacifique, Suva, 1982. p. 97.

learning the Fijian language, he began work in the printing establishment set up by British missionaries. »

Dans son récit autobiographique Bulu déclare rejoindre l'île de sa propre initiative en Pirogue, un voyage qui dura deux nuits :

« Nous avons navigué vers Fidji en pirogue, nous avons hissé la voile à la fin de la journée, puisque la terre était encore en vue quand la nuit descendit sur les eaux. Nous avons voyagé grâce à la voile toute la nuit avec une brise agréable, le lendemain, et la nuit suivante aussi, mais la matinée du deuxième jour Mothe apparut face à notre pirogue, et à l'accostage, nous avons offert nos actions de grâces au Seigneur, parce qu'il nous avait amenés là en toute sécurité. De là, nous sommes allés sur Lakemba, où M. Cargill se réjouit grandement à notre arrivée, et je me suis mis à apprendre la langue, et à d'aider dans le travail.»⁶⁹

Version originale : *« We sailed to Fiji in a Canoe, hoisting sail when the day was far spent, so that land was still in sight when darkness came down upon the waters. We went sailing through the night before a pleasant breeze, through all the next day also, and the following night; but on the second morning Mothe rose out of the waters in our course, and landing there, we offered up our thanksgiving to the Lord, because he had brought us thither in safety. Thence we went on to Lakemba, where Mr Cargill rejoiced greatly at our coming, and I set myself to learn the language, and to help in the work»*

Il conforta ainsi l'œuvre des missionnaires Maohi de la L.M.S, ainsi que celle des missionnaires occidentaux méthodistes. Pour lui cette expérience dans le Lau fut le lieu d'accumulation de connaissances empiriques. Il a découvert dans ces îles une véritable politique missionnaire, qui donna lieu à tout un arsenal méthodologique, technique et technologique⁷⁰ :

« Après je suis resté ici un peu de temps, M. Hunt et M. Calvert sont venus d'Angleterre, apportant avec eux une presse à imprimer que j'utilisais jusqu'à ce que les missionnaires m'envoya à Rewa, la bas. Je suis allé avec M. Lyth, qui est venue de Tonga pour prêcher l'Évangile dans les îles Fidji.»⁷¹

Version originale: *« After I had been here some little time, Mr Hunt and Mr Calvert came out from England, bringing with them a printing, which I did until it was the mind of the missionaries to send me to Rewa, whither. I went with Mr Lyth, who also had come down from Tonga to preach the gospel in Fiji»*

⁶⁹ Bulu Joel, *op.cit*, p. 20.

⁷⁰ Nous nous référons notamment au programme pédagogique mise en place lors des campagnes d'évangélisation : maîtrise de la lecture et de l'écriture et enseignement théologique.

⁷¹ Bulu Joel, *op.cit*, p. 20.

Cette période est pour lui celle de la maturation, et de l'acquisition de nouveaux savoirs tant spirituels que techniques. Elle précède sa phase d'autonomie vis-à-vis des missionnaires européens dans les grandes îles de l'Ouest fidjien : Viti-Levu et Vanua-Levu.

B.— 3.3 SON ACTION À L'OUEST DES FIDJI.

Entre 1863 et 1866, il est envoyé au Sud-Est de Vanua-Levu la plus grande île des Fidji. Il ouvre un centre de formation à Waikava. Son travail s'organise en deux axes :

- Il organise le territoire selon l'organisation méthodiste, c'est-à-dire en circuit. Les circuits correspondent à des circonscriptions placées sous l'autorité d'un pasteur. À Fidji, le découpage religieux du pays suit le découpage politique des *vanua*. Ainsi le territoire religieux est cohérent avec le paysage politique.

- Il forme des auxiliaires fidjiens et institue les catéchistes Fidjiens connus sous le nom de *vakatawa*. Ces pasteurs seront ensuite répartis à l'intérieure des circuits.

Selon Garret l'œuvre de Bulu à Vanua-Levu est un succès :

:

*« alors que Bulu était à Waikava, une centaine de villages fidjiens, soit environ dix mille personnes, se convertirent au christianisme. La plus grande partie du travail difficile au niveau local était fait par des catéchistes du type de ceux qu'il formait. Le catéchiste (ou Vakatawa) est aujourd'hui encore une figure importante dans la vie de église du village ; son nom le désigne comme la sentinelle du lotu. »*⁷²

En 1865, il arrive à l'Ouest de Fidji à Rewa sur l'île de Viti-Levu avec Williams Calvert⁷³ qui était lui aussi présent dans le Lau. L'activité missionnaire à Rewa est un échec, peu de gens se convertissent la situation se détériore avec la longue guerre entre Rewa et Bau. L'anthropologue américain déclare à se sujet :

« Le conflit entre les royaumes fidjiens de Bau et de Rewa (et leurs alliés respectifs), qui a duré entre 1843 et 1855, a été la plus grande guerre livrée dans les mers du Sud avant la deuxième guerre mondiale. Bau (comme Athènes) étant une puissance navale impérialiste et Rewa (comme sparte) une vieille puissance terrestre, la guerre de Polynésie avait déjà inspiré des comparaisons avec la

⁷² Garret John, *op.cit*, p. 74

⁷³ James Calvert (1813-1892) fils d'un fermier anglais, Calvert est spécialisé dans l'impression et la reliure, travail qu'il exerçait à la mission de Lakemba. Les premières années sur Viti-Levu lui sont particulièrement difficiles, notamment par les conditions difficiles de vie. De santé fragile et sujet à des dépressions épisodiques, il est affecté sur l'île de Wiwa en 1848.

*guerre du Péloponnèse aux visiteurs européens du milieu du dix-neuvième siècle. »*⁷⁴

Débutent alors des errances dans le quart Sud-Ouest de Viti-Levu. Calvert suite à plusieurs problèmes de santé rentre en Australie, tandis que Bulu rejoint le missionnaire Hunt sur l'île de Viwa qui l'envoie à nouveau sur Vanua-Levu⁷⁵. Précédemment installé à Lakemba, Hunt est présent avec sa femme à Viwa depuis 1837. Il s'efforce d'étudier la langue afin de dispenser un enseignement en fidjien. Il met en place un centre de formation sommaire afin de former des auxiliaires. Six mois après l'arrivée du couple Hunt à Viwa, ces derniers sont mutés à Somosomo sur l'île de Taveuni proche de Vanua-Levu. Faure nous précise les raisons de cet ajustement : « *Monsieur et Madame Hunt étaient envoyés à Somosomo, dans l'île de Tavioussi*⁷⁶, *avec le Docteur et Madame Lyth, tandis qu'ils étaient remplacés à Rewa par Cargill et Jaggard qui installaient la presse à imprimer et, peu après, Cross fondait une nouvelle station à Viwa. D'autres missionnaires occupaient Lakemba. »*⁷⁷

En 1842, la famille Hunt est de retour sur Viwa, avec une situation politique différente. Le chef de Viwa vient de conclure une paix auprès de son puissant voisin le chef de Bau. Il a pris conscience de l'intérêt d'une telle paix, en cette période qui voit s'affirmer et s'accroître la puissance politique et militaire de l'île de Bau. Le chef de Viwa, Ratu Ravisa se montre protecteur avec Hunt, et adopte le méthodisme en 1845.

Cette conversion permet à Hunt de développer son centre de formation destiné à la formation de catéchistes fidjien : les *Vakatawa*. Faure évoque la démarche de Hunt au sein de son établissement : « *Je me suis efforcé, dit-il, de former le caractère de ces jeunes gens en même temps que j'ai travaillé à enrichir leur intelligence, et, bien que ce soit là la partie la plus difficile en même temps que la plus importante de ma tâche, je crois pouvoir dire que j'ai réussi en une certaine mesure. Nos jeunes amis ont une conduite sérieuse et dévouée, ils apportent de la diligence et de la régularité dans leurs études et dans leurs diverses occupations, ils témoignent de la soumission et de la déférence envers ceux qui les dirigent*

⁷⁴ "Le Nouvel Observateur", article « *Les fidji et moi* » par Marshall Sahlins, édition du 26/07/07.

⁷⁵ Bulu note dans sa bibliographie : « *Quand je restais quelquefois à Viwa Monsieur Hunt m'envoie à Vanua Levu en pirogue.* » **Version originale** : « *When I had stayed sometimes at Viwa, Mr hunt Hunt sent me over to Vanua Levu in a canoe* ». Voir — Bulu Joel, « *Joel Bulu autobiographie of a native minister in the south sea* », édité par Wesleyan Mission House, Londres 1871, 80 pages. Voir page 31.

⁷⁶ Nous avons rectifié ce terme par « Taveuni », dans notre analyse.

⁷⁷ Faure F, « *John Hunt missionnaire aux îles Fidji (1812-1848)* », Société des missions évangéliques, collection Les cahiers missionnaires, Paris, 1929.

*selon le seigneur, et, ce qui est l'essentiel, ils font des progrès dans la grâce, la connaissance et l'amour de notre seigneur Jésus-Christ. »*⁷⁸

L'action de Hunt fut suffisamment efficaces pour se passer de « teacher » tongien ou originaire de Lakemba dans les îles du Lau (siège de la mission). L'enseignement de Hunt comportait également des épreuves en vue de tester la foi des néophytes :

*«S'il apparaissait évident que les teachers tongiens étaient à Bau à l'époque, on pourrait supposer que les teachers mentionnés soit impersonnelles, car les « teacher » originaires de Viwa auraient été tout aussi capable. Quoi qu'il en soit les nouveaux convertis n'ont pas du tout confiance dans leur œuvre de destruction des idoles, et l'un des teacher a demandé la protection à Jéhovah lorsqu'il avait coupé des arbres. Cela suggère que les enseignants ou les missionnaires avaient placé quelques tests pour évaluer leur foi. Il y avait des anciens mythes au sujet de ces fameux arbres, dont celui-ci : quiconque les abattait commet un acte de sacrilège, et le matin les arbres se retrouveraient à nouveau à leur place et aurait encore grandit.»*⁷⁹

Version originale: *« If there was evidence that Tongan teachers were in Bau at the time, one might, have suspected them, but the teachers are mentioned impersonally, and Viwa teachers would have been equally capable of it. Anyway the new converts were not at all confident in their iconoclasm, and one of the teachers sought Jeovah's protection for them as they cut down the trees. This does strongly suggest that the teachers or missionaries had placed some such test of faith upon them. There were ancient myths about those famous trees, of how once before they had been felled in an act of sacrilege, to be found growing again in their places in the morning.»*

Cette méthode de conversion, à savoir la persuasion par profanation, n'est pas sans rappeler celle utilisée en Polynésie Orientale. En effet, la conversion au christianisme est le fruit d'un ensemble de facteurs convergent, notamment chez les élites politiques traditionnelles Fidjiennes. En 1852, Cakobau se converti au christianisme. Les missionnaires catholiques donnent une explication sommaire et erronée de cette conversion : *« Les gens de Bau tirèrent sur un des missionnaires catholiques, qui passaient en embarcation devant eux. Il est vrai qu'ils le manquèrent. Mais le ministre protestant après l'incident, et il en profita pour faire craindre au Vunivalu, ou roi de Bau, la vengeance de la France et lui suggère comme moyen de salut sa conversion au wesleyanisme. Dans ce cas, il lui promet le secours de l'Angleterre, et se fait fort d'obtenir la protection de la reine Victoria, et surtout celle du roi George de Tonga pour soumettre les gens de Rewa.»*⁸⁰ En effet, la conversion de Cakobau présente les caractéristiques d'une conversion religieuse guidée par

⁷⁸ *ibid*

⁷⁹ Tippet Alan, "The Christian (Fiji 1835-67)", The Institute Printing & Publishing Society, Auckland, 1954.

⁸⁰ Blanc J, "Histoire religieuse de l'archipel fidjien tome II", Imprimerie Sainte Jeanne-d'Arc, Toulon 1926, p 179.

plusieurs facteurs conjoncturels. Cependant, le facteur politique et diplomatique reste le plus important.

► *Une conjoncture politique et diplomatique.*

En 1841, un millier de Tongiens viennent à Lakeba pour se fournir en pirogues⁸¹. Dans le même temps le roi chrétien de Tonga George I^{er} se rend à Samoa pour y placer des évangélistes tongiens. En 1853, il rend visite à Cakobau, dans le but de le convertir au christianisme. Cependant, cette rencontre diplomatique est infructueuse. Malgré son refus, George I^{er} apporte son soutien militaire à Cakobau et règle de façon définitive la guerre entre Bau et Rewa. En effet, durant la bataille décisive de Kaba, Bau et ses alliés tongiens remporte la victoire. Après la bataille de Kaba, George I^{er} délègue son autorité à son cousin, Henele Ma'afu, à la tête d'une armée de guerriers tongiens⁸². Henele Ma'afu va peu à peu étendre son autorité dans l'archipel des Lau, de Lomaiviti, de Taveuni et sur l'île de Vanua Levu. L'autorité de Ma'afu, à son point culminant, s'étendit à Kadavu et aux Yasawas à l'ouest. Le roi Georges I^{er} présente l'installation de son cousin, comme l'aide apportée par un royaume chrétien à un autre. En pratique, la puissance de Ma'afu menaçait celle de Cakobau. Les missionnaires anglais et les évangélistes chrétiens tongiens étaient embarrassés par la violence et la débauche des guerriers de Ma'afu lorsqu'ils ne combattaient pas. Pendant vingt-huit ans, il domina les Fidji orientales et porta le titre de Roi du Lau. La conversion de Cakobau au Méthodisme en 1852, permit de couper court aux ambitions de Ma'afu et à la création d'un royaume sous autorité tongienne à Fidji.

En conclusion l'œuvre de Joelli Bulu reste tributaire de la vie politique Fidjienne. Tippet⁸³ et plusieurs historiens Fidjiens soulignent le fait qu'il n'y a pas de perspectives d'évangélisation des masses, tant que les détenteurs du pouvoir politique ne se sont pas convertis. À partir de 1852, la conversion de Cakobau en faveur du christianisme marque le début d'une christianisation de grande ampleur sur Viti-Levu.

Joelli Bulu à droit à la reconnaissance de ses paires tardivement : « *Une décennie d'efforts missionnaires zélés ont conduit à son ordination en tant que premier ministre des îles des mers du Sud méthodiste en 1850.* »⁸⁴

⁸¹ Voir chapitre 3 de notre thèse.

⁸² Cette acte politique permet au roi George I^{er} de maintenir hors de Tonga son cousin qu'il considère comme dangereux.

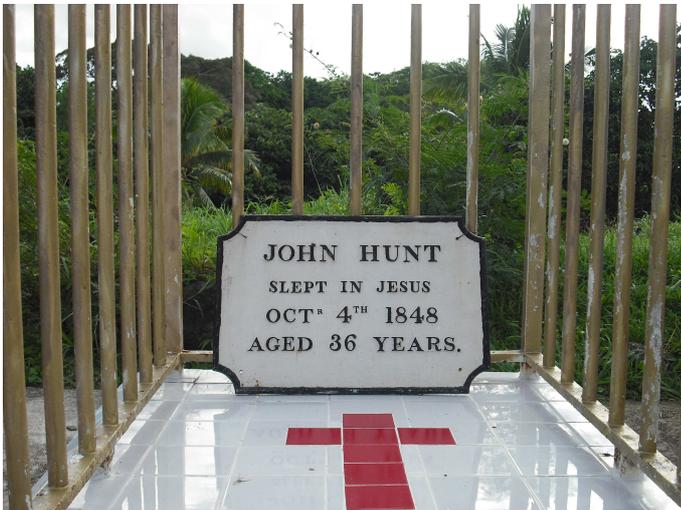
⁸³ Tippet Alan, *op.cit.*

⁸⁴ Melton Gordon, « *Encyclopedia of Protestantism* », Facts on file, New-York, 2005. p 114.

Version originale: *A decade of zealous missionaries endeavors led to his ordination as the first South Sea Islander Methodist minister in 1850. »*

Son oeuvre majeure reste la formation des “ Vakatawa”, les catéchistes indigènes. Il joue certainement un grand rôle de conseiller auprès des missionnaires européens. Il termine son ministère auprès de Cakobau sur l’île de Bau et travaille à la christianisation de ce dernier. Il est enterré sur l’île voisine de Viwa, au sommet d’une colline, à coté du missionnaire européen John Hunt en 1877.

Illustration 10 : l'île de Viwa⁸⁵



Tombe du missionnaire méthodiste John Hunt. Sa tombe est situé sur la colline qui domine l'île de Viwa.

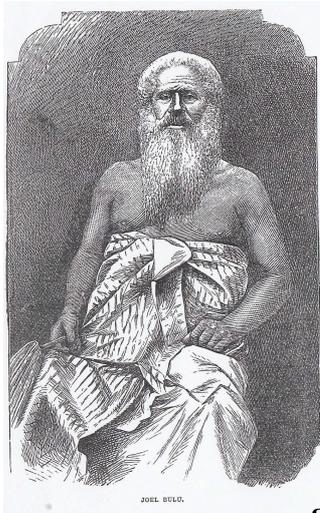
⁸⁵ Cliché de Fizin Magulué Paul, île de Viwa, Fidji, juin 2009.

Illustration 11: l'île de Bau⁸⁶

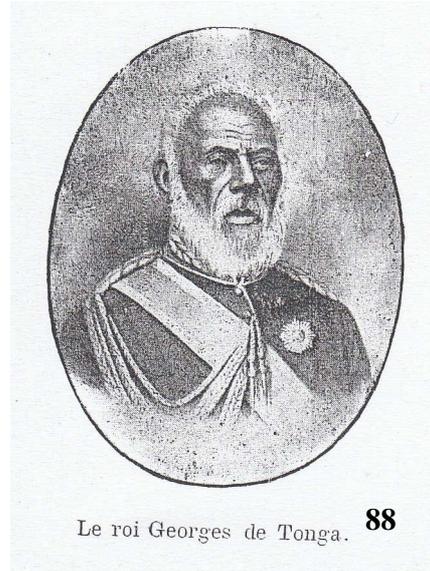


⁸⁶ Cliché de Fizin Magulué Paul, île de Bau, Fidji, juin 2009. L'étendard du royaume de Bau provient quand à lui du Musée de Levuka, sur l'île d'Ovalau, Fidji, juin 2009.

Illustration 12 : figures historique Fidjiennes et Tongiennes



87



88



Ma'afu with his 89e



90

Illustration 87 : Joeli Bulu missionnaire tongien à Fidji

Illustration 88 : Le roi Goerge de Tonga

Illustration 89 : Ma'afu et son épouse

Illustration 90 : Ratu Epenisa Cakobau

⁸⁷ Tippet Alan, *"The Christian (Fiji 1835-67)"*, The Institute Printing & Publishing Society, Auckland, 1954.

⁸⁸ Blanc J, *"Histoire religieuse de l'archipel fidjien tome II"*, Imprimerie Sainte Jeanne-d'Arc, Toulon, 1926. P 189.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Waterhousse Joseph, *"The king and people of Fiji"*, Pasifika Press, collection Pasifika Library, Aotearoa 1997, 325 pages.

C.— L'ACTION DE FAO À LIFOU ET AUX ÎLES LOYAUTES (NOUVELLE-CALEDONIE)

Située au Sud de la Mélanésie, la Nouvelle-Calédonie et ses dépendances naturelles représentent une étape importante dans le développement de la L.M.S dans le Pacifique. Découvert par James Cook en 1774, puis régulièrement visité par les commerçants européens, au début du XIX siècle l'archipel de par sa situation géographique est largement connu par les européens. Le *Camdem*, le navire de la L.M.S en provenance de Samoa arrive à l'île des Pins le 12 mai 1840 avec à son bord le révérend Heath et des *teachers* samoans. Sans doute traumatisé par l'assassinat de John Williams en 1839 à Erromango (Vanuatu), le navire mouille au large de Gadji. Le soir même, à bord d'une pirogue le *Camdem* reçoit la visite du grand-chef Vandegou et de ses fils. La rencontre s'effectue de façon cordiale :

« Le grand chef montra de l'empressement à accueillir deux catéchistes et s'engagea à les loger, à les nourrir et à les protéger, puis à écouter leur enseignement. Mais il demanda qu'on lui envoie le plus vite possible un missionnaire blanc. Le missionnaire Heath désigna donc les deux Samoans Taniela et Noa pour jouer le rôle de pionniers »⁹¹

Cependant, l'activité des missionnaires Samoans sur l'île des pins se solda en 1842 par un cuisant échec. Au mois d'avril, ils sont contraints de quitter l'île à bord d'un navire marchand en direction de Sydney en Australie.

En 1842, la Nouvelle-Calédonie compte deux implantations L.M.S soutenues uniquement par des missionnaires polynésiens. L'une à Touarourou au Sud de la Grande Terre⁹² est dirigée par des *teachers* rarotongiens : Ta'unga et Teura. Depuis 1841 sur l'île de Maré, Tataio et Taniela deux missionnaires Samoans rencontrent un certain succès auprès du grand chef de Guama. Dubois dans son histoire résumée de Maré note :

« Le 9 avril 1841, débarqua du Camden deux teachers polynésiens, Tataio et Taniela, à Ro sur le territoire des si Waek(o). La présence de Tongiens naufragés permis aux nouveaux arrivant de se faire comprendre. L'un deux resta à Ro, l'autre alla à Nece chez les Si Guahma »⁹³

⁹¹ Ta'unga, « le témoignage de Ta'unga ou la Nouvelle-Calédonie vue par un « teacher » polynésien avant l'implantation européenne. », Société d'Étude Historique de la Nouvelle-Calédonie, n°25, Nouméa 1980.

⁹² Dans la région de Yaté.

⁹³ Dubois Marie-Joseph, « Histoire résumée de Maré iles Loyauté », Société d'Étude Historique de Nouvelle-Calédonie, Nouméa, 1981.

C'est à partir de l'île de Maré que la L.M.S se diffuse dans les îles Loyauté. En 1842 Fao et Zackaria⁹⁴ quittent Rarotonga et le « Takamoa college » à bord d'un navire affrété par la L.M.S qui les déposent à Maré. Une partie de l'île de Maré (La grande chefferie de Guama) est déjà gagnée au protestantisme, notamment par l'intermédiaire de *teachers* samoans.

Nous savons peu de chose sur Fao ou Pao. Il est originaire de Aituki dans les îles Cook et à longtemps travaillé dans la marine marchande anglaise. En 1838, il se converti au protestantisme par l'action des pasteurs Wesleyens. Legeard nous fournit une explication sur l'origine du nom Fao : « *Le Fao'o signifie en polynésien « cheville de bois » et, par extension, clou, morceau de fer, hâche, cercle de barricade. Ainsi la religion révélée s'accompagne d'un progrès matériel qui permet de délaissier les herminettes de pierre.* »⁹⁵

C.— 1/ ARRIVÉE ET INTÉGRATION DE FAO A LIFOU.

Arrivée sur Maré, une dissension apparait entre Fao et Zekaria, aussi Fao prend la décision de rallier seul Lifou en pirogue. Cette mésentente est problématique notamment pour une question méthodologique. En effet, la L.M.S avait pour habitude d'envoyer les *teachers* deux par deux.

L'île de Lifou est relativement proche de Maré, à moins d'une journée de pirogue. Fao traverse ainsi le bras de mer, qui sépare Maré de Lifou et se rend directement à Mou dans la chefferie de Boula.

C.— 1. 1 L'ARRIVÉE DE FAO A MOU.

L'arrivée de Fao à Lifou fait l'objet de plusieurs versions dans la tradition orale. L'un des récits de l'arrivé de Fao est le suivant:

« Fao est arrivé en pirogue de Maré, il débarque dans la baie de Mou, non loin de « Hnengödrai⁹⁶ » la « Hna-nyi-joxu⁹⁷ » de Bula. Il est par conséquent perçu comme un danger potentiel, ce sont les protecteurs de la grande chefferie qui

⁹⁴ Zacharia est quand a lui originaire du village d'Arorangi.

⁹⁵ Angleviel Frédéric (dir), « *Rivalités coloniales et missionnaires en Océanie 1688-1909* », publication numéro 6, Juin 2008.

⁹⁶ Ancienne résidence des Boula les grand chefs du Lösi, située dans la baie d'Amelewedr.

⁹⁷ Résidence située dans une enceinte de pierre réservée au chef.

tenteront de l'éliminer. Le détenteur de la magie la plus efficace est alors « Trele i Katrawa » ; ceux-ci sont détenteur d'un « haze⁹⁸ » qui prend la forme d'un casse tête. A plusieurs reprises « Katrawa » tente d'abattre Fao en lui lançant son casse tête mais sans succès. En déduisant que le « haze » de Fao est plus puissant ils vont tenter d'en faire leur profit et essaye de communiquer avec lui. Après avoir essayé une multitude de langues, ils appellent un Tongien qui réussit à communiquer avec Fao. L'étranger est donc conduit chez « Hnawéo » qui introduira ensuite Fao et son « haze » à la grande chefferie. Boula fait de lui son « Enehu⁹⁹ » c'est-à-dire son invité privilégié, il bénéficie de la protection de la grande chefferie et y réside. »¹⁰⁰

Ce récit qui a le mérite d'être simple et consensuel dissimule en fait une quantité d'informations non négligeables. Le récit nous présente également la situation sociale et politique de Lifou en 1842.

C. – 1. 2 LA SITUATION SOCIO-POLITIQUE À LIFOU EN 1842.

Nous avons fait le choix de relever les deux points majeurs de la situation géopolitique à Lifou en 1842. Cette démarche vise à placer la démarche de Fao dans un espace temps précis.

- Tout d'abord sur la provenance de Fao, c'est-à-dire l'île de Maré et plus particulièrement la partie occidentale administrée par les *Si Guama*. Le Losi entretient des rapports étroits avec cette chefferie¹⁰¹. Il existait une rivalité entre Guama et Losi pour le contrôle de la petite île de Tiga (sise entre Maré et Lifou) mais celle-ci laisse place à des rapports plus harmonieux en ce milieu du XIX^{ème} siècle.

- Il préexiste une colonie de polynésien, les « *angetre Tonga* » chez Boula qui bénéficient tous du statut de « *Enehu* » ; à cela s'ajoute les « *angetre Kiamu* » originaires de l'île d'Anatom, il faut également souligner la présence d'un européen proche de Boula surnommé « Cannibale Charley » qui joue un rôle de négociateur lors des transactions commerciales entre santaliens et autochtones, il y a donc bien la une condition d'accueil bien établie.

⁹⁸ C'est-à-dire d'une magie.

⁹⁹ Invité privilégié de la grande chefferie.

¹⁰⁰ Récit recueilli par nous même à la chefferie de Mou en 2008 lors de la réalisation de notre mémoire de Master cf. Fizin Magulue Paul, « *Lifou 1723 – 1923 : histoire des contacts entre kanak et européens* », Université de Bordeaux III, mémoire de master d'histoire contemporaine, Bordeaux 2008, 212 pages.

¹⁰¹ Voir document annexe 12.

C.— 2/ UNE MUTATION PALATIALE

Fao réside ainsi au cœur du pouvoir politique du *baselaia* de *Lösi*, c'est-à-dire à l'intérieur même du mur monumental¹⁰² de la grande chefferie de *Hnengödrai*.

Seuls les clans puissants, notamment ceux des « *angajoxue* » peuvent se faire construire des cases qui constituent l'expression de leur puissance. En drehu le terme « *jo* » constitutif d'« *angajoxue* » désigne la pointe ou le sommet de la case¹⁰³. L'« *angajoxue* » réside à l'intérieur d'une imposante case le « *umepö* » qui se veut l'image ou la représentation de la puissance du groupe. A ce propos Guiart note :

*« La construction de la grande case ronde de la chefferie, le umepë, manifeste la solidarité des différents « appuis » de la grande chefferie. Ces dignitaires dirigent le travail, et fournissent chacun une des principales pièces de la charpente, le reste de la construction étant fournie par l'ensemble des angete gala. »*¹⁰⁴

Il est très proche du grand chef et le suit dans ces expéditions guerrières. Il travaille sur le changement des mœurs et présente à Boula le dieu de la bible comme un dieu guerrier puissant et redouté. Les succès militaires que rencontre Boula vis-à-vis de *Ukeinesö* le grand chef de *Wetr* sont portés au bénéfice de Fao et de son Haze. Il saisit cette occasion pour faire cesser, du moins à l'intérieur de la chefferie, les repas cérémoniels où l'on absorbe la chair des vaincus.

C.— 2. 1 UNE RÉORGANISATION DE LA MAISON DES BOULA.

Il réorganise complètement la vie à la cour des Boula on y instaurant de nouveaux usages répartis tout au long de la semaine.

¹⁰² Ce mur monumental abrite la case familiale des Boula ainsi que les cases de ses plus proches dignitaires.

¹⁰³ Nyikeine Hallo, « *Comment le christianisme a-t-il instauré de nouvelles valeurs structurelles sociales et éthiques dans la société kanak* », Faculté protestante de théologie de Montpellier, mémoire de maîtrise, Montpellier, 1998. p 2.

¹⁰⁴ Guiart Jean, « *Structure de la chefferie en Mélanésie du sud* », Institut d'ethnologie musée de l'homme, Paris, 1963. La description que Guiart effectue concerne la grande case de *Hnupel*, siège de la grande chefferie de *Wetr*, au nord de l'île de *Lifou*.

- Le lundi, en drehu *Thupenehmi* le jour qui suit la prière. Il n’y a pas d’activité particulière.
- Le mardi, en drehu *Drai ange dic* le jour de préparation des enseignants. Il s’agit là de former des évangélistes locaux issus probablement de la noblesse, en effet, la résidence des Boula est un endroit tabou pour quantité de personnes. Ils y apprenaient à lire et à écrire. *Dic* est un terme qui a pour origine le mot anglais *teach* qui veut dire enseignant.
- Le mercredi, en drehu *Drai Menu*, le jour consacré à l’évangélisation des païens.
- Le jeudi, en drehu *Drai kaco*, le jour des petits. Ce jour était destiné à la formation des enfants.
- Le vendredi, en drehu *Drai katru*, le jour des adultes. Ce jour était destiné à la formation spirituel des adultes.
- Le samedi, en drehu *Mecixen* le jour de préparation de la nourriture pour le dimanche.
- et enfin le dimanche, ou *Drai Hmitröt* ou jour sacré destiné au culte.

C.— 2. 2 LES « HNA ACILEN » : LES CATÉCHISTES DE DREHU

A travers l’organisation que Fao met en place, émerge une nouvelle catégorie sociale : les *teachers* ou en drehu les « *Hna acilën* » ils sont formés le mardi. Ils ont pour rôle d’évangéliser au-delà de la grande chefferie. Cependant les conversions comme nous l’avons vu précédemment se font par le haut. Les réseaux d’alliances dont bénéficie la grande chefferie sont mis à contribution à travers tous les hunapo du district. Les premiers convertis sont des clans originaire de Tonga.

Malgré ses succès et l’aide apportée par la grande chefferie et l’arrivée de nouveaux évangélistes polynésiens, l’œuvre de Fao piétine. En 1846, une épidémie emporte quelques chefs et les évangélistes sont soupçonnés d’en être à l’origine. Un chef de l’île des Pins présent sur l’île épargne leur vie en donnant ce conseil au proche de Boula :

*« Epargnez les catéchistes. Nous les avons follement tués dans notre île, pensant remédier au mal, mais après leur mort, leur Dieu nous a punis, et la disette et la mort ont augmenté leurs ravages parmi nous. »*¹⁰⁵

¹⁰⁵ Leenhardt Raymond et Henri, « *Au vent de la grande terre, Les îles loyauté de 1840 à 1895* », à compte d’auteur, Paris, 1980. p 29.

Autre difficulté qui entrave le ministère de Fao, les dissensions entre « teacher ». Quelques années après l'arrivée de Fao à Lifou, Zackaria le rejoint et s'installe dans une autre partie de l'île : *« La population n'hésite pas à promener de nouveaux catéchistes que l'ont dit « corpulent et orgueilleux » en palanquin à travers l'île. Zacharia, l'autre missionnaire, semble avoir profité de son ascendant en commettant plusieurs adultères. Après avoir menacé avec une hache Fao qui lui reprochait sa conduite, il est réembarqué avant d'être congédié par la L.M.S Fao travaillera désormais avec Iona (John) originaire des Samoa. »*¹⁰⁶

Cependant leur situations restent précaires, en 1847 après la mort de Boula, de violents troubles éclatent : C'est le début de la guerre civile dans le baselaia de Losi.

C.— 2. 3 LA GUERRE CIVILE DU LOSI DE 1847 À 1849.

Les raisons de ce conflit demeurent troubles plusieurs facteurs entrent en jeu. On accuse la prédication de l'évangéliste Fao d'être responsable de cette mort. Ngazonie favorable au christianisme accuse les *atesi* d'avoir utilisé leurs magies à l'encontre de Boula. Quoiqu'il en soit cette guerre est avant tout une guerre de succession. En juillet 1847, les troubles atteignent une grande violence, Fao quitte Mou pour des raisons de sécurité et gagne Maré tout comme les rares européens qui s'y trouvent. Les Bula et leur cour s'exilent à Drueulu dans le baselaia de Gaïca où ils se placent sous la protection de l'angajoxue Zeula Wazeta. Les chroniques missionnaires n'ont pudiquement pas gardé de traces des événements qui vont suivre, quant à la tradition orale elle reste muette sur cette période par la nécessité d'une vision unitaire du Lösi, une fois la paix revenue. Passa est probablement l'auteur contemporain le plus complet concernant ce sujet. Il met en évidence que cette guerre civile est avant tout une guerre de succession :

«Bula a eu trois fils: Jone-Iwejiqea, Cakinë et Coo. Ngazohni voulu assumer la régence jusqu'à la majorité de Iwejiqea, mais d'autres clans s'opposèrent rigoureusement, préférant donner le titre à une autre personne. Comme Ngazohni représente les « Angahaetra » (clan aînés) il y eu des tensions entre son clan et les « Angecipa » (clan cadets). Cette tension a été très sérieuse car il représentait la division de la chefferie ou «Kaqa noj». CAEE, l'un des trois détenteurs de «haze» qui a été converti au dieu de Fao, a été obligé de se réfugier avec les trois fils de Bula à Gaica chez Alaxutren et Mexanangö, en attendant le

¹⁰⁶ Legeard Luc, « 101 mots pour comprendre Lifou/Drehu îles Loyauté Nouvelle-Calédonie », Ile de Lumière, Nouméa, 2000 .p 70.

*retour de la paix dans le district.. En ce qui concerne Ngazohnie et FAO et l'enseignant, ils sont allés se réfugier dans Mare, l'île voisine. »*¹⁰⁷

Version originale: « *Bula had three sons: Jone Iwejiqea, Cakinë end Coo. Ngazohni wanted to assume the regency till Iwejiqea attained his majority, but other clans offered a vigorous resistance, preferring to bestow the title on another person. As Ngazohni represented Angahaetra (elder family) there was then tension which rose up between his clan and Angecipa (junior clan). This tension was very serious because it represented the division of the chiefdom or “Kaqa nöj”. Caëë, one of three possessors of “haze” who was converted to Fao’s God, was obliged to take refuge with the three sons at Gaica with Alaxutren and Mexanangö, while waiting for the return of peace in the district. As for Ngazohni, Fao, and the teacher they went to take refuge in Mare, the neighboring island. »*

Ce conflit qui dure trois années s’avère particulièrement sanglant, ceci est dû à la présence d’armes à feu. Des *beachcombers* installés le long des côtes servent d’intermédiaires entre population et navires marchands et fournissent les armes à feu.

En 1849 la dynastie des Boula est de nouveau à la tête du baselaia de Losi. Fao est rappelé à Mou et son œuvre connaît alors un succès. En ce début d’année 1850, celui-ci bénéficie du soutien du nouveau grand-Chef Cakinë Boula ainsi que de sa cour. Les rivalités politiques des dernières décennies laissent place à un désir de restauration politique basé sur les nouveaux principes chrétiens. En 1859, dans la baie de Mou débarque Mac-Farlane un missionnaire de la L.M.S, ainsi que d’autres *teachers* polynésiens en provenance de Malua (Samoa). Ainsi ces trois acteurs : autorité politique du Lösi, *teachers* polynésiens et missionnaires établissent à Lifou entre 1859 et 1864 l’une des premières théocraties missionnaires en Mélanésie. Nous développerons cet aspect dans la troisième partie de notre thèse qui s’intéressera entre autre aux mutations politiques postchrétiennes.

D.— L’ACTION DES « TEACHERS » SAMOANS DANS LE SUD VANUATU.

L’histoire des missions protestantes au Vanuatu, commence par un évènement sanglant : celui du meurtre du missionnaire John Williams en 1839 sur l’île d’Erromango. Après avoir quitté Tanna où il laissa trois *teachers* polynésiens, celui-ci débarqua à Erromango afin de nouer un contact avec les populations locales. Largement visité par les navires marchands, Erromango est une île où à lieu des contacts récurrents avec le monde

¹⁰⁷ Passa Nginie Léon, “*The story of the evangelization of Lifou 1820-1920*”, Mémoire de licence de théologie, Pacific Theological College, Suva, 1984. p 72.

occidental. John Williams ne prend pas ainsi de risques spécifiques en visitant l'île. Il débarqua d'ailleurs sur l'île sans armes et sans appréhensions particulières.

Bonnemaison tente d'expliquer le meurtre de John Williams par les insulaires de Erromango : « *Les raisons de son assassinat restent obscures. Selon certaines source , le meurtre n'aurait pas été prémédité. L'arrivée du missionnaire aurait interrompu les préparatifs d'une fête rituelle et les visiteurs blancs auraient franchi sans le savoir les limites d'endroits tabous.* »¹⁰⁸ Quoiqu'il en soit, John Williams meurt en héros ou en martyr pour la L.M.S. L' image de John Williams agonisant sur une plage d'Erromango, est réutilisée auprès des communautés protestantes du Pacifique pour donner un nouvel élan à l'expansion du Christianisme en Mélanésie du Sud. La mort de John Williams va également marquer la représentation mentale de la Mélanésie, qui sera dès lors vu par les missionnaires européens comme un ensemble d'îles sanguinaires opposées au christianisme.

Aussi l'idée prônée par John Williams à Raiatea d'utiliser des missionnaires du Pacifique sert alors de préalable à toutes les installations missionnaires européennes. Ce principe est d'autant plus applicable, compte tenu de la « main-d'œuvre » d'auxiliaires océaniens disponible dans les centres de formations de Malua et de Takamoa. Depuis 1839, le Sud du Vanuatu connaît alors une succession de présences de missionnaires polynésiens jusqu'en 1854, date à laquelle s'installe le premier missionnaire européen à Tanna. Ce phénomène a également lieu simultanément en Nouvelle-Calédonie avec des débarquements de Rarotongiens à Maré, l'île des pins, et le Sud-est de la Grande-Terre. À partir de 1839, c'est l'ensemble de la Mélanésie méridionale qui connaît une présence de missionnaires polynésiens. Reaburne fait mention de ce phénomène dans son ouvrage :

*«Les insulaires des îles Cook ont étendu leurs champs missionnaires en Nouvelles-Hébrides en 1842 et, pendant les années 1840, 1850, 1860, les églises LMS au Samoa et les îles Cook ont fourni plus de 70 missionnaires hommes, la plupart d'entre eux accompagnés par leurs épouses. Tanna a été suivie par Aniwa et Erromango en 1840, Futuna et Aneityum en 1841 et Efate en 1845. (...). Les missions de ces îles polynésiennes subirent de nombreuses vicissitudes, et, sauf à Anatom, ils ont été régulièrement contraints de se retirer. »*¹⁰⁹

Version originale: « *Cook islanders added the New-Hebrides to their existing mission destination in 1842 and, during the 1840s, 1850s, 1860s, the L.M.S churches in Samoa and the Cook Islands provided more than 70 male missionaries, most of them accompanied by their wives. Tanna was followed by Aniwa and Erromanga in 1840, Futuna and Aneityum in 1841 and Efate in 1845.*

¹⁰⁸ Bonnemaison Joël, « *La dernière île* », l'O.R.S.T.O.M, Paris, 1986. p 93.

¹⁰⁹ Lange Reaburn, « *Island Ministers indigenous leadership in nineteenth century pacific islands Christianity* », Macmillan Brown Center for Pacific Studies, Christchurch, 2005. p 248.

(...). *The polynesian missions on these islands suffered many vicissitudes, and, except on Aneityum, they were periodically forced to withdraw.*”

Si la plupart sont mandatés par la L.M.S, il existe aussi une infime minorité qui a immigré volontairement¹¹⁰.

D.— 1/ LE SUD DU VANUATU 1840 -1860 :AUTOPSIE D’UNE CATASTROPHE SANITAIRE HORS NORMES.

Dès 1839, les *teachers* polynésiens débutent leur œuvre de christianisation par les îles méridionales du Vanuatu¹¹¹. Durant leurs présences, des épidémies de dysenterie, de variole et de choléra font rages. En 1848, les premiers missionnaires européens tiennent des missions notamment John Geddie à Anatom. Ces derniers ne peuvent que constater l’ampleur du phénomène.

D.— 1. 1 L’HÉCATOMBE DES MISSIONNAIRES POLYNÉSIENS.

En 1840 les premiers *teachers* polynésiens de la L.M.S s’installent sur Anatom. Leurs efforts qui visent à installer le christianisme sur l’île se heurte à une difficulté majeure : la récurrence des épidémies.

Les insulaires établissent un lien de causalité entre leur présence et le début des épidémies. Pour échapper à la vindicte populaire ils sont obligés de quitter l’île temporairement comme en 1843. Les missionnaires polynésiens sont également au nombre des victimes des épidémies qui touchèrent l’ensemble des îles du Sud Vanuatu. Lange note à ce propos:

« Beaucoup d'autres polynésiens, des hommes, des femmes, et des enfants sont morts aux Nouvelles-Hébrides durant cette période —, il a été estimé plus d'une centaine. Certains sont tombés malades, mais un grand nombre sont morts sur leur lieu de service. Trois teachers et une de leurs épouses moururent de la variole à Tanna en 1853. Simeona de Samoa est mort dans l'épidémie de rougeole à Aneityum en 1860. La principale cause de mortalité, cependant, a été le paludisme; qui n'avait pas encore été identifiée comme une maladie transmise par les moustiques. La maladie du paludisme et les décès qu'il entraîna ont été expliqués par une incapacité polynésienne à «supporter le climat. »¹¹²

¹¹⁰ Les traditions orales de Maré et de Lifou font mention de groupes polynésiens arrivés avant les missionnaires polynésiens. Ce fait confirme la thèse d’un océan Pacifique en mouvement ou chaque île est en relations avec d’autres îles. Cette configuration est possible, notamment avec l’amélioration des techniques de navigation à bord des pirogues (Voir première partie de notre thèse).

¹¹¹ Notamment l’île d’Efate et les îles de la province actuelle de T.A.F.E.A (Tanna, Aniwa, Futuna, Eromango, Anatom)

¹¹² — Reaburn Lange, *op.cit*, p. 249.

Version originale : « *Many other polynesian men, women and children died in the New Hebrides in this period — more than 100, it has been estimated. Some fell sick and were taken home to recover, but a large number of others died at their place of service. Three teachers and one of their wives died of smallpox on Tanna in 1853. Simeona of Samoa died in the measles epidemic on Aneityum in 1860. The greatest cause of mortality, however, was malaria; which had not yet been identified as a mosquito-borne disease. Malarial sickness and deaths were explained by a Polynesian inability to “endure the climate”. »*

En 1840, la population d'Anatom est estimée à 4000 habitants soit 40 hab au km². La population diminue en 1859 avec un total de 3500 habitants. Les contacts récurrents qu'entretient l'île avec les santaliers et les autres navires marchands européens peuvent expliquer l'apparition de nouvelles maladies ou d'un choc microbien.

D.— 1. 2 UNE SUCCESSION D'ÉPIDÉMIE.

En 1861, les missionnaires presbytériens observent une violente épidémie d'oreillons qui emporte un tiers de la population. Cette catastrophe sanitaire déstabilise pour plusieurs années le taux d'accroissement naturel.

Les épidémies se succèdent de façon régulière :

« En 1866, une dysenterie ou une scarlatine (le médecin et le missionnaire ont un diagnostic différent) aurait fait environ 300 morts, principalement des adultes. En juin 1867, une coqueluche toucha surtout les enfants, faisant plus de 100 morts. Geddie considérait qu'à la suite de ces trois épidémies, la population avait diminuée de moitié, elle aurait donc été d'environ 1750 personnes. Il mentionnait un léger excédent de naissances en 1868 (60 contre 50 décès). Les taux bruts de natalité et de mortalité auraient alors été d'environ 34% et 29%, ce qui représente, pour la mortalité, un niveau très bas et peu probable, d'autant que dès 1864, Geddie mentionne la présence de tuberculose et que ses dénombrements montrent une poursuite de la baisse. »¹¹³

Globalement la population de Anatom ne cesse de diminuer tout au long du XIX^{ème} siècle, et ce jusqu'au milieu du XX^{ème} siècle. En 1875, la population est estimée à 1488 personnes pour atteindre 186 habitants en 1940.

Ainsi l'œuvre des missionnaires polynésiens à Anatom s'effectue dans un contexte social tendu. En effet les différentes épidémies successives déstabilisent la société d'Anatom dans ses fondements.

¹¹³ Rallu Jean-Louis, « *Les populations océaniques aux XI^{ème} et XX^{ème} siècles* », Institut National d'Étude Démographique et Presse Universitaire de France, Paris, 1990. p 327.

D.— 2/ L’ACTION DES MISSIONNAIRES POLYNÉSIENS À ANATOM.

D.— 2. 1 LES SENTIERS DE LA DIPLOMATIE TRADITIONNELLE.

En 1841 Simeona et Apolo, deux missionnaires samoans débarquent à Anatom, accompagné du chef Kotiama originaire de Futuna¹¹⁴. Lors de la visite du Camdem, le navire de la L.M.S à Futuna, Kotiama se proposa d’accompagner les missionnaires polynésiens sur l’île d’Anatom.

Cette méthode d’approche permet aux missionnaires Samoans de respecter les sentiers de la diplomatie traditionnelle. De plus, le chef de Futuna utilise ses propres réseaux d’alliances et sert de traducteur entre samoans et chefferies locales.

D.— 2. 2 UNE ACTION LIMITÉE ENTRE PROBLÈMES SANITAIRES ET VINDICTE POPULAIRE.

À partir des années 1840 des épidémies se développent dans les îles du sud Vanuatu. Ce phénomène est dû à l’intensification des contacts entre les navires marchands et insulaires. Le choc microbien est important notamment pour les populations mélanésienne qui connaissent également une période de famine. Les missionnaires polynésiens sont alors désignés comme responsables de ces évènements. Pour des raisons de sécurité Siméona et Apolo, quittent alors provisoirement Anatom pour l’île voisine de Tanna en 1843.

L’action des missionnaires Polynésiens progresse de façon lente. Les offices religieux se font à intervalles irréguliers. Et dans les années 1840 les chefferies d’Anatom n’ont pas encore pris pleinement position en faveur des missionnaires Polynésien.

Dès le début de leurs ministères, les samoans mettent en place une école destinée à l’enseignement de la lecture et de l’écriture. Cependant, ils rencontrèrent également des difficultés dans la gestion de leurs établissements : *«Il était particulièrement difficile d’obtenir des élèves. Les parents ont obligé Simeona et Apolo à fermer l’école parce qu’ils craignaient*

¹¹⁴ Il s’agit de l’île de Futuna située au Sud du Vanuatu et non de l’île polynésienne.

que leurs enfants soi de plus en plus sages qu'eux. Toutefois, quelques parents sont restés fidèles et ont permis à Simeona et Apolo d'instruire leurs enfants en privé. " ¹¹⁵

Version originale : « *It was particularly hard to get children to attend school. The parents forced Simeona and Apolo to close the school because the parents feared their children were becoming wiser than them. However, a few parents remained loyal and allowed Simeona and Apolo to instruct their children privately.* »

D.— 2. 3 LES SAMOANS AUXILIAIRES DES MISSIONNAIRES EUROPÉENS.

L'action des missionnaires L.M.S samoans est captée en 1848 par l'installation d'Inglis un missionnaire presbytérien. Comme c'est le cas à Tahiti en 1835, où les missionnaires L.M.S maohi collaborent avec les missionnaires méthodistes, cette transition se déroule de façon pacifique et permet une redynamisation de la mission.

En 1859, le presbytérien John Geddie renforce l'œuvre d'Inglis dans une île où, après onze années de christianisation, la pratique religieuse traditionnelle semblait avoir disparu. Malgré la présence européenne, les Samoans sont indispensables aux missionnaires européens, de part leurs expériences et leurs connaissances du tissu politico-social insulaire. La présence missionnaire anglo-samoane a complètement changé la physionomie d'Anatom. Bonnemaison note :

« En octobre 1853, l'île d'Anatom comptait un temple et quinze teachers samoans. Six ans plus tard, soixante teachers locaux avaient à charge cinquante six écoles de brousse soit une par village ou hameau et onze grands temples dont le principal, à Anelgahoat, pouvait contenir 1200 personnes. On ne comptait plus un seul « païen » déclaré dans l'île. Geddie au sud, et Inglis au nord pouvaient considérer qu'ils avaient gagné leur bataille : le paganisme était vaincu et une nation biblique était en cours de gestation. » ¹¹⁶

Cependant comme nous le verrons dans la troisième partie la dichotomie christianisme / religion traditionnelle était bien réel au-delà des observations de surface. En changeant la physionomie politico-sociale de l'île les rivalités pré-européenne font s'agglomérer ou se reformuler à travers l'opposition christianisme / « paganisme ». Cette problématique fera l'objet d'un chapitre sur les relations entre les autorités missionnaires et les autorités traditionnelles dans notre troisième partie.

¹¹⁵ — Munro Doug, Thornley Andrew, « *The covenant markers islander missionaries in the Pacific* », Pacific Theological College, University of South Pacific, Institute of Pacific Studies, Suva, 1996.p 46.

¹¹⁶ —Bonnemaison Joël, « *La dernière île* », l'O.R.S.T.O.M, Paris, 1986. p 96.



CHAPITRE 6 : L'ŒUVRE DES MISSIONNAIRES MÉLANÉSIENS EN TERRE MÉLANÉSIENNE.

« Et lorsqu'il est question des privations et des souffrances à venir, l'un des étudiants de Lifou, complètement exalté par une crise d'imitatio Christi qui le fait mimer la passion du Christ s'écrit en langue : « satauro ni jë, satauro ni jë » c'est-à-dire « crucifiez-moi ! crucifiez-moi ! »¹

L'implantation du christianisme par les auxiliaires polynésiens en Mélanésie est rapidement confrontée à une nouvelle problématique : quelle modalité méthodologique doit-on utiliser pour garantir la diffusion du christianisme protestant en Mélanésie ? La réponse des deux principales confessions qui font l'objet de notre étude, c'est-à-dire l'anglicanisme et la L.M.S, est identique. Elle passe par la formation d'auxiliaires mélanésiens qui, à leur tour, seront chargés de diffuser le christianisme.

Chronologiquement, cette deuxième vague de christianisation qui débute au Sud de la Mélanésie² (voire en extrême Polynésie) se déroule tardivement. En ce qui concerne la L.M.S, celle-ci débute dans les années 1860. Dans le cas des îles Loyauté, les premières conversions des chefferies datent des années 1840. Il faudra attendre 1859 pour une évangélisation vers les îles du détroit de Torres, et 1880 pour la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie, soit une

¹ Vidal Gilles, « Des évangélistes "français" oubliés: l'action missionnaire des natas des îles Loyauté dans le Détroit de Torres à la fin du XIX^{ème} siècle », in « Histoire de la Franconésie, regard croisé sur le Pacifique Sud », acte de la 16^{ème} conférence de l'Association des historiens du Pacifique, Les Indes Savantes, France, 2009. p 101.

² Les îles du Sud Vanuatu et les îles Loyauté seront les principaux foyers de diffusion des auxiliaires mélanésiens. Le centre de formation de Kohimarama situé en Nouvelle-Zélande joue un rôle prépondérant en Mélanésie centrale (Salomon et Nord Vanuatu).

période de vingt années. Zorn nous apporte des précisions sur ce mouvement de conversion interne au monde mélanésien qui s'effectue des îles Loyauté vers la Grande Terre :

« La première région à avoir été touchée est celle de Bayes sur la côte Est de la Grande Terre dans les années 1880. En 1894, ce sont les régions de Canala et de Houaïlou qui sont atteintes. Dans les deux cas, les natas sont de Lifou et d'Ouvéa. Par contre la côte Ouest vers Gatope est touchée en 1897 par les natas de Maré. »³

Plusieurs facteurs expliquent cette longue période. D'une part avant d'exporter le christianisme au dehors des Loyauté, la L.M.S s'assure d'une solide implantation locale par l'envoi massif de *teachers* samoans. Le 26 octobre 1857, Patteson, un missionnaire anglican de passage à Lifou, déclara : *« Cette île avait entièrement abandonné le paganisme, sous la direction des Samoans⁴ »*.

Version originale : *« This island had entirely abandoned heathenism, under the guidance of the Samoans »*.

Cet aspect correspond à la deuxième étape de christianisation du « modèle L.M.S ». Après une première phase de contact en 1821, menée par quelques missionnaires polynésiens, en 1823, une deuxième vague plus importante de « teachers » consolide le champ de mission. Cette méthode fut notamment utilisée à Rarotonga, où après une première présence missionnaire maohi, une seconde vague plus conséquente déferla sur l'ensemble des îles Cook.

D'autre part, la question des moyens occupe un rôle central notamment dans la préparation d'expéditions qui ne peuvent se dérouler sans une forte volonté politique soutenue par des fonds importants.

Si la formation des insulaires est une priorité tant pour la L.M.S que pour l'église anglicane, une différence de méthode existe entre ces deux confessions. Pour la L.M.S, les auxiliaires doivent être formés dans leur île d'origine. Dès le début des christianisations la L.M.S en Mélanésie, met l'accent sur la formation des néophytes au sein d'établissements

³ Centre de recherche et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme, *« Naître et grandir en église. Le rôle des autochtones dans la première inculturation du christianisme hors Europe – Actes du colloque de Chantelle – Allier suivis d'une bibliographie sur le christianisme dans le Pacifique Sud »*, Université Jean-Moulin Lyon III, Lyon, 1987. p 71.

⁴ Yonge Charlotte Marie, *“Life of John Coleridge Patteson: missionary Bishop of the Melanesian Islands”* Macmillan, Londres, 1975. p14.

sommaires de formation. C'est notamment le cas dans les îles Loyauté et dans les îles du sud du Vanuatu. Les teachers samoans d'Anatom, dès le début de leur ministère, cherchent à former des enfants et des adultes. Cependant, comme nous avons pu le voir dans le chapitre précédent, cette méthode comporte de nombreuses difficultés :

► Tout d'abord, elle présuppose une stabilité politique afin de garantir un travail de formation sur un temps long. En effet, la durée de formation des auxiliaires est de quatre années.

► La présence d'épidémies et de maladies déstabilise socialement et politiquement le sud du Vanuatu de 1840 à 1860. Cette situation rend inefficaces les tentatives de conversion par les missionnaires qui sont accusés d'être à l'origine de ces catastrophes sanitaires. D'autre part, les missionnaires européens sont persuadés qu'à cause du climat et des maladies, aucun occidental ne peut séjourner longtemps dans les îles mélanésiennes au nord des îles Loyauté.

► Enfin, la mort de John Williams à Erromango diffuse une image sanguinaire et cruelle des îles mélanésiennes. Cette image est relayée par les établissements de formation théologique qui font de Williams le premier martyr protestant de Mélanésie et de facto crée une image des îles mélanésiennes comme d'un lieu où règnent insécurité et violence.

Compte tenu des difficultés évoquées ci-dessus, la mission anglicane opte pour une autre méthode : former des auxiliaires mélanésien en Nouvelle-Zélande, non loin d'Auckland sur le site de Kohimarama.

Nous évoquerons dans un premier temps le rôle central de cet établissement, notamment son rôle de formation des auxiliaires mélanésien anglicans. En effet, la grande majorité des étudiants de Kohimarama sont originaires de Nouvelle-Calédonie et du Nord du Vanuatu.

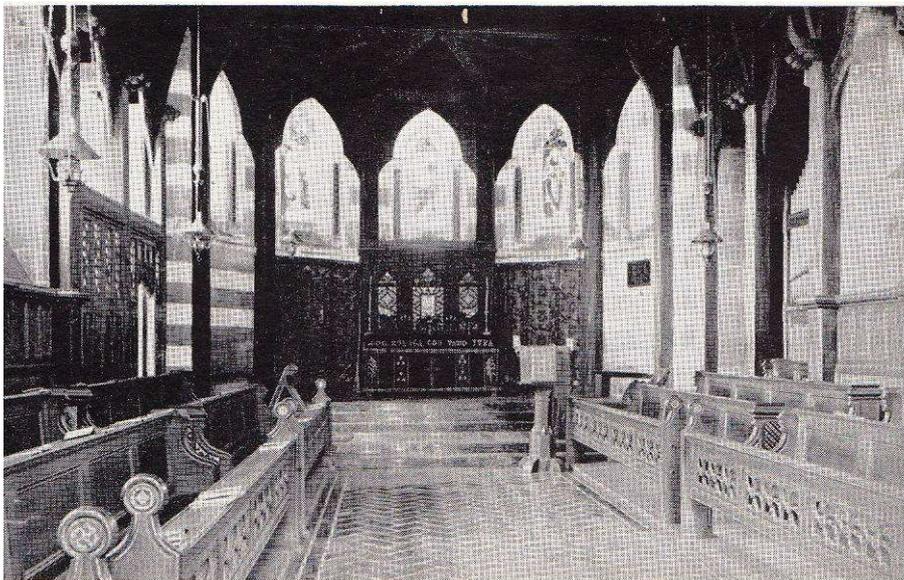
Une fois posé les conditions de formation et les arrière-plans sociaux, nous nous intéresserons aux produits de ces établissements, en particulier grâce à l'étude de la biographie d'un auxiliaire kanak, Mano Wadrokal.

Après nous être intéressé à Kohimarama, nous tenterons une description du fonctionnement d'un établissement L.M.S. en Mélanésie, en l'occurrence l'Institut Biblique de Béthanie à Lifou. Notre étude se fera dans le cadre de la dynamique d'expansion du protestantisme L.M.S qui commence aux îles Loyauté en direction des Iles Torrès. Nous analyserons les conditions de formation à Lifou et l'action des missionnaires kanak. Cette étude prendra en compte l'importance du poids décisionnel des hommes qui sont à l'origine de cette démarche. En effet, les démarches individuelles dans l'histoire des missions protestantes en Mélanésie jouent un rôle moteur dans le développement de la foi réformée.

Illustration 13: College de Saint-Barnabas Norfolk



5



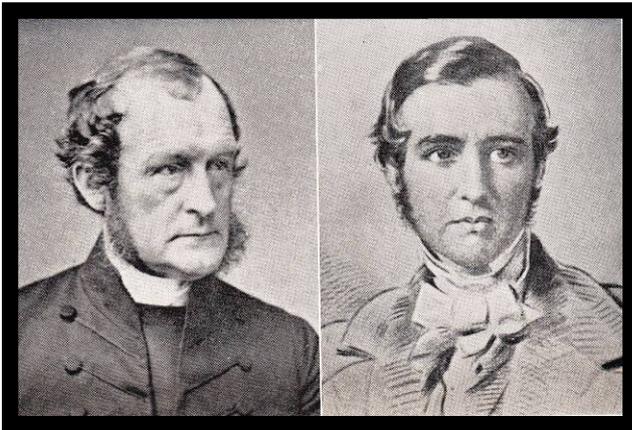
6

Vue de Saint Barnabas, situé sur l'île de Norfolk. Cet établissement a accueilli un nombre important de Mélanésiens en provenance des îles Loyauté, du nord du Vanuatu et des îles Salomon. Contrairement aux établissements de la L.M.S, les bâtiments semblent s'organiser de manière aléatoire dans un vaste parc.

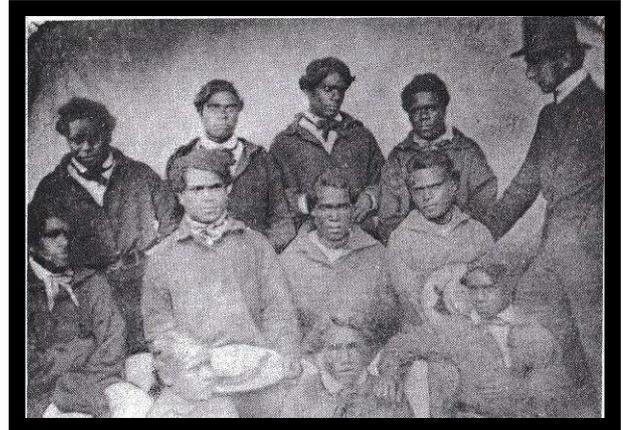
⁵ Penny Alfred, "Ten years in Melanesia", Darton and Co, Londres, 1888. p 30.

⁶ Fox C E, "Lord of the Southern Isles, being the story of the Melanesian mission" Pitman Press, Londres, 1958. p 272.

Illustration 14: Evêques anglicans et missionnaires indigènes (1/2).



7



8



9

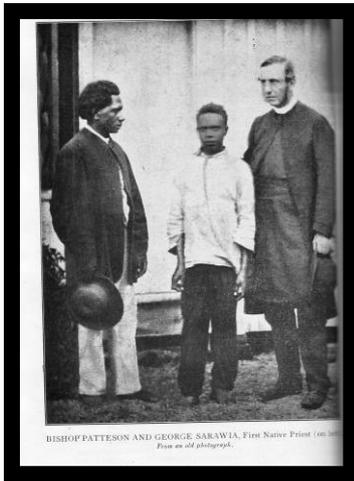
A gauche, George Augustus Selwyn (1809-1878) et à droite John Coleridge Patteson (1827-1871). Selwyn fut le premier évêque de Nouvelle-Zélande ; il se remarqua par sa politique d'intégration d'une partie des îles mélanésiennes au sein de son diocèse.

⁷ Fox C E, *op.cit*, p.33

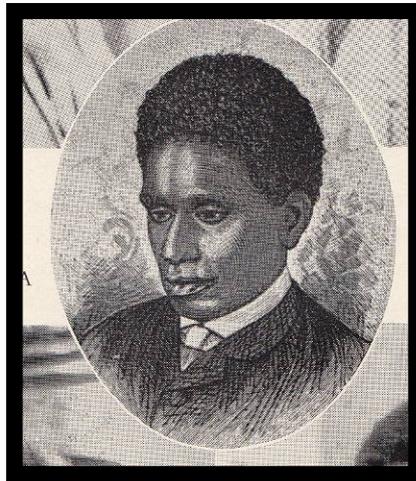
⁸ Ross R M, "Melanesian at Mission Bay, a history of the Melanesian Mission in Auckland", Historic Places Trust publication, numéro 18, Auckland, 1983.p 27.

⁹ Archive de l'église anglicane des îles Salomon (Fond Terry Brown).

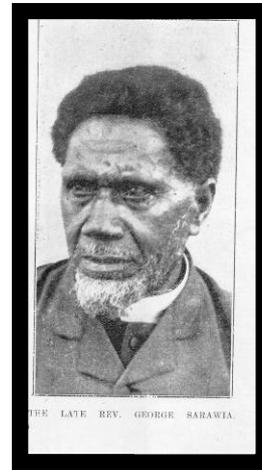
Illustration 15: évêques anglicans et missionnaires indigènes (2/2)



10

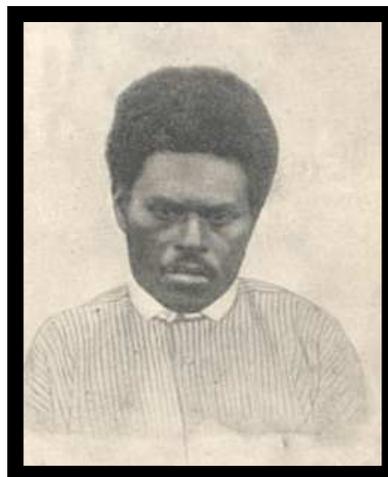


11

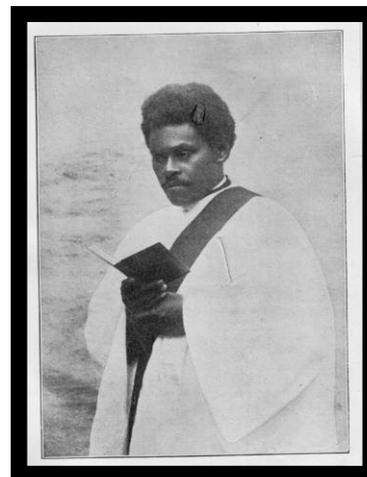


12

George Sarawia (1845-1901) fut l'un des premiers auxiliaires anglicans originaire des îles Banks (Vanuatu). La première photographie met en scène George Sarawia (1845-1901) et l'évêque Patteson, puis deux représentations de Sarawia l'une jeune homme, puis l'autre âgé.



13



14

Clément Marau est une autre figure du protestantisme anglican du XIX^{me} siècle. Il est originaire de Mere- Lava au nord du Vanuatu ; il assista les missionnaires dès l'âge de douze ans.

¹⁰ Collection numérique de Terry Brown.

¹¹ Fox C E, "Lord of the Southern Isles, being the story of the Melanesian mission" Pitman Press, Londres, 1958, 272. p 144.

¹² Collection numérique de Terry Brown.

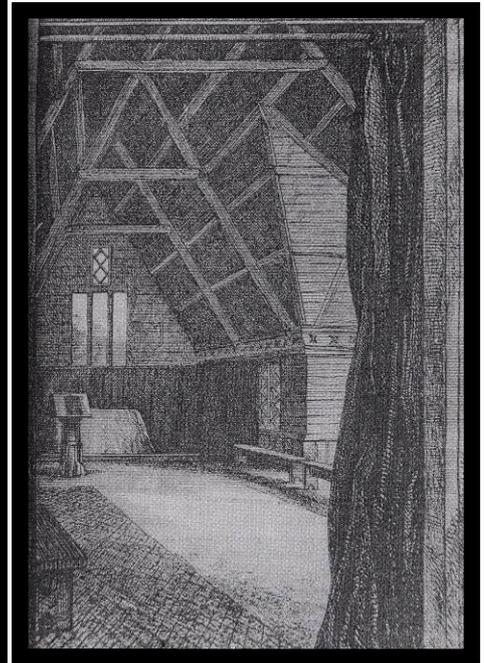
¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibidem.*

Illustration 16: St John college Kohimarama



15



16

Le site de Kohimarama en juillet 1860. L'établissement est situé en bordure de mer afin de pouvoir accueillir directement les étudiants mélanésiens. En 1866 sous l'impulsion de Patteson le « college » est transféré sur l'île de Norfolk. L'établissement se caractérise par son mode de vie spartiate lors des hivers rigoureux pour les pensionnaires du Pacifique. L'image de droite est une représentation de la chapelle de Kohimarama là où se déroulaient les activités religieuses des étudiants. Nous pouvons remarquer le dénuement matériel de ce lieu de culte qui contraste avec la luxueuse chapelle de Norfolk.

¹⁵ Collection numérique de Terry Brown.

¹⁶ Ross R M, "Melanians at Mission Bay, a history of the Melanesian Mission in Auckland", Historic Places Trust publication, numéro 18, Auckland 1983.p 19.

A.— LE RÔLE PREPONDERANT DE KOHIMARAMA-NORFOLK EN MELANESIE CENTRALE.

La christianisation anglicane repose sur une volonté de création d'auxiliaires issus du Pacifique. Les établissements de formation jouent donc un rôle central dans la stratégie de conversion. Pour diverses raisons que nous évoquerons dans ce chapitre plusieurs établissements occupent tout à tour un rôle prépondérant dans le dispositif. Étant donné le contexte d'insuffisance tant des ressources financières qu'humaines, les anglicans font le choix de concentrer l'ensemble des moyens au sein d'un seul établissement phare. Celui-ci assure un rôle d'élément moteur auprès d'autres établissements plus modestes.

Le mot « Kohimarama » en langue maorie désigne un promontoire, un cap à l'Est de la ville d'Auckland en Nouvelle-Zélande. A l'origine le terme était applicable à un rocher spécifique qui s'était désolidarisé d'un cap situé dans la baie de la mission¹⁷. En octobre 1841 cette baie fait l'objet d'un découpage administratif qui vise à attribuer des lots de terre aux fermiers européens.

Dans un premier temps, il nous faut nous intéresser au fondateur de la "mission mélanésienne"¹⁸, l'évêque anglican George Augustus Selwyn. Il est à l'origine de la politique missionnaire anglicane qui vise à concentrer les moyens humains et financiers autour d'un unique établissement de formation théologique. Le parcours de l'homme nous aidera à mieux comprendre la démarche et les modalités de christianisation prônées par la mission mélanésienne.

A.— 1/ 1842-1866 LA MISE EN PLACE D'UN SYSTÈME SELWYN ET DE « KOHIMARAMA ».

George Augustus Selwyn est né à Londres en 1809 ; il est ordonné prêtre au sein de l'église d'Angleterre en 1833. Puis en 1832, il se marie avec la fille d'un juge issue de la bonne société londonienne. En 1842, George Augustus Selwyn arrive à Auckland, où il vient

¹⁷ Le terme exact est « Mission Bay ».

¹⁸ Le terme exact est « Melanesian mission. »

d'être nommé premier évêque de Nouvelle-Zélande¹⁹. Durant la traversée, il apprend la langue maorie. Le nouvel évêque a bénéficié tout au long de sa jeunesse d'une éducation élitiste. Il a notamment fréquenté le *Eton college*²⁰ et le *St John College*.

A.— 1. 1 CONTEXTE DE L'ÉLABORATION D'UNE MÉTHODE ANGLICANE

En 1842, lors de son arrivée à Auckland, une erreur matérielle apparaît sur ses documents officiels : la limite Nord de son diocèse était censée être le parallèle de latitude 34 degrés Sud de l'équateur. Or le document, en remplaçant Sud par Nord, englobe alors une grande partie des îles mélanésiennes. Selwyn bâtit autour de cette erreur de transcription les limites d'un grand diocèse qui s'étend désormais de l'île du Sud de la Nouvelle-Zélande aux Iles Salomon englobant de fait la Nouvelle-Calédonie, les Loyauté et le Vanuatu.

Cette volonté d'un grand diocèse comprenant la Mélanésie centrale et méridionale ainsi que la Nouvelle-Zélande est tempérée au contact des autres confessions protestantes. Au cours de ses visites dans ce qu'il considère comme son diocèse, il ne peut que constater la solide implantation d'autres communautés chrétiennes. Des accords et un partage des archipels sont établis de façon informelle mais réelle. Ainsi les îles Loyauté et la Nouvelle-Calédonie sont considérées comme des territoires relevant de la L.M.S. Les presbytériens basés à Auckland sont, quant à eux, présents dans les îles du Sud du Vanuatu. En somme, le diocèse de Selwyn se bâtit sur des archipels mélanésiens non évangélisés, ni par les *teachers* polynésiens ni par les missionnaires anglais, presbytériens, méthodistes ou congrégationalistes de la L.M.S. Cette posture lui permet d'entretenir des relations paisibles avec les autres confessions. A Auckland, Selwyn, bien qu'à la tête d'une religion en position de « leadership », fait déjà l'expérience de la cohabitation interconfessionnelle. Cette situation est décrite par l'évêque catholique Pompalier en 1850 :

*« Les ministres protestants épiscopaliens et méthodistes, outre plusieurs autresont sous le seul diocèse d'Auckland environ vingt-huit stations de missionnaires avec un évêque épiscopalien qui réside à Auckland même. Mais la mission catholique n'a, en ce même diocèse, que dix stations de mission comme cela est constant dans le tableau suivant. Les ministres des missions protestantes reçoivent au moins un million de francs par an pour leur entretien et leurs travaux de mission. Ils font construire partout des presbytères, des maisons, des églises ou des écoles. »*²¹

¹⁹ Après être consacré évêque de Nouvelle-Zélande le 17 octobre 1841 en Angleterre.

²⁰ Fondé en 1440 par le roi Henry IV

²¹ Archive de l'Œuvre de la Propagation de la Foi (Lyon) n° H00925. Auckland 1850.

L'un des facteurs essentiels qui a contribué au peu d'intérêt pour la christianisation de la Mélanésie centrale²² est la rudesse du climat. Pendant longtemps les occidentaux pensèrent qu'il était impossible à cause du climat d'effectuer de longs séjours dans les îles du Nord du Vanuatu et des Salomon. Comme le note Bonnemaïson « *Selwyn était en outre persuadé qu'aucun blanc ne pouvait vivre de façon permanente au nord de l'île d'Erromango tant la chaleur et l'humidité du climat y étaient brutales.* »²³

La réputation de ces îles est négative dès le début des premiers contacts entre insulaires et Espagnols, contacts qui se firent dans la violence : « *Selon le récit espagnols, dix Espagnols partis chercher de l'eau furent retrouvés taillés en morceaux, des parties du corps disparues, certains décapités ou le crane ouvert. Les Espagnols firent l'hypothèse « qu'on leur avait mangé la cervelle », l'étiquette de cannibalisme sera attachée à ces terres.* »²⁴ Les missionnaires catholiques ne s'implantent définitivement aux Salomon que dans la fin de la décennie 1890, après deux tentatives infructueuses. Dans une lettre datée du 6 août 1897, Vidal le vicaire apostolique de Fidji résume les difficultés de l'implantation catholique aux îles Salomon :

« Car nous ne pouvions oublier que deux tentatives d'apostolat précédemment faites dans ces îles avaient, humainement parlant, complètement échoué et n'avait abouti qu'à une catastrophe dans laquelle la société de Marie avait perdu deux évêques (Monseigneur Epalle²⁵ qui fut massacré et Monseigneur Collomb²⁶ qui fut victime de la fièvre) et une dizaine de missionnaires, dont trois au moins avaient même été rôtis et mangés. Puis ces îles avaient été complètement abandonnées durant cinquante ans, et, pendant ce demi-siècle, pas une fois le saint sacrifice n'y avait été offert, pas un prêtre n'y avait paru pour y monter la croix et y faire entendre des paroles de pardon et de salut ; mais les ombres de la mort avaient continué de planer sur ces peuples qui, de leur côté, avaient continué de faire des œuvres de ténèbres, égorgeant journallement des victimes humaines et s'en repeignant dans de lugubres festins. »²⁷

Ainsi « l'annexion » de la partie méridionale des Salomon et du nord du Vanuatu par les Anglicans ne suscite pas de tension interconfessionnelle particulière, ni vis-à-vis

²² L'archipel des Salomon et le Nord du Vanuatu.

²³ Bonnemaïson Joel, « *La dernière île* », l'O.R.S.T.O.M, Paris, 1986. p 106.

²⁴ Tcherkezoff Serge, « *Polynésie/ Mélanésie l'invention française des races et des régions de l'Océanie (XVI^e-XIX^e siècles)* », Au vent des îles édition Tahiti, Tahiti, 2008, p 374.

²⁵ Jean-Baptiste Epalle (1808-1845) missionnaire catholique est assassiné en 1845 lors d'une tentative de christianisation de l'île de Santa-Ysabel (Iles Salomon).

²⁶ Missionnaire catholique décédé en 1848 suite à une fièvre tropicale.

²⁷ Archive de l'Œuvre de la Propagation de la Foi (Lyon) n° 01408. Lettre de Julien Vidal à destination de l'Œuvre de la Propagation de la foi, 6 août 1897, Suva Fidji.

des autres confessions protestantes jusque là absentes de cette zone, ni du côté catholique qui abandonne temporairement la zone en 1855 suite à des échecs chroniques.

A.— 1. 2 SELWYN : LE PÈRE D'UNE MÉTHODE ANGLICANE

Selwyn, à cause de son éducation élitiste et de ses origines aristocratiques, développe une vision singulière sur l'élaboration d'une méthode d'évangélisation. Son personnage contraste avec les missionnaires L.M.S ou presbytériens qui sont généralement issus de la « *lower middle class* » c'est-à-dire de la petite bourgeoisie généralement commerçante.

Il se différencie des autres missionnaires par sa conception de la conversion qui ne peut avoir lieu, selon lui, sans un solide enseignement. Comme le note Garret :

*« Il était partisan d'une conception sacramentelle de l'Église, d'un enseignement solide durant toute la vie plutôt que des conversions soudaines, d'un épiscopat historique préservant la continuité depuis l'église primitive. »*²⁸

Contrairement à celle des missionnaires L.M.S/Methodiste/Presbytérien, la démarche anglicane ne comporte pas de projet de société particulier, c'est-à-dire qu'elle n'a pas pour objectif l'installation d'un nouvel ordre politique construit sur des valeurs chrétiennes, préalable à la naissance d'une société insulaire chrétienne. L'idée de Selwyn est que la société insulaire doit effectuer d'elle-même ses propres mécanismes de conversion et d'adéquation au christianisme. Cette reformulation de la société insulaire doit provenir d'éléments endogènes à cette société ou issus de sociétés voisines. En un sens, elle rejoint les autres confessions protestantes en faisant de l'éducation ou de la formation d'auxiliaires locaux la clé de voute du système d'évangélisation.

Cependant, au vu des contraintes climatiques et de « l'insécurité », cette formation dispensée par les Européens ne peut avoir lieu en Mélanésie centrale. Aussi une première expérience a lieu en Mélanésie méridionale dans l'île de Lifou, où l'on édifie en 1852 un établissement destiné à la formation des *teachers*. C'est sur les terres du grand chef Boula, où sont présents en grand nombre des *teachers* rarotongiens et samoans de la L.M.S que les anglicans s'implantent. Ce choix est semble-t-il le fruit d'une collaboration entre des membres

²⁸ Garret John, « *To live among the stars : Christian origins in Oceania* », World Council of Churches, Institute of Pacific Studies, University of South Pacific, Suva, 1982. p 169.

de la cour des Boula et l'église anglicane. Durant cette période, des insulaires de Lifou se rendirent à Auckland au *St John's college*. En 1857, le missionnaire anglican Patteson en visite à Lifou confirme notre propos :

« La seule chose qui pouvait être faite a été de prendre John Cho, un ancien élève, étudiant de St John, pour qu'il reçoive l'enseignement qui convient à un « teacher », et avec lui sont venues sa jeune femme Naranadune que l'évêque venait de baptiser dans la chapelle de corail et de chaux, avec trois autres enfants. »²⁹

Version originale : *« The only thing that could be done was to take John Cho, a former St. John scholar, to receive instruction to fit him for a teacher, and with him came his young wife Naranadune, whom the Bishop had just baptized in the coral-lime chapel, with three other children. »*

Le John Cho dont Pattesson fait mention est, semble-t-il, originaire de Mou, la tribu où est implanté le centre de formation anglican. L'orthographe exacte de son nom est « Coo » et non « Cho ». John Coo s'embarque pour Auckland où il reçoit une éducation chrétienne avec d'autres insulaires des Loyauté, notamment de Maré. Cette opportunité s'ancre dans le temps et participe à l'émergence d'une élite loyaltienne maîtrisant l'anglais lu et écrit. C'est notamment le récit qu'en fait Guiart où se mêlent stratégies politique et religieuse :

« Le fondateur de la lignée, Bauc qatr, adolescent, fut emmené quelques années au début du siècle dernier, à Auckland, par l'évêque anglican Augustus Selwyn, qui voulait en faire l'instrument de l'introduction de l'évangile à Lifou. Lorsqu'il revint chez lui, après la guerre entre les Angete Lôsi et les Angahaetra, Bauc qatr, descendant d'un fils naturel, ou lui-même fils naturel d'une femme Api Angajoxue, se trouva le seul homme de l'île parlant et écrivant l'anglais convenablement. »³⁰

Toujours selon l'auteur, les connaissances de l'adolescent lui permettent une rapide ascension sociale. La veuve du chef Bula, malgré l'opposition de la cour, l'adopte et fait de lui le frère de son fils. La reine l'installe alors dans une maison sise entre à la limite de la cour et de la chefferie, en partie à l'intérieur et à l'extérieur, un symbole fort pour cette nouvelle élite au statut ambigu.

Quoiqu'il en soit, les oppositions internes à la chefferie du Lōsi ne permettent pas au christianisme anglican de s'implanter dans l'île. Il est probable que celui-ci ait tenté de

²⁹ Yonge Charlotte Marie, *“Life of John Coleridge Patteson: missionary Bishop of the Melanesian Islands”* Macmillan, Londres, 1975. p 14.

³⁰ Guiart Jean, *« Structure de la chefferie en Mélanésie du sud »*, Institut d'ethnologie musée de l'homme, 1963, Paris, 688. P 217.

s'appuyer sur la maison du roi au détriment de la cour, avec notamment un pouvoir politique personnel qui tendait à s'autonomiser par rapport à la cour.

En 1855, pour les raisons que nous venons d'évoquer, l'expérience prend fin, et l'école est réimplantée non loin d'Auckland en Nouvelle-Zélande.

A.— 1. 3 KOHIMARAMA 1859 : MISE EN PLACE ET FONDATION

En 1859, sous l'impulsion de Selwyn, un centre de formation pour les Mélanésiens est mis en place à Kohimarama : le « *St John College* ». Puis une décennie plus tard, sur le même site, le « *St Andrew 's college* ». Selon nos recherches, durant les premières années, l'établissement fonctionne en étroite collaboration avec l'établissement anglican situé à Mou-Lifou. En effet, durant les hivers néo-zélandais, les étudiants sont à Lifou puis retournent à Kohimarama durant l'été.

Cette école est soutenue financièrement par des fonds australiens,³¹ c'est-à-dire par des associations pieuses de Sydney et des mécènes des Nouvelles-Galles du Sud. Le site originel de « *St John College* » est situé à dans la baie de la mission,³² qui aujourd'hui fait partie intégrante de la ville d'Auckland. Le domaine acquis par Selwyn est de 14 000 acres³³ soit 56 km² et borde l'océan Pacifique. L'importance de l'établissement, qui dans les premiers temps de son histoire, accueillit étudiants maoris et mélanésiens, est soulignée par Fox :

«Au cours des dix premières années de la Mission, 1849-1859, les Mélanésiens ont été formés avec les Maoris à « St John College », Auckland, et le premier Mélanésien baptisé y fut enterré, mais plus tard les Mélanésiens eurent leur propre école à Kohimarama ...»³⁴

Version originale: *« During the first ten years of the Mission, 1849-1859, Melanesians were educated with Maoris at St John College, Auckland, and the first Melanesian baptized is buried there, but after that Melanesians had a school of their own at Kohimarama... »*

³¹ Notamment la Eton et la Sydney association.

³² C'est-à-dire "Mission Bay" à Auckland.

³³ Concernant les dimensions du domaine, Yonge note: « *L'ensemble (de cette baie), a été acheté par l'évêque il y a de nombreuses années comme étant la propriété de la mission et c'est la seule terre de l'Eglise sur laquelle il conserve autorité, tous les legs ou dons d'une superficie de 14 000 acres, ayant été remis par lui au Synode général.* » Yonge Charlotte Marie, "Life of John Coleridge Patteson: missionary Bishop of the Melanesian Islands" Macmillan, Londres, 1975. chapIX.

Version originale: "The whole of this was bought by the Bishop many years ago as the property of the Mission, and is only piece of Church land over which he retains the control, every other bequest or gift to the amount of 14000 acres, having been handed over by him to the General Synod. »

³⁴ Fox C E, "Lord of the southern isles, being the story of the Melanesian mission" Pitman Press, Londres, 1958. p 216.

Comme le montre l'illustration numéro 14, le confort de l'établissement y est sommaire, y compris la chapelle. Les textes de Yonge³⁵ décrivent un bâtiment mal chauffé lors des hivers, avec un confort spartiate.

A. – 1. 4 KOHIMARAMA 1859-1866 : LES CHOIX METHODOLOGIQUES.

La mise en place de l'établissement de Kohimarama, permet l'application d'un certain nombre de choix dont l'objectif est la mise en place d'auxiliaires indigènes.

Le premier choix fut sans doute celui de la langue d'enseignement. Sous l'impulsion de Codrington, le « *Mota* », une langue parlée au nord du Vanuatu³⁶ devient la langue de la mission. Par extension, la langue de « *mota* » s'imposa à travers les missions anglicanes du nord du Vanuatu et des Salomon. On peut noter que ce phénomène d'hégémonie linguistique est une constante dans l'histoire des missions du Pacifique. C'est notamment le cas à Fidji où la langue de Bau devint langue de christianisation de l'archipel.

Cependant il est intéressant de noter que chaque insulaire conserve sa propre langue et a la possibilité de s'exprimer avec celle-ci. Dans une lettre de Mano Wadrokal datée du 16 septembre 1861, le missionnaire kanak s'adresse en négone³⁷ à son supérieur hiérarchique³⁸. Dans l'extrait de la lettre de Wadrokal nous pouvons noter que ce dernier maîtrise la lecture et l'écriture et diffuse cette connaissance dans son champ de mission :

*« Ils restent le dimanche- et on ne fait plus comme auparavant quand nous (inclusif) restions ensemble avec eux : tous les garçons pensent à lire la Bible tous les jours. Voilà nos nouvelles, c'est fini. Moi Wadrokal. »*³⁹

Version originale: *« lu so ri Sunday - ka deko iawe ma inodipue ri. Eije chi menenga sede ne Buije: ka ono ne nodei Maichalmane chi iana. sane ri nodei vane cho ie tusi. O melie so ha ase Inu / Wadrokal »*

³⁵ Yonge Charlotte Marie, "Life of John Coleridge Patteson: missionary Bishop of the Melanesian Islands" Macmillan, Londres, 1975. chap IX.

³⁶ Plus précisément dans l'archipel des îles Banks qui se compose principalement des îles suivantes : Uereparapara, Rowa, Mota Lava, Vanua Lava, Mota, Gaua, Mere Lava.

³⁷ Le négone est à la fois le nom et la langue de l'île de Maré, située aux îles Loyauté (Nouvelle-Calédonie).

³⁸ Cette lettre a été rédigée aux îles Salomon et était destinée à B. Dudley. Elle est conservée aux archives de la mission anglicane des îles Salomon à Honiara.

³⁹ Lettre manuscrite de Mano-Wadrokal datée du 16 septembre à Mota (Vanuatu), Archives de l'Eglise Anglicane de Mélanésie d'Honiara, fond Terry Brown.

Comme nous l'avons évoqué tout au long de cette seconde partie, la pratique de la lecture et de l'écriture est indissociable de l'activité de traduction et d'impression. Cette activité est liée à la présence d'hommes qui maîtrisent les connaissances et les outils liés à l'édition. A Kohimarama, la traduction et l'impression reposent sur William Nihil qui est assisté de Nelson Hector. Plus tard Pattesson et Benjamin Dudley prennent le relais. Les étudiants de Kohimarama participent notamment à la collecte d'informations nécessaires à la traduction, mais s'initient également aux aspects techniques de l'impression. Il existe une réelle volonté de collecte et de maîtrise des langues mélanésiennes, afin de débiter des traductions de certaines portions des évangiles en langue mélanésienne.

Le second choix méthodologique relève de l'organisation même de l'emploi du temps des étudiants. Il faut en effet conjuguer les acquisitions théologiques et techniques et les activités liées à l'autosuffisance alimentaire par le biais d'activités agricoles. La journée commence dès six heures du matin par un office. Puis de sept heures à neuf heures trente, les élèves se rendent dans les champs, où ils cultivent principalement la patate douce. L'après-midi est consacré aux études qui peuvent se prolonger jusqu'au soir. La journée se clôture par un office.

Les étudiants sont organisés selon une méthode qui vise à les responsabiliser, et à faire d'eux des responsables de manière intermittente. Ce procédé est décrit par Fox :

« Les garçons étaient répartis par groupes de huit ou dix, appelés "groupes de cuisine". Chaque groupe cuisinait pendant une semaine avec un chef et un adjoint; chaque groupe était composé de garçons originaires de plusieurs îles différentes; les maîtres, dont quatre ou cinq étaient Mélanésiens, travaillaient avec les garçons. L'idée de l'école était d'enseigner l'application, la régularité et les sens des responsabilités, plutôt que l'érudition. »⁴⁰

Version originale: *«The boys were divided into sets of eight or ten, called "cook sets". Each set cooked for a week and had a captain and mate; each set was composed of boys from several different islands; the masters, four or five of whom were Melanesians, worked with the boys. The whole idea of the school was to teach industry, regularity and responsibility, rather than learning. »*

Ce système a pour but de briser les solidarités familiales ou insulaires notamment par la mixité des groupes. Ensuite il vise à instaurer une nouvelle forme de leadership non plus fondé sur l'âge ou le prestige traditionnel, mais sur la fonction occupée dans l'église

⁴⁰ Fox C E, *op.cit*, p. 28.

Anglicane. C'est sous l'impulsion de Patteson que l'école anglicane est transférée en 1866 sur l'île de Norfolk.

A.— 2/ 1866 : MISE EN PLACE DU COLLEGE DE NORFOLK

L'île de Norfolk se situe entre la Nouvelle-Calédonie et la Nouvelle-Zélande. Il exista une présence polynésienne entre le quatorzième et le quinzième siècle mais à l'arrivée de James Cook, en 1774, l'île est déserte. Durant le mois de janvier 1788, sur ordre du gouverneur des Nouvelles-Galles-du Sud, l'île est annexée par la couronne britannique.

A.— 2. 1 NORFOLK UNE CONTINUITÉ IDÉOLOGIQUE

En 1866, Patteson transfère l'établissement de l'île du Nord à l'île de Norfolk. D'une part, la rigueur de l'hiver ne permet pas un confort optimal aux pensionnaires originaires de Mélanésie centrale. D'autre part, Patteson considère qu'il faut se rapprocher du champ de mission situé à l'Ouest du Pacifique. Cependant, s'il y a bien une rupture spatiale, la démarche de Patteson, elle, s'inscrit dans la continuité de la philosophie prônée par Selwyn. A cause de son propre parcours, Patteson est l'héritier spirituel de Selwyn. Il a su s'émanciper paisiblement de l'autorité de Selwyn et imposer son propre leadership. Dans l'une de ses lettres antérieures à 1866, il exprime toute la démarche de l'église anglicane à l'égard des Mélanésiens :

« Notre point de départ est une confiance entière dans les capacités de ces races ; et avec la ferme conviction que nous devons prévenir en eux toute idée d'infériorité ou d'inaptitude à se tirer d'affaires seuls par la manière dont nous les traitons en notre manière de vivre avec eux. Je considère toujours qu'ils sont, eux, l'élément permanent de la mission tandis que nous ne sommes que l'élément temporaire. Nous essayons de les élever à la conscience de ce qu'ils ont été appelés et destinés par Dieu à être les évangélistes de leur propre peuple. Notre but est de progresser sur un plan pratique la vérité : « Dieu a fait les hommes du même sang, etc... », ce qui est réalisé lorsque nous ne faisons aucune distinction entre Blancs et Noirs en tant que tels, en éliminant tout ce qui en nous est conventionnel et ne nous appartient pas en tant que chrétiens, mais parce que nous sommes Anglais avec des notions anglaises de civilisation, etc... Notre but n'est pas de transformer les Mélanésiens en Anglais, mais en chrétiens, nous nous efforçons d'explicitier le sens profond de la pensée mélanésienne- nous ne voulons pas la supprimer, mais l'éduquer.»⁴¹

⁴¹ Garret John, *op.cit*, p 172.

Les propos de Pattesson contrastent singulièrement avec l'idéologie L.M.S ou presbytérienne. En effet, durant la même période la L.M.S par le biais de Mac Farlane érige des théocraties missionnaires là où elle le peut, notamment aux îles Loyauté. Durant le dix-neuvième siècle, les Presbytériens à Tanna imposent également des lois chrétiennes connues sous le nom de « *Tanna law* », qui interdisent la consommation et l'usage du Kava.

A.— 2. 2 EMPLOI DU TEMPS ET ORGANISATION DES ÉTUDIANTS.

En 1866, l'emploi du temps des étudiants est rythmé par la cloche de l'école. Celle-ci sonne dès six heures du matin pour annoncer le réveil. Puis à six heures quarante-cinq, le petit déjeuner est pris en commun, avant que ne débutent les enseignements qui ont lieu de huit heures à neuf heures et demie. Après le premier cours de la journée, les élèves se rendent dans les champs de l'école, jusqu'au déjeuner qui est servi à une heure de l'après midi. A ce sujet Campbell⁴² fait une description assez détaillée des ressources alimentaires de l'île. Il note une profusion de citrons et de goyaves mais également les cultures vivrières qui se composent essentiellement de patates douces, de bananiers et de pommes de terre. Entre deux heures et trois heures de l'après midi a lieu le deuxième cours de la journée. A trois heures de l'après midi, le thé est servi à l'ensemble des étudiants, on peut y voir la marque de la tradition britannique. Après le thé, débutent les offices dont le dernier a lieu à neuf heures quarante-cinq du soir.

Les journées mais également la répartition des étudiants et du personnel au sein de l'établissement font l'objet d'une organisation précise. Penny fait une description de la répartition du personnel et des étudiants de Norfolk :

«Les garçons vivent dans trois maisons ; lorsque j'ai rejoint la Mission, deux étaient administrées par le Dr Codrington, et le Rev.J.Stil, et la troisième (Bishop Patteson) m'a été confiée. Les filles vivent dans les maisons des membres du personnel mariés, sous la tutelle de leurs épouses. Les Mélanésiens mariés, les enseignants, qui, avec leurs femmes et leurs familles étaient à Norfolk pour le repos, et souvent avec un traitement médical, vivent dans de petites maisons, et dans une sorte de caserne appelée généralement par les étudiants "Alalange

⁴² Campbell Joseph, "Norfolk island and its inhabitants", Joseph Cook and Co, Sydney, 1879. p 12 .

*Paen" (sous les Pins), à cause d'un bosquet de pins de Norfolk à l'ombre desquels se trouvait leur résidence. »*⁴³

Version originale: « *The boys live in three houses ; of these, when I joined the Mission, two were under the care of Dr Codrington, and the Rev.J.Stil, and the third (Bishop Patteson's) was assigned to me. The girls live in the houses of the married members of staff, under the care of their wives. The married Melanesians, the teachers, who with their wives and families have come up to Norfolk Island for rest, and often medical treatment, live in some little houses, and in a kind of barracks called generally by the scholar "Alalange Paen" (under the Pines), from the fact of a clump of Norfolk Island pines over-shadowing their quarters. »*

A travers l'emploi du temps des étudiants apparaît une certaine philosophie de la formation missionnaire anglicane. Celle-ci doit conjuguer formation théologique et activités de subsistance par la réalisation de travaux agricoles. Ces deux activités participent à la création d'une nouvelle élite mélanésienne convaincue des bienfaits spirituels et technologiques de l'Évangile.

A.— 2.3 EFFECTIFS ET PROVENANCES DES ÉTUDIANTS.

La plupart des étudiants de Norfolk sont originaire des îles Banks, du Sud des îles Salomon et de Maré et Lifou aux îles Loyauté. La provenance des étudiants correspond au diocèse anglican réel et non au grand diocèse de Selwyn, qui couvrait les trois cinquièmes de l'Ouest du Pacifique.

A.— 3/ D'AUTRES ILOTS DE CHRISTIANISME DANS UN OCÉAN DE « PAGANISME ».

Après la fondation et la mise en route effective de Kohimarama (puis de Norfolk), la seconde phase de la stratégie anglicane peut alors débiter. Il s'agit de créer de véritables bases avancées du christianisme dans un océan hostile aux Européens. Cette méthode est également utilisée par les autres confessions protestantes présentes dans le Pacifique : d'où la nécessité d'utiliser des Mélanésiens issus de Kohimarama (puis de Norfolk) pour tenir ces centres. Cependant les Anglicans dans le Pacifique mènent une véritable politique d'évangélisation itinérante et ce de façon systématique. Après avoir réparti un certain nombre de centres secondaires, en l'occurrence des écoles, ils s'efforcent de maintenir un lien avec l'école mère Kohimarama puis Norfolk. Le Southern Cross et les navires successifs effectuent

⁴³ Penny Alfred, "Ten years in Melanesia", Darton and Co, Londres, 1888. p 33.

cette liaison indispensable pour maintenir les nouveaux centres créés. Dans un premier temps nous mettrons en relief les principales caractéristiques de ces centres, reflet d'une politique missionnaire. Puis dans un second temps notre regard se portera sur quelques centres mélanésiens de la fin du dix-neuvième siècle.

A.— 3. 1 CARACTÉRISTIQUES GÉNÉRALES DES CENTRES MÉLANÉSIENS.

L'enjeu majeur de ces nouveaux centres est d'intégrer une religion nouvelle, en l'occurrence celle des européens, par des agents mélanésiens. Nous tenterons de dégager quelques caractéristiques de ces centres qui, à leurs débuts, reposent entièrement sur un seul missionnaire océanien. La personnalité et la stratégie d'évangélisation développée par celui-ci joue donc un rôle capital. Nous tenterons de dégager quelques caractéristiques de ces nouveaux centres ainsi que leurs axes de travail.

► La mise en place de missionnaires mélanésiens à la tête de ces centres. Il s'agit avant tout d'une structure embryonnaire qui repose essentiellement sur un ou deux *teachers*.

► L'autofinancement partiel ou total du centre, notamment par des activités agricoles qui pourvoient aux besoins alimentaires mais également par la mise en œuvre de nouvelles activités économiques telles que l'exploitation du coprah, ou la vente de bois de santal...

► La mise en place d'une œuvre éducative avec comme corollaire l'apprentissage de la lecture et de l'écriture. Au travers de ces activités, les « teachers » captent l'attention des plus jeunes, qui, contrairement à leurs parents, sont plus prompts à effectuer une conversion.

Après avoir mis en exergue les principales caractéristiques de ces nouveaux centres nous analyserons de manière générale leur fonctionnement.

A.— 3. 2 ETUDE DE CAS D'UNE STATION : L.M.S : BETHANIE (LIFOU-NOUVELLE-CALEDONIE)

Béthanie, contrairement aux autres stations missionnaires qui font l'objet de notre étude, est une station missionnaire tenue par la L.M.S. Elle n'est pas dirigée par un insulaire du Pacifique, mais par Samuel Mac-Farlane en 1862.

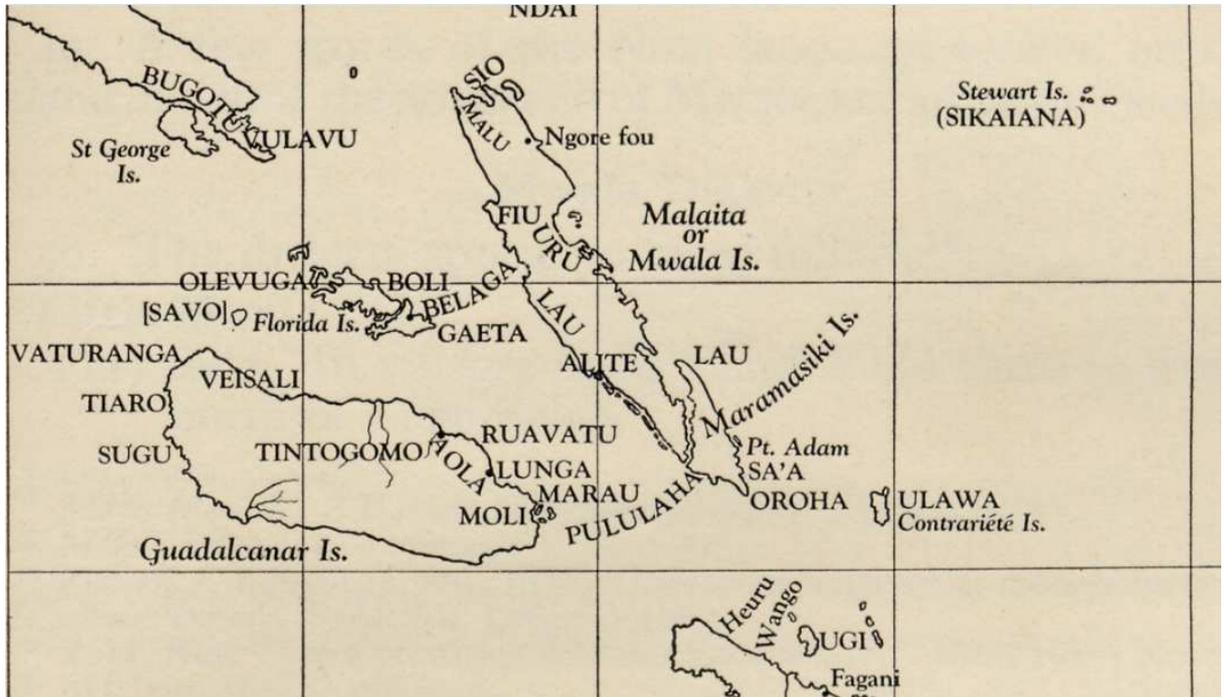
Plusieurs fois abordés dans notre thèse, les débuts de la christianisation protestante de Lifou eurent lieu en 1842. Le christianisme se déploie alors dans l'île suivant un axe Sud-Nord. Il rencontre de nombreuses oppositions, à la fois traditionnelles et politiques. C'est sur la cote Nord-Ouest de l'île que se trouve le site actuel de l'école théologique de Béthanie dans le district de Wetr. Celle-ci se situe à proximité de la chefferie locale dirigée par les Waehnya dans l'enceinte de la tribu de Xépénéhé. En 1857, Waehnya Ukewedrä Hnacema se convertit au protestantisme et ancre ainsi la foi réformée dans cette partie de l'île. Xépénéhé a ainsi fait un choix singulier alors que la grande chefferie du Wetr opte pour la religion catholique. Très rapidement Xépénéhé, le principal port de Lifou au dix-neuvième siècle, tente d'attirer les missionnaires européens :

« A la demande du chef Tupaisi, Waehnya se rend à Nengone (Maré) pour demander au grand chef Hnaisiline et au missionnaire Stephen Creagh d'envoyer un missionnaire européen à Xépénéhé. La Société des missions de Londres ne tarde pas à nommer le révérend Samuel Mac-Farlane, qui débarque et s'installe en 1859 à Xépénéhé. Il y construit sa maison en bord de mer, sur un terrain légué à l'Eglise protestante par Waehnya. »⁴⁴

Nous reviendrons au cours de ce chapitre sur le centre de ou Béthanie qui fut notamment utilisé comme tête de pont lors de la christianisation du Sud Est de la Papouasie-Nouvelle-Guinée.

⁴⁴ — Eglise Evangélique de Nouvelle-Calédonie et aux Iles Loyauté, "Centre de formation pastorale et théologique de Béthanie", livret d'accueil des étudiants, Xépénéhé 2005, 15 pages. Voir page 5.

Illustration 17: les archipels du centre des Salomon: un espace de déploiement des premières missions anglicanes.



45

⁴⁵ Ray S H, « *The Melanesian island languages* », Cambridge University Press, Londres 1926. p 479.

A.— 3. 3 ETUDE DE CAS DES STATIONS ANGLICANES SALOMONAISE À LA FIN DU XIX^{ÈME} SIÈCLE.

Après avoir établi la mission mère en Nouvelle-Zélande, la seconde partie de la stratégie anglicane vise à diffuser le christianisme dans son diocèse. Cette tâche est accomplie par les *teachers* nouvellement formés qui établissent des missions disséminées à travers les archipels. Une étude complète des stratégies missionnaires en Mélanésie centrale aurait été d'un grand intérêt. Cependant au vue des sources et de l'orientation globalisante de notre thèse, nous avons fait le choix de nous focaliser sur l'année 1882. Durant cette année le révérend Penny visite un certain nombre de mission du district de Florida, toutes dirigée par des teachers. Il s'agit des missions suivantes : Boli, Gaeta, Belaga, Kavana, Halavo, Olevuga, Ysabel et Tega.⁴⁶

A chacune de ses visites, il consigne ses observations. A travers deux exemples de station missionnaire, nous verrons le rôle central des teachers.

► La mission de Boli

Durant l'année, la mission de Boli baptise 36 insulaires, est devient ainsi la mission la plus productive en terme de conversion. Cette croissance est marquée par l'accélération de l'activité éducative. Penny note : *"Une deuxième école, dernièrement, est mise en place, sous la responsabilité d'un teacher du nom de Victor Vikino, il se porte assez bien. Alors la première école de Boli est sous la responsabilité de Matthieu Mode"*⁴⁷

Version originale: *"a second school lately set up, under the charge of a teacher named Victor Vikino, is doing fairly well. So also the original Boli school under the charge of Matthew Mode"*

► La mission de Olévuga.

Dans ce cas de figure le missionnaire européen n'est pas satisfait de l'action du *teacher* :

⁴⁶ Voir Illustration 15: Les archipels du centre des Salomon: un espace de déploiement des premières missions anglicane.

⁴⁷ Penny,, *"Melanesian Mission 1876-1894"*, documents d'archive de l'église Anglicane de Aotéaroa-Nouvelle-Zélande (notes, lettres journaux de bord), conservé au John Kinder Library à Auckland Nouvelle-Zélande. Voir 1882.

*« Les écoles ici ne sont pas satisfaisantes. L'école centrale, qui est sous la responsabilité de Benjamin Bele, n'a qu'un petit nombre d'étudiants, à peine vingt, et leurs connaissances sont faible aussi. L'école de Boroni, un village près de Olevuga, s'est presque effondrée en raison d'une grave accusation faite contre le teacher, une vérité dont j'ai été obligé de croire. »*⁴⁸

Version originale: *« The schools here are not satisfactory. The central school that is under the charge of Benjamin Bele, has but a small number of scholars, barely twenty, and their knowledge is small as well. The school at Boroni, a village near Olevuga, has almost collapsed owing to a grave charge being made against the teacher, the truth of which I was compelled to believe. »*

Ainsi l'activité missionnaire est intrinsèquement liée aux qualités personnelles du *teacher*. Il doit avoir une personnalité charismatique pour être en mesure d'exercer un rôle de leader dans la région qui lui a été confiée. Les qualités personnelles sont notées de manière répétitive dans les rapports de Penny. A Vulavu sur l'île de Santa Ysabel il fait l'éloge d'un *teacher* : *« Manekelea est un bon professeur, et ce n'est pas sa faute si la participation n'est pas beaucoup plus grande. La difficulté ici est la dispersion du peuple. Le dimanche les gens font un effort pour assister aux services, beaucoup viennent de loin, et les congrégations sont très bonnes. »*⁴⁹

Version originale: *“Manekelea is a good teacher, and it is not his fault that the attendance is not much larger. The difficulty here is the scattered condition of the people. On Sundays the people make an effort to attend the services, many coming from afar, and the congregations are very fair.”*

⁴⁸ Penny,, “*Melanesian Mission 1876-1894*”, documents d’archive de l’église Anglicane de Aotéaroa-Nouvelle-Zélande (notes, lettres journaux de bord), conservé au John Kinder Library à Auckland Nouvelle-Zélande. Voir 1882.

⁴⁹ *Ibid.*

B.— L'ACTION DE MANO WADROKAL : UN TEACHERS KANAK EN MELANESIE CENTRALE.

Mano Wadrokal est à la fois un acteur et un témoin privilégié des grands bouleversements politiques, sociaux et économiques, qui se produisirent dans le Pacifique occidental au XX^{ème} siècle. Né dans les années 1830 et originaire de Maré, il est issu de la première génération qui, enfant, côtoie les missionnaires polynésiens venus de la lointaine Samoa. Adolescent, il s'engage dans la marine marchande anglaise et se rend aux îles du détroit de Torres (Queensland), où le commerce de la nacre et des perles est alors en pleine expansion. De cette expansion naît l'exploitation des insulaires : une grande misère humaine où alcoolisme, « *blackbirding* », et gripes (d'origine virale) se côtoient. C'est peut-être au contact de ce choc des civilisations et des économies qu'apparaît la vocation de Wadrokal. En 1852, il entre au St John College à Auckland où, durant huit années, il se forme, avant d'être ordonné *teacher*. Durant trente-cinq ans, Wadrokal réalisera une succession d'opérations d'évangélisation au profit de l'Eglise anglicane dans une zone comprise entre les îles Banks au Vanuatu et la grande île de Santa-Ysabel aux Salomon). En 1891, le *teacher* revient, vieux et épuisé, à Maré, son île natale où il meurt en 1894.

Au vu des archives éparses concernant Mano Wadrokal, dresser une biographie précise constitue en soi un véritable défi. En effet les seules archives dont nous disposons proviennent exclusivement de l'Eglise anglicane. Nous avons effectué cette collecte à Auckland en Nouvelle-Zélande au sein de ses archives. Nous avons tenté de pallier cette carence en nous rendant aux îles Salomon. En collaboration avec l'Eglise anglicane de Mélanésie, nous avons procédé à des collectes de données basés sur la tradition orale. Cette collecte s'est déroulée sur l'île de Santa-Ysabel où Wadrokal fut le premier *teacher*. Cependant ces données issues de la tradition orale ne constituent pas le fondement de notre recherche, mais bien un complément à notre travail d'investigation. Comme le note Angleviel :

« La tradition orale ou la partie de cette dernière plus spécifiquement consacrée à l'histoire du groupe, aux légendes de la communauté et aux mythes d'origine,

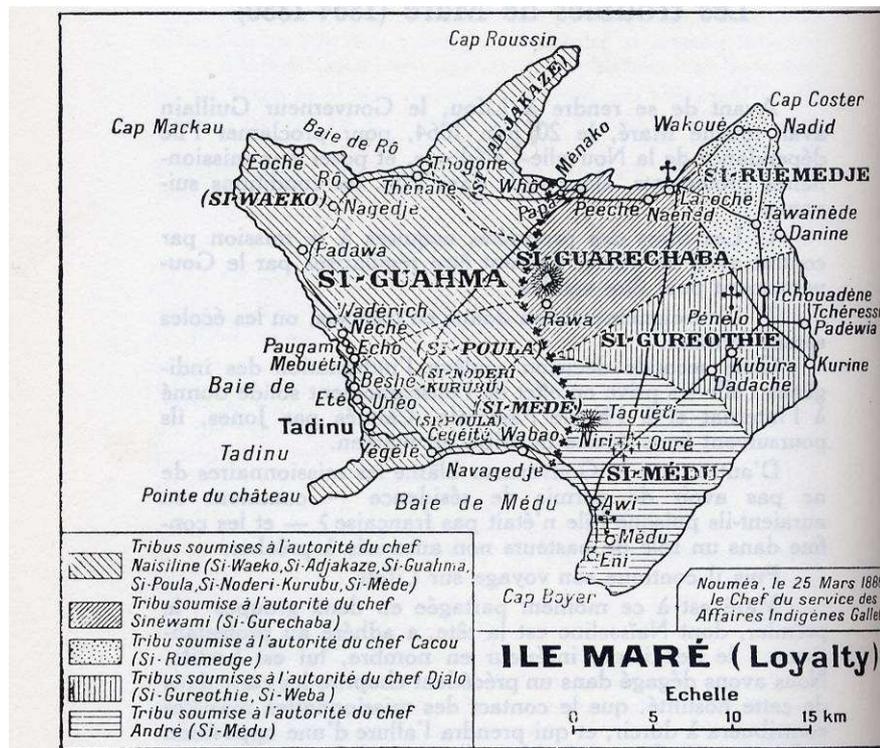
*partie que l'on dénomme histoire orale, ne constitue-t-elle point l'histoire d'une société traditionnelle mais seulement une des sources de cette histoire.»*⁵⁰

La tradition orale devient ainsi le vecteur de l'histoire du groupe. Or tout au long du dix-neuvième siècle, l'histoire de la christianisation et l'histoire des groupes se rejoignent. Le syncrétisme transforme les univers représentés, et l'histoire de l'arrivée de l'Évangile devient elle aussi l'histoire d'un clan et d'une chefferie. Tenir compte de cette histoire orale apporte une richesse au discours historique dans une démarche non ethnocentrique.

Notre propos consistera donc à présenter le parcours personnel et professionnel de Mano Wadrokal à la lumière des dynamiques économiques et religieuses qui traversent le Pacifique.

⁵⁰ Angleviel Frédéric, « *Les fondements de l'histoire de la Nouvelle-Calédonie : définition, périodisation, sources.* », CDP Nouvelle-Calédonie, Nouméa, 2004. p 11.

Illustration 18: Maré au Dix-neuvième siècle, l'île d'origine de Wadrokal



51

La présence protestante dans les îles Loyauté a été, dès les premiers temps de l'évangélisation, soutenue par la grande chefferie de Guama. La dynastie des Naisseline à la tête de cette chefferie utilise ses alliances avec la grande chefferie du Lōsi pour introduire en 1842 le premier évangéliste à Lifou. Avec l'avènement du protestantisme à Maré, l'influence territoriale et politique des Naisseline est croissante. Les opposants au pouvoir de Néché (Résidence des Naisseline) adoptent par réaction la religion catholique. Commencent alors vers la fin du dix-neuvième siècle les « guerres de religion maréennes ».

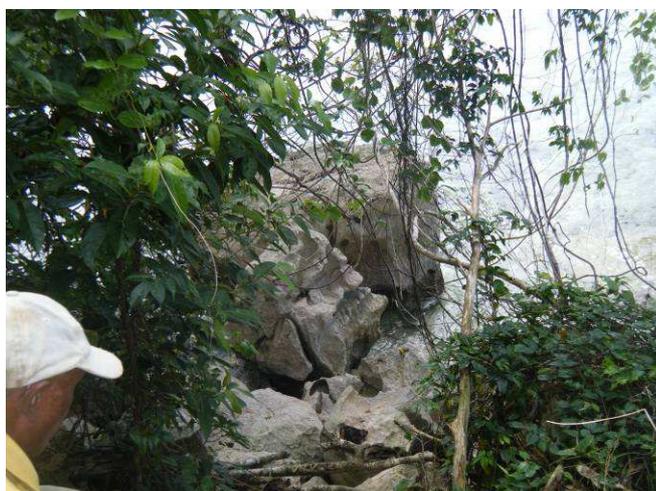
⁵¹ Source : Leenhardt (Raymond et Henri), « Au vent de la grande terre, Les îles Loyauté de 1840 à 1895 », Edition d'auteur, Paris, 1980, 203 pages voir page 40 et 94

Illustration 19: la station anglicane de Nuro fondé par Wadrokal



52

Vue d'ensemble du site de Nuro. Le site est situé entre des sources d'eau douce et un port naturel donnant sur une zone poissonneuse.



53

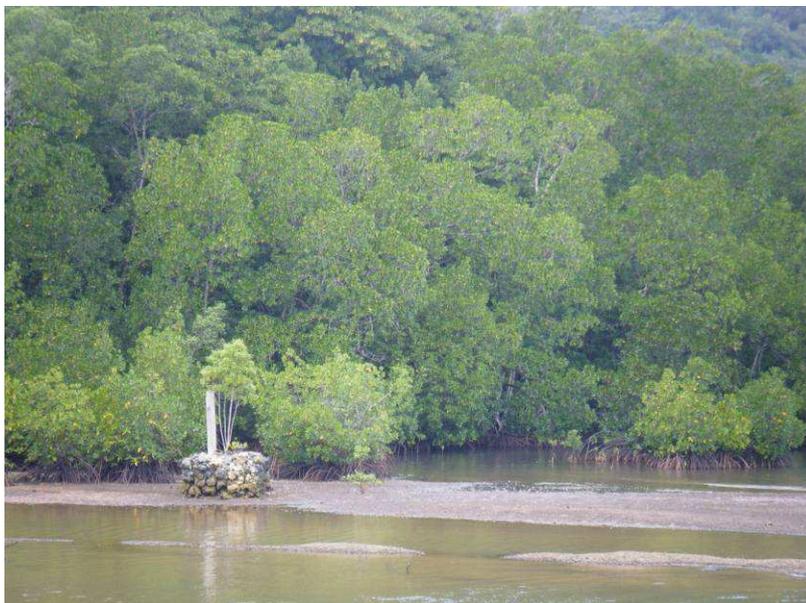
Rochers sacrés à proximité du site de Nuro. Ces rochers servaient de lieu de culte durant la période qui précède l'installation de Wadrokal à Nuro.

Site de la première chapelle anglicane de Santa-Ysabel à Nuro. Aujourd'hui recouvert de végétation.

⁵² <http://maps.google.fr/>

⁵³ Cliché de FIZIN Magulue Paul, Nuro, Santa-Ysabel, Iles Salomon, juillet 2010.

Illustration 20: site de Bugotu visité par Mano Wadrokal (1/2)



54

A droite : détail du cénotaphe du missionnaire catholique Jean-Baptiste Epalle à Santa-Ysabel. La stèle indique l'endroit où le missionnaire fut attaqué ; suite à ses blessures, il mourut trois jours plus tard en décembre 1845. Une trentaine d'années plus tard, sur le même site en bordure de la baie des Cent-navires, Wadrokal ouvre une école éphémère durant quelques mois avant de rejoindre les Santa-Cruz au Sud des Salomon.

A gauche : Vue générale du site : entre les montagnes et la mer se développe une luxuriante mangrove.



En arrière plan les montagnes de Mahaga ou après la mort du chef Karovo de Nuro, Wadrokal s'exile durant quelques mois.

⁵⁴ Cliché de FIZIN Magulué Paul, Santa-Ysabel, Iles Salomon, juillet 2010.

Illustration 21: site de Bugotu visité par Mano Wadrokal (2/2)



55

Vue de l'église de Vulavu, une ancienne station fondée par Wadrokal.



56

*Village de Sepi au Sud de Santa-Ysabel (îles Salomon).
A gauche, l'amoncellement de pierres correspond à la tombe de Berra, grand
chef de Bugotu qui accueillit Wadrokal et à droite, celle de Soga, premier
grand chef chrétien de Bugotu.*

⁵⁵ Cliché de FIZIN Magulué Paul, Santa-Ysabel, Iles Salomon, juillet 2010.

⁵⁶ *Ibid.*

B.— 1/ JEUNESSE ET FORMATION

B.— 1. 1 MARÉ AU DÉBUT DU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

C'est à Maré, dans la plus méridionale des îles Loyauté que naît Mano Wadrokal aux alentours des années 1830. Il est originaire du district de Guahma dirigé au dix-neuvième siècle par la dynastie des Hnaisiline. L'île est répertoriée par les occidentaux dès 1793 avec l'expédition anglaise de Raven. En 1827, Dumont d'Urville cartographie avec une grande précision l'île qu'il nomme Britannia. Le 9 avril 1841, le Camden, le navire de la L.M.S débarque deux teachers polynésiens :

« Tataio et Taniela, (sont débarqués) à Ro sur le territoire de si Waek(o). La présence de Tongiens naufragés permet aux nouveaux arrivants de se faire comprendre. L'un d'eux resta à Ro, l'autre alla à Nece chez les si Guahma. »⁵⁷

A travers le récit que nous livre Dubois apparaît en arrière-plan le rôle fondamental de la diplomatie traditionnelle. Les Tongiens servent ainsi d'intermédiaires aux catéchistes samoans. Cependant les Polynésiens choisissent comment stratégie de se répartir au sein de ces deux chefferies rivales. Cette disposition leur permet une certaine autonomie, bien que très relative, vis-à-vis des pouvoirs politiques, En effet, toujours selon Dubois les antagonismes entre ces deux entités politiques atteignent leurs paroxysme en 1843 :

« Les si Guahma convoitant le poisson de la baie de Ro, surprirent, de nuit, les si Waek(o) et en tuèrent beaucoup. A l'exception d'un sous-clan qui prit le parti des si Guahma, les si Waek(o) se réfugièrent sous la protection des si Gureshaba (chef si Tae). Le chef de Guahma était alors le fils du vieux Yeiwene, celui qui fut nommé chef des si Guamah par Warawi après la défaite des serei Wo par les si Ruemec. Le jeune chef fut brûlé lors de la prise du Sisters. Les si Guahma en 1843 attaquèrent à Ro les sentaliers de Paddon tuant et mangeant ceux que les teachers n'avaient pu prendre sous leur protection. Naïsseline Nidoish(i), un fils de Yeiwene, était alors le chef de guerre. De nombreuses batailles eurent lieu entre les si Guahma et si Waek(o) qui dut se soumettre à eux pour avoir la vie sauve. Les si Guahma se lièrent aux si Waek(o) par de nombreux mariages.»⁵⁸

Dans le récit de Dubois apparaît en filigrane la question religieuse. En effet selon l'auteur, la méthode de résolution de conflit utilisée entre ces deux entités est celle du

⁵⁷ Dubois Marie-Joseph, « Histoire résumée de Maré îles Loyauté », Société d'Etude Historique de Nouvelle-Calédonie, Nouméa 1981, 67 pages. Voir page 19.

⁵⁸ Dubois Marie-Joseph, *ibid.*, p.22.

mariage. Or cette institution matrimoniale est un élément exogène à Maré promu par les teachers. En effet le mariage, telle qu'il se présente aux Loyauté, est mis en place par les teachers polynésiens. Le christianisme est alors utilisé dans ce cas précis comme un facteur de paix sociale. Wadrokal, étant originaire de Guahma, fut contemporain de la mise en place progressive de la christianisation de Maré.

B.— 1. 2 UN DÉPART POUR L'EXTRÊME MÉLANÉSIE.

Mis à la mode à la cour de Louis XIV, le bouton va au dix-neuvième siècle générer une activité importante aux antipodes de l'Europe. D'abord en os puis en ivoire, le bouton trouve l'un de ses aspects définitifs avec la nacre. Prisé pour ses reflets, la nacre est, dès les années 1800, exploitée dans les îles du détroit de Torres. Connor nous rappelle le contexte historique du développement de l'industrie de la nacre et des perles, et de la nécessité de recourir aux insulaires du Pacifique lors de la mise en place de cette nouvelle activité économique :

«Beaucoup de voyageurs en provenance d'Europe ont visité le détroit de Torres durant le dix-septième et le dix-huitième siècle, mais ce n'est pas avant la seconde moitié du dix-neuvième siècle que le peuple autochtone dût faire face à une immigration à grande échelle en raison de l'abondance de nacre, de trocas et de bèches-de-mer que l'on trouvait dans la région. Les huitres perlières (et le troca) ou, la nacre ont été utilisés pour l'industrie du bouton principalement en Europe et en Amérique. Beaucoup d'Européens assistés par des équipages originaires du Pacifique Sud et d'Asie, sont venus dans la région pour recueillir de la nacre, ce qui amena Waiben, maintenant connu comme l'île Thursday à devenir une colonie permanente en milieu urbain en 1876.»⁵⁹

Version originale: *« Many travellers from Europe visited the Torres Strait in the seventeenth and eighteenth centuries, but it was not until the second half of 1800 that the original people had to cope with a full scale intrusion. The reason for this was the abundance of pearl shell, trochus and beche-de-mer which could be obtained in the area. Pearl shell (and trocus shell) or mother-of-pearl, was used for the button industry mainly Europe and America. Many Europeans, assisted by boat crews from the South Pacific and Asia, moved into the area to collect pearl shell and this led to Waiben, now known as Thursday Island becoming a permanent urban settlement in 1876. »*

Parmi les insulaires les plus sollicités pour la collecte de la nacre, les jeunes hommes de Maré sont particulièrement recherchés pour leurs capacités de plongeurs. C'est notamment ce que note un ouvrage publié en 1888 : *«Les insulaires des Loyauté sont les meilleurs, ceux de Maré plus particulièrement. Les garçons de Rotamah étaient les meilleurs dans l'ancien*

⁵⁹ Connor Liz, « Sign posts... to country kin and cultures », coll Aboriginal studies and Torres Strait islanders studies, Printgraphics, Australia, 1997. p 51.

temps, mais on ne peut faire appel à eux maintenant.»⁶⁰ Version originale : «*The Loyalty Island boys are the best, those from Mare preferred. Rotamah⁶¹ boys were the best in the old days, but they cannot be got now.* » Bien plus tard, alors que Wadrokal est sur Mahaga, au Sud de l'île de Santa-Ysabel, il se trouve en compagnie de son beau-frère. Le frère de Carry (Carry est la femme de Wadrokal) , également un kanak de Maré se remet d'une blessure contractée lors de ses activités de plongée⁶². Il est difficile d'estimer la proportion de Loyaltiens qui se sont rendus en Mélanésie centrale et septentrionale ; cependant au vu des documents consultés, il apparaît clairement que la décennie des années 1870 marque une accélération des activités économiques en Mélanésie. Les mentions d'hommes de Negone sont quasi récurrentes dans les journaux de bord. Le 26 août 77, les archives anglicanes mentionnent à nouveau la présence de matelots kanak à Santa-Ysabel : « *Wadrokal et Carry étaient de bonne humeur, encore réjouis par la présence de quatre hommes de Negone qui faisaient partie de l'équipage de la Leila et avaient été autorisés à rester à terre pour l'office du soir.* »⁶³

Version originale: « *Wadrokal and Carry were very well, and gladdened by the presence of four Negone men who formed part of the crew of the Leila and were allowed to be on shore for service evening.* »

Durant la première partie de sa jeunesse, Wadrokal fait partie de ces jeunes Loyaltiens venue en Mélanésie du Nord. Cependant le monde de la perle est marqué de violence et d'alcoolisme, notamment dans les relations qu'entretiennent les capitaines de navires et les insulaires des Torres. Dans les années 1850, Wadrokal se convertit à l'Anglicanisme et décide de rejoindre Auckland où un centre de formation vient d'être créé. Il fait partie de la seconde promotion des étudiants formés à Kohimarama.

B.— 1. 3 UNE LONGUE PÉRIODE DE FORMATION

⁶⁰ Colombo, «*All about Gold, Gems, and Pearls (also mineral generally) in Ceylon and Southern India*», seconde édition, Colombo, Londres, 1888. p 296.

⁶¹ Rotamah correspond à l'actuelle île polynésienne de Rotuma qui se situe aux îles Fidji.

⁶² Selwyn George Augustus, «*Melanesian Mission 1876-1894*», documents d'archives de l'Eglise anglicane de Aotearoa-Nouvelle-Zélande (notes, lettres, journaux de bord), conservés au John Kinder Library à Auckland Nouvelle-Zélande. Voir 27 mai 1877. On peut y lire: «*In the evening a Swede turned up, looking for Carry's brother who was lying sick in the house. He had come from Negone to assist in managing the pearl-divers apparatus, which this man was going to use, and in which they had been killed, by dynamite cartridges exploding under water in 9° South.*»

⁶³ Selwyn George Augustus, *ibid.*, cf. 26 août 1877.

En 1852, il se rend en Nouvelle-Zélande et intègre le séminaire anglican St John qui forme des missionnaires mélanésiens. Il se fait baptiser en 1854 et est confirmé en 1856. A l'origine, Wadrokal était destiné à évangéliser les îles Loyauté ; cependant la L.M.S est solidement implantée dans l'archipel depuis 1840. Compte tenu de cette situation, l'Evêque Selwyn décide de concentrer sa politique d'évangélisation davantage sur le nord du Vanuatu et les îles Salomon. Wadrokal est ordonné missionnaire en 1859, en même temps que Henry Tagalad (originaire des îles Banks au Vanuatu). Cette ordination est précédée de son mariage religieux avec Carry, une jeune femme de Maré. Durant quatre années ils font l'expérience de l'activité missionnaire sur l'île de Mota⁶⁴.

Sur place, il se consacre à la fondation de la première communauté chrétienne et à l'enseignement de la lecture et de l'écriture. C'est durant cette période, en 1861, qu'il rédige une lettre en Negone, la seule conservée à ce jour, à l'attention de ses supérieurs hiérarchiques en Nouvelle-Zélande.⁶⁵

B.— 2/ ACTIVITÉ MISSIONNAIRE : UN BILAN MITIGÉ

Après ces quatre années passées sur l'île de Mota, il se rend aux îles Salomon sur l'île de Savo. Il obéit ainsi scrupuleusement aux instructions du diocèse basé installé à Auckland. Sur place il fonde une école et effectue des premières conversions. Cependant les relations que Wadrokal entretient avec les chefs locaux se détériorent et l'obligent par prudence à gagner la grande île de Santa-Ysabel.

B.— 2. 1 SON RÔLE DE PRECURSEUR DU CHRISTIANISME À SANTA-YSAHEL

Santa-Ysabel est l'une des îles des Salomon où l'œuvre de Mano Wadrokal est profondément ancrée dans la mémoire collective. Même si son œuvre n'entraîna pas les conversions escomptées, il reste pour la tradition orale « l'apôtre » de l'île⁶⁶. Le 13 juillet de chaque année a lieu la commémoration de son œuvre. Selon Awdry,⁶⁷ Wadrokal et sa femme

⁶⁴ Archipel des Banks au nord du Vanuatu.

⁶⁵ Cette lettre manuscrite est conservée par le département « histoire » de l'Eglise anglicane de Mélanésie à Honiara, îles Salomon.

⁶⁶ Dans un sens, Wadrokal occupe dans les représentations mentales la même position que le teacher rarotongien « Fao » à Lifou. Lors de nos collectes de données sur l'île, nous avons pu noter le sentiment de « fierté » des insulaires d'avoir été évangélisés par un Mélanésien. Un projet de stèle en la mémoire de Wadrokal est également prévu dans le village de Sépi.

⁶⁷ Awdry Frances, «*In the isles of the sea: the story of fifty years in Melanesia*», Bemrose and sons, Londres, 1902. p 57.

débarquent sur l'île en 1876 dans la région dite des « chasseurs de tête » de Bugotu⁶⁸. Cependant pour notre part et selon nos recherches l'année 1874 serait plus proche de la réalité. Son œuvre et son action sont mentionnées par l'historien australien Garret :

*« La première évangélisation d'Isabel avait été entreprise par Mano Wadrokal, un évangéliste énergique recruté par la Mission mélanésienne à Maré aux Loyauté. Il entra en conflit avec Béra, le père de Soga ; il n'y avait pas assez de place dans la région pour deux fortes personnalités engagées l'une et l'autre dans la conquête du pouvoir. Bera mourut sans s'être converti ; mais Soga poursuivit la politique d'assujettissement de son père après sa mort. Soga avait entendu dire que Cakobau aux Fidji avait adopté le christianisme. Il était impressionné par la puissance de la nouvelle religion qui pouvait unifier par la pacification plutôt que par l'intimidation. »*⁶⁹

Garrett nous expose ainsi sommairement les difficultés liées à l'action missionnaire de Wadrokal. La première contrainte à laquelle Wadrokal est confronté est avant tout politique. Attention, à partir d'ici, je te laisse le soin de corriger le nom du chef : Bera, Béra ou Berra. Tu hésites et moi, je ne peux pas vérifier : unifie.

B.— 2. 2 BUGOTU UN CHAMP MISSIONNAIRE ARDU

► Une contrainte politique.

Le choix d'adopter ou de rejeter une nouvelle religion par les élites autochtones est sujet à la prise en compte des stratégies politiques contemporaines. Lorsque Wadrokal arrive à Santa-Ysabel, il est accueilli par le clan Posomogo, l'un des trois grands clans de l'île. Selon notre enquête de terrain⁷⁰ il semble que, compte tenu du « *chemin coutumier* » utilisé, Bera, alors grand-chef de Bugotu, n'est pas en mesure « *diplomatiquement* » de rejeter le « *don* » des Posomogo. Wadrokal obtient alors le consentement de Bera pour exercer son ministère; cependant, il ne bénéficie que d'un soutien relatif. En effet Wadrokal n'est pas installé à proximité de Bera, mais dans les frontières de son aire d'influence. Bera ne se convertit pas au christianisme. Les sources missionnaires indiquent que l'héritier de Bera est son fils Soga, qui, lui, se convertit au christianisme. Or, selon les données recueillies sur place, Soga serait

⁶⁸ L'année 1876 évoquée par Awdry est une approximation : en effet, en effectuant un croisement des sources, il est difficile d'évaluer avec certitude l'année exacte.

⁶⁹ Garret John, « *To live among the stars : Christian origins in Oceania* », World Council of Churches, Institute of Pacific Studies, University of South Pacific, Suva, 1982. p 266.

⁷⁰ Du 19 au 25 juillet 2010 sur l'île de Santa-Ysabel, îles Salomon.

le neveu de Bera. En effet la société de Santa-Ysabel étant régie par les lois du matriarcat, c'est par les origines de la mère que le pouvoir se transmet.

► La station de Nuro : des débuts prometteurs.

Peu après avoir été présenté à la cour de Berra, Wadrokal est placé sous la protection des Posomogo. De 1874 à 1877 il implante une mission prospère à Nuro sur les terres du chef Karovo. Pour Wadrokal, le site de Nuro cumule les avantages. D'une part, celui-ci bénéficie de plusieurs points d'eau douce, d'autre part la presqu'île de Nuro est située face à un port naturel. Ce promontoire naturel domine la région, Wadrokal peut ainsi voir venir le danger de loin grâce à la vue panoramique qu'offre le site.

La mission de Nuro se compose d'une modeste chapelle, d'une école, et de cultures vivrières. Compte tenu des objectifs d'autofinancement des stations que prône l'Eglise anglicane, il est probable que Wadrokal se livre à un commerce d'appoint. Son expérience dans la marine marchande l'aide certainement dans les transactions.

Ses premiers étudiants sont les membres de la famille du chef Karovo. Santa-Ysabel étant une île dominée par un système matriarcal, des femmes suivent également l'enseignement dispensé par Wadrokal⁷¹. Le décès de Karavo bouleverse profondément l'action de Wadrokal. Le 13 mai 1876, Selwyn, lors de sa visite à Nuro, le note dans le journal de bord :

« La rougeole avait fait beaucoup de mal ici et le chef Karovo était mort. Carry me fit un récit émouvant de sa mort. C'était un grand ami de Wadrokal et il semble avoir compris l'esprit de son enseignement. Sur son lit de mort, il fit venir ses sujets et leur dit de ne tuer personne pour le suivre, et de ne pas l'adorer après sa mort comme s'il pouvait leur venir en aide. Dieu seul pourrait le faire ; alors il envoya chercher un des jeunes gens pour prier avec lui, et il mourut tout à fait calmement et paisiblement On avait décidé de déplacer la station à l'ancienne place de Mahaga où Wadrokal serait sous la protection d'un vieux chef nommé Bera. »⁷²

Version originale: *«The measles had done great harm here and the principal man Karovo had died. Carry gave me a touching account of his death. He was a*

⁷¹ Ces informations sont issues de notre collecte de données effectuée sur place en juillet 2010.

⁷² Selwyn George Augustus, *Ibid*, cf. 13 mai 1876.

great friend of Wadrokal's and appears to have caught the spirit of his teaching. On his death bed, he sent for his people and told them they must not kill anybody to follow him, neither must they worship him after death as though he could help them. God only could do that; then he sent for one of the young men to pray with him, and died quite calmly and peacefully. It was determined to move the station round to the old place at Mahaga where Wadrokal will be under the protection of an old chief named Bera.»

Selon Selwyn, le départ pour Mahaga était déjà envisagé par Wadrokal bien avant la mort du chef Karovo. Ce départ reste énigmatique : en effet pourquoi Wadrokal quitte-t-il un lieu qui cumule les avantages pour aller s'isoler dans l'intérieur du pays ? L'hypothèse la plus probable est celle d'un départ placé sous le signe de la contrainte

A Mahaga, la mission consacre une place importante à l'enseignement des enfants. En effet leur jeune âge prédispose mieux à recevoir une éducation chrétienne. Carry, la femme de Wadrokal, se consacre tout particulièrement à cette activité : *« Quand j'ai débarqué dans la soirée, j'ai trouvé la petite école de Carry avec vingt ou trente enfants rassemblés à qui elle enseignait fort bien. Je suppose qu'elle ne se sentait pas prête à composer dans la langue de Mahaga, mais elle leur avait alors appris un certain nombre de cantiques qu'ils chantent principalement en Mota, et quand je leur ai posé quelques questions portant sur eux, ils ont très bien répondu. »*⁷³

Version originale : *«When I went on shore in the evening I found Carry's little school of some twenty or thirty children mustered and right well has she taught them. I suppose she did not feel up to composing in Mahaga, but she has taught then a number of Mota hymns which they sing capitally, and when I asked them questions bearing on them they answered very well.»*

Il semble que Wadrokal depuis Mahaga ait adopté le système d'évangélisation mobile dans le sens où il crée un certain nombre de stations, qu'il visite de manière régulière. Il s'agit des stations de Vulavu et de Tega, mais il semble qu'il y en ait eu d'autres.

B.— 2.3 SANTA-CRUZ OUL'ŒUVRE MAJEURE DE WADROKAL

⁷³ — Selwyn George augustus, “*Melanesian Mission 1876-1894*”, documents d'archive de l'église Anglicane de Aotéaroa-Nouvelle-Zélande (notes, lettres journaux de bord), conservé au John Kinder Library à Auckland Nouvelle-Zélande. Voir 27 mai 1877.

Après avoir accompli une action au le bilan mitigé voire négatif en pays Bugotu, Wadrokal se rend avec sa femme Carry aux îles Santa-Cruz. Pour lui, il s'agit d'un retour sur cette terre qui se caractérise par une proximité culturelle avec l'archipel des Banks tout proche. Les îles Banks et les Santa-Cruz maintiennent de solides liens culturels par le biais d'échanges matrimoniaux et économiques. Ses longues années de formation à Kohimarama lui permettent une maîtrise parfaite de la langue de Mota. Ses connaissances ont sans doute été enrichies au contact des étudiants originaires des Banks lors de son séjour à Norfolk. Lorsque Palmer lui rend visite en 1878, il ne peut s'empêcher de noter la personnalité charismatique de Wadrokal. Son discours traduit une admiration teintée de doute : « *Wadrokal est considéré comme un grand Alik (chef) : il a reçu des visiteurs de toutes les îles, certains de Santa-Cruz, et Nukapu, tous lui demandent de leur rendre visite. (...) Wadrokal s'est très bien débrouillé : il joue l'homme important, ce qui convient aux idées du peuple, mais on peut avoir des doutes sur lui, il peut faire quelque chose d'irréfléchi et de stupide un jour et renversé tout ce qui a été fait de bien.* »⁷⁴

Version originale: « *Wadrokal is looked upon as a great Alik (chief) and he has had visits from the people of all the islands, some from Santa-Cruz, and Nukapu, ask him to visit them. (...) Wadrokal has done very well as yet he plays the great man which suits the people's ideas, but one feels uncertain about him as he may do something rash and foolish some day and do upset all the good that has been done.* »

Les notes de Palmer poussent Norfolk (la direction de l'Eglise anglicane) à engager une procédure de mutation vers Santa-Ysabel et Savo. Penny ne peut que constater alors que Wadrokal est considéré comme « *persona non grata* » plus particulièrement à Savo, où le chef local déclare : « *Nous ne voulons pas de Wadrokal* ». ⁷⁵

Palmer, en 1882, de passage sur les Santa-Cruz, constate la mauvaise santé de Wadrokal mais note cependant une certaine réussite de son œuvre missionnaire : « *Nous avons débarqué M. Lister-Kaye sur le rivage de Santa Cruz, et nous avons trouvé Wadrokal, qui était là-bas depuis l'année dernière, en très mauvaise santé. Carry, sa femme, était en bonne*

⁷⁴ Jeff Palmer, "Melanesian Mission 1876-1894", documents d'archives de l'Eglise anglicane de Aotearoa-Nouvelle-Zélande (notes, lettres journaux de bord), conservés à la John Kinder Library à Auckland Nouvelle-Zélande. Voir 1878.

⁷⁵ Penny Alfred, *op.cit.*, cf. 14 octobre 1878.

santé. La maison-école était en bon état, l'endroit présentait un bel aspect général, et les installations avaient été entretenues, ce qui était très satisfaisant à voir."⁷⁶

Version originale: “We put Mr Lister-Kaye on shore in Santa Cruz, and we found Wadrokai, who had been staying there since last year, in very poor health. Carry, his wife, was well and cheerful. The school-house was in good condition, and there was a general appearance about the place of order, and things being cared for, which was very satisfactory to see.”

Le caractère de Wadrokai est à la mesure de ses expériences faites de défaites cinglantes et de réussites. On trouve cette rapide description dans l'ouvrage d'Ivens : « *Son propre esprit semble avoir été fougueux, et ses pères blancs le trouvèrent difficile à contrôler.* »⁷⁷

Version originale : «*His own spirit seems to have been a mettlesome one, and his white fathers found him hard to control.*»

En conclusion lorsque Wadrokai retourne à Maré en 1891, c'est un vieil homme⁷⁸, fatigué par plus d'une trentaine d'années d'activité missionnaire. Son parcours comporte encore de nombreuses parts d'ombres, compte tenu de la relative faiblesse des sources existantes. Cependant nous pouvons d'ores et déjà retracer quelques grandes lignes de son parcours.

Sa jeunesse est celle de la première génération d'enfants de Negone qui grandit sous la tutelle de quelques *teachers* polynésiens. Une enfance marquée par la nouveauté d'un christianisme, qui dans un premier temps se superpose aux luttes de pouvoir politique. Puis finalement, ce même christianisme fut réinterprété pour devenir le fondement de nouvelles alliances politiques. Son époque fut celle aussi où l'on se mit peu à peu à délaisser les pirogues au profit des navires de commerce anglais qui parcouraient alors le vaste océan. Ces immenses « *îles flottantes* »⁷⁹ comme les avait alors surnommées les vieux de Maré, devinrent alors une occasion extraordinaire d'élargir son horizon. Renommés à travers tout l'Ouest du Pacifique, les jeunes hommes de Maré étaient à la fois les plus affables et les plus

⁷⁶ Rev J Palmer, *op.cit.*, cf. 13 mai 1882.

⁷⁷ Ivens Walter, “*Dictionary and grammar of the language of Sa'a and Ulawa, Solomon islands*”, Carnegie Institution of Washington, U.S.A, 1918, ressource électronique projet Canterbury.

⁷⁸ Il a plus de soixante ans.

⁷⁹ On raconte que lorsque les vieux de Maré aperçurent pour la première fois des navires européens, ils les comparèrent à des îles flottantes. Ce qui est traduit en negone par « Betico », ce qui est également le nom du navire qui en 2011 rallie la capitale de la Nouvelle-Calédonie aux îles Loyautés.

capables dans les tâches ingrates de collecte de nacre. Wadrokal fait ainsi partie de ces hommes qui s'engagèrent, peut être par esprit d'aventure, dans la marine marchande. Et finalement ce qui avait d'abord été perçu comme une chance se révéla être une sorte de voie sans possibilité d'ascension sociale. Matelots à vie, telle était le destin de ces insulaires du Pacifique venus de Salomon, de Fidji et de la lointaine Polynésie s'échouer dans les îles marécageuses des Torres aux confins de la Mélanésie. Or le métier n'était pas sans risque, outre la dangerosité de la tâche, les maladies et un alcoolisme éhonté étaient le sort probable de ces insulaires.

La religion apparut ainsi comme une issue salvatrice à la fois sur le plan personnel et sur le plan social. En effet elle proposait aux insulaires d'être au carrefour de la religion des blancs et des mondes mélanésiens. Une opportunité qui s'accompagnait de la maîtrise de la lecture et de l'écriture, une connaissance qui renforçait le sentiment élitaire doublé du prestige social qu'elle procure à son détenteur. L'une des grandes déceptions probables de Wadrokal est celle d'avoir été maintenu dans les sphères les plus basses de l'organisation anglicane. En effet, tout au long de sa carrière, il n'accéda jamais au grade de prêtre mais fut maintenu au stade inférieur, celui de diacre. Son fort tempérament suscita la méfiance d'une partie des cadres de l'Eglise, méfiance doublée de suspicion. Le journal de bord du « Southern Cross », le navire de la mission anglicane, nota que l'action de Wadrokal à Santa Cruz était « *un étrange mélange de civilisation et de barbarie* »⁸⁰. Deux après être retourné sur son île de Negone en compagnie de Carry sa fidèle épouse Wadrokal meurt en 1894.

Son parcours se conjugue ainsi à celui de la région, secoué par les grandes phases d'évangélisation et les expansions économiques européennes.

⁸⁰ Journal de bord du Southern Cross, "Melanesian Mission 1876-1894", documents d'archives de l'Eglise anglicane de Aotearoa-Nouvelle-Zélande (notes, lettres journaux de bord), conservés au John Kinder Library à Auckland Nouvelle-Zélande. Voir 27 mai 1877. La citation exacte est : « *We had a strange mixture of civilisation and barbarism.* »

C.- L'ACTION DES NATA L.M.S DANS LE SUD-EST DE LA PAPOUASIE-NOUVELLE-GUINÉE (1871-1900).

Les vastes terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée représentent à la fin du dix-neuvième siècle une ultime étape dans l'œuvre d'évangélisation du Pacifique Sud. Toutes les confessions se lancent donc à l'assaut de ce qu'il considère comme les dernières terres païennes du Pacifique. A l'exemple de la L.M.S ils sont accompagnés d'auxiliaires océaniens. La mission méthodiste qui a pour objectif l'évangélisation de l'archipel de Louisiade utilise des teachers en provenance de ses « bastions » historiques : *"Cette nouvelle mission à l'organisation distincte en direction de la « Papouasie » fut inaugurée en 1891 avec l'arrivée à Dobu de cinq Européens, quinze Fidjiens, dix Samoans et de quatre missionnaires de Tonga, la plupart d'entre eux accompagnés de leurs épouses."*⁸¹

Version originale: *« This new and separately organised mission to « Papua » was inaugurated in 1891 with the arrival at Dobu of five European, fifteen Fijian, ten Samoan and four Tongan missionaries, most of them accompanied by their wives. »*

Comme le note Vidal⁸², les missionnaires jugeaient à l'aune des idées de leur époque et pensaient qu'il valait mieux envoyer des Mélanésiens dans le détroit et en Papouasie et des Polynésiens à l'Est, car les habitants de ces contrées comme des « malais » étaient plus clairs de peau. La L.M.S opte donc pour une politique d'évangélisation par le biais de teachers mélanésiens.

Depuis les années 1820, la L.M.S a pour projet une implantation dans la région Sud-est de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Cette région est située entre le cap d'York et les côtes méridionales de la Papouasie Nouvelle-Guinée. Cette zone comprend un chapelet d'îles, l'archipel du détroit de Torres. La rudesse des conditions de vie liée aux maladies et au climat, mais surtout le manque de missionnaires contraignent la L.M.S à attendre des conditions favorables. Finalement en 1869, après les troubles de Xépénéhé, elle charge le

⁸¹ Lange Reaburn, "Island Ministers indigenous leadership in nineteenth century pacific islands Christianity", publié par Macmillan Brown Center for Pacific Studies, Christchurch, 2005. p 305.

⁸² Vidal Gilles, article « L'action missionnaires des natas des îles Loyauté dans le détroit de Torres à la fin du XIX siècle », paru dans Études Théologiques et Religieuses tome 81, Paris, 2006. p 310.

missionnaire en poste à Lifou, Samuel Mac-Farlane de la direction de cette évangélisation. Crocombe confirme cette thèse :

«La London Missionary Society (LMS) s'installe dans les îles du détroit de Torres en 1871 et en Nouvelle-Guinée en 1872, en partie parce que le capitaine Banner, qui possédait un poste de plongée destiné à la collecte de nacre dans le détroit de Torres, offrit de transporter gratuitement sur son navire tout missionnaire originaire des îles et de s'occuper d'eux. Il fit sa proposition au révérend .J.Jones aux îles Loyauté en 1866, mais les administrateurs de la LMS à Londres n'ont pas réagi jusqu'à ce que l'animosité de longue date des responsables politiques français les ait forcés à se déplacer. »⁸³

Version originale: *«The London Missionary Society (L.M.S) moved into the Torres Strait Islands in 1871 and New Guinea in 1872, partly because Captain Banner, who owned a shell diving station in Torres Strait, offered to carry any island missionaries on his vessel free of charge, and to look after them. He made the offer to the Rev.J.Jones in the Loyalty Islands in 1866, but the L.M.S directors in London did not act upon it until the long-standing animosity of French officials forced them to move. »*

Fidèle à sa stratégie d'évangélisation des insulaires par d'autres insulaires c'est tout « naturellement » que la L.M.S. sollicite les kanaks de Lifou pour cette mission. Eugénie Peter dans son ouvrage qui commémore le centenaire de la conversion protestante de Lifou relate ce fait :

« Ils sollicitèrent Mr Macfarlane durant l'année 1871 afin de se rendre en Papouasie et d'aider les missionnaires de Samoa, qui avaient déjà ouvert la voie de l'Évangile ici à Lifou. Ceux qui partirent avec lui furent les étudiants de Béthanie. Durant cette période, les pasteurs et les étudiants se partagèrent pour ouvrir la voie de l'Évangile sur la Grande Terre (de Nouvelle-Calédonie). »⁸⁴

Version originale : *« Hna hë Mr Macfarlane ngöne la macate 1871 troa tro Papua eë xatuane la ite misinare qa sahmao, ke hnei angate hna nyiqane troa fë la Evangelia e cili. Ame hna ce tro me nyidë la hnei ite xa inine qa Bethania. Ngöne la ijine cili hnei ite xa Hnamiat me itete ini hna tupathe troa tro fë la Evangelia e Mëk, ngo tha iene kö, ke hna helë angat »*

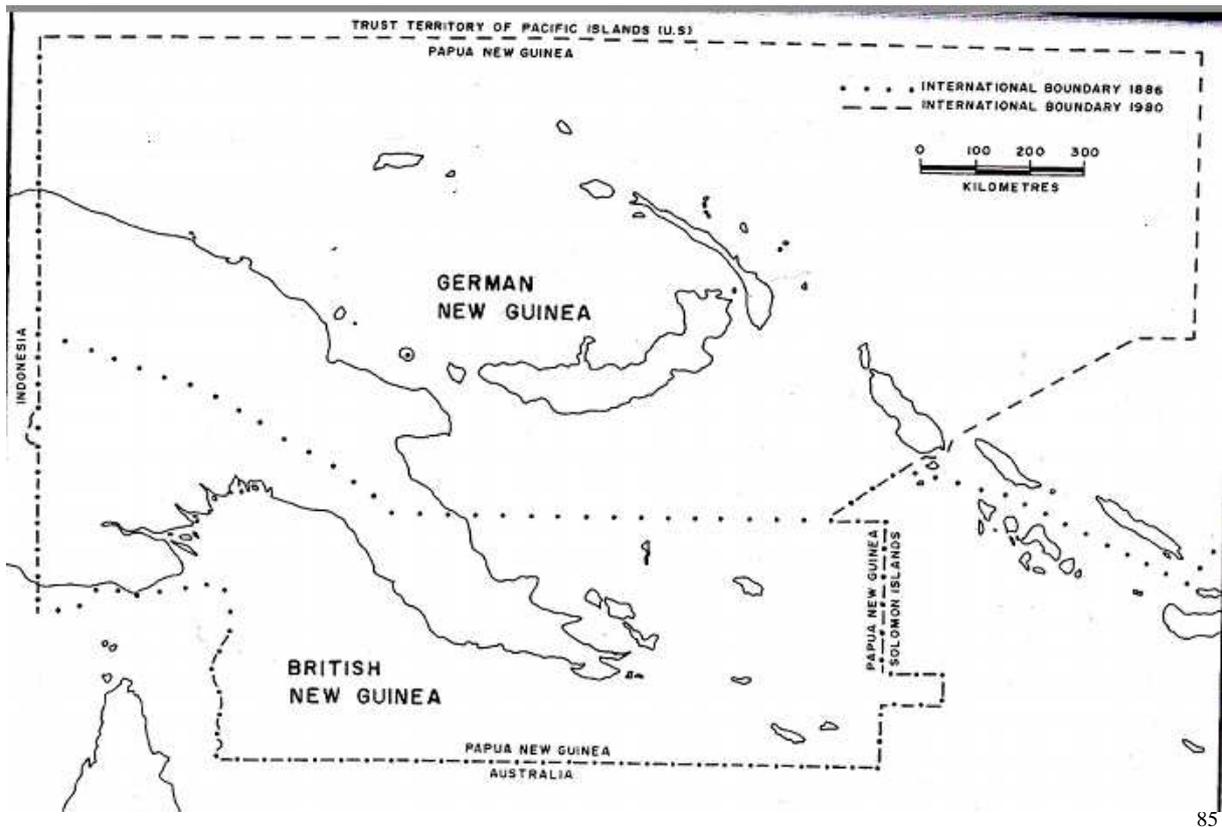
A Lifou la tradition orale garde une mémoire vivace de l'histoire des hommes et des femmes qui partirent vers la Papouasie Nouvelle-Guinée. En 2011, le Centre de

⁸³ Crocombe Ron, Crocombe Marjorie, Sione Lautukefu, Soroa Mataio, Sinclair Ruta, Turakiare Teauariki, Ta'unga o te tini, , 'Polynesian missions in Melanesia from Samoa, Cook islands and Tonga to Papua New Guinea and New-Caledonia', University of South Pacific et Institute of Pacific Studies, Suva, 1982. p 55.

⁸⁴ Peter Eugénie, « 1842-1942 Centenaire, Aqane traqa la hmi e Dehu me pengöne 'eje ngöne la ite macate ka 100 », Imprimeries réunies, Nouméa, 1942. p 28.

Formation Théologique de Béthanie (à Lifou) mit en place un projet de voyage vers les îles du détroit de Torres, afin de commémorer la présence kanak. Entre juillet 1871 et février 1884 cinq voyages ont lieu vers les îles du détroit.

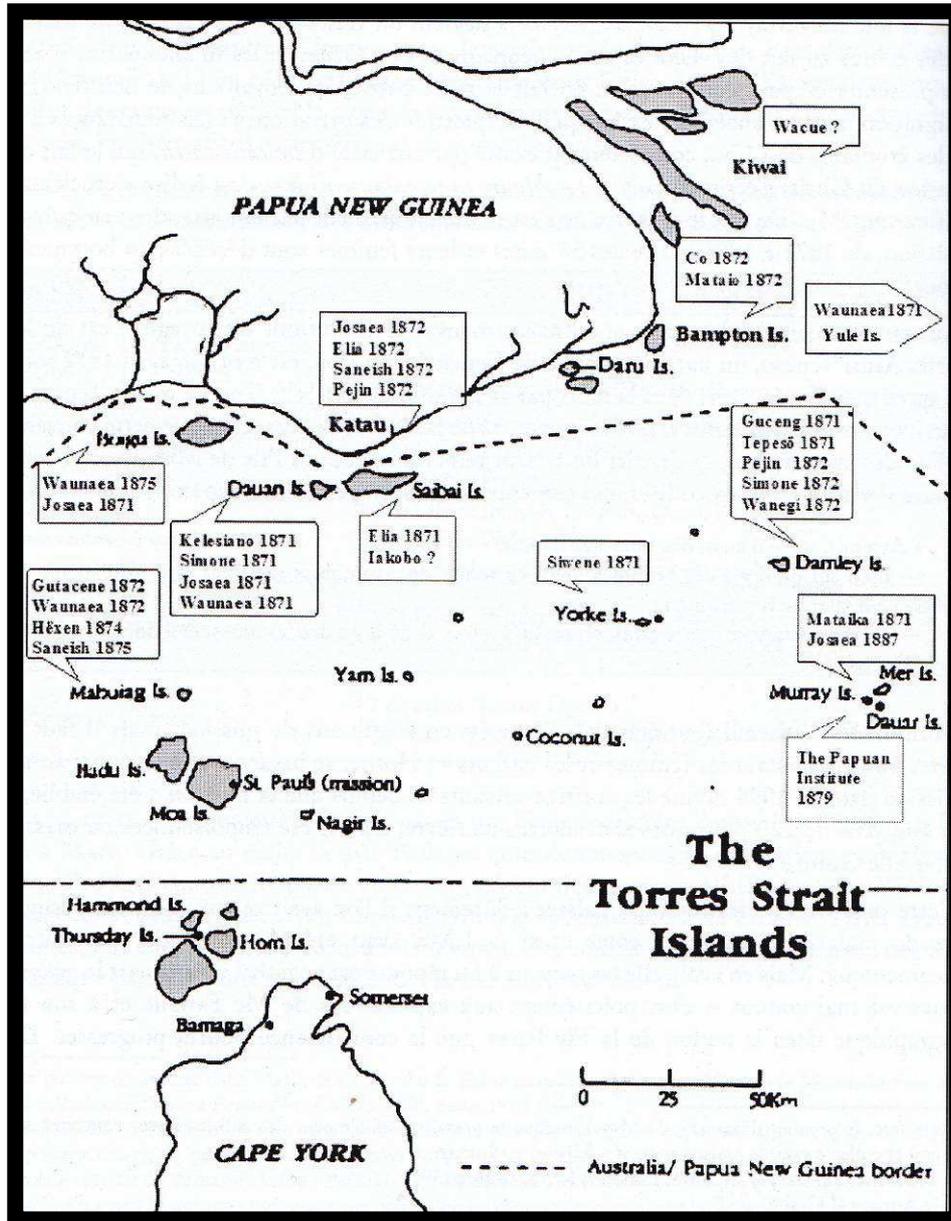
Illustration 22: carte des frontières politiques de la Nouvelle Guinée britannique



La zone d'activité missionnaire des teachers de la L.M.S est comprise entre les îles du Détroits de Torres et la partie méridionale de la Nouvelle-Guinée britannique.

⁸⁵ Waiko John Dademo , « *A short history of Papua New-Guinea* », Oxford University Press, Melbourne, 1993. p275.

Illustration 23: répartition des nata loyaltiens dans le détroit de Torres



86

⁸⁶ Vidal Gilles, « Des évangélistes "français" oubliés : l'action missionnaire des natas des îles Loyauté dans le Détroit de Torres à la fin du dix-neuvième siècle », in « Histoire de la Franconésie, regard croisé sur le Pacifique Sud », acte de la 16^{ème} conférence de l'association des historiens du Pacifique, Les Indes savantes, France, 2009. p 279.

Illustration 24: détails des expéditions loyaltiennes vers les îles du détroit de Torres.

DATE	TOTAL	PROVENANCE
1871 juillet et octobre	10 nata et leur femme + 4 enfants	6 de Lifou : Mataïka, Gucheng, Tepeso, Jerry Katechuma (octobre) Tom Isahun (octobre), Elia. 4 de Maré : Josaia, Siwene (Simone), Keresiano, Waunaea
1872 octobre	7 nata	4 de Maré : Saneish, Gutacene, Wanegi et Co 2 de Lifou : Locat et Mataïo 1 d'Ouvéa : Pethin
1878 novembre	6 nata	4 de Lifou : Ipuneso, Imamim, Opan, Haxen 1 de Maré : Walewan 1 d'origine incertaine : Kaïca peut être de Maré
1882 avril	4 nata	3 de Lifou : Wadien, Wacen, Iakobo 1 d'origine incertaine : Wenoewo, peut être de Lifou
1884 février	3 nata	1 de Lifou : Jimmy Qalue 2 d'origine incertaine : Dick Kiaki et Joe Brown

87

⁸⁷ Vidal Gilles, *ibid*, p. 100.

Illustration 25: figures missionnaires L.M.S des îles du détroit de Torres / Nouvelle-Guinée britannique



Révérend Murray ⁸⁸ Williams Lawes (1839-1907) ⁸⁹ Chalmes James (1841-1901) ⁹⁰ Mac-Farlane ⁹¹

⁸⁸ Peel Gerald, “*Isles of the Torres Straits an Australian Responsibility*”, Current Book Distributors, Sydney, 1947. page 66.

⁸⁹ Australian dictionary of biography online edition : <http://adbonline.anu.edu.au/adbonline.htm>, article Lawes. Consulté le 14 juillet 2011.

⁹⁰ Australian dictionary of biography online edition, *ibid*, cf. article Chalmers.

⁹¹ Legéard Luc, « *101 mots pour comprendre Lifou/Drehu îles Loyauté Nouvelle-Calédonie* », édition île de Lumière, Nouméa, 2000. p 129.

C.— 1/ MAC-FARLANE ET LES MISSIONS LOYALTIENNES EN NOUVELLE-GUINÉE BRITANNIQUE.

Les missions dans le Pacifique se caractérisent également par la forte personnalité de leurs dirigeants. Souvent il existe une relation d'interdépendance entre les cadres de la mission et le système de teachers qu'ils mettent en place. En effet la retraite de Mac-Farlane sonnera le glas des missions loyaltiennes en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Certes il n'est pas le seul acteur, mais son rôle et sa personnalité restent fondamentaux.

C.— 1. 1 PERSONNALITÉ ET STRATÉGIE DE MAC-FARLANE

Samuel Mac-Farlane est né le 20 février 1837 à Johnstone près de Glasgow en Ecosse. Enfant, il travaille dans les ateliers ferroviaires de Manchester. Mac-Farlane est peu instruit, le pasteur James Bedell lui apprend à lire et à écrire. A 20 ans, il est recruté par la Société des Missions de Londres qui le forme au métier de missionnaire. En 1858, il épouse Elisabeth Ursula Joyce ; le couple embarque le 7 janvier 1859 à destination de Lifou. Mac – Farlane est présenté selon les sources comme un homme autoritaire et cultivé et c'est avant tout un calviniste convaincu.

Il fait de Lifou l'une des plus prospères missions de la L.M.S en Mélanésie notamment au travers de son centre de formation Béthanie. Cependant il est suspecté par l'administration française d'être à la tête d'une théocratie missionnaire notamment par l'instauration du « code Bula » à travers l'île. Nous aborderons cet aspect lors de la troisième partie de notre thèse qui s'intéresse à cette problématique. En 1864 a lieu la prise de Xépénéhé par la France qui réaffirme sa souveraineté dans cette partie de la Nouvelle-Calédonie, jusque là relativement autonome. Mac-Farlane doit se résoudre à se retirer au vu des tensions avec le gouverneur de la colonie. L'engagement aux îles Torres est pour lui une porte de sortie honorable. Il recrute les teachers dans son établissement de Bethanie (Lifou) mais également dans celui de Ro (Maré). Il met en place une stratégie missionnaire comme le rapporte Garret :

« Il justifia sa préférence pour l'établissement d'une base relativement sûre dans le détroit comme étant due « à son bon sens sans lequel un homme, fut-il pieux et intelligent, rempli d'abnégation et bien disposé envers les indigènes, échouerait cependant dans sa mission ». Dès le début sa stratégie consista à éviter

tout séjour prolongé dans la mangrove et les régions infestées de paludisme de la côte, mais à y placer ses évangélistes des îles Loyauté et à leur rendre visite de temps en temps ; à emmener de jeunes Papous à sa « station centrale » pour leur donner une formation chrétienne ; à leur enseigner l'anglais et un certain nombre de techniques utiles ; enfin à les renvoyer dans leur propre peuple afin qu'ils y fondent des Eglises. En tant qu'Ecossais, il considérait l'île de Darnley, où il voulut d'abord s'établir, comme un nouveau Iona. Ses futurs collègues de la LMS par contre avaient l'intention de vivre sur l'île principale.»⁹²

C.— 1. 2 LES TEACHERS LOYALTIENS (1871-1886) : ENTRE DÉVOUEMENT ET

MARTYR.

Mac-Farlane recrute les teachers à destination de la mission néo-guinéenne à Lifou. Durant les grandes fêtes religieuses de l'île notamment celle de la fête de May, il exhorte les insulaires à se rendre en Nouvelle-Guinée. Il présente cette contrée comme la terre d'origine des Lifou d'où la nécessité de les sauver spirituellement. Vidal souligne la dévotion des insulaires : « *Et lorsqu'il est question des privations et des souffrances à venir, l'un des étudiants de Lifou, complètement exalté par une crise d'imitatio christi qui le fait mimer la passion du christ s'écrit en langue : « satauro ni jë, satauro ni jë » c'est-à-dire « crucifiez- moi ! crucifiez-moi ! De fait le martyr ne s'est malheureusement pas fait attendre : en quinze ans de mission de 1871 à 1886, 43% des 58 natas et leurs femmes sont décédés : 14 hommes et 11 femmes... »*⁹³

D'autres facteurs contribuent au fort taux de mortalité tant chez les teachers que chez les missionnaires :

► La malaria

Les régions côtières, le long du littoral constituent des foyers de malaria. Moins aérées que les plateaux, ces zones marécageuses présentent un inconvénient majeur pour les missions qui doivent faire face à des épidémies. Comme le note Garrett : « *Des attaques de paludisme et le manque de vivres pendant la saison sèche obligèrent à les évacuer à Somerset. Murray ramena les survivants afin qu'ils s'installassent au village d'Hanuabada, près de Port Moresby, en novembre 1874.* »⁹⁴

⁹² Garret John, *op.cit*, p. 169.

⁹³ Vidal Gilles, *op.cit*, p.191.

⁹⁴ Garret John, *op.cit*, p. 192.

► La famine.

La nature marécageuse des terres dans le détroit de Torres et sur la côte méridionale de la Nouvelle-Guinée britannique ne garantissait pas une bonne production agricole. Comme le précise Vidal, la disette est telle que les femmes en sont réduites à sacrifier leurs vêtements : « Dans une lettre de 1872, Josaea, un des natas en poste à Dauan, écrit que leurs femmes ont été obligées d'échanger leurs robes contre de la nourriture. »⁹⁵

► La violence et l'insécurité

Vidal nous rapporte les propos du nata Gucheng lors d'un office religieux. Peu de temps après, deux autres teachers Co et Mataio ainsi que leurs épouses respectives seront assassinés. Ses propos traduisent bien le climat d'insécurité et de méfiance réciproque :

*« Pensez vous que je ne sais pas quelles sont vos intentions ? Et pensez vous que j'en ai peur ? Je viens d'un pays de guerriers. » Montrant un teacher qui restait avec lui, il dit : « Cet homme et moi, nous pouvons vous battre tous autant que vous êtes. Je suis venu ici pour enseigner, mais rappelez-vous que je peux aussi combattre. Que signifient ces bouts de bambous pour moi (il prend l'arc d'un indigène à côté de lui et le brise sur ses genoux). Retournez chez vous et que je n'entende plus parler de ça. » Et il ajouta : « Et n'oubliez pas que j'ai un fusil. Je vais bien surveiller cette nuit. Je vous préviens que le premier qui approche de ma maison après le coucher de soleil sera abattu. »*⁹⁶

► L'éparpillement et l'isolement

Une vue d'ensemble de l'illustration numéro 16 met en évidence l'éparpillement des *teachers*. Les teachers reçoivent une visite annuelle des navires de la L.M.S notamment le « John Williams » et le « Ellengowan ». Des navires de commerce et des navires militaires sont aussi présents dans la zone et peuvent servir ponctuellement de moyen de ravitaillement ou de communication aux teachers. Cependant les moyens de communication restent précaires d'où la nécessité de maîtriser la navigation en pirogue. Concernant l'isolement et le sens de l'abnégation des *teachers*, Moore note :

« La London Missionary Society était déjà bien établie en Polynésie et en Mélanésie du Sud lorsqu'elle s'installa dans le détroit de Torres en 1871, soutenu par trois couples européens et des insulaires des Loyautés, des Cook, et de Niue. La première base était sur Murray Island ; des « teachers » des Loyautés furent installés à Katau et Manumanu dans la baie de Redscar en Nouvelle-Guinée, mais

⁹⁵ Vidal (Gilles), op.cit, p. 311.

⁹⁶ *Ibid*,

sans navire de la mission pour maintenir un contact régulier, les « teachers » isolés manquaient de réserves. Leur santé en a souffert, et ils ont été évacués par le capitaine John Moresby du HMS Basilik.»⁹⁷

Version originale: *«The London Missionary Society (L.M.S) was already well established in Polynesia and Southern Melanesia when it moved into Torres Strait in 1871, supported by three European couples and a team of Loyalty Cook and Niue islanders. The first base was on Murray Island, Loyalty Island teachers were placed at Katau and Manumanu in Redscar Bay on New-Guinea, but with no mission ship to keep regular contact, the isolated teachers lacked supplies. Their health suffered, and they were evacuated by Captain John Moresby on H.M.S Basilik.»*

Moore poursuit sa démonstration en insistant sur les difficultés matérielles auxquelles les *teachers* furent confrontés. Il est peu probable selon lui, que les missionnaire européens, à cause de leur éducation et de leur expérience, auraient tenu face aux épreuves.

C.— 1. 3 LES TEACHERS LOYALTIENS (1871-1886) : UNE ŒUVRE D’IMPULSION

La mission des teachers loyaltiens est de susciter des teachers locaux, d’une part parce que Mac-Farlane était en « fin de carrière », et d’autre part parce que les nata des Loyautés étaient davantage pris par l’évangélisation de la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie.

Entre 1871 et 1886, cinq voyages sont effectués entre Lifou et les îles du détroit de Torres.

Les teachers loyaltiens jouent un rôle de précurseur et de liaison auprès de la mission mère. Au-delà de ce rôle, ils doivent s’atteler rapidement à la traduction de portion de la Bible en langue locale, puis mener un travail de scolarisation avec l’enseignement de la lecture et de l’écriture. Cet aspect de leur œuvre d’évangélisation est fondamental comme le note Lange :

«L’évangélisation et l’enseignement scolaire qui relevaient également de la langue vernaculaire ont conduit de nombreux teachers à devenir traducteurs, et la traduction des Ecritures qui était si importante pour la LMS a souvent été entreprise ou considérablement avancée par les teachers insulaires du Pacifique qui avaient vécu parmi les locuteurs d’une langue particulière pendant de nombreuses années. Mac-Farlane a souligné que le peu d’éducation que la plupart des teachers avaient reçu ne les a pas nécessairement empêchés de devenir des linguistes accomplis. Il a donné comme exemple Josaia, un enseignant de Mare qui pouvait parler et écrire quatre langues papoues. Les

⁹⁷ Moore Clive, « *New-Guinea : crossing boundaries and history* », University of Hawai’I Press, U.S.A, 2003.

enseignants des îles polynésiennes ont eux aussi été actifs dans le travail de traduction.»⁹⁸

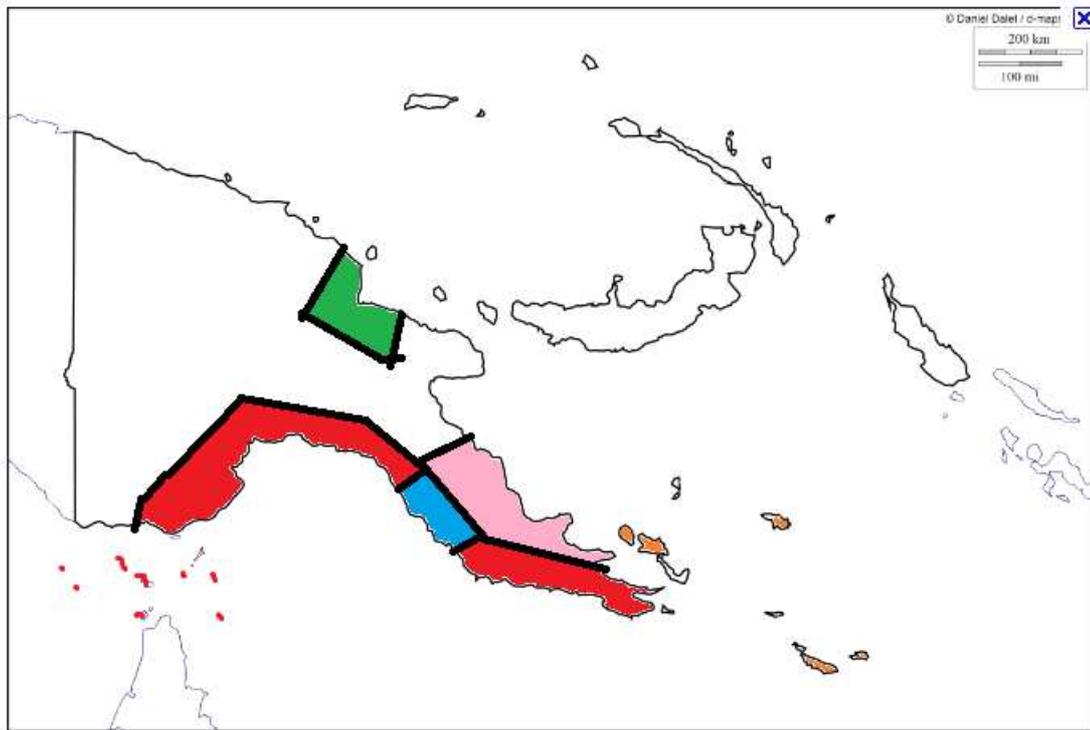
Version originale: *«Evangelizing and school teaching, also proficient in the vernacular, led many teachers into translation work, and the Scripture translations that were so important to the L.M.S were often initiated or significantly furthered by Pacific Island teachers who had lived among speakers of a particular language for many years. MacFarlane pointed out that the little education that most teachers possessed did not necessarily prevent them from becoming accomplished linguists. He gave as an example Josaia, a teacher from Mare who could speak and write four Papuan languages. Teachers from Polynesian islands were active in translation work, too.»*

⁹⁸ Lange Reaburn, “*Island Ministers indigenous leadership in nineteenth century pacific islands Christianity*”, Macmillan Brown Center for Pacific Studies, Christchurch, 2005. p 295.

C.— 2/ LES ARRIÈRE-PLANS DE LA ZONE.

C.— 2. 1 UNE POLITIQUE RELIGIEUSE PRAGMATIQUE

Illustration 26: répartition des confessions religieuses durant les années 1880



LÉGENDE :

	L.M.S		MISSION ANGLICANE
	MISSION DU SACRÉ CŒUR		MISSION RHENANE
	MISSION METHODISTE		

L'administration britannique en matière religieuse, se livre à la politique des « *sphères d'influence* ». Il ne s'agit pas d'une loi mais d'une politique locale de ségrégation religieuse. En somme elle refuse à une mission le droit de s'installer sur une région qui est déjà gérée par une autre mission. L'accès à la terre c'est-à-dire l'achat ou la location lui est interdit.

Dupeyrat relate la stratégie de la L.M.S pour garder sous sa « sphère d'influence » les îles du détroit de Torres :

⁹⁹ Nokise Uli Feleterika , “*The role of London missionaries in the evangelization of the West Pacific: 1839-1930*”, Thèse de doctorat, Australian National University, Canberra ,1983. p 12.

« En 1884, les missionnaires du Sacré-Cœur se fixent à Thursday-Island où ils établissent leur base d'opération pour la conquête spirituelle de la Nouvelle-Guinée. Mais ils se heurtent immédiatement à une hostilité très vive, franchement déclarée par M. Chester, magistrat de l'île. Résultat : la porte de la Nouvelle-Guinée leur est fermée par le fait qu'on les englobe parmi les gens indésirables au nouveau protectorat. Ils voient bien vite d'où vient le coup : en mars 1885, Mc Farlane, que Mac Gregor appellera le « fondateur du plan très judicieux de la division en districts missionnaires », représente la L.M.S et essaie de faire accepter ce plan aux missionnaires catholiques. Les protestants ont compris, en effet, qu'il était prudent de composer avec les apôtres envoyés par Rome et bien déterminés, malgré tous les obstacles, à aller établir l'Église en Nouvelle-Guinée. »¹⁰⁰

Les relations entre catholiques et protestants sont marquées, peut être plus qu'ailleurs dans le Pacifique, par une grande rivalité. Les protestants, forts de leurs réseaux sociaux et de leur grande proximité avec le gouvernement britannique, tentent de repousser les catholiques aux marges du protectorat. Mac-Farlane propose aux missions catholiques de se retirer dans l'archipel des Louisiades à l'Est de la Papouasie. A la mort de l'administrateur du protectorat, le général Scratchley, les catholiques réussissent à s'installer sur l'île de Yule sur la côte méridionale de Nouvelle-Guinée. Cependant leur situation reste précaire puisqu'ils sont littéralement cernés par des missions protestantes.

Une fois les missions mères implantées, une véritable course d'influence a lieu. En effet, selon les usages en vigueur, les missions ne peuvent se créer là où d'autres existent. Avec leur armada de teachers mélanésiens et polynésiens les protestants prennent un avantage considérable dans la création de missions secondaires.

¹⁰⁰ Dupeyrat André « *Papouasie histoire de la Mission (1885-1935)* », Dillen, France, 1935. p 255.

C.— 2. 2 UNE INTENSE ACTIVITÉ ÉCONOMIQUE

Durant la deuxième moitié du dix-neuvième siècle, l'ensemble des îles est confronté à l'amorçage puis à l'emballement des activités économiques. La zone comprise entre le nord du Queensland et les côtes méridionales de la Papouasie-Nouvelle-Guinée (qui était à cette époque la Nouvelle-Guinée britannique) constitue un véritable poumon économique à l'échelle de la région. Plusieurs grandes activités commerciales sont implantées sur place, notamment celle de la pêche hauturière et de la collecte de nacre et de perle. A la fin du siècle, certaines des îles de l'archipel des Torres sont habitées d'une population cosmopolite :

«En 1890, la population de 526 personnes de l'île Thursday, était composée d'Européens, de Chinois, d'insulaires et d'aborigènes du détroit de Torres, d'Insulaires du Pacifique sud, de Malais, de Philippins, de Japonais, de Cinghalais, et d'Indiens (dans cet ordre d'importance numérique), avec des groupes de Thaïs, d'Arabes et d'Africains. »¹⁰¹

Version originale: *« In 1890, the population of 526 at Thursday island was composed of Europeans, Chinese, Torres Strait Islanders and Aborigines, South Sea Islanders, Malay, Filipinos, Japanese, Singhalese, and Indians (in that order of numerical strength), with a sprinkling of Thais, Arabs and Africans. »*

Présents sur place, les missionnaires tant catholiques que protestants tentent de tirer parti de cette présence, et parfois en font une main-d'œuvre pour la construction d'édifices religieux. C'est notamment le cas sur Thursday : *« aidé par « ses bons Manillais » qui ont accueilli avec bonheur ce nouveau « Padre », il commence d'élever de ses propres mains une église assez vaste et imposante pour l'île... »¹⁰²*

La politique économique de la région est sous tendue par des rivalités politiques : c'est notamment le cas de la pêche :

«La pêche a commencé dans l'extrême nord du Queensland bien avant que la progression de la colonisation terrestre vers le nord justifie un intérêt pour la région du Cap York. L'intégration de la côte de l'extrême nord et du détroit de Torres dans l'administration coloniale et le commerce était politiquement motivée

¹⁰¹ Gantier Regina, "The Pearl-Shellers of Torres-Strait resource, use, development and decline, 1860-1960", Melbourne University Press, Melbourne. p 14.

¹⁰² Dupeyrat André, « Papouasie histoire de la Mission (1885-1935) », Dillen, France 1935. p 84.

*afin de contrôler les routes maritimes vers la colonie française de Nouvelle-Calédonie.»*¹⁰³

Version originale: *“The fishery began in Queensland’s far north long before the northward spread of land settlement warranted an interest in the Cape York area. The integration of the far north coast and Torres Strait into colonial administration and commerce was politically motivated in order to control the shipping lanes to the French colony of New-Caledonia”*

Ces rivalités puisent leurs racines dans la longue histoire des mésententes franco-anglaises dans le Pacifique. En effet, tout au long du siècle, les tensions furent nombreuses : de l’affaire Pritchard dans les années 1840, à la prise de Xépénéhé et à la molestation des ministres protestants anglo-saxons en 1864. Les dissensions sont également d’ordre religieux : catholiques et protestants se livrent alors à une véritable course de position.

C.— 3/ UNE COURSE DE POSITION ENTRE CATHOLIQUE ET PROTESTANT.

Suite au principe des sphères d’influence édicté par l’administration britannique de Nouvelle-Guinée, des stratégies se mettent en place afin de contrer cette politique. En effet, cette norme défavorable aux catholiques dure de 1893 à 1907. Côté catholique, le sentiment d’injustice est grand comme l’atteste une lettre du vicaire apostolique des îles Torres en 1907 : *« Jusqu’à cette année les gouverneurs de la Nouvelle-Guinée anglaise ne nous permettaient pas d’évangéliser tout notre vicariat. Ils l’avaient divisé en autant de districts qu’il y avait de sociétés de missionnaires : Catholiques, London Mission Society, Wesseliens, et Anglican Missions. On s’est arrangé de manière que nous ayons la plus petite partie, environ la vingt cinquième partie de tout notre vicariat.»*¹⁰⁴

Les nouveaux découpages administratifs, édictés de manière ponctuelle par de nouveaux gouverneurs, restent peu favorables aux catholiques. Ainsi toujours selon Navarre :

*« Le même gouverneur a trouvé le moyen de nous fermer l’accès de ces villages en nommant village ce qu’il appelait jusqu’alors district. Ainsi le district de Waïma est composé de 22 villages ayant chacun son chef. Il n’y avait dans ce district que 4 teachers protestants, il y avait de la place pour nous, mais désormais ces 22 villages n’en formaient plus qu’un.»*¹⁰⁵

¹⁰³ Gantier Regina, *op.cit.*, p.15.

¹⁰⁴ Navarre, lettre du 1^{er} octobre 1907, ile Thursday 1907, Archives de l’Œuvre de la Propagation de la Foi de Lyon, carton H, référence H01288.

¹⁰⁵ Navarre, *ibid.*

Ainsi catholiques et protestants, plus particulièrement ceux de la L.M.S, mettent en place des stratégies d'expansion, suivies d'une véritable course de position à travers les côtes méridionales de la Papouasie-Nouvelle-Guinée.

C.— 3. 1 LES STRATÉGIES CATHOLIQUES DE RENVERSEMENT « DES SPHÈRES D'INFLUENCE » PROTESTANTES.

Plusieurs stratégies sont mises en place ; nous avons fait le choix d'en relever trois :

► *La diplomatie interconfessionnelle.*

En 1883, dans le cadre d'une visite préparatoire à l'installation de missionnaires catholiques, l'abbé Cani visite les côtes méridionales de la Nouvelle-Guinée britannique. Il se rend à Port-Moresby siège de l'administration coloniale et de la L.M.S pour la zone. Il rencontre Lawes et Chalmers, deux ministres protestants de la L.M.S, et obtient d'eux une zone littorale comprise entre Waïma et Kivori. Cette région n'a fait jusque là l'objet d'aucune activité missionnaire. Cani espère ainsi par la négociation éviter une course à l'installation des missions. Cependant l'accord ne tient pas, comme le souligne Dupeyrat : « *Or, à peine a-t-il le dos tourné que la L.M.S place à Waïma et à Kivori trois de ses catéchistes samoans et commence à manœuvrer pour empêcher les « papistes » d'aborder le pays.* »¹⁰⁶

► *Le contournement de la règle.*

En 1885 les missionnaires catholiques sont cantonnés sur l'île de Thursday aux Iles Torres, faute de champs de mission. En effet le territoire de cet archipel est considéré comme relevant de la L.M.S. Le vicaire apostolique de Nouvelle-Guinée britannique relate alors sa stratégie :

« Une fois nous avons éludé la loi en achetant d'un particulier un terrain qu'il possédait en plein district protestant. Le gouverneur nous dit que nous étions en règle et qu'il n'avait pas à intervenir. En raison du nombreux personnel qui nous arrive, nous allions acheter d'un « trader » un terrain qu'il possède au milieu des grands villages de la côte, mais un nouveau gouverneur, ou plutôt un juge faisant les fonctions de gouverneur s'est montré très défavorable à notre œuvre et nous a

¹⁰⁶ Dupeyrat André *op.cit.*, p. 255.

*blâmés d'avoir agi contre l'esprit de la loi. Dans le district de Waïma, nous devons nous abstenir pour le moment.»*¹⁰⁷

► **La non prise en compte de la règle.**

En 1897, les missionnaires catholiques tentent de s'implanter dans le village de Waïma. Ce territoire est déjà contrôlé par la L.M.S par l'intermédiaire de six teachers. Le siège de la mission catholique étant situé sur l'île de Yule, Waïma situé au Nord-Ouest de celle-ci apparaît comme un prolongement nécessaire. Les catholiques s'établissent donc à côté des écoles protestantes tenues par les teachers. Cet acte audacieux a, semble-t-il, été possible avec le concours d'une partie des chefs traditionnels. Les missionnaires justifient leur attitude dans une lettre de 1897 : « *Nous savions bien que cet acte audacieux attirerait sur nous les ressentiments du gouvernement et qu'on nous refuserait du terrain pour y bâtir une église, voire même une simple maison. De fait le Père, chargé de cette mission en est réduit à demeurer dans une case de sauvages, et à faire son catéchisme dans la (Marae) maison des étrangers, espérant de la bonne Providence une détente prochaine dans les rigueurs de l'administration. En attendant, la population de Waïma, de plus en plus gagnée aux missionnaires catholiques, fait le vide autour des teachers. Ces pauvres garçons en sont réduits à lire la Bible devant quelques rares voisins, pas plus de quinze, m'assure t'on.* »¹⁰⁸

En conclusion les restrictions engendrées par la règle des sphères d'influence laissent peu de place à une autre stratégie plus douce : la diplomatie. Les îles du détroit de Torres et la Nouvelle-Guinée britannique deviennent alors le théâtre d'une course à l'implantation de missions.

C. — 3.2 L'IMPLANTATION DE MISSIONS : UNE NÉCESSITÉ STRATEGIQUE.

Avec la présence des teachers du Pacifique, les protestants bénéficient d'une main-d'œuvre plus ou moins renouvelable. Or ces auxiliaires sont quasi-inexistants côté catholique, cette carence ne leur permet pas un réel dynamisme dans la fondation des missions. Conscient de cet état de fait, le vicaire apostolique de Nouvelle-Guinée britannique

¹⁰⁷ Vicaire Apostolique de la Nouvelle-Guinée Anglaise, lettre du 3 octobre 1903, île de Yule 1903, Archives de l'Œuvre de la Propagation de la Foi de Lyon, carton H, référence H01276.

¹⁰⁸ Navarre, lettre du 3 décembre 1897, île de Yule 1903, Archives de l'Œuvre de la Propagation de la Foi de Lyon, carton H, référence H01259.

écrit en 1896 : « *Les teachers protestants ne nous gêneraient pas beaucoup, s'il nous était permis d'aller dans les villages où ils sont établis et généralement détestés, mais le gouvernement vient de nous faire une réponse formelle de nous établir seulement dans les villages où sont les ministres blancs, mais aussi où sont leurs teachers noirs, aussi ignorants que ceux qu'ils évangélisent. Bien plus dans tous les villages où les maîtres, ou les teachers noirs auront acheté du terrain, ne serait ce qu'un petit morceau, c'est assez pour nous empêcher de nous y établir. Or ils sont sur toute la côte plus d'une centaine.* »¹⁰⁹

Cette situation de monopole protestant reste inchangée durant plusieurs décennies, à l'aube du vingtième siècle le « bilan » des missions catholiques reste amer :

*« Le littoral du pays, cerné par un cordon de catéchistes protestants nous est pratiquement fermé. En dépit du bon vouloir de notre gouverneur actuel, le gouvernement australien maintient énergiquement le système de parquer les diverses « dénominations chrétiennes », comme ils disent, chacune dans un district ou sphère d'influence. »*¹¹⁰

Avec cette politique, l'administration coloniale tente d'empêcher tout conflit interreligieux. La L.M.S ainsi que d'autres confessions protestantes doivent alors sans cesse renouveler leurs auxiliaires afin de garantir le fonctionnement de toutes leurs missions. La L.M.S recrute d'abord ses teachers à Lifou puis forment des autochtones en ouvrant un collège théologique aux îles Torres : L'institut de la Bible¹¹¹, dans les années 1880.

¹⁰⁹ Navarre, lettre du 8 décembre 1896, Torres? 1896, Archives de l'Œuvre de la Propagation de la Foi de Lyon, carton H, référence H01257.

¹¹⁰ Navarre, *ibid*,

¹¹¹ The Bible Institute.

Université Michel de Montaigne Bordeaux 3

École Doctorale Montaigne Humanités (ED 480)

THÈSE DE DOCTORAT EN HISTOIRE CONTEMPORAINE



Des sentiers coutumiers au chemin du « lotu »

*Le rôle des insulaires du Pacifique lors de la diffusion des protestantismes
en Mélanésie 1830-1900*

Tome 2

Présentée et soutenue publiquement le 10 novembre 2011 par

Fizin Magulué Paul

Sous la direction de Claire Laux

Membres du jury

Sylvie Guillaume, Professeur émérite à l'Université de Bordeaux 3

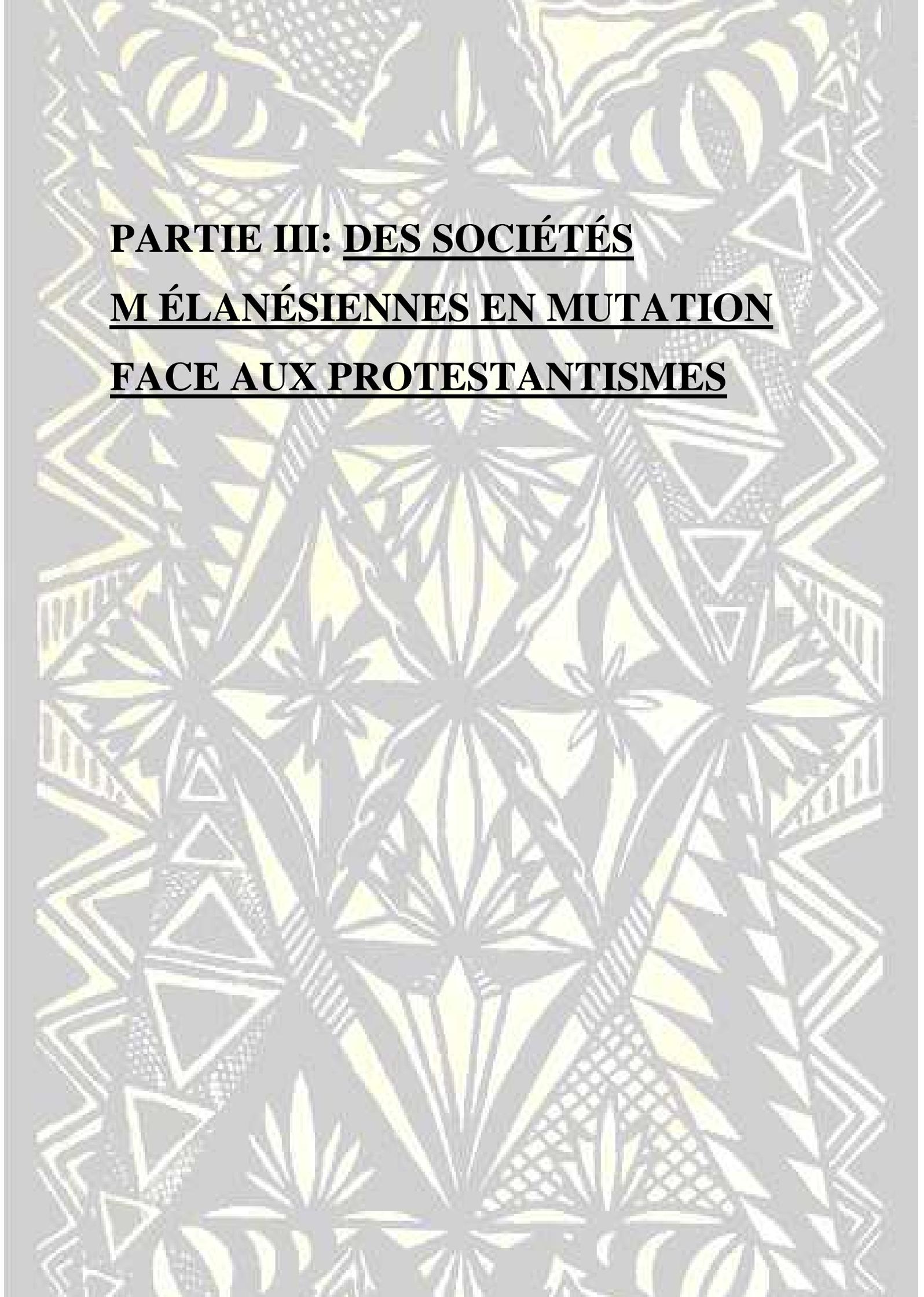
Claire Laux, maître de conférence habilité à diriger des recherches à Université Bordeaux 3

Jean-Pierre Doumenge, Professeur émérite à l'Université de Montpellier Paul Valéry

Antoine Leca, Professeur à l'Université d'Aix-Marseille 3

Emmanuel Kasarhérou, conservateur en chef du patrimoine au musée du quai Branly

Pascal Sihaze, Président du sénat coutumier de la Nouvelle-Calédonie.



PARTIE III: DES SOCIÉTÉS
M ÉLANÉSIENNES EN MUTATION
FACE AUX PROTESTANTISMES

CHAPITRE 7 : CHRISTIANISME ET MUTATIONS POLITIQUES : LES THEOCRATIES DU PACIFIQUE

*« Dieu, tu entends ma prière
Tu vois nos chefs dans nos tribus
Tu vois nos grands chefs dans nos
chefferies.
Rappelle-toi, autrefois au pays
d'Israël,
Tu as chargé les rois et les chefs
d'une mission :
Conduire ton peuple »*

-Wanir Welepane¹

Avant d'aborder notre propos il nous faut au préalable définir ce que nous entendons par le terme théocratie du moins telle qu'elle se présente dans le pacifique au XIX^{ème} siècle. Par théocratie nous désignons un système de gouvernance où le pouvoir politique reste aux mains d'une autorité traditionnelle appuyée, renforcée et légitimée par une autorité spirituelle occidentale incarnée par des missionnaires européens. Ce système de gouvernance se caractérise par l'élaboration d'une législation d'inspiration biblique qui mêle intérêt spirituel et temporel et qui prend la forme d'un code de lois. Ce type de gouvernance est mieux intégré dans les sociétés fortement hiérarchisées qui présentent une cohérence politique dans une zone relativement étendue. Nous pouvons également prendre en compte la remarque de Laux concernant les théocraties missionnaires : *« La notion de théocratie missionnaire ne peut alors être maniée qu'avec une grande prudence, tant elle est chargée d'arrière-plans idéologique, de connotation péjoratives ou, plus rarement, laudatives. Les guillemets s'imposent donc. Non qu'il s'agisse d'un concept neuf, et même bien au contraire : il apparaît sous la plume des marins et autres observateurs européens ou nord américain dès la première*

¹ Wanir Welepane est un pasteur et poète kanak originaire de Tiga. Welepane Wanir, *« Aux Vents des Iles »*, Agence de Développement de la Culture Kanak, Auckland, 1993. p 294.

moitié du XIX^{ème} siècle , bien avant que la colonisation ne mette un terme à ces régimes, et leur survit souvent de plusieurs années, parfois même jusqu'à aujourd'hui.»²

La théocratie missionnaire est intrinsèquement liée au concept de « *malentendu productif* ». Ce terme que Jean-François Zorn définit de la manière suivante :

*« Cette notion de malentendu productif rend compte du fait, qu'au moment de ces premiers contacts, il y a inadéquation de l'offre et de la demande mais qu'au terme d'un processus de négociation, une alliance s'établit entre les partenaires de l'échange. Aux hypothèses explicatives classiques faisant de la grâce de Dieu ou de la contrainte coloniale le fondement de cette alliance, Baré oppose celle de l'entrecroisement des besoins vitaux et des systèmes de représentations occidentaux et ma' hoi. En simplifiant le propos nous dirons qu'en la présence des missionnaires, Pomaré II découvre chez les missionnaires les moyens d'asseoir son autorité, de s'ouvrir au monde extérieur et de moderniser ces institutions. Réciproquement, grâce à Pomaré, les missionnaires découvrent les moyens d'asseoir leur autorité spirituelle et morale, de jouer un rôle international et d'intégrer l'institution missionnaire dans la culture qui les accueille. »*³

La notion de « malentendu productif » qui a lieu sous le règne de Pomaré à Tahiti présente des similitudes avec la politique menée à Losi durant cette période. Cependant le détenteur de la nouvelle autorité spirituelle et morale ainsi que le représentant de l'institution missionnaire avant 1859 est un polynésien : Fao. Ce facteur peut être perçu comme un atout vis-à-vis de la population locale déjà habituée à adopter des dieux régionaux⁴. Le malentendu productif présente ainsi un double intérêt. En somme la théocratie est une sorte de bricolage idéologique qui tente de réunir un agrégat d'intérêts politiques, religieux et économiques.

Dans le cadre d'une étude sur les mutations politiques issues des stratégies d'évangélisations, il nous a semblé pertinent de nous intéresser à ce phénomène. Notamment là où il existe de manière abouti à la fois en Polynésie et en Mélanésie. Notre choix analytique est celui d'une étude comparative, dont l'objectif est d'apporter un regard global sur la question.

² — Laux Claire, « *Les théocraties missionnaires en Polynésie au XIX siècle. Des cités de Dieu dans les mers du Sud ?* », L'Harmattan, collection Mondes océaniques, France, 2000. p 119.

³ Zorn Jean-François, « *La mission protestante dans le Pacifique. Perte et recomposition des identités socio-politiques, culturelles et religieuse* » in « *Missionnaires chrétiens XIX et XXème siècles Asie et Pacifique* », Autrement, France, 2008.

⁴ Il existe bien une tradition préétablie de circulation de divinité. Des *haze* présent à Lifou sont également sur maré. Pour exemple la déesse Ithidra Luop, dont la forme matérielle est le martin pêcheur, appartient aux traditions des deux îles citées.

Dans un premier temps nous examinerons l'expérience polynésienne, sous la forme d'une étude sur l'émergence des codes de lois. Si « Le royaume des Pomaré » constitue un exemple de collusion entre pouvoir politique et pouvoir religieux, la Mélanésie n'est pas épargnée par ce phénomène. Le sud de l'arc Mélanésien entre 1842 et 1864 voit l'apparition d'un régime théocratique. En effet, c'est durant cette période qu'au pays de Losi, au sud de Lifou sous l'influence des missionnaires L.M.S qu'émerge l'un des exemples les plus abouti de théocratie mélanésienne. Cette problématique sera traitée de manière plus approfondie dans notre seconde partie.

Notre démarche vise à étudier la question des théocraties missionnaire du Pacifique à la fois en amont et en aval. Plus prosaïquement l'objectif de ces deux études nous permettra de dresser les similitudes et les divergences, d'un même système implanté dans deux régions du Pacifique.

A.— LES CODES DE LOI MISSIONNAIRE, FONDEMENT DES THÉOCRATIES POLYNÉSIENNES

Après la christianisation des premières îles du Pacifique, les premiers codes de loi apparaissent notamment en Polynésie. Ces codes constituent l'ossature judiciaire du régime théocratique tel qu'il se présente dans le Pacifique au XIX^{ème} siècle. Ils sont l'émanation matérielle d'une convergence entre pouvoir missionnaire et pouvoir traditionnel. Garette dans son ouvrage l'assimile à une obligation : « *Les missionnaires se sentirent obligés de « donner » des lois. Nott et Pomare promulguèrent un premier code de lois pour Tahiti en 1819 ; le code de Tamatoa pour Raiatea suivit en 1820 ; celui qui concernait Huahine, rédigé par Ellis et Barff, en 1822. Les codes reçurent l'approbation des chefs qui, devenus juges, en imposèrent l'application. Les fautes et les délits étaient fréquents à tous les niveaux dans ces sociétés récemment converties.*⁵ » Pour les missionnaires, il s'agit également d'élaborer un gouvernement chrétien à ces îles récemment converties.

A.— 1/ LE RÔLE FONDAMENTAL DES CODES DE LOIS

Théocratie missionnaire et codes de lois sont intimement liés. En effet, si le modèle théocratique désigne la nature du régime, les codes de lois constituent l'assise juridique de ce genre de gouvernement. Pour Roux⁶ dans le cas de Wallis et Futuna, les codes de loi intègrent l'un des trois piliers du régime théocratique, à savoir :

- ▶ La mise en place d'un ordre moral
- ▶ La cité de Dieu
- ▶ La puissance et gloire

A.— 1. 1 PRÉSENTATION

⁵ Garret John, « *To live among the stars Christian origins in Oceania* », World Council of Churches, Institute of Pacific Studies, University of South Pacific, Suva, 1982. p 34.

⁶ Roux Jean-Claude, « *Pouvoir religieux et politique a Wallis et Futuna* » in De Deckker Paul, Pierre Lagayette, « Etat et pouvoirs dans les territoires français du Pacifiques, Nouvelle-Calédonie, Polynésie Française, Vanuatu, Wallis et Futuna », l'Harmattan, France, 1987. p 62.

Une description détaillée des codes Polynésiens (Maohi) est faite par Sylvia Tuheiva-Richaud :

« Ces codes dotés d'un en-tête indiquant systématiquement, pour en cautionner la légitimité, le nom du souverain chef ou des chefs suivis ou non de ceux de leurs représentants, avec le nom de l'île ou du groupe d'îles placé sous leur autorité, suivi d'une brève introduction au sein de laquelle figurent un verset biblique annoté de sa source de référence, puis la date et quelquefois le lieu de promulgation, et parfois le lieu et la date d'impression cela n'est pas placé en fin de corpus.⁷ »

Cette dernière précise que le nombre de lois varient selon les codes. Le code Pomare de 1819 en contient dix-neuf, tandis que celui de Tahiti (1824) en contient quarante six.

A.— 1. 2 CARACTÉRISTIQUES

Les codes de lois d'une manière générale régissent la vie des insulaires dans divers domaines. Elles s'inspirent du décalogue en y ajoutant les pratiques locales jugées répréhensibles par les missionnaires. Elles prônent un ordre moral chrétien en condamnant le vol le meurtre et les infanticides. Mais également une éthique morale guidée par une bonne conduite religieuse en s'attaquant « *au non respect du jour du sabbat, le faux témoignage, le tatouage, la strangulation et le viol de la femme, la prostitution de la femme et de l'homme, la sodomie, le suicide...* »⁸ Le respect du mariage, institution nouvellement créée fait l'objet d'une attention particulière dans les codes de lois.

Elle adopte une position intransigeante notamment en matière de consommation d'alcool. Les codes sont écrit dans la langue des insulaires.

A.— 2/ QUELQUES EXEMPLES DE CODES POLYNÉSIENS :

⁷ Sylvia Tuheiva-Richaud, « *Les premiers codes missionnaires écrites de Tahiti et des îles impact bénéfique ou néfaste* », thèse de doctorat en anthropologie, Université de Polynésie Française, Tahiti, 2005. p 13.

⁸ *ibid.*, p13.

Toutes les îles polynésiennes ne bénéficient pas de code sur mesure. Dans le cas d' Hawaii en 1822, de simples avis sont émis, qui interdisent au matelots toute conduite tapageuse. Campbell nous décrit alors la situation :

*« Se rendant compte qu'elles étaient manifestement inadéquates, les chefs récemment convertis demandèrent des conseils aux missionnaires. Comme à Tahiti les chefs en reçurent, mais pas sous forme d'exposés juridiques. Ils avaient demandé aux missionnaires si les Dix Commandements étaient un fondement utilisable pour édicter un droit, et ils compilèrent donc, en 1824, une liste d'instruction modelés sur eux. Durant les années suivantes, on y ajouta peu à peu d'autres lois, mais il n'y avait pas de constitution qui prescrivit comment et par qui les lois devaient être élaborées, ou quel principe rendait légal une simple déclaration. »*⁹

Dans bien des cas comme celui d'Hawaii, les codes sont remaniés au fur et à mesure des situations ponctuelles ou des objectifs politiques. Quoiqu'il en soit les missionnaires polynésiens « héritent » des habitudes anglaises de codification. C'est notamment le cas à l'Île des Pins en Nouvelle-Calédonie. En 1840 les *teachers* samoan à l'île des pins imposent le *Sabbat* « Ceux-ci jouèrent au mieux leur rôle de pionnier : ils apprirent très facilement semble t'il, la langue pourtant rugueuse des kouniés ; ils imposèrent sans difficulté le sabbat (ce qui n'était qu'un tabou). »¹⁰

A. — 2. 1 LES BLUES LAWS DE RAROTONGA.

Les « *Blue Laws* » de Rarotonga sont inspirées du Code des Lois de Raiatea, elles sont mises en place dès 1827. Elles sont le fruit d'un accord entre les missionnaires de la *L.M.S.*, (John Williams et Charles Pitman), et les chefs insulaires locaux (*ariki*). Oliver Douglas relève le caractère coercitif des « blues laws » : « Dans l'île Cook, le gouvernement des insulaires a été remplacé par une théocratie missionnaire. Des « blue laws » (lois bleues) très strictes ont été édictées, le couvre-feu fut imposé, l'« adultère » est puni, et "le manque de pudeur" déclaré hors la loi. »¹¹

⁹ Campbell I C, « *Les insulaires du Pacifique Histoire et situation politique* », Presse Universitaire de France, Paris, 2001. p 98.

¹⁰ Ta'unga, « le témoignage de Ta'unga ou la Nouvelle-Calédonie vue par un « teacher » polynésien avant l'implantation européenne. », Société d'Etude Historique de la Nouvelle-Calédonie, n°25, Nouméa, 1980.

¹¹ Douglas L Oliver, *op.cit.*, p.153.

Version originale: *«In the Cook islands themselves native forms of governance were superseded by mission theocracy. Strict blue laws were enacted, night curfews imposed, “adultery” punished, and “immodesty” outlawed »*

Par la suite, elles furent complétées à mesure que de nouveaux crimes apparaissaient dans l'archipel. La mouture définitive signée par cinq chefs (Makea Nui, Makea Karika, Tinomana, Pa et Kainuku) fut publiée en 1879. Une police, des *ariki* (environ un sixième de la population totale) étaient chargée de faire respecter ces lois tandis que des juges, généralement des cadets des *ariki* prononçaient les sentences.

Ces lois couvraient tous les aspects de la vie quotidienne insulaire, des crimes les plus graves (meurtres, assassinats) aux plus anecdotiques (adultère, consommation d'alcool, tatouage). Quant aux peines encourues, elles allaient de la condamnation à mort, à la simple amende, en passant par la mise aux fers ou divers travaux pour la communauté (débroussailler, travailler sur les routes, casser du corail utilisé pour la construction des maisons en dur).

Dans un ouvrage à paraître dont le titre est « *Nō te tinai i te 'ino e nō te fa'a tupu ite maita'i - Anciens Codes du Royaume de Tahiti et des Etablissements français de l'Océanie* », les auteurs nous livrent de façon exhaustive le contenu du code :

« Quelques exemples de 'lois bleues' : Meurtre : "Celui qui tue un autre homme devra lui aussi mourir. S'il échoue dans sa tentative, il sera condamné à un an de prison et mis à la disposition du chef pour effectuer autant de travaux forcés que ce dernier lui assignera".

Adultère : "Si un homme marié s'empare de l'épouse d'un autre, il sera condamné à une amende de 20\$ dont la moitié reviendra à son chef et l'autre moitié au mari lésé. La même amende devra être payée par la femme. Si un homme non marié s'empare d'une femme mariée ou qu'une femme non mariée parte avec un homme marié, ils devront également s'acquitter d'une amende de 20\$ répartie de la même manière. Si un homme non marié et une femme non mariée fornicquent ensemble, l'amende sera de 8\$ (4\$ chacun) payée à leurs chefs respectifs."

Vol de cochon : "Pour un vol de cochon, le contrevenant devra payer quatre cochons de valeur égale à celui volé. L'un ira au chef, l'un à la police et deux au propriétaire lésé. Si le voleur n'a lui-même pas de cochons, il devra payer en argent la valeur de quatre cochons. Si le cochon volé a été consommé, tous ceux ayant participé au festin devront rembourser la valeur de deux cochons."

Abandon des plantations : "Son nom sera affiché et sa fainéantise dénoncée régulièrement au son du tambour" Si à la fin de l'année, sa plantation est toujours aussi négligée, il devra s'acquitter de la construction de 10 toises de routes.

Tatouage : "Il est interdit aux hommes comme aux femmes de se tatouer le corps. L'amende est de 4\$"

Jeu de cartes : "Jouer aux cartes est interdit. Quiconque enfreint cette loi devra payer l'amende suivante : 10\$ pour celui à qui appartiennent les cartes et 5\$ pour chacun des joueurs".

Ivresse : "Si un homme est pris en état d'ivresse, il sera condamné à un amende de 6 \$ quelle que soit la boisson consommée. S'il cause des dommages à une maison, l'amende sera de 10\$. Si deux hommes saouls se battent, il devront s'acquitter chacun d'une amende de 10\$."

Consommation et fabrication de bière de brousse : "Si une personne est prise en train de consommer de la Bush Beer, l'amende sera de 6\$ pour le consommateur et de 10\$ pour celui qui l'aura fabriquée. Si sa consommation a lieu lors du Sabbat (Dimanche), l'amende sera de 15\$¹²."

Mc Lean souligne la grande influence qu'exerce encore de nos jours les « blues laws »: «*Pendant cette époque fut promulgué et appliqué un régime connu sous les« Blue laws », qui dans une certaine mesure ont continué à exercer une force morale, même jusqu'à nos jours.*»¹³

Version originale: « *During this time promulgated and enforced a notorious regime known as the "Blue laws", which to some extent have continued to exert moral force even to the present day. »*

A.— 2. 2 CODE DE VAVA'U

Le Code de Vava'u est mis en place aux Tonga en 1839, par le *tu'i* (roi) Tonga George Tupou Ier. Il contient les premières lois écrites du royaume et les fondements de la première constitution du pays. George Tupou Ier régnait avec le soutien de missionnaires méthodistes, religion à laquelle il s'était converti. Ses croyances religieuses influencèrent fortement le Code de Vava'u. Celui-ci limita le pouvoir exercé par les chefs à l'encontre de leurs sujets. Ils ne possédaient plus le droit de vie ou de mort sur eux, et ne pouvaient plus saisir leurs productions agricoles. De plus, un chef pouvait maintenant être traîné devant un tribunal comme tout Tongien. En outre, le Code interdit des festivités traditionnelles perçues par les missionnaires comme autant d'incitations à la débauche sexuelle. Le Code interdit également la circoncision, le tatouage et la consommation d'alcool. Le dimanche devint un

¹² Galluci A, Leca A et S. Richaud, « *Nō te tinai i te 'ino e nō te fa'a tupu ite maita'i - Anciens Codes du Royaume de Tahiti et des Etablissements français de l'Océanie* », L'Harmattan, collection Portes Océanes, 2012 (à paraître).

¹³ Mclean Mervyn, « *Weavers of song : Polynesian music and dance* », Auckland University Press, Auckland, 1999. p 56.

jour férié obligatoire, afin d'inciter les Tongiens à vénérer le Dieu chrétien. Le Code de Vava'u fut ensuite amendé et complété par d'autres lois, dont un deuxième Code en 1850 qui interdit la vente de terres aux étrangers et fit de Tupou le dirigeant suprême des Tonga.

Illustration 1 : le code des lois de Huahine

Code de HUAHINE (TERI'TARIA) 1835

TURE
NO
HUAHINE NEI,
I
FAATIA FAAHOU HIA NEI. MAI TE TURE
API E RAVERAHI.
I
TE HAU O TE ARII RA,
O
TERITARIA.
I
TE MATAHITI E PITI AHURU MA HOE O
TO TATOU MAU RAA I TE EVANELIA NEI.

E matau i te Atua. E faateitei i te arii. *Petro,*

HUAHINE :
PRINTED AT THE MISSION PRESS.

1835.

TURE NO HUAHINE.

LE
CODE DES LOIS
DE
HUAHINE,
REVU, POUR ETRE LE NOUVEAU RECUEIL
DE NOMBREUSES LOIS.
sous le GOUVERNEMENT DU CHEF
SOUVERAIN
TERI'TARIA.
lors de la VINGT-ET-UNE ANNÉE
de notre adoption de l'EVANGILE

Craignez Dieu. Glorifiez le roi. Pierre

HUAHINE :
Imprimé sur la presse de la Mission.

1835.

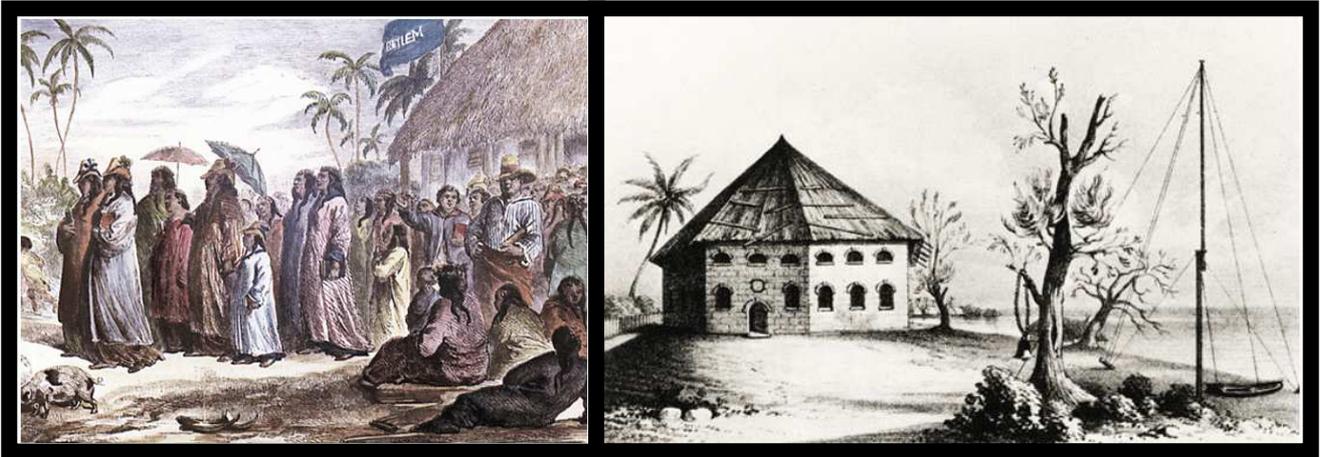
LE CODE DES LOIS de HUAHINE

14

A gauche le code original en tahitien de huahine à droite la traduction de Tuheiava-Richaud. Le code de Huahine , imprimé en 1835 est le troisième du genre. Le premier a été imprimé en 1822, il comporte 59 articles et constitue l'un des codes les plus fournis pour l'époque.

¹⁴ Sylvia Tuheiava-Richaud, *op.cit.*, p. 348.

Illustration 2 : vie religieuse en pays Maohi



15

***A gauche :** Sortie du temple à Pape'ete vers 1840. gravure d'après un dessin de M.Radiguet. On remarque la présence de robes dites « robe mission » en Nouvelle-Calédonie. Les missionnaires impose un style puritain tant dans les vêtements que dans les mœurs.*

***A droite :** Temple octogonal de Papetoai construit entre 1822 et 1827. Dessin de Lucett en 1851. Les temples ou « Fare pure raa » en maohi sont construit par les insulaires. Les hommes extraient la roche de corail dans le lagon puis les taillent pour en faire des pierres identiques. Le toit est quant à lui en matière végétale. Marama note que le « fare puree raa » donne l'image d'un nouveau marae érigé pour l'adoration d'un nouveau dieu chrétien (...). Une nouvelle forme de liturgie se crée, proche de celle pratiquée dans les églises « non conformisme en Angleterre, dans laquelle le A'oraa (sermon) et les Himene (chant religieux) occupent une place importante pendant le culte.¹⁶ »*

¹⁵ Site internet de l'Assemblée de Polynésie Française consulté le 14 juillet 2011, adresse : <http://histoire.assemblee.pf/articles.php?id=790>

¹⁶ Marama Gaston, « Mission chrétienne dans le Pacifique : le rôle des missionnaires Maohi (1821-1855) » in — Angleviel Frédéric (dir), « Rivalités coloniales et missionnaires en Océanie 1688-1909 », publication numéro 6, Juin, 2008. p 83.

A.— 3/ LES PRINCIPAUX IMPACTS DES CODES POLYNÉSIENS

Dans l'esprit des missionnaires européens, le changement des sociétés polynésiennes est inéluctable. En effet, en se convertissant au christianisme, elles doivent effectuer une réforme de fond sur leur pratique sociale. La théocratie missionnaire et son cortège de codes deviennent alors un moyen de mutation sur la société. Dans le cas Polynésien nous avons choisi de mettre en exergue un changement majeur à savoir celui du temps et de l'espace. Avec ces deux leviers les missionnaires espèrent alors voir l'éclosion d'une nouvelle société chrétienne.

A.— 3. 1 UNE MODIFICATION DU TEMPS...

Le découpage du temps trouve sa nécessité dans la distinction du jour du sabbat pour les protestants, et le dimanche pour les catholiques. Le fondement théologique de ce jour chômé est contenu dans la bible dans le livre de l'exode : « *On travaillera six jours; mais le septième jour sera pour vous une chose sainte; c'est le sabbat, le jour du repos, consacré à l'Éternel. Celui qui fera quelque ouvrage ce jour-là, sera puni de mort* »¹⁷ Les missionnaires vont alors se consacrer à élaborer une série d'interdiction autour du sabbat. Laux dans son ouvrage consacré aux théocraties missionnaires nous rapporte les propos du missionnaire Ellis alors en activité à Tahiti :

*« Le jour consacré ne se distinguait pas seulement par un arrêt complet du travail, du commerce ou du troc, des distractions et des plaisirs temporels, mais on ne faisait pas de visites, on ne célébrait pas les fêtes, on n'allumait pas de feu, on ne faisait pas cuire la nourriture sauf en cas de maladie. Cette observance rigoureuse du sabbat, surtout en ce qui concerne ces derniers détails, en quoi les tahitiens ressemblent peut être plus aux juifs qu'aux chrétiens, ne fut pas directement inculquée par les missionnaires, mais résulta du désir des indigènes eux-mêmes de surprendre leurs activités normales ce jour là, et aussi de l'imitation de la conduite des missionnaires à cette égard. »*¹⁸

Une fois le sabbat érigé en institution comme point culminant de la semaine, les jours précédant servent à sa préparation. Notamment le samedi où la nourriture doit être cuite et préparée en vue du dimanche. L'objectif de la méthode est d'ancrer les insulaires dans une pratique régulière du culte. Tout au long de la semaine de déroule des offices et des

¹⁷ La bible, version Louis Segond 1910, Exode chapitre 35 verset 3.

¹⁸ Laux Claire, *op.cit.*, p. 133.

formations ainsi que des activités communautaire. L'existence est ainsi rythmé par une intense activité religieuses répartie tout au long de l'année.

A.— 3.1 ... ET DE L'ESPACE.

La modification de l'espace a pour objectif de marquer concrètement les changements conceptuels notamment en faveur du christianisme. Cette pratique vise à ancrer dans la réalité quotidienne les prérogatives chrétiennes prônées par les missionnaires.

La construction des temples devient alors une priorité, comme matérialisation du christianisme. La vie sociale, religieuse et politique s'organise alors autour de ces lieux où la société se met en scène. Les monarques semblent alors s'inspirer des rois de l'ancien testament. Une lettre missionnaire de la L.M.S citée par Laux confirme notre propos :

« Pomaré (...) désirait être l'émule de Salomon en construisant un temple et en dépassant les rois et les chefs des îles par ses connaissances. Quand on faisait allusion à ce temple au cours de la conversion ou quand on lui demandait pourquoi il en construisait un si grand (le temple de Papaoa) il s'inquiétait de savoir si Salomon n'avait pas été un bon roi et s'il n'avait pas érigé pour Jéhovah un temple supérieur à tout autre en Judée ou dans les pays alentours. »¹⁹

Une fois les temples érigés, l'espace va alors être redéfini d'une échelle globale à une échelle locale. Les missionnaires divisent l'île en districts qui ne correspondent que de façon approximative aux frontières traditionnelles. Puis les villages font l'objet d'une politique structurelle :

« Structurant l'espace socio - géographique polynésien, les missionnaires protestant ont organisé chaque village, c'est-à-dire chaque paroisse, en quelques âmuiraa (rassemblement regroupement), base de l'organisation des activités religieuses, mais aussi des groupes de travaux agricoles. Le mode de rattachement à ces âmuiraa est lui aussi à la fois familial et géographique : on appartient d'ordinaire à ces âmuiraa de son « quartier », c'est-à-dire de sa famille. »²⁰

¹⁹ Laux Claire, *op.cit.*, p. 138.

²⁰ Saura Bruno, « *La société tahitienne au miroir d'Israël Un peuple en métaphore* », C.N.R.S éditions, Paris, 2004. p 97.

Notre analyse globale des théocraties Polynésiennes nous donne ainsi une idée de ce modèle tel qu'il existe à l'extérieur de la Mélanésie. Ce travail préalable nous permet ainsi de mener une analyse plus fournie d'un modèle théocratique mélanésien celui du Lösi.

B.— LÖSI OU L'ÉMERGENCE ET LE DÉCLIN D'UNE THÉOCRATIE MÉLANESIENNE.

En 1849, au lendemain de la guerre civile, la dynastie des Boula siège de nouveau à la grande chefferie du Losi. Ils administrent l'une des plus vastes entités politiques et géographiques de l'île. La consolidation, la réorganisation et l'unification politique du Losi demeurent leurs défis majeurs. La baie de Mou redevient un lieu fréquentable et éclairé pour les navires marchands européens. La plupart de ceux qui se sont exilés sur l'île voisine de Maré reviennent parmi eux, Fao et « *Cannibale Charley* ». C'est dans ce contexte de consolidation d'une entité politique que la notion de « *malentendu productif* » paraît pertinente.

Illustration 3 : ruine du premier temple de Mou.



21

Le temple de Mou ou temple d'Amelewedr (Nom de la baie qui l'a borde) est le premier temple construit en 1852 à l'initiative de Fao. Il mesurait trente mètres de long sur douze mètres de large. Les murs mesuraient trois mètres de hauteur sur quatre-vingt dix mètres d'épaisseur. Le mobilier du temple était assez fourni : chaire, pupitre, bancs, stores vénitiens. Il fut détruit lors du raz-de-marée de 1875.

²¹ Clichés de FIZIN Magulue, tribu de Mou 2008.

Illustration 4 : plaques monumentale de Mou et de Kejiny



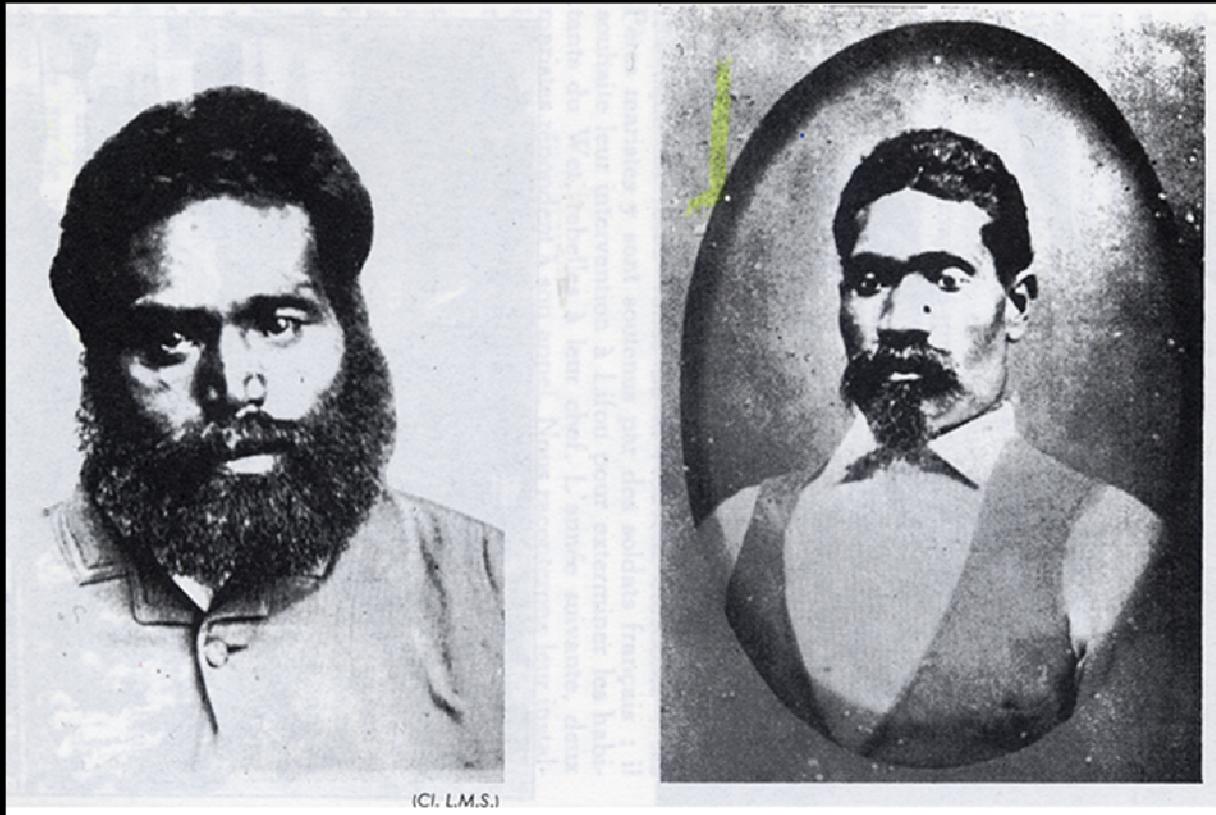
22

La première plaque est apposée sur le monument de Mou qui célèbre l'arrivée du protestantisme à Lifou. La seconde est située à proximité du temple de Kejiny. On observe que les plaques mettent l'accent sur la « pacification » du dieu protestant. Une autre traduction du second texte (à droite) effectué par Monsieur Luewardria Emile²³ : « Point de réflexion et de méditation pour les générations futures, quand la grande chefferie Co Boula reçut le missionnaire Fao, il répandit sur l'île de Lifou le message de bienfaisance et de paix. »

²² Kaemo Var, « Pouvoirs et discours religieux la prise de position de l'église évangélique en Nouvelle-Calédonie et aux îles Loyauté en faveur de l'indépendance. », Mémoire de maîtrise de théologie, Institut Protestante de Montpellier, 1996. Cf. document annexe.

²³ Étudiant originaire de Lifou à l'Institut National des Langues et des Civilisations Orientales.

Illustration 5 : portraits du grand chef Bula (1863 et 1878)

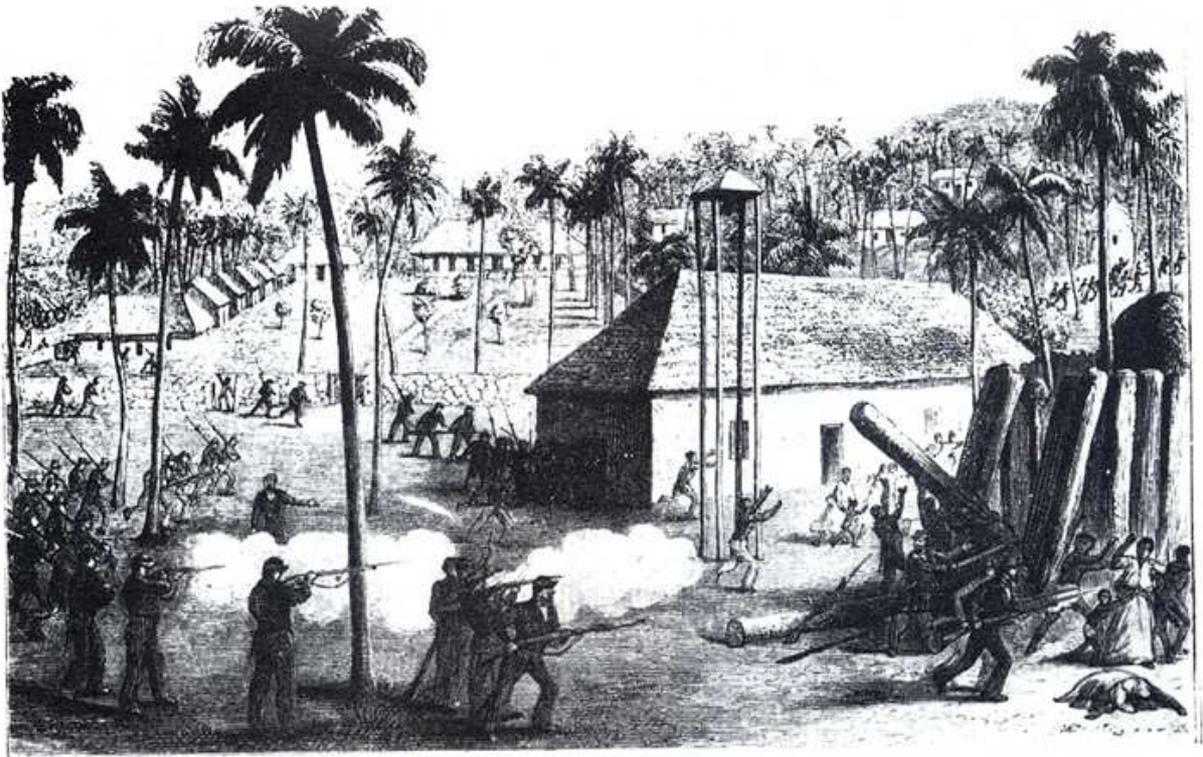


24

À gauche Bula angajoxue en 1863 ; le même à droite en 1878. La dynastie des Bula règne sur le Lösi vraisemblablement depuis la moitié du XVIII^{ème} siècle.

²⁴ Leenhardt Raymond et Henri, « *Au vent de la grande terre, Les îles loyalties de 1840 à 1895* », édition d'auteur, Paris, 1980. p33.

Illustration 6 : attaque de Xépénéhé (1864)



Attaque de Chépénéhé le 23 juin 1864. — Tiré de Mac-Farlane

25

Cette scène de la prise de Xépénéhé illustre l'attaque du temple protestant de Xépénéhé par les soldats français. Au dernier plan est représentée la résidence de Mac Farlane.

²⁵ Leenhardt Raymond et Henri, *op.cit.*, p. 45.

B.— 1/ 1842-1859 LA MISE EN PLACE PROGRESSIVE D'UN SYSTÈME THÉOCRATIQUE

L'objectif de Fao est d'installer durablement le christianisme et ainsi préparer l'installation de missionnaires européens. Son œuvre d'avant guerre bien que soutenue par la grande chefferie ne parvenait pas à se développer de manière exponentielle. L'influence de Fao avant la guerre civile semble s'étaler dans un axe qui va de Mou à la région de Hunoj à celle du plateau (Hmelek, Thuahaïck). La guerre civile a sans doute été interprétée comme une punition d'origine divine. Fao ne vise pas seulement une conversion massive dans le Losi, il a pour ambition de convertir les deux autres entités politiques de l'île, le Gaïca et le Wetr. Il décide en 1852 de quitter les abords de la grande chefferie de Mou où il réside et de s'installer stratégiquement dans la plaine littorale de Wé. Cette plaine destinée à la guerre, à la particularité d'être située à l'extrémité respective des trois *baselaia* qui compose l'île. L'autorité politique des Boula est bien rétablie, ils utilisent les réseaux d'alliance de la grande chefferie et se rendent ainsi jusqu'à Wé.

B.— 1. 1 L'AMBITION RELIGIEUSE DE FAO

La tradition orale, fait de cette traversée du Lösi, un chemin de conversion pour les différents hunapo : à Luegönie il convertit le chef Pia, à Theng,²⁶ c'est Waheo qui se convertit, puis à Hnamano,²⁷ après la conversion du chef Wahilé il fait de celui-ci un évangéliste. Il est intéressant de noter que lors de la conversion de Wahilé, celui-ci reçoit un nom de baptême : Ellia. Ce détail peut souligner une certaine rupture avec les anciennes croyances, en effet certains noms sont intimement liés à des divinités traditionnelles. Accompagné de Wahilé, il se rendent à Luexöl²⁸ et convertit le chef Luepakö.

Fao s'installe sur le site de Sinoj qui est l'ancienne grande chefferie de Gaïca. Chose pour le moins étrange, la résidence des Angajoxue de Gaïca se situe en face d'une plage destinée au combat institutionnalisé. Pour cette raison le siège, du *Baselaïa* est déplacé sur Druéulu qui bénéficie d'un accès à la baie du santal. Cet accès donne une proximité

²⁶ Hunapo des Wahéo correspond à l'actuelle tribu de Hnaeu.

²⁷ Hnamano est le lieu de résidence de Wahilé.

²⁸ Situé dans la région de Traput.

commerciale avec les navires occidentaux qui font de Xépénéhé et de sa région le poumon économique européen de l'île. Autre facteur à ne pas négliger, cette tribu est plus à l'intérieur du district, et moins exposée aux rivalités entre le Losi et le Wetr. Depuis Sinoj, il convertit l'ensemble des chefs de la zone de Wé.

Sous l'impulsion de Fao naissent trois bouleversements majeurs qui se conjuguent avec les intérêts politiques de « *Hnengödrai*. »²⁹

B.— 1. 2 LES STRUCTURES MATÉRIELLES ET TECHNOLOGIQUES DU RÉGIME

Fao souhaite la disparition des « *Hunapo* ». Cet éclatement géographique et démographique ne permet pas aux convertis de se rendre régulièrement dans les temples.

► Les temples

Il souhaite rassembler les fidèles autour des temples répartis à travers le Losi. Souvent ces temples sont situés sur d'anciens lieux dédiés à la divinité locale. Ainsi de par sa situation géographique, le temple se substitue à d'anciennes divinités et brise des tabous. Ces nouvelles concentrations démographiques ayant pour centre d'articulation le temple se nomme des « *Hunahmi* » traduit en français par le terme « tribu ». Selon Hallo Nyikeine :

« Hunahmi est aussi constitué de trois mots « Hune hnë hmi » qui veulent dire « lieu pour le culte ». Après la réception du christianisme, des clans différents se sont réunis autour d'un lieu de culte sous les auspices du chef des lieux.³⁰ »

Lors de la prise de possession de la Nouvelle-Calédonie en 1854, le Losi est presque entièrement convertie au protestantisme et sa vie est organisée autour des temples. En moins de dix années on observe une réorganisation complète et spectaculaire de la répartition de la population à l'intérieur de l'île. Pour le pouvoir central de Mou cette concentration démographique représente une formidable opportunité de contrôle de la population et ainsi permet de prévenir toute dissidence. En effet, au lendemain de la guerre civile les

²⁹ Ancienne résidence des Boula à Mou dans la baie d'Amelewedr.

³⁰ Nyikeine Hallo, « *Comment le christianisme a-t-il instauré de nouvelles valeurs structurelles sociales et éthiques dans la société kanak* », Faculté protestante de théologie de Montpellier, mémoire de maîtrise, Montpellier, 1998. p 3.

antagonismes sont certainement encore bien présents. Quant aux *hunahmi* ou tribus qui comptent peu de clans favorables à « *Hnengödrai* », on y ajoute des populations assujetties au Boula en provenance de la région de Mou. La totalité des catéchistes qui officient dans les temples ont été, formés à Mou, probablement à l'intérieur même de la grande chefferie. Ces hommes voient, à travers le règne des Boula la garantie de pérennité du protestantisme à Losi.

► Caractéristiques des « *hunahmi* »

Les « *hunahmi* » peuvent être définis comme des rassemblements de communautés chrétiennes fondées sur de nouvelles formes de sociabilité, ce terme se traduit en français par le mot tribu. Ces communautés veulent promouvoir le christianisme en mettant en avant des valeurs fortes héritées du piétisme anglais : l'amour, le partage mais surtout la paix par opposition aux luttes et aux instabilités préchrétiennes. Les noms de baptême de certaines tribus portent cet idéal de paix :

- « *Tingting* » situé dans le Wetr signifie paix en Drehu. Ce terme serait inspiré du bruit de la cloche. Cette innovation linguistique est, selon certaines personnes ressource, une réponse à un vide conceptuel de l'idée de paix.

- « *Jokin* » dont le nom signifie « lance guerrière emmurée », émet l'idée de la disparition définitive des armes destinées aux combats.

- Siloam dans le nord de l'île porte le nom d'un village de la Galilée.

Ces « *hunahmi* », sont divisés en quartiers qui portent des noms inspirés de l'occident. À Hmelek dans le district de Lösi, la tribu est divisée en trois quartiers : *Alema Aélan et Danédanel*. *Aléma* correspond semble-t-il à la prononciation en Drehu du mot Allemagne³¹. Les « *hunahmi* » possèdent également des surnoms, à Kejeny la tribu est surnommée « *Ladran* » qui signifie Londres. Les chefs locaux sont généralement à l'initiative de la création des Hunahmi, comme l'attestent les plaques commémoratives apposées près des temples. À la tribu de Kejany se trouve cette inscription :

³¹ Quant au terme « aélan » il est une déformation du mot anglais « island » qui signifie île. Le mot « danedanel » quand à lui fait référence à la bataille des Dardanelles qui eu lieu en Asie mineur durant la première guerre mondiale.

« Chef Wahnyamala. En quête de paix il s'était particulièrement déplacé à Hnegnödrai, chez Bulaqatr pour s'acquérir du christianisme. C'est en ce lieu, « Huiluefoë », qu'il convia Wazizie et Sasalie pour y instaurer le Hunami³². Aujourd'hui nous témoignons notre reconnaissance et notre joie. »³³

Ces nouveaux lieux de vie communautaire doivent être attractifs. Il semble que Fao ait amené une nouvelle technique de construction : le torchis ou « *saetë* » en Drehu. Le principe est simple il s'agit de brûler des pierres en l'occurrence du corail et d'en recueillir la chaux. Avec cette technique on construit près des temples des citernes collectives synonymes de modernité et de progrès pour les populations locales. C'est avec cette même technique que l'on érige les temples. Le temple le plus important se trouve à Mou dans la baie d' « *Ahmelewedr* », près de la résidence des Boula. Il mesure trente mètres de long sur douze mètres de large. Les murs mesurent trois mètres de hauteur sur quatre-vingt-dix centimètres d'épaisseur. Le mobilier du temple est assez fourni : chaire, pupitre, banc, stores vénitiens. Inauguré en 1852 soit trois années après les troubles, son inauguration est avant tout le symbole de la réinstallation et l'affirmation du pouvoir central de Mou. Cet édifice est construit à partir de pierres en provenance de tout le baselaia du Losi ce qui constitue un symbole d'unité et d'adhésion à la religion et au-delà à la politique des Boula. Selon la tradition orale le temple est visible depuis la mer, cependant en 1875 un raz-de-marée détruit totalement l'ouvrage qui ne sera jamais reconstruit.

³² La tribu c'est-à-dire la paroisse.

³³ Kaemo Var, « *Pouvoirs et discours religieux la prise de position de l'église évangélique en Nouvelle-Calédonie et aux îles Loyauté en faveur de l'indépendance.* », Mémoire de maîtrise de théologie, Institut Protestante de Montpellier, 1996. cf. document annexe.

B.— 1. 3 LE SYSTÈME JUDICAIRE DU RÉGIME

La mise en application d'un code de Loi est certainement la caractéristique majeure qui permet d'identifier une théocratie. En 1859, avec l'arrivée des premiers pasteurs européens le baselaia de Losi se dote de lois comme l'atteste Raymond Leenhardt :

*« Aussi, dans cette période troublée, les chefs éprouvent-ils le besoin d'un code social. Boula s'en ouvre à Mac-Farlane, qui lui conseille de s'inspirer du décalogue. Un code simple est élaboré, adopté par les chefs et mis en application dans le Losi. »*³⁴

En 1855 à Maré, dans le district de Guama, le grand chef Naisseline et les missionnaires anglais mettent également en place un code de lois. L'adoption d'un code de lois dans le Losi apparaît ainsi comme une continuité dans les méthodes d'évangélisation des missionnaires anglais qui, dès 1819 institue le code Pomaré à Tahiti. Jean-François Zorn voit dans ce phénomène une aide missionnaire dans « *L'émergence des souverainetés traditionnelles.* »³⁵

► Un objectif éminemment politique

Le code lois contribuent ainsi à asseoir l'autorité du « *baselaia* » et contraint ainsi à l'adoption de la religion « d'Etat ». Une religion considérée comme la propriété de Boula, on désigne d'ailleurs le protestantisme en drehu comme « *hmi Bula* », ce qui signifie la religion de Bula. Le contenu du code de lois en application dans le Losi comporte selon Kaemo Var³⁶ plusieurs aspects et reprend dans une large mesure le décalogue : il punit le vol, le non respect du dimanche, l'adultère, la polygamie, mais surtout le culte des dieux traditionnels. Le code de lois génère une nouvelle structure hiérarchique qui se superpose à l'organisation traditionnelle, dont l'objectif est la mise en application du code.

³⁴ Leenhardt Raymond et Henri, « *Au vent de la grande terre, Les îles loyauté de 1840 à 1895* », édition d'auteur, Paris, 1980, p 44.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Entretien réalisé en aout 2008 à Lifou, Kaemo est l'auteur d'un mémoire : cf. Kaemo Var, « *Pouvoirs et discours religieux la prise de position de l'église évangélique en Nouvelle-Calédonie et aux îles Loyauté en faveur de l'indépendance.* », Mémoire de maîtrise de théologie, Institut Protestant de Montpellier, Novembre, 1996.

► Organigramme d'une théocratie.

Ce mode de gouvernance nous apparaît aujourd'hui déformé car il est issu de la vision du gouverneur Guillain, une vision qui défend son intervention militaire à Xépénéhé. Le sommet de cet appareil est constitué de deux têtes : d'une part les Boula qui incarne l'autorité traditionnelle du Losi et d'autre part le missionnaire anglais Mac-Farlane garant du protestantisme. Ces deux élites : politique et religieuse sont à l'origine de la conception et de l'élaboration du code de lois. Mac Farlane réside à Xépénéhé dans le baselaia de Wetr sous la protection du chef Wahenya dépendant de l'Angajoxue Ukeinessö. L'évangéliste polynésien Fao quant à lui réside à Sinoj domaine situé dans le baselaia de Gaïca. Quant à Boula il vit à Mou où son pouvoir s'est considérablement affermi. Le *baselaia* de Losi, la tribu de Xépénéhé, et le site de Sinoj sont autant de points favorables au protestantisme qui participe à la diffusion et augmente l'aire d'application du code.

Les évangélistes polynésiens comme Fao participent à la formation de leurs homologues autochtones. En 1862 Mac-Farlane fonde une école pastorale à Béthanie. Leur rôle est de diffuser le protestantisme à travers l'île. Ils peuvent également jouer un rôle de surveillance de bonnes mœurs. En cas d'infraction, il dispose d'un bras armé : Les « polismen » terme drehu qui correspond au terme britannique policeman traduit en français par police. Les « *polismen* » ont avant tout un rôle coercitif. Ils sont là pour appliquer les sanctions physiques à l'encontre de ceux qui ont violé le code de lois ou ceux que l'on soupçonne de continuer à servir les dieux traditionnels. Les punitions sont cruelles et sont destinées à marquer les consciences. La tradition orale relate quelques sévices appliqués : bastonnade, mise à mort mais aussi l'exil sur les îlots au large des côtes occidentales de Lifou. A ce propos, le dictionnaire de la langue de Lifou note le point suivant concernant l'île de Loliexuj : « *Loliexuj, Lалуexuth, Leliogat ; île entre Maré et Lifou ; lieu d'exil entre pour ceux qui transgressaient les règles imposées par Bula angajoxue, dépendait auparavant de la chefferie Hnaweo.* »³⁷

³⁷ — Lenormand Maurice Henry, «*Dictionnaire de la langue de Lifou la gene Drehu* », Le rocher à la voile, Nouméa, 1999. P 329.

A.— 1. 4 L'ARRIVÉE DE LA MISSION CATHOLIQUE

La présence catholique à Lifou obéit à des logiques diverses. Elle permet à l'Administration, à l'Eglise, et à certaines autorités traditionnelles de voir en cette présence une réponse unique à des problématiques multiples. Dans tous les cas de figure cette présence est souhaitée et non imposée du moins jusqu'en 1864, date de la prise de Xépénéhé par la France.

Au début de l'année 1858, la Mission mariste de Nouvelle-Calédonie envisage une première implantation sur Lifou, cette décision est avant tout motivée par l'arrivée jugée imminente des pasteurs anglais. Le Père Rougeyron, provicaire de la Nouvelle-Calédonie depuis la mort de Mgr Douarre obtient l'appui politique du commandant particulier de la Nouvelle-Calédonie Jules Testard. Celui-ci voit dans cette implantation catholique à Lifou une occasion de voir pénétrer la présence française aux Loyautés. Les îles Loyautés sont baignées de culture anglaise suite aux contacts réguliers avec les navires marchands britanniques. A Lifou, la première langue occidentale est l'anglais et on adopte les usages britanniques comme celui du thé consommé durant l'après midi. Selon certaines sources, des portraits de la reine Victoria³⁸ ornent certaines chefferies.

Pour le grand chef de Wetr la présence d'une seconde religion occidentale lui permettra de stopper l'influence grandissante du protestantisme considéré comme la religion des Bula et de leurs vassaux. Il ne perd pas non plus de vue les avantages matériels liés à l'acceptation de la religion catholique. Pour ce faire, suivant les conseils de l'un de ses alliés nouvellement converti le grand chef, Bazit d'Ouvéa Ukeinessö se prépare à accueillir à Wetr la foi catholique.

► Une arrivée catholique mythifiée.

L'arrivée du catholicisme à Lifou fut selon la tradition orale attendue. Un mythe que l'on peut prudemment qualifier de millénariste, dans le sens où il annonce une arrivée destinée à bouleverser un ordre des choses établi, ce qui conforte cette idée. Il s'agit du mythe de l'« *atesi* »³⁹ Waléwéné :

³⁸ Reine de Grande-Bretagne et d'Irlande et impératrice des Indes de 1837 à 1901.

³⁹ Les *atesi* sont des hauts dignitaires de la grande chefferie.

« Une nuit, l'atresi Upinu Walawanë fit un songe. Il rêva d'une petite tortue, « Hupupuny » en drehu, arriverait par le Sud-Est tandis d'un serpent, « Une » en drehu, arriverait par le Nord-Ouest. La tortue étant comestible constituait un bon présage et il convenait donc de faire un bon accueil à ce qui viendrait du Sud-Est ; tandis que le serpent était maléfique et devait être rejeté. »⁴⁰

Ce mythe⁴¹ est favorable au protestantisme qui est arrivé à Mou au Sud-Est de Lifou. Un autre « Atesi » Issamatro fait le rêve inverse avec les mêmes protagonistes mais arrivant de manière inverse. La prophétie de Issamatro réserve un rôle favorable au catholicisme.

La présence d'un événement exceptionnel⁴² ou d'apport exogène se trouve ainsi intégré dans la cosmogonie traditionnelle mais occupe également une fonction justificative dans le choix d'assimilation ou de rejet.

Le dimanche 11 avril 1858 le Père Montrouzier et le Père Palazy arrivent à Lifou à bord du « Styx », un bateau de l'administration française. Le père Montrouzier a embarqué aux îles Belep et le Père Palazy à Ouvéa. Les missionnaires sont accompagnés du commandant particulier de la Nouvelle-Calédonie et du Père Bernard ainsi que d'un corps diplomatique traditionnel qui se compose de kanak originaire d'Ouvéa, qui bénéficient certainement d'un réseau d'alliances auprès de la grande chefferie de Wetr. Le « Styx » aborde Lifou par le Nord au pied des falaises de « Hnajokisi », à l'intérieur de la baie du santal. Ils sont accueillis par l' « atresi » Qenegei. Ils se rendent ensuite à « Easo » où un autre atresi les reçoit. Le commandant particulier fait appeler Ukeinessö et lui recommande les deux missionnaires qui sont placés sous la protection du gouvernement français. Des promesses sont faites et Testard garantit la propriété des terres à Ukeinessö ; il met l'accent sur les bienfaits matériels d'une présence française. À la fin de cet entretien, des cadeaux sont échangés : coffre, étoffes, vêtements mais aussi deux tête de bétails. Le 13 avril, le vapeur français lève l'ancre, ramenant à Ouvéa le père Bernard.

Ukeinessö souhaite établir les maristes à Hnathalo aux abords de la grande chefferie, mais Montrouzier refuse car il souhaite garder un accès direct à la mer pour pouvoir se ravitailler facilement, il s'installe donc à Easo.

⁴⁰ Récit recueilli par l'auteur à Xépénéhé au mois d'août 2007.

⁴¹ Les prophéties qui précèdent l'avènement des religions chrétiennes sont répendue dans l'ensemble des sociétés du Pacifique insulaire.

⁴² Il est intéressant de noter qu'en mars 2008, sur l'un des sites (Nathalo) de la célébration des cent cinquante ans de la présence catholique à Lifou est apparu un serpent très rare, qui fut interprété par certain comme un écho de la prophétie de Walewenë.

► L'installation.

Ukeinessö met à la disposition des missionnaires une case, qu'ils occupent durant deux semaines. Très vite avec l'aide des insulaires ils construisent un puit et une habitation en paille de huit mètres de long sur quatre mètres de large où ils s'installent en mai 1958. Les missionnaires ne maîtrisent pas le Drehu, il communique avec les kanak en anglais, une langue solidement établie dans l'île ; et font face aux préjugés d'origine protestante répandus contre la France et les missionnaires. L'œuvre des missionnaires se divise en trois parties : les messes, la formation de catéchumènes et la création d'une école.

Palazy a une vision globale de son ministère, son objectif est de répandre la foi catholique non seulement à Wetr mais aussi à Gaïca et Losi ; pour ce faire il bénéficie de la protection et du soutien de Ukeinessö. Palazy accompagné d'un dignitaire de la grande chefferie de Wetr se rend à Wé, territoire qu'il convoite à cause de sa situation géographique : entre les trois « *baselaia* ». Malgré la présence de Fao, dès le mois de septembre les missionnaires se font bâtir une petite maison. Il se rend en pirogue à Dueulu où sa perspective de voir une maison missionnaire échoue.

L'arrivée des Pères Bertrand et Gaide, le 26 avril 1960, donne les moyens humains d'étendre l'aire d'influence de la mission catholique, cependant malgré le soutien politique de la grande chefferie de Wetr, ce rayonnement catholique demeure parcellaire. Le 10 mai 1860 à Dueulu, lieu de résidence du grand chef Zéoula, le père Lubin fonde la mission de Gaïca. Le village bénéficie d'une situation avantageuse : d'une part il bénéficie de deux plages qui font office de port naturel en relation directe avec Easo, et d'autre part il constitue le centre politique du pays de Gaïca. L'activité de la mission se concentre autour de trois activités. La première est la conversion des populations. Les élites politiques du « *Gaïca* » restent divisées sur la question, car celle-ci détermine le nouvel équilibre géopolitique de l'île. Entre la religion des Bula et la religion soutenue par Ukeinessö, la marge de manœuvre reste faible pour la plus petite entité politique de l'île. Le 6 septembre 1863 le grand chef Victor Zéoula se convertit au catholicisme tandis qu'une partie de sa cour opte pour le protestantisme. Le baptême de l'angajoxue permet au baselaia de Gaïca de garder ses distances avec Mou. L'enseignement est également une préoccupation des catholiques. Dès sa fondation la mission est généralement accompagnée d'une école. Cette école a pour objectif de former les enfants de la noblesse aux valeurs et préceptes du catholicisme. En octobre 1860, une épidémie de

rougeole, ou de scarlatine selon les sources, touche l'île. Les Pères parcourent l'île et tentent de traiter la maladie et de donner les derniers sacrements.

► La station de Hnathalo.

Le 15 mai 1860, le Père Fabre fonde la mission de Hnathalo dans l'une des régions qui compte le plus de partisans des divinités traditionnelles : le nord – est de l'île. Le site choisi est une plaine fertile mais également un haut lieu du culte traditionnel. Ukeinessö quitte le littoral Est du Wetr et installe sa résidence à proximité de la mission. Dès 1861, la mission de Hnathalo devient le centre des missions catholiques de Lifou. En août 1864, on inaugure en grande pompe l'église de Hnathalo qui est la première à être équipée d'une cloche. Pour cette occasion des membres de l'administration de Port-de-France⁴³ ainsi que des Hauts responsables de l'église font le déplacement et marquent officiellement le soutien de la France à la mission catholique. Le 12 septembre 1864 à lieu le baptême de Paul Emile Sihaze Ukeinessö et d'une partie de sa cour cet acte fait du « *baselaia* » de Wetr le défenseur de la foi catholique à Lifou.

Avec le développement des communautés chrétiennes, de nouvelles pratiques sociales et religieuses apparaissent à Gaïca et à Wetr : messe, vêpres, communion, mariage, sépulture et procession diverse. En 1864, six ans après l'arrivée des missionnaires à Easo la physionomie de Lifou est modifiée : le culte traditionnel à pratiquement disparu. La majorité des kanak à Lifou ont opté soit pour le catholicisme ou pour le protestantisme, encouragé par les élites traditionnelles.

C'est durant la période de consolidation du catholicisme à Wetr et Gaïca que débarquent à leur tour les premiers pasteurs protestants.

A.— 1. 5 L'ARRIVÉE DES PASTEURS PROTESTANTS (1859).

Depuis 1842, l'œuvre de l'évangéliste polynésien Fao est considérable. Il a su réformer la société du moins à Losi et à faire du protestantisme la religion majoritaire à Lifou. Il reçoit la visite épisodique de pasteurs occidentaux et souhaite que ceux-ci se fixent sur l'île.

⁴³ Port-de-France devient Nouméa en 1866, cette ville situé sur la cote occidentale de la Grande-Terre est le siège de l'administration coloniale.

En mai 1858, un pasteur anglican Patteson s'établit à Mou. Il développe deux ambitieux projets : Il crée à Mou une école destinée à former des évangélistes vanuatans qu'il destine pour l'évangélisation de l'actuelle république du Vanuatu. Son second projet consiste à envoyer des loyaltiens se former au métier de pasteur, en Nouvelle-Zélande au Saint- John collège. Sept jeunes loyaltiens partent pour la Nouvelle-Zélande mais ne s'adaptent pas au climat et rentrent définitivement sur Lifou. Patteson ne passe que quelques mois à Lifou puis rentre en Nouvelle-Zélande emportant avec lui ses projets avortés. Son soudain retrait est semblé t'il dû à une conférence des églises protestantes qui effectue un nouveau découpage des zones d'évangélisation. En mai 1859 les premiers pasteurs protestants mandatés par la L.M.S abordent Lifou par le golfe de Mou.

Le 28 octobre 1859, après une escale sur Maré les pasteurs Baker et Mac-Farlane débarquent à Mou. Au passage du « *John Williams* » à Honolulu, un certain capitaine Thomson avait confié à Mac-Farlane quatre kanak de Lifou qu'il avait rachetés. Ils étaient les seuls survivants de dix hommes qu'un santalier, quatre ans plus tôt, avait emmenés par la ruse. Ils débarquent à Mou en compagnie des deux pasteurs qui bénéficient de ce fait d'une bonne image vis-à-vis de la population. Cette installation missionnaire protestante arrive à point nommé pour la grande chefferie de Mou qui peut enfin se prévaloir d'une présence occidentale à l'instar de Hnathalo.

Le pasteur Baker exerce son court ministère à Mou auprès du grand chef Boula. Dès 1861, il est remplacé par le pasteur Sleight dont les mœurs sont plus austères. Mac-Farlane quant à lui s'installe à Xépénéhé, à trois kilomètres au sud de la station catholique de Easo. Sa forte personnalité contribue à asseoir le protestantisme ainsi qu'à la prépondérance de la grande chefferie de Mou à Lifou.

Durant les années 1860 Xépénéhé est la plus occidentale des tribus de Lifou. Son port en eaux profondes et ses contacts réguliers avec les navires marchands anglophones font d'elle un florissant port commercial de la Mélanésie du Sud. Le mariage du chef *Waehnya* avec une fille de capitaine de navire marchand britannique consacre une aire résolument tournée vers le monde anglais pour Xépénéhé. Mac-Farlane bénéficie ainsi d'un environnement politique et économique qui lui est favorable.

• 1.3 — Une demeure à l'image de la puissance protestante .

Dès son arrivé Mac-Farlane bâti une vaste et confortable demeure sur les hauteurs de Xépénéhé qui contraste avec le dénuement et la vétusté des missions catholique. Il utilise pour ce faire des techniques de constructions innovantes.

Le toit se compose de feuilles de canne à sucre tressées sur des morceaux de bois appelés en drehu « *Inagoe** ». Pour les murs, on fixe deux rangés de bois parallèles entre lesquelles on insère des coraux taillés à la main. Les murs, sont ensuite recouverts de « *saetë* », cette chaux que l'on recueille après avoir brûlé le corail. Un plancher en bois raboté, ainsi qu'un mobilier européen orne la maison qui dispose d'une vaste cour ainsi que de vergers et de jardins d'agrément. Un mur monumental traditionnellement réservé aux résidences des « *angajoxue* » entoure la demeure.

La maison est bâtie sur une terre dépendante de la chefferie de Xépénéhé situé à proximité. Ainsi de part sa situation géographique, sa conception, et la main d'œuvre nécessaire à sa construction, la résidence de Mac-Farlane semble véhiculer des notions liées au protestantisme telles que la modernité, des apports techniques et technologiques, de puissance politico-religieuse.

Mac – Farlane joue un rôle central dans l'histoire du protestantisme à Lifou. Il est un activiste dans le sens où il agit directement sans intermédiaire sur la société politique et religieuse protestante.

Mac- Farlane passe quelques mois à étudier la société kanak de Lifou puis se livre à une vaste campagne de baptême et de conversion. Il fonde à Xépénéhé en 1862 l'école pastorale de Bethanie, un établissement destiné à préparer des évangélistes kanak aptes à remplacer les évangélistes polynésiens. Il institue également une grande fête protestante, celle du Mai. Cette fête rassemble tout les protestants de l'île et elle a déjà cours à Maré dans le district de Guama où règne la chefferie Naisseline. Bien que résident à Xépénéhé, il se rend régulièrement à Mou auprès du grand chef Boula où il renvoie le pasteur Baker pour « conduite inconvenante ». Sa personnalité lui permet de prendre l'ascendance sur des pasteurs exerçant à Maré, son influence est grandissante mais peut être difficilement mesurée car les sources ne le permettent pas.

A.— 2/ LA RÉPONSE COLONIALE FACE AU RENFORCEMENT DE LA THÉOCRATIE.

Depuis 1860 la présence catholique demeure parcellaire et ne bénéficie pas d'une cohérence géographique et politique. La conversion catholique se fait avant tout sur une volonté des chefferies d'asseoir leurs autonomies et leurs indépendances par rapport au protestantisme d'« Etat » qui a cours dans le *Losi*. La conversion des sièges des grandes chefferies de Dueulu et de Hnathalo a pour effet la conversion au protestantisme de certains clans qui veulent eux aussi affirmer leurs indépendances par rapport à un pouvoir qui tend vers la centralisation. Quoiqu'il en soit, dans ce jeu politique qui se superpose à des conflits pré-européens, le protestantisme garde l'avantage et constitue la religion majoritaire à Lifou.

A.— 2.1 UN CLIMAT RELIGIEUX DÉLÉTÈRE, UNE THÉOCRATIE TRIOMPHANTE.

L'arrivée des pasteurs protestants met à mal la diffusion du catholicisme. Une diffusion qui repose sur un nombre restreint de personnes, compte tenu de la relative longue période de formation qui précède celle du baptême. Malgré le soutien de Ukeinessö « *di* » au catholicisme le « *baselaia* » de Wetr se trouve amputé de la région de Xépénéhé. Les tentatives répétées de conversion des pères maristes n'aboutissent pas et le catholicisme tant alors à se contenir à certaines régions.

Mac-Farlane de par sa proximité avec le système théocratique en cour à Losi déjà évoqué dans les chapitres précédents, fait de Xépénéhé une véritable enclave politico-religieuse à l'intérieur du Wetr. Ce phénomène atteint son paroxysme lors de la venue de Boula et d'une partie de sa cour à Xépénéhé où celui-ci suit les enseignements dispensés par l'école pastorale. Durant son séjour, certaines sources tendent à affirmer son attitude interventionniste dans les affaires du « *baselaia* » de Wetr

• 1.2 — *Un système juridique à prétention universelle.*

Le système théocratique mis en place dans le Losi se caractérise par la présence d'un appareil juridique qui tant à s'appliquer à travers toute l'île. Les Pères maristes ont du mal à rejeter ouvertement une législation basée sur le décalogue. Ukeinessö, quant à lui tente, d'interdire mais sans succès l'application du *code Boula* à Wetr. Afin de contrer les protestants, les Pères Mariste projettent la création d'un code unique en concertation avec Mac-Farlane et Boula. Leur projet englobe également la création d'agents qui devront veiller à la mise en

application des nouvelles lois. Cependant, ce projet échoue compte tenu des rivalités de personnalités et de stratégies politico-religieuses. Encouragé par les élites catholiques, Ukeinessö envoie une représentation diplomatique à Port-de-France, siège de l'administration coloniale française. Leur objectif est de plaider en faveur d'une politique de soutien au catholicisme et contre un régime politico-religieux qui applique ses lois sans distinguer autochtones et européens.

A.— 2. 2 L'AFFAIRE WILLIAMSON OU LA CRISTALLISATION DES OPPOSITIONS

L'intervention militaire française de 1864, marque la pleine souveraineté de la France sur une île où les pouvoirs politiques traditionnels ont, depuis les premiers contacts gardés une grande autonomie. Cette autonomie politique sous tend également une autonomie juridique et économique. Cette intervention est due à un ensemble d'événements conjoncturels qui dans leur globalité détermine l'action de l'administration coloniale de Port-de-France.

► Des lois à vocation universelle.

Le système théocratique mis en place dans le Losi, se dote d'un appareil judiciaire et d'une véritable « administration » dont l'objectif est de surveiller la bonne application des lois mais aussi de punir les contrevenants. Ces lois déjà en cours dans l'île voisine de Maré, dans le très protestant district de *Guama*, tendent à s'appliquer tant aux catholiques qu'aux protestants, mais également aux européens installés sur l'île.

Williamson est un irlandais, établi à Xépénéhé avec d'autres européens qui mènent une existence jugée oisive par les élites protestantes. Il consomme régulièrement des boissons alcoolisées et constitue pour Mac-Farlane un exemple déplorable pour la société « puritaine ». Malgré les tentatives de conversion de Mac-Farlane, Williamson mène une vie « dissolue ». Après une violente altercation avec les envoyés de Mac-Farlane, les *polisemen* l'attache à un cocotier et le moleste.

Plus tard, Williamson est libéré par Mac-Farlane. L'incident est grave, dans le contexte colonial de l'époque, car pour la première fois un européen est molesté par des kanak.

Quelques semaines plus tard, Williamson rencontre le gouverneur Guillain sur la côte orientale de la Grande – Terre, et lui fait part des traitements dont il a fait les frais à Lifou.

Soucieux de ne pas laisser l'acte impuni le gouverneur décide d'envoyer un juge de paix de Port-de-France aller enquêter sur place.

2/ Enquête d'une commission juridique française.

Le juge Coudelou atteint Easo le premier janvier 1864 à bord du cotre « Espoir », muni d'instruction lui recommandant prudence réserve et fermeté. Le but de sa visite et de prendre des renseignements au sujet du bien fondé de la plainte de Williamson, et au besoin de livrer les coupables à Port-de-France. Malgré ses pressions sur *Waehnya*, Xépénéhé ne livre pas les auteurs de l'agression de Williamson. De retour à Port-de-France, le gouverneur Guillain n'est pas du tout satisfait de l'issue de l'affaire et du comportement des kanak de Lifou ainsi que de l'attitude du chef de Xépénéhé : *Waehnya*.

A.— 2. 3 LA STRATÉGIE D'UKEINESÖ

La situation d' Ukeinesö en 1864 est politiquement inconfortable. Le développement du protestantisme à Lifou affaiblit son autorité. Bien qu'il ait opté pour la foi catholique, la grande majorité du *Wetr* et une partie de sa cour choisissent le protestantisme. Selon notre enquête de terrain il est d'usage dans les stratégies politiques traditionnelles de répartir la noblesse ou les clans dans les différentes confessions religieuses. Pour preuve les cours de *Zéoula* et de *Sihaze* comportent aussi bien des catholiques que des protestants, cela apparaît de manière beaucoup moins évidente dans la cour des *Boula*. La conversion protestante de *Waehnya* a longtemps été interprétée par les occidentaux (missionnaires et administrateurs coloniaux) comme un acte de dissidence politique vis-à-vis de l'autorité de Ukeinessö. Bien que cette affirmation soit plausible nous pensons que le propos doit être modulé, et qu'il faut intégré les nuances et les logiques de la politique traditionnelle. L'autorité et la « *sacralité* » de Ukeinessö sont minés, il doit payer des amendes aux *polisemen* pour déviance au code Boula. Sur les conseils des Pères Maristes *Ukeinessö* envoie un corps diplomatique sur Port-de-France, mené par César Wenemecingö dont l'objectif est de faire part de la situation générale de l'île : une mainmises protestante à consonance britannique.

La démarche du grand chef « Ukeinessö » est appuyée à Port-de-France par le Père Bertrand, curé du chef lieu, qui communique au gouverneur Guillain plusieurs lettres. Au lendemain de l'échec de la mission Coudelou, Guillain juge l'autorité française menacée à Lifou et entreprend une intervention militaire sur Xépénéhé.

A.— 2. 3 DÉROULEMENT DE L'EXPÉDITION

Le gouverneur Guillain estime que « *le moment est venu de faire acte d'occupation sur le territoire des Loyalty* ». Pour lui, il ne s'agit pas d'une prise de possession en principe déjà consacrée par la déclaration du 24 septembre 1853, mais bien d'une occupation effective de l'île jusque-là négligée.

► Les deux missions du « Fulton ».

Guillain décide d'envoyer à bord du « *Fulton* », un détachement de vingt-cinq hommes sous les ordres du lieutenant Bourgey. Celui-ci a pour mission d'arborer le drapeau national français à Lifou, et d'y établir un poste militaire et de faire respecter la souveraineté de la France sur l'île.

• 1.1 L'établissement d'un camp militaire.

Le détachement débarque le premier mai dans la baie du santal. Le lieutenant Bourgey est nommé le même jour, commandant du groupe des îles Loyautés. Il choisit le site de *Enu* situé à égale distance de Xépénéhé et de Easo pour l'installation du camp. Bourgey réquisitionne les kanak des environs, aussi bien les catholiques que les protestants, mais également l'aristocratie locale pour la construction du camp. *Waenhya* le « *joxu** » de Xépénéhé malgré ses réticences est sommé par l'administration militaire de participer à la construction du camps.

• 1.2 La fermeture des écoles protestantes.

Dans le cadre du rétablissement de l'autorité de la France sur l'île, Bourgey exécute la partie la plus délicate de sa mission : la fermeture de toutes les écoles protestantes de l'île. Il fait parvenir le 25 mai, une lettre à Mac- Farlane lui intimant l'ordre de fermer les écoles protestantes de l'île et de lui fournir la liste des étudiants de Bethanie. Des attroupements ont lieu à Xépénéhé, et des rumeurs de révolte et de rébellion contre l'autorité française de *Enu* circule.

Conscient des risques de débordement Bourgey convoque Mac – Farlane et le menace de le rendre responsable de tous ce qui pourrait arriver ultérieurement. Boula est également convoqué à *Enu* il est sommé de rapatrier une partie de ses gens qui vive à Xépénéhé sur Mou et aussi de veiller à ce qu'il n'y ait pas de soulèvement militaire sur le *Losi*. Les jours suivants, le climat politique et social retombe. Conscient des risques réels de rébellion, Bourgey se félicite de l'efficacité des mesures prises et accuse *Waenhya* d'être l'un des moteurs de l'insurrection. Il ajoute également :

« *Lifou est une vaste exploitation de la crédulité de tout un peuple au profit de Mac- Farlane et de ses acolytes* » Mac- Farlane est défini comme « *le seul roi de l'île* ».⁴⁴

Pour Bourgey les tensions, qui ont failli dégénérer, rendent nécessaire la venue du gouverneur Guillain. Il accumule les griefs à l'encontre des protestants et attend avec impatience la venue de la plus haute autorité française à Lifou.

A.— 2.4 L'ARRIVÉE DU GOUVERNEUR GUILLAIN

À bord de deux navires de guerre le « *Fulton* » et le « *Coëtlogon* », Guillain accoste à Xépénéhé le vingt-et-un juin 1864. Il est accompagné du secrétaire colonial Mathieu, du chef de bataillon Testard et de trois cents hommes. Le gouverneur espère que la vue des deux vaisseaux et le déploiement des troupes sera assez dissuasif pour s'imposer aux kanak de Lifou. Il visite le camp de *Enu* et regrette son emplacement géographique jugé trop éloigné de Xépénéhé.

A bord du *Coëtlogon*, les visites diplomatiques se succèdent. Le gouverneur anticlérical reçoit la visite des Pères Maristes mais également celle de Mac- Farlane. Puis c'est autour des *angajoxue*, soutenue par les missionnaires catholiques : Ukeinessö et Zéoula.

• 2.1 L'expédition du Losi.

Guillain est conscient de la situation excentrée de Xépénéhé par rapport à la configuration de l'île. Il veut semble t'il montrer la visibilité du pouvoir français et rendre la prise de île effective. Pour cela, il met en place deux déploiements militaires.

⁴⁴ Centre des Archives Outre-Mer, Aix-en-Provence Nouvelle-Calédonie carton 85.

La premier est une marche militaire à travers l'île, dont le but est de convoquer l'ensemble des chefs à Xépénéhé afin qu'ils reçoivent des instructions.

Le deuxième est une expédition dirigée par Testard sur Luegonie, l'un des ports du Losi. La mission de Testard est d'une part de convoquer le chef de Luegonie qui doit lui remettre les incendiaires du « *Van-de-Gou* », un navire marchand français partiellement pillé et incendié. D'autre part, d'embarquer des « *polismen* » et des évangélistes pour Xépénéhé afin qu'il soit traduit devant le gouverneur. En cas de non coopération, il a pour ordre de brûler Luegonie.

L'expédition que Guillain met en place sur le plus protestant des « *baselaia* », reste énigmatique. En effet le choix de Mou résidence du « *Angajoxue* » aurait été plus judicieux pour mettre un terme au système politico-religieux protestant. Il semble que la situation économique de *Luegonie* était florissante de part ses atouts maritimes et une forte présence européenne. Celle-ci facilitait le commerce et permettait à Luegonie de devenir le premier port de commerce du sud durant les années 1860.

• 2.2 Une démonstration de force manqué.

Le 23 juin 1864, le gouverneur Guillain a pour ambition de rassembler la noblesse traditionnelle, les chefs, mais également les élites protestantes et catholiques, afin de se livrer à une démonstration de force et de délivrer certainement de nouvelles mesures pour réformer la société. Entouré de ses officiers en tenues d'apparat, il prend place sur une plate-forme dressée spécialement pour l'occasion. Mais son discours de fermeté destiné à impressionner la population ne trouve pas l'auditoire escompté. Il n'y a qu'une dizaine de catholiques ainsi qu'*Ukeinessö* et ses proches car la population protestante de Xépénéhé a fuit la tribu pour l'arrière pays.

Le 24 juin 1864 au matin, le gouverneur Guillain lance une expédition militaire sur Xépénéhé. Cette expédition fait suite à l'échec de la démonstration de force manqué du 23 juin.

1/ La prise de Xépénéhé.

• 1.1, Un objectif non avoué.

Le plan d'action militaire sur Xépénéhé est simple, les soldats en poste à Enu doivent assiéger le village puis se diriger vers le temple protestant. Le but de la manœuvre militaire du 24 juin est selon Guillain :

« d'arrêter quelques habitants du village pour les raisonner, puis (de) les renvoyer aux autres afin de les convaincre que je ne voulais leur faire aucun mal. »⁴⁵

Cependant il semble que le but soit tout autre. Il s'agirait en fait d'une opération militaire dont le but est d'arrêter les élites protestantes majoritairement opposées à la présence française sur l'île. L'opération militaire en cours vise également à montrer la puissance de feu coloniale et à assujettir réellement et dans les esprits l'île de Lifou.

• 1.2 Un affrontement sanguinaire.

Les récits relatifs à la prise de Xépénéhé sont multiples : administratifs, religieux, journalistiques et locaux. Il nous faut donc tenir compte de la perception des protagonistes aux intérêts différents et dégager un récit cohérent qui se rapproche de la réalité.

Les kanak semblent remarquer l'agitation militaire qui règne sur le camp français de Enu et voient la colonne militaire se rapprocher de Xépénéhé, ce qui pousse l'un d'entre eux à sonner la cloche du temple en signe d'alerte.

Après cette événement, nos sources se contredisent : pour les kanaks les français aurait tirés les premiers soutenus par les tirs des vaisseaux ; quant aux archives administratives elles précisent que les premiers coups de feu provenaient des indigènes, ce qui place les soldats français en situation de légitime défense.

Quoiqu'il en soit la situation dégénère rapidement, et Testard se dirige vers le temple de Xépénéhé. Un article du « *Sydney Morning Herald* » relate la suite des événements :

Ils étaient réunis dans la chapelle quand la porte de celle-ci vola en éclats et l'église se remplit de soldats. Trouvant les habitants tranquillement occupés dans leurs prières, les français se retirèrent, mais ils entourèrent le bâtiment. Excepté les missionnaires tous furent retenus prisonniers. Une collision eut lieu entre les

⁴⁵ Rapport du 5 juillet 1864 au ministre de la Marine_ Centre des Archives Outre Mer carton 85

français et les indigènes qui étaient au dehors, quatre indigènes furent tués ainsi que des soldats. Les français rentrèrent alors dans la chapelle et arrêtèrent quelques-uns des prédicateurs indigènes. Une femme qui s'était glissée sous un des sièges fut blessée de plusieurs coups de baïonnettes. Un vieillard, l'un des diacres de la congrégation fut également percé d'un coup de baïonnette. Les prédicateurs indigènes furent conduits à bord et mis aux fers.»⁴⁶

Ce récit confirme bien la volonté de Guillain de regrouper, punir et surveiller ce que nous qualifions d'élites protestantes et ce que l'auteur dénomme comme « *prédicateurs indigènes, diacre* ». Le pasteur Sleigh nous relate la suite des événements :

« Une bataille se déroula à l'extérieur (du temple), bataille durant laquelle plusieurs indigènes et un soldat furent tués et d'autres (des Lifou et des français) furent blessés. (...) pratiquement toutes les maisons des indigènes de Chépénéhé furent brûlées immédiatement. Les habitants et leur chef s'enfuirent.»⁴⁷

Les soldats poursuivent les guerriers de Xépénéhé jusqu'à dans l'arrière pays au lieu dit « *Alou* », c'est en cet endroit où, après avoir formé un carré, à lieu une sanglante bataille qui oppose fusils et armes traditionnelles : une trentaine de kanak sont massacrés.

A.— 3/ MESURES COLONIALES POUR UN RÉGIME ILLÉGAL

La chute de Xépénéhé permet à Guillain de réformer la société il espère définir un nouvel ordre politique, cependant il doit avant tout s'assurer de garder l'avantage militaire sur l'île et tuer toute forme de rébellion envers l'autorité coloniale.

A.— 3. 1 ÉTABLISSEMENT DE LA LOI MARTIAL

A Xépénéhé Guillain déclare l'état de siège et décrète la loi martiale. Cette mesure lui permet de destituer les trois *baselaia* et de procéder à la captation d'un pouvoir politique unique sur l'ensemble de l'île. Il fait évacuer le camp militaire de *Enu* et décide d'établir le nouveau camp militaire dans l'enceinte du Temple de Xépénéhé. Le temple est rapidement doté d'une palissade construite en toute hâte avec les cocotiers qui ont survécu à l'incendie de la tribu.

⁴⁶ Cet article s'inspire des lettres de Mac- Farlane source : Centre des Archives de l'Outre Mer Aix-en-Provence carton 86.

⁴⁷ Centre des Archives de l'Outre Mer Aix-en-Provence carton 86.

Des canons sont installés à l'intérieur du temple et transforme les fenêtres en meurtrières. Afin de s'assurer une bonne visibilité, il fait incendier les maisons situées aux abords du temple. Xépénéhé est presque entièrement détruite, seules quelques rares demeures sont encore debout, dont la résidence de Mac-Farlane et la chefferie de Xépénéhé.

Pour s'assurer qu'aucun soulèvement militaire n'aura lieu, il fait des otages qu'il regroupe à bord du Fulton, dont l'*isola* de Losi, la femme du grand chef Boula qui se trouvait chez Mac-Farlane au moment des troubles. Cette mesure lui permet de s'assurer de la soumission du *Losi* qui n'a été le théâtre d'aucune opération militaire et qui pourrait de ce fait être plus prompte à la révolte.

Guillain envoie une colonne militaire à destination de Hnathalo, afin d'éclater toutes poches éventuelles de résistance, et chargé au passage d'incendier quelques tribus protestantes. Cette expédition est couronnée de succès, le nord de l'île à retrouver son calme.

A.— 3. 2 LES ACTIONS JURIDIQUES ET POLITIQUES DE GUILLAIN

Guillain est déterminé à asseoir la présence française dans l'île, pour cela il prend plusieurs mesures.

- Les élites protestantes c'est-à-dire les « *polismen* », évangélistes mais également l' *isola* de Losi sont mis aux fers provisoirement à bord des bâtiments de guerres. Quand à Mac – Farlane et Boula ils sont assigné à résidence.
- Il destitue le chef de Xépénéhé et le remplace par l'un des frères du grand chef catholique de Wetr.
- Il expulse les évangélistes polynésiens présents sur l'île.
 - Il rend caduc le « *Code Boula* », ainsi que toutes les institutions qui veillaient à la bonne application du code.
- Il confisque toute les armes à feu.
- Il instaure d'un système de corvée, destiné à l'administration militaire.
- Il ordonne la reconstruction de la tribu de Xépénéhé, mais souhaite un peuplement favorable à la France et fait exiler les familles qui ont participé au troubles (du moins temporairement).
- Il souhaite l'expulsion de Mac-Farlane celui qu'il qualifie de véritable « roi » de Lifou, cependant il choisit d'attendre les instruction du ministère de la Marine.

Les palissades du temple de Xépénéhé sont renforcées, et Guillain craint un soulèvement de l'île. Il a également semblé envisagé une expédition dans le Losi. Cependant malgré ses appréhensions l'île est calme, le 26 juin il reçoit une lettre en provenance de la grande chefferie du Losi.

*« Cette lettre est de moi Boula à vous Commandant Gouverneur, pour vous dire que je reste auprès de mon frère près a mourir. Je désire savoir de votre part l'objet de votre arrivé au Sud (Losi) et de savoir ce que vous désirez de moi. Je suis prêt à m'y conformer. Si vous avez des ordres à me donner faites en part à monsieur Sili (Sleigh) et qu'il vienne me les porter ici à Mou. Voila ce que j'ai à vous dire nous sommes bien pour vous. Je vous salue. J'ai fini. Moi Boula A Mou, Losi. »*⁴⁸

Guillain libère les otages, conscient des bonnes intentions de Boula. Il estime que la situation est rétablie à Lifou ainsi que la souveraineté française. Il repart le 29 juin pour Port-de-France en plaçant des hommes sous l'autorité de Testard chargé de veiller à la bonne application de ses mesures. Satisfait, il songe à renouveler ce genre d'opération sur l'île voisine de Maré ou la grande chefferie de Guama, soutenue par les protestants, se livre à des guerres de « religions ».

A.— 3. 3 UNE INAMOVIBILITÉ RELIGIEUSE

La prise de Xépénéhé a considérablement changé la donne particulièrement pour les protestants. Les missionnaires protestants sont assignés à résidence et sont étroitement surveillés par le commandant Testard un catholique convaincu. Mac-Farlane assigné à résidence ne bénéficie pas du droit de visite et a interdiction d'exercer son ministère à Lifou.

Le 1 juillet 1864 à bord du « *Day Spring* », des missionnaires de la L.M.S sont déroutés au large de Xépénéhé, ils ont interdiction d'établir tout contact avec Mac-Farlane. Cette épisode met en relief les difficultés auxquelles sont soumis les protestants. Testard encourage et soutient les initiatives des catholiques en participant à de nombreuses fêtes catholiques. Le 5 août 1864 il participe à l'inauguration de l'église de Hnathalo, dix jours plus tard durant la

⁴⁸ Ce billet est écrit en Drehu et traduit de façon littérale par le Père Fabre, figure dans le rapport du 5 juillet 1864 adressé par le gouverneur Guillain au ministère de la Marine. source : Centre des Archives de l'Outre Mer Aix-en-Provence carton 86.

fête de l'empereur, une messe est célébrée à Xépénéhé. Malgré le soutien du commandant, la conversion des kanak en faveur du catholicisme n'a pas lieu, cette religion reste toujours minoritaire. Il existe ainsi une connivence entre élites catholique et élites coloniale dont le but est de faire reculer l'influence Anglo- protestante à Lifou.

Le pasteur MacFarlane ne reste pas inactif, bien que consigné à résidence, il réussit l'envoi de plusieurs lettres en direction de Sydney où il espère alerter l'opinion publique sur les récents troubles survenue à Xépénéhé. Il rédige des rapports qu'il transmet au gouvernement de Londres où il espère trouver un soutien. Les évangélistes polynésiens sont internés dans un camp à Xépénéhé, en attendant l'expulsion ils ne peuvent rendre aucun service à Mac- Farlane. Les évangélistes polynésiens étaient répartis dans toute l'île, ils sont désormais remplacés par des évangélistes kanaks formés avant les troubles à l'école pastorale de Xépénéhé.

A.— 3. 4 UNE REDEFINITION DU POUVOIR POLITIQUE TRADITIONNEL

Pour Guillaïn le rôle des *angajoxue* est de servir d'intermédiaire entre l'administration et leurs sujets. Ainsi en cas de désobéissance à l'administration, ils peuvent être emprisonnés, révoqués voire exilés. Toutes ces mesures contrastent avec la période pré européenne où les *angajoxue* étaient plus ou moins sacralisés. En moins d'une vingtaine d'années, leurs prestiges à considérablement diminués.

En 1864 le *baselaia* de Gaïca est sous la régence d'un protestant : Sainou. Celui-ci semble faire preuve de mauvaise volonté vis-à-vis de l'administration coloniale de Xépénéhé. Il est emprisonné à Xépénéhé en novembre 1864. Ukeinessö ne satisfait pas les exigences des missionnaires catholiques établies à Hnathalo, car il vit entourer de ses nombreuses concubines et dissuade ses sujets de participer aux corvées. Il est, lui aussi, placé en détention à Xépénéhé.

Le premier décembre 1864 le régent du Gaïca et Ukeinessö s'évadent de Xépénéhé et se réfugient dans les forêts du nord de l'île. En réaction, l'administration coloniale ordonne aux deux hommes et à leurs complices de se rendre, et menace de faire subir à Hnathalo le même sort que Xépénéhé. Les deux hommes choisissent de se rendre, leurs complices, c'est-à-dire des hommes traditionnellement chargés de veiller à la sécurité des « *angajoxue* », sont

condamnés à creuser un imposant puits dans la tribu de Hnathalo. Ukeinessö di est destitué et est exilé une année à Port-de-France l'autorité militaire procède à l'intronisation d'un nouveau régent pour le baselaia de Wetr : César Wenemecingö. Celui-ci est chargé d'administrer le *baselaia*, jusqu'à la majorité de Paul Sihaze, le fils de *Ukeinessö*.

A.— 3. 5 LES RÉPERCUSSIONS DIPLOMATIQUES DU TOUR DE FORCE MILITAIRE DE GUILLAIN.

Le rapport du gouverneur Guillain, daté du 5 juillet 1864, expose les causes et le déroulement de l'intervention militaire. Il parvient au ministre de la Marine pendant le mois de septembre et suscite aussitôt de la réserve et de la réprobation de sa part. Le marquis de Chasseloup-Laubat surcharge en effet le rapport Guillain à l'encre rouge, et écrit :

*« Je regrette profondément cette affaire, et s'il y avait quelques utilité à faire reconnaître explicitement notre autorité sur les îles de Loyalty, il fallait avec le plus grand soin éviter d'arriver à des actes de violence et de nous créer des difficultés avec les missionnaires protestants anglais. Il est évident que des plaintes seront faites, que la société de propagande à Londres en fera l'objet de récriminations, qu'on dira de nous que nous avons commis de véritables actes de vandalisme en détruisant des villages... Sans doutes nous devons faire respecter notre pavillon, notre autorité, et ne reculer devant rien et devant personne à cette égard ; mais il ne faut pas sans intérêt sérieux provoquer des difficultés surtout du genre de celle qu'on rencontre dans cette affaire. »*⁴⁹

Le ministre désapprouve la prise de possession de Lifou et redoute des complications avec l'Angleterre : aussi, dans la dépêche qu'il fait adresser le 26 octobre 1864, il désavoue clairement la conduite de Guillain :

*« Je n'ai pas vu sans un profond regret l'excessive rigueur dont vous avez cru devoir user vis-à-vis de village abandonnés ; je n'ai pu considérer sans une très sérieuse préoccupation les conséquences de certains actes dont le caractère plus que sévère ne peut pas être suffisamment motivés par les circonstances... Je ne saurai donner mon approbation à la ligne de conduite que vous avez cru devoir adopter à l'égard des missionnaires et de la population des loyalty... Vous ferez connaître au nom du gouvernement de l'empereur, aux ministres anglais résidant aux Loyalty qu'ils peuvent compter sur la protection de la France... »*⁵⁰

• 1.2 Dans les pays anglo-saxons

⁴⁹ Rapport du 5 juillet 1864- Centre des Archives de l' Outre Mer_ Aix-en-Provence carton 85.

⁵⁰ Extrait de la dépêche du 26 octobre 1864 – Centre des Archives Outre Mer, carton 86.

Les doléances de Mac-Farlane trouvent un premier écho en Australie. Dans le Sydney Morning Herald, plusieurs articles font état des troubles et de l'intervention militaire française survenue à Xépénéhé.

Ces plaintes sont amplifiées par une démarche officielle accomplie par une délégation de membres de la L.M.S⁵¹ à Sydney auprès du gouverneur de la Nouvelle Galles du Sud, sir John Young. C'est ce dernier qui informe Londres.

La presse anglaise, à son tour, prenant fait et cause pour les pasteurs protestants, s'empare de l'affaire : le « *Times* » du 6 décembre 1864, par exemple, insère *in extenso* un article du « *Missionary magazine* » rédigé par Mac Farlane et signale que Lifou a été le théâtre de violents événements. Au point que certains journaux français comme « *La Patrie* » ou le « *Courrier du Havre* » s'en émeuvent, et prennent la défense de la France et de son armée. Les événements somme toutes modestes qui se sont déroulés dans l'île de Lifou deviennent désormais une affaire publique et nécessitent l'intervention des ministères concernés.

2/ Le règlement de l'affaire.

• 1.1, Une diplomatie française active.

En octobre 1864, le ministre français des affaires étrangères remet à l'ambassade d'Angleterre à Paris une note de regret destinée à atténuer l'effet qu'aurait pu produire sur le gouvernement britannique la nouvelle des incidents de Lifou. Le premier janvier 1865, les représentants de plusieurs sociétés de missions protestantes d'Angleterre font parvenir à Napoléon III un mémoire lui soumettant les plaintes de la mission protestante de Lifou et demandant la liberté civile et religieuse des pasteurs. Afin de satisfaire l'opinion publique, c'est l'ambassadeur d'Angleterre à Paris qui est chargée de remettre le document.

• 1.2, Le soutien impérial

« *Le Moniteur* » du 10 février 1865, publie la réponse de l'empereur Napoléon III par rapport au mémoire que lui a soumis l'ambassadeur d'Angleterre à Paris :

⁵¹ London Missionary Society ou la société des Missions de Londres.

*« Aux Tuileries, 24 janvier 1865 Messieurs, J'ai reçu les réclamations que vous m'avez adressées relativement aux dispositions récemment prises dans les îles Loyalty par le Gouverneur de la Nouvelle-Calédonie. Je fais écrire au commandant Guillain pour blâmer toute mesure qui mettrait une entrave au libre exercice de votre ministère dans ces contrées lointaines. Je suis assuré que, loin de susciter des difficultés aux représentants de l'autorité française, la mission protestante, comme la mission catholique, l'aidera à répandre chez les indigènes de l'archipel les bienfaits du christianisme et de la civilisation. Recevez, Messieurs... »*⁵²

Cette lettre de l'empereur consacre ainsi la présence protestante anglaise à Lifou, elle la légalise et la légitimise. Elle désavoue également l'action du gouverneur Guillain qui se trouve contraint de réviser sa politique. Dès juin 1865, il convie Mac-Farlane à Port-de-France où il bénéficie de tous les égards, il nomme également un nouveau commandant à Lifou chargé d'exécuter les dispositions impériales. Les événements survenus à Xépénéhé mettent en avant la puissance de la Société des Mission de Londres. En effet, elle a su par ses relations internationales rivalisées avec la puissance coloniale locale incarnée par le gouverneur.

En conclusion la théocratie telle qu'elle existe tant en Mélanésie qu'en Polynésie ne semble pas être un modèle rigide. Elle s'adapte dans ses formes et répond aux exigences des acteurs politiques et religieux (les missionnaires). La notion de malentendu productif prend alors tout son sens dans le fait qu'elle produit une institution adéquate. Ni totalement nouvelle ni totalement ancienne mais une sorte de syncrétisme politique, ou l'ancienne classe dirigeante partage le pouvoir. Ce partage du pouvoir politique répond la conception des insulaires, pour qui la notion de réciprocité est au centre du jeu politique. La théocratie maohi prendra officiellement fin en 1847 avec la proclamation du protectorat français. La montée du colonialisme mets fin à ces régimes, qui dans une certaine mesure donne naissance à d'éphémères États modernes chrétiens.

⁵² Centre des Archives Outre Mer, carton 86.

CHAPITRE 8: LES MUTATIONS SOCIALES ISSUES DU CONTACT EUROPÉENS/ CHRÉTIENS EN MÉLANÉSIE MÉRIDIONALE.

*« O fille de Kanaky
Un jour France a découvert ta
nudité
Elle t'a habillée en robe mission
ô robe mission tu as couvert
de toutes les couleurs les filles
de Kanaky aux belles couleurs
ô robe mission tu as fait ta mission
de couvrir
les femmes de Kanaky elles te
portent avec fierté
Honneur à ta mission en Kanaky
ô robe mission tu as évolué dans le
temps
Comme les femmes de Kanaky
Honneur aux femmes qui t'ont
faite. »¹*

Après avoir fortement influencé les systèmes politiques du Pacifique, la conversion chrétienne va désormais se répandre dans la société. En se diffusant dans la société le christianisme entraîne des mécanismes de mutation sociale. Comme l'a souligné Hugon :

« Il semble incontestable que la spiritualité n'échappe pas, quel que soit son rapport avec l'ordre divin, à l'ordre humain de la société et donc à l'histoire : le spirituel trouve ses racines dans une société et une culture données, et rejaillit à son tour sur elles. »²

L'objectif de ce chapitre est d'apporter un éclairage sur quelques mutations majeures issues du contact avec le monde occidental et chrétien.

¹ Poème anonyme clamé lors de la fête de la robe mission 2006 à Houaïlou en Nouvelle-Calédonie.

² Hugon Anne, « *Un protestantisme africain au XIXe siècle l'implantation du méthodisme en Gold Coast (Ghana) 1835 – 1874* », Karthala, France 2007. 19 p.

Dans un premier temps, il nous a paru intéressant de réaliser une monographie sur la figure du *teacher* océanien. Bien que ce thème soit développé tout au long de la deuxième partie de notre thèse, il nous a semblé utile de réaliser un portrait général.

Dans un second temps nous abordons le thème de la refonte linguistique au service d'une idée neuve : le christianisme. Nous avons pour cela analysé le glissement sémantique qui s'est opéré à Lifou entre le terme « *haze* » et « *akötresie* ». Ces deux mots qui servent à désigner l'idée du divin sont un exemple pertinent de posture linguistique afin d'ancrer une nouvelle réalité.

Dans un troisième temps nous nous sommes intéressés à cet héritage contemporain que nous a légué le christianisme : le vêtement. Aujourd'hui dans le Pacifique celui-ci est une composante fondamentale des identités insulaires. Robe mission en Nouvelle-Calédonie, « *Dress aelan* » au Vanuatu, le vêtement féminin imposé par les missionnaires porte en lui les valeurs du puritanisme protestant.

Nous avons choisi d'accorder une attention particulière dans ce chapitre à la Mélanésie méridionale et notamment l'archipel des Loyauté en Nouvelle-Calédonie. Cette méthode nous permet de réaliser un portrait cohérent et de localiser des mutations culturelles, linguistiques et matérielles du christianisme en Mélanésie.

A.— LA FIGURE DU TEACHER OCEANIEN,

Avec l'avènement du siècle des missions dans le Pacifique une nouvelle figure océanienne émerge dans le Pacifique : le *teacher*. L'appellation *teacher* qui se traduit en français par enseignant est réductrice par rapport au rôle réel joué par les missionnaires océaniens. Les termes vernaculaires en langue océanienne, pour décrire ses hommes sont plus exhaustifs. Sur l'île de Maré en Nouvelle-Calédonie le terme *nata* est employé :

« Un mot de la langue de Maré, qui signifie « celui qui raconte l'histoire ; le narrateur, le conteur », est devenue le terme officiel chez les protestants de l'archipel calédonien pour désigner le pasteur indigène. Le nata, ou damiette, s'avance vers nous avec un air austère et suffisant, portant sous son bras cette bible volumineuse éditée en langue Lifou, dont il ne se sépare jamais.»³

Lors d'un entretien réalisé en 2010 à l'Académie des Langues Kanak⁴ de Nouméa, il semble que le terme désigne l'idée d'une certaine maturité (aussi applicable à des fruits). Dans le Pacifique, les missionnaires océaniens sont appelés de différentes manières. Reaburn le note dans son ouvrage :

« Une autre signification communément trouvée est « celui qui est envoyé », ou « messenger ». A côté de ces mots qui mettent l'accent sur le rôle d'évangélisation il y a ceux qui se réfèrent à la fonction pastorale de « s'occuper de », « s'occuper », et de « veille sur ». »

Version originale: *« Another commonly found meaning is « one who is sent », or « messenger ». Alongside these words that emphasise teaching and evangelistic roles are those that refer to the pastoral function of « caring for », « looking after », and « watching over ». »*

Avant de nous intéresser aux caractéristiques des *teachers*, nous décrirons le modèle original importé d'Europe, celui de la figure du pasteur.

A.— 1/ LA FIGURE DU PASTEUR EN EUROPE

A.— 1.1 AUTONOMIE ET PURITANISME

Bauberot nous décrit la figure du pasteur en Europe au XIX^{ème} siècle, ainsi que ses nombreuses prérogatives. Il met l'accent sur sa forte autonomie d'action, puisque libéré d'une

³ Musée de l'homme Paris, « *Journal de la société des océanistes, un siècle d'acculturation en Nouvelle-Calédonie 1853 – 1953* », Tome IX, numéro 9, imprimerie Nationale, 1953, 450 pages. Voir page 206.

⁴ Entretien réalisé auprès de mademoiselle Dora Wadrawane, chargée de l'aire Négone.

hiérarchie d'église. Mais aussi un mode de vie emprunt d'une forte rigueur morale, et d'un puritanisme exacerbé.

« En partie fonctionnarisé, inséré dans un système relativement pyramidale ou il se trouve surveillé par des surintendants et un consistoire central, il peut faire preuve d'un certain conformisme. Mais il a aussi un rôle autonome. Et il ne saurait prétendre être un personnage sacré comme le prêtre. Il se marie et à une vie familiale il possède un incontestable prestige socioculturel. Son activité principale est la prédication en langue vernaculaire. On a tendance à le juger sur son contenu et aussi sur l'aspect exemplaire de sa vie de famille. Il va donc être porteur de nouvelles valeurs : l'autorité paternelle, l'amour conjugal, l'affection portée aux enfants. La « famille chrétienne devient un idéal ». La fonction de pasteur devient créatrice de mobilité sociale : la suppression des prébendes importantes et un certain nivellement des revenus sont assez dissuasifs pour la noblesse et les patriciens.»⁵

A.— 1. 2 LE PASTORAT, UN ASCENSEUR SOCIAL

Avec l'engagement religieux la famille du pasteur accède à une certaine mobilité sociale. Cette caractéristique se retrouve dans le Pacifique. En effet, les missionnaires océaniens accèdent à un statut similaire aux chefs traditionnels.

« Par contre la petite bourgeoisie urbaine, l'artisanat voire les élites villageoises constituent de véritables viviers pastoraux. (...). Les enfants de pasteurs, bénéficiant de l'ascension sociale et de la légitimité culturelle de leurs parents, vont jouer un rôle essentiel de cadres intellectuels, juridiques, militaires scientifiques, médicaux, politiques. Sans parler de la création de sorte de dynasties pastorales qui constitueront parfois de véritables écoles théologiques et dont les controverses alimenteront la vie intellectuelle.»⁶

A.— 2/ LES PRINCIPALES PRÉROGATIVES DES TEACHERS

A.— 2. 1 L'ENSEIGNEMENT

Après la conversion, l'enseignement demeure le premier objectif des *teachers*. Ils réalisent cette activité auprès des adultes et des enfants. Geddie un missionnaire presbytérien

⁵ Baubérot Jean, « Histoire du protestantisme », Presse Universitaire de France, Paris, 1996. p 20.

⁶ *Ibid*

à Tanna au Vanuatu, décrit une journée d'activité des teachers, où l'enseignement est au centre des préoccupations :

« Il se lève avant le soleil afin d'être prêt avec les premières lueurs de l'aube pour effectuer l'école du matin. Cela dure de une à deux heures. Puis il est disponible pour ceux qui ont des problèmes à apporter des solutions... Puis il y a souvent des malades à visiter, et bien avant qu'il ait fini son travail, la matinée est déjà passée. Dans l'après-midi, il peut effectuer une tournée dans les villages les plus éloignés et sous sa charge, ou il peut passer quelques heures dans sa plantation ... Pour les loisirs, il a la baignade, et il pêche pour approvisionner sa famille. Comme le soleil s'approche de l'établissement, il bat le tambour de l'école et les villageois se réunissent pour le culte du soir. Après le repas du soir il consacre une heure ou deux à discuter avec les villageois autour de son feu de camp. Ce sont souvent ces discussions informelles que lui apportent la population, et dans ces exercices, que son influence est la plus profonde. Mais alors que ces activités constituent sa journée de travail ordinaire, il est toujours prêt à toute situation d'urgence et tout appel du devoir ou à un danger.»⁷

Version originale : *« He rises before daylight so that he may be ready with the first streak of dawn to conduct morning school. This lasts from one to two hours. Then he is available for anyone who has trouble to be put right... Then there are frequently sick cases to visit, and long before he has finished his work, the forenoon is gone. In the afternoon he may set out on a tour of the more distant villages under his charge, or may spend some hours in his plantation... For recreation he has a swim, and does some fishing to eke out the family supplies. As the sun draws near the setting he beats the school drum and the villagers gather for evening worship. The evening meal follows, after which an hour or two is spent chatting with villagers, around his camp fire. It is often these informal talks that bring him to the people, and in these he often exercises his deepest influence. But while some such program would be his ordinary day's work, he is always ready for any emergency and any call of duty or danger.»*

Les *teachers* concentrent plus particulièrement leurs œuvres d'enseignement autour des jeunes enfants. Cette stratégie a l'avantage d'avoir une influence plus grande sur une nouvelle génération, plus prompte à intégrer les valeurs et les exigences du christianisme.

A. – 2. 2 LA CONSTRUCTION D'ÉDIFICE RELIGIEUX

Très vite après avoir converti et enseigné, les *teachers* doivent très rapidement concevoir des édifices religieux afin de pouvoir célébrer leur office. Si au départ les

⁷ Cité par Lange Reaburn, "Island Ministers indigenous leadership in nineteenth century pacific islands Christianity", Macmillan Brown Center for Pacific Studies, Christchurch, 2005. p 261.

bâtiments, sont réalisés en matériaux végétaux, très vite les constructions sont réalisées avec des techniques nouvelles. C'est en Polynésie que cette innovation a lieu :

« Les hommes s'emploient à extraire la roche de corail de la mer, puis ils taillent sur la plage pour faire des murs ; ils brûlent aussi certains coraux pour les faire fondre et les mélanger avec du sable pour obtenir de la colle. Pour la construction du Fare pure raa, d'autres matériaux sont également utilisés, comme le bois de sapin ou aito, les troncs de cocotiers ainsi que les palmes ou bien les feuilles de pandanus »

L'ensemble de la communauté participe à la construction des nouveaux lieux de cultes. Ils sont le symbole de la puissance technique et technologique d'un christianisme triomphant. La technique de construction évoquée plus haut se répand alors dans le Pacifique au XIX^{ème} siècle. Elle se retrouve tant en Mélanésie qu'en Polynésie et en Micronésie. A Lifou la même technique est utilisée :

« Il semble que Fao ait amené une nouvelle technique de construction : le torchis ou « saetë » en Drehu. Le principe est simple il s'agit de brûler des pierres en l'occurrence du corail et d'en recueillir la chaux. Avec cette technique on construit près des temples des citernes collectives synonymes de modernité et de progrès pour les populations locales. C'est avec cette même technique que l'on érige les temples. Le temple le plus important se trouve à Mou dans la baie d'« Ahmelewedr », près de la résidence des Boula. Il mesure trente mètres de long sur douze mètres de large. Les murs mesurent trois mètres de hauteur sur quatre-vingt-dix centimètres d'épaisseur. Le mobilier du temple est assez fourni : chaire, pupitre, banc, stores vénitiens. Inauguré en 1852 soit trois années après les troubles, son inauguration est avant tout le symbole de la réinstallation et l'affirmation du pouvoir central de Mou. Cet édifice est construit à partir de pierres en provenance de tout le baselaia du Loessi ce qui constitue un symbole d'unité et d'adhésion à la religion et au-delà à la politique des Boula. Selon la tradition orale le temple est visible depuis la mer, cependant en 1875 un raz-de-marée détruit totalement l'ouvrage qui ne sera jamais reconstruit.⁸ »

Grâce à la formation dispensée dans les centres théologiques, notamment celle de Malua et Takamoa, les *teachers* deviennent de véritables maîtres d'œuvre. Ils cumulent alors des connaissances dans différents domaines : charpenterie, maçonnerie, mobilier liturgique. L'emplacement de ces lieux obéit à une stratégie. En effet, les temples sont bâtis sur des emplacements autrefois sacrés et tabou pour la religion traditionnelle. En Polynésie, les

⁸ Fizin Magulue Paul, « Lifou 1723 – 1923 : histoire des contacts entre kanak et européens », Université de Bordeaux III, mémoire de master 2 d'histoire contemporaine, Bordeaux, 2008. p 75.

marae sont profanés, et l'on utilise les pierres pour bâtir les temples protestants. A Lifou, les temples sont bâtis sur d'anciens sites tabous.

A.— 2. 3 LES GARANTS D'UN ORDRE MORAL

En Mélanésie méridionale, la montée des régimes théocratiques missionnaires, notamment à Maré et Lifou contraint les *teachers* à occuper une fonction judiciaire. A Lifou la mise en application du code Boula est gérée par des *teachers* originaires de Samoa. Ils sont tous expulsés, environ une soixantaine lors de la prise de Xépénéhé en 1864⁹. D'une manière générale les *teachers* de par leur statut social, proche des chefs, joue un rôle de premier plan dans le maintien d'un ordre moral chrétien.

A.— 3/ FAIBLESSE ET DÉVIANCE DES « TEACHERS »

Immoralité et infidélité religieuses. Telles sont en grande partie les deux principaux égarements des *teachers*. Afin de veiller à toute déviance la L.M.S et d'autres sociétés missionnaires mirent en place une évangélisation qui devait se dérouler par un duo de missionnaires océaniens. Cependant les conflits de personnalité, minèrent de façon récurrente cette stratégie. En effet, en 1842 Fao arrive seul à Lifou, il laisse à Maré le second missionnaire polynésien. Parmi les cas de déviance morale et religieuse, deux cas ont retenue notre attention.

A.— 3. 1 LE CAS SARAWIA : SYNCRÉTISME ET RETOURNEMENT SPIRITUEL

Sarawia était un garçon de quinze ans lorsqu' arrive Selwyn et Patteson de la mission anglicane à Vanua-Lava, son île natale dans les Banks. Patteson l'emmène pour qu'il soit formé dans son école à Lifou aux îles Loyauté ; de là, il se rend au collège de Norfolk où l'enseignement (qui durait au moins 18 mois) est plus intensif. Sarawia fut baptisé du prénom de Selwyn en 1863. Il reçut la confirmation en 1865 et retourna à Mota dans les Banks. Son

⁹ A ce sujet Joël Dauphiné déclare au sujet de la prise de Xépénéhé de 1864: « Dans l'île même, les catéchistes polynésiens internés au camp de Xépénéhé en attente d'expulsion ne peuvent plus rendre service au culte protestant : Mac Farlane les remplace par la vingtaine de catéchistes originaires de Lifou qu'il avait formés dans son école pastorale, multipliant les directives et les interventions bravant ainsi les ordres du chef de la colonie. » Dauphiné Joël, « Christianisme et politique en Nouvelle-Calédonie au XIXème », Centre de Documentation Pédagogique de Nouvelle-Calédonie », Point d'Histoire numéro 14, Nouméa, 1998. p 47.

école et son village reçurent la visite de John Palmer, un prêtre de la mission formé en Nouvelle-Zélande, qui travaille en étroite collaboration avec Sarawia. En 1870 et 1871, alors que son œuvre est en plein essor à Mota, la communauté chrétienne de Mota prend le nom de Kohimarama. L'ambition de Sarawia est d'en faire un modèle de doctrine et de vie liturgique. Cet espoir s'affaiblit en 1872 lorsqu'un violent cyclone répandit dans la population une crainte : les esprits anciens étaient irrités par les chrétiens et leur Dieu. En dépit de cette déconvenue, Sarawia est ordonné à Auckland en 1873 – il est le premier prêtre mélanésien. Il retourna à Mota, où il exerça son ministère jusqu'à la fin de ses jours, considéré par la mission comme un père véritable et un guide spirituel respecté par son peuple.

Cependant la légende dorée du missionnaire océanien s'effondre en 1910 comme le note Garrett :

« Après sa mort en 1901, la réputation officielle concernant son travail et sa personne se maintinrent jusqu'en 1910 où l'on découvrit que son autorité sur le peuple était due en fait à ce qu'il avait continué en secret à occuper la dignité de chef dans le sukwe, une société cérémonielle pré-chrétienne propre à Mota, où le rang et la dignité se combinaient avec la recherche traditionnelle de richesse et de prestige données par la magie. Le sukwe était officiellement interdit par la mission. Chez Sarawia, le rôle de prêtre chrétien, à savoir l'annonce du sacrifice suprême, avait été mêlé adroitement à des moyens non-chrétiens qui lui procuraient richesses et pouvoir. Cette information consternante fut connue par les révélations que fit sur son lit de mort un diacre anglican, Robert Pantutun, qui avait été son assistant.¹⁰ »

Le cas de Sarawia est symptomatique d'une jeunesse mélanésienne qui a dû très rapidement réaliser un syncrétisme inconscient. Une fois devenus auxiliaires des missionnaires, ils étaient tenté de cultiver une double légitimité. D'une part, ils sont les intermédiaires privilégiés entre les insulaires et les missionnaires européens. Et d'autre part, dans un esprit d'accumulation des richesses, si présent en Mélanésie, ils sont probablement attirés par une légitimation locale.

A.— 3. 2 LE CAS MARAU : UNE FAIBLESSE DE MORALITÉ.

¹⁰ — Garret John, « *To live among the stars Christian origins in Oceania* », éditer par World Concil of Churches, Institute of Pacific Studies, University of South Pacifique, Suva 1982, 412 pages. Voir version française page 173.

Le nom de Clément Marau, est célèbre dans l'histoire des missions Anglicanes de Mélanésie. Le missionnaire Codrington réalisa son autobiographie dans la langue de Mota. En 1869 Marau quitte à 12 ans son île de Mere Lava dans les Banks. Il est ordonné diacre en 1881 et est envoyé comme évangéliste résidant dans la petite île d'Ulawa aux Salomon, au sud-est de Malaita. Après avoir acquis la maîtrise de la langue, il introduit de grands changements sociaux et religieux en manœuvrant habilement les groupes claniques. Il démontre lui-même l'impuissance des esprits locaux en participant à l'abattage d'un bosquet sacré. Il édifie une grande église, symbole des changements survenus à Ulawa. Cependant, dans sa stratégie il garde un certain nombre de traits distinctifs des « Big Man » traditionnels. En 1903, il est ordonné tardivement à la prêtrise. Plus tard en 1907 son prestige s'effondre à la fois chez les insulaires que du côté de la mission Anglicane. Garrett révèle les dessous d'un scandale moral :

« Mais en 1907 on découvrit que le couvre-feu qu'il imposait lui permettait de dissimuler les adultères clandestins qu'il commettait. Ceux-ci étaient restés secrets par la crainte de représailles contre ceux qui les divulgueraient. La mission suspendit ses fonctions sacerdotales. Après qu'il eût fait pénitence, il fut réinstallé plus tard, mais envoyé loin d'Ulawa ; il passa la fin de sa vie à Mere Lava, la population d'Ulawa ne voulant plus de lui. Cependant, son fils Martin Marau poursuivit ultérieurement son œuvre à Ulawa. Il est possible que les abus de pouvoir de son père et son péché aient été en partie les conséquences de ses frustrations : le retard dans son avancement, qui résultait de son isolement géographique et la répugnance des missionnaires blancs à remettre une plus large autorité sur l'Eglise dans son ensemble à des insulaires capables.¹¹ »

B.— IMPRÉGNATION CULTURELLE ET LINGUISTIQUE D'UNE PRÉSENCE EUROPÉENNE CHRÉTIENNE.

Lifou est un carrefour naturel de la Mélanésie du Sud, et de ce fait à de tout temps connu des phases de dynamisme, de rupture et de continuité, tant dans les domaines politiques et économiques que sociales, à travers les rencontres récurrentes avec des populations nouvelles. Cependant, la phase de découverte réciproque du monde occidental constitue un véritable choc culturel sans précédent : la civilisation de l'igname est confrontée à celle du blé. La société du groupe et du clan se retrouve désormais face à la logique de société de marché où l'accent est mis sur l'individu. La guerre, la polygamie, le polythéisme

¹¹ — Garret John, « *To live among the stars Christian origins in Oceania* », World Council of Churches, Institute of Pacific Studies, University of South Pacific, Suva, 1982. p 173.

sont autant de notions et de pratiques pré-européennes qui se retrouvent confrontées au christianisme puritain.

La langue de Lifou, le « *Drehu* », demeure l'un des témoins majeurs de ces mutations sociales, en étant sujette à de constantes adaptations et variations, pour décrire l'avènement d'un monde nouveau. Nous tenterons de déceler dans le parler de Lifou, les termes ou les mots qui mette le mieux en relief les mutations sociétale.

B.— 1/L'ANGLAIS DANS LA LANGUE DREHU.

Le « *Drehu* », est à la fois, le nom de la langue et le nom de l'île de Lifou. Elle appartient à la famille des langues austronésiennes, parfois appelées océaniques, puis malayo-polynésiennes, qui comprend l'indonésien, le polynésien et le micronésien. Le « *Drehu* » est une langue agglutinante c'est-à-dire que l'emprunt de mots étrangers, de même que les néologismes, sont des procédés fréquents, dont l'objectif est de répondre à un besoin de termes pour définir des apports techniques, matériels et spirituels nouveaux. Entre 1842 et 1864, l'île entretiens des liens de manière quasi exclusive avec le monde et la culture anglaise. *Le drehu*, la langue autochtone de l'île, assimile les apports linguistiques des baleiniers, des santaliers, et des missionnaires polynésiens de culture anglaise.

B.— 1. 1 L'ANGLAIS, UNE LANGUE DE COMMERCE

Si lors des premiers passages des santaliers et des baleiniers, on se comprend par geste, le vocabulaire anglais intègre peu à peu le *Drehu*. Au départ les marins échangent des biens manufacturés : tissus, hameçons, verroteries voire du rhum contre des vivres. Pour dénommer les nouveaux produits occidentaux, les kanak utilisent leurs noms d'origine, pour le rhum qui se dit *grog* en anglais, il est traduit par *gorok* en *drehu*. Puis afin de faciliter le commerce ou par désertion, des marins anglais quitte les navires et s'installent sur l'île, ils emmène avec eux leurs usages. À terre, ils sont recherchés pour leurs compétences techniques, car ils ont des connaissances dans les métiers du bois ou de la pierre. Ils ont également une connaissance du monde européen et peuvent servir d'interprètes, la plupart d'entre eux accèdent au statut d' « *Enehm* » dans les cours des grands chefs de l'île.

B.— 1. 2 L'ANGLAIS, UNE LANGUE D'INNOVATION MATÉRIELLE

Mais l'anglais est avant tout la langue du commerce et de l'innovation ou de la nouveauté matérielle. L'huile, « *oil* » en anglais est « *oel* » en drehu. Les tonneaux dans lesquels elle est conditionnée sont dénommés « *kaas* », de l'anglais « *cask* ». On utilise désormais le sceau (« *bucket* » en anglais et « *baketr* » en drehu), le sac fourre tout (« *back* » en anglais et « *bëek* » en drehu) autant d'innovation qui trouvent un écho dans la langue. En 1862, le premier cheval (« *horse* » en anglais et « *hoos* » en drehu) est débarqué à Mou, il fut précédé des premières vaches et porcs. Ces nouvelles sources de nourriture (les deux dernières) représentent une richesse considérable sur cette île où les seules sources de protéines animales étaient constituées d'oiseaux.

La baleine, animal mythique pour les kanak de Lifou, n'était jamais chassée car sa présence annonce le début de la culture de l'igname, ce tubercule faisait l'objet d'un culte dans la religion traditionnelle. Le nom drehu : « *tresimapa* » disparaît au profit de « *wela* » qui s'inspire du « *Whale* » anglo-saxon.

B.— 1. 3 L'ANGLAIS, LE VECTEUR D'UNE NOUVELLE TEMPORALITÉ

La mesure du temps (« *time* » en anglais, « *trema* » en drehu) est elle-même profondément bouleversée. Jusque là, elle était liée à la culture des ignames. La course du soleil, la floraison de certaines plantes, les périodes de pluies et de sécheresses rythment la vie des habitants, à cela s'ajoute un nouveau concept, celui du temps occidental. Un temps qui se compose d'heures (« *hours* » en anglais « *awa* » en drehu) et de minutes (« *minute* » en anglais et « *minet* » en drehu). Les cloches installées près des temples rythment alors une nouvelle division du temps. Le nom des jours de la semaine quant à eux sont inspirés de l'emploi du temps de Fao, alors qu'il vivait à la cour des Boula¹². Le nom des mois et les nombres tirent pour leur part leur origine de l'anglais.

12

- Le lundi en drehu « *Thupenehmi* », le jour qui suit la prière. Il n'y a pas d'activités particulières.
- Le mardi en drehu « *Drai ange dic* », le jour de préparation des enseignants. Il s'agit là de former des évangélistes locaux issus probablement de la noblesse, en effet la résidence des Boula est un endroit tabou pour quantité de personnes. Ils y apprenaient à lire et à écrire. *Dic* est un terme qui a pour origine le mot anglais *teach* qui veut dire enseignant.
- Le mercredi en drehu « *Drai Menu* », le jour consacré à l'évangélisation des païens.
- Le jeudi en drehu « *Drai kaco* » le jour des petits, ce jour était destiné à la formation des enfants.
- Le vendredi en drehu « *Drai katru* », le jour des adultes destiné à la formation spirituelle des adultes.
- Le samedi en drehu « *Mecixen* », le jour de préparation de la nourriture pour le dimanche.
- et enfin le dimanche ou « *Drai Hmitröt* », ou jour sacré destiné au culte.

**B.— 2/ DES REFORMES LINGUISTIQUES AU SERVICE D'UNE REFONTE SPIRITUELLE : « HAZE »
ET « AKÖTRESIE » LE CAS D'UN GLISSEMENT SÉMANTIQUE.**

B.— 2.1 DE « HAZE » ,UN CONCEPT PRECHRETIEN...

La refonte de la société effectuée conjointement par les autorités politiques et religieuses dans le Losi est aussi conceptuelle. Il s'agit de repenser la cosmogonie, de donner une nouvelle représentation qui tient compte de la suprématie du dieu des occidentaux. Les innovations linguistiques sont destinées à frapper les esprits. Fao traduit dieu par le terme drehu « *Haze* ». Cependant il se rend compte que le terme employé inclut d'autres notions indirectes telles que :

- La notion de propriété du « *Haze* », en effet le « *Haze* » entretient un lien fusionnel avec ses possesseurs. Il est l'émanation et l'incarnation du « *men** » de ses détenteurs.
 - La notion de limitation spatiale du « *Haze* ». Bien que les divinités puissent voyager, elles sont avant tout assimilées à un point géographique précis et ont un lieu de résidence.
 - La notion de multiplicité des « *Haze* ». Les haze sont à l'image des hommes, ils ont des parentés et ont la possibilité d'avoir des enfants qui sont eux-mêmes haze.
- A cela s'ajoute l'affiliation du haze avec les angajoxue de l'île comme le souligne Nyikeine Hallo :

« Le « Angajoxue », le grand chef, dans un district est considéré comme l'oint de tous les « haze ». Le grand chef du district de Wetr s'appelle aussi Sihaze. Ce nom découle de la préposition : « Han siéne hnei itre haze » qui le nomme « l'oint de tous les haze ». Il est par excellence la personne ou se concentre l'ensemble des « men », de toutes les puissances qui manifestent par tous les clans du district sa prédominance. »¹³

B.— 2.2 ... À « AKOTRESIE » LE DIEU CHRETIEN.

¹³ Nyikeine (Hallo), « *Comment le christianisme a-t-il instauré de nouvelles valeurs structurelles sociales et éthiques dans la société kanak* », Faculté protestante de théologie de Montpellier, mémoire de maîtrise, 1998.

« Akötresie » est le signifiant adopté pour désigner Dieu. Ce terme toujours selon Nyikeine Hallo découlerait de la proposition « Hna akötre hnei ang atresi » que l'on traduit par « La souffrance des atresi ». Les atresi ou « atre isië » qui signifie « homme qui oint » correspond à l'ancien clergé traditionnel déchu par l'adoption du protestantisme. Proche des Angajoxue il joue même après la christianisation un rôle majeur auprès des grandes chefferies. Ils y officient en tant que conseillers et gardent leur influence auprès du souverain. Lors de la célébration du cent cinquantième de l'arrivée de l'évangile à Lifou en 1942, les protestants imprimèrent un document hagiographique¹⁴ contenant le texte suivant :

« Après la tentative avortée de Trehle Katrawa, il se rendirent compte de la toute-puissance de Dieu. Ils reconnurent aussi que ce Dieu est toujours avec Fao. Bulaqatr¹⁵ ordonna alors à Caeë, Hnanemë et Pia¹⁶ d'anéantir leurs « haze » idolâtre par le feu et de se soumettre au nouveau dieu.»¹⁷

« Akotresi » se substitue au terme « haze » du moins chez les protestants. La langue drehu n'a pas de signifiant pour désigner le ciel. La vision cosmogonique préchrétienne fait état d'un monde peuplé de divinité ayant pour résidence les profondeurs de la terre. L'idée de divinités qui peuple le ciel est présente en Mélanésie méridionale on l'a trouve dans les îles du centre et du nord de l'actuel république du Vanuatu. En ce qui concerne la Grande Terre, les dieux peuplent les cimes des montagnes et la mer, et le milieu marin est le domaine réservé au séjour des morts. Seule exception pour Lifou dont parle Lenormand : « Waleweny, (maître de l'arc en ciel), nom d'un des angatresi du pays de Wetr, qui demeure à tringtring. « Envoyé par les dieux, l'arc en ciel lui à servi de pont pour descendre sur la terre.»¹⁸

Pour désigner le ciel, avec l'idée de résidence divine on utilise le terme : « hnengödrai ». Ce terme est également celui que l'on utilise pour désigner la résidence des Boula située à Mou. Avec l'avènement du protestantisme, et après la guerre civile, le pouvoir central de mou garde et affermi son pouvoir et devient le dénominateur politique et spirituel commun de l'ensemble du Losi. Durant l'époque préchrétienne, les Atresi qui correspondaient au clergé

¹⁴ Peter (Eugénie), « 1842-1942 centenaire Aqane traqa la hmi e Dehu me pengön' eje ngöne la itre macatre ka 100 », Nouméa imprimeries réunies, Nouméa, 1942, 28 pages voir page 11

¹⁵ Bulaqatr désigne Angajoxue Bula le mot qatr est ajouté il ajoute une notion de sagesse associée à la veillesse et à la noblesse du personnage.

¹⁶ Caeë Hnanemë et Pia sont les trois atesi du Losi au moment de l'évangélisation

¹⁷ Le texte original est en drehu, la version originale se présente ainsi : « Nge mama koi angatr laka haze ka mene la akotrsie nge ce nyidrëti me Fao. Ame hna hë Caeë, Hnanemë me Pia hne la joxu Bulaqatr, me dreuthetrij la itre haze ekö hna lapaune kowe ».

¹⁸ Lenormand (Maurice), « Dictionnaire de la langue de Lifou », édition le Rocher à la voile, 1999, 534 pages. Voir page 486 article Waleweny.

traditionnel, était détenteur, du moins dans une plus grande mesure, de l'autorité spirituel. Avec les réformes évoquées le souverain entre directement en relation avec le domaine du spirituel et gagne ainsi en autonomie. Evangélistes et « polismen » participent à une nouvelle visibilité du pouvoir politique. La conversion de Xépénéhé à Wetr et l'installation de Fao sur une partie de Gaïca tant à accroître son influence.

C.— IMPACT VESTIMENTAIRE DU CHRISTIANISME, LE CAS DE LA ROBE MISSION EN MELANESIE MÉRIDIONALE.

Au XIX^{ème} siècle, la diffusion du vêtement européen dans le pacifique correspond à l'expansion de la culture matérielle et chrétienne occidentale.

La culture matérielle occidentale utilise trois canaux de diffusion : les missionnaires (nouvelles plantes, vêtements, techniques de construction, architecture), les marins (alcool, verroteries), et les commerçants (étoffes, savons...).

Cette expansion du vêtement et de ses usages est en corrélation avec la diffusion du christianisme dans le Pacifique. Notre propos n'est pas d'effectuer une histoire du vêtement à Lifou car nous ne disposons pas des sources nécessaires. Cependant, il aurait été intéressant d'étudier les différentes étapes qui existent entre la production du vêtement, vraisemblablement en Europe, et l'adoption par les populations insulaires. Ainsi, nous négligerons par manque de sources, des aspects importants du sujet notamment le coût des matières premières, l'importation de tissus, et les modalités de consommation. Les travaux universitaires concernant le vêtement dans le Pacifique sont peu nombreux et relèvent de l'ethnologie. Notre analyse de la question du vêtement sera donc parcellaire, et nous aborderons les modalités d'adoption et d'adaptation du vêtement à Lifou. Nous nous intéresserons plus particulièrement au vêtement féminin de Lifou, c'est-à-dire « la robe popinée » ou « robe mission ». Nous tenterons d'historiciser notre propos en ayant une approche comparative de la question du vêtement et en « régionalisant » notre approche. Etant donné que l'ensemble de la Mélanésie a été confrontée au même phénomène c'est-à-dire à l'imposition, dans certain cas, du vêtement européen, il nous a semblé utile de noter les dynamiques propres à cette problématique. Nous ne pourrions pas nous soustraire à une approche ethnologique de la question, car celle-ci permet de mieux comprendre les mécanismes socio culturels des mutations sociales comme l'affirme Broutin¹⁹ :

« C'est entre autre à travers le costume que la structure d'un groupe social apparaît concrètement, qu'elle se manifeste et se vit quotidiennement en toutes circonstances ».

¹⁹ Broutin (Yvonne Elisabeth), « Se vêtir pour dire », cahier de linguistique sociale, collection Bilan et Perspectives, université de Rouen, 1996. p7.

Dans un premier temps nous nous attacherons à décrire le vêtement pré européen, puis dans un second temps nous tenterons de définir les deux perceptions du corps, les deux visions de la femme qui opposent société européenne et société autochtone. Enfin, dans une dernière partie, nous analyserons l'adoption du vêtement européen comme un phénomène complexe.

Illustration 7: mise en scène d'un vêtement pré européen



20

Mis en scène d'une femme de Lifou dans les années 1878-1879. Le photographe à semble t-il voulu effectuer un portrait d'une femme kanak dans une tenue qui précède la christianisation. Cette photo renvoie à tous les fantasmes exotiques que le regard européen projette sur les insulaires.

²⁰ Bibliothèque Nationale d'Australie, collection numérique reference: nla.pic-vn 3916401-s79-v

Illustration 8: le pagne masculin



21

Avec la christianisation du Pacifique, les insulaires abandonnent peu à peu les jupes végétales au profit d'un pagne en étoffe plus solide. A droite, une photo du début du siècle on peut noter la présence du pagne ou « iut » tel qu'il est appelé à Lifou. Au milieu un portrait d'un notable fidjien en « sulu ». Et enfin, à droite un pagne de fibre tel qu'il est encore confectionné à Lifou en 2008.

²¹ Bibliothèque Nationale d'Australie, collection numérique référence à droite : nla.pic-an242301134-v
Au milieu : nla.pic-an10975065-1-v, à droite : clichée de FIZIN Magulué, jupe de fibre masculine de Lifou.

Illustration 9: la robe mission un modèle régionale ?



22

Sur ce cliché datant des années 1900, on observe des rarotongiens effectuant la danse de la pirogue. On peut noter les robes des danseuses qui correspondent au style très puritain de la L.M.S : manches et robes longues, poitrine couverte et présence d'un chapeau.

²² Colchester Chloë, « *Clothing the Pacific* », Berg, New-York, 2003. Cf. Page d'introduction.

Illustration 10: la robe mission et le pagne contemporain



23

A gauche : le pagne masculin contemporain à Fidji, également appelé « sulu ». Ce vêtement est l'héritier des jupes masculines en fibre végétal et est porté dans un grand nombre de pays du Pacifique dont Salomon, Papouasie-Nouvelle-Guinée, Tonga, Samoa... Le port du « sulu » est complété par l'usage d'une chemise aux motifs fleuris.

A droite : une robe mission de Nouvelle-Calédonie, celle-ci tend à se répandre dans la région Pacifique. A Fidji, la robe est complétée par un long jupon apparent, afin d'être au plus près des usages méthodistes.

²³ Clichée de FIZIN Magulué Paul, Village de Viseisei, Fidji, juin 2009.

C. – 1/ LE VÊTEMENT PRÉ EUROPÉEN.

A Lifou, il semble que pour les hommes il n'y ai pas eu d'étuis péniens. L'hypothèse la plus probable est qu'ils aient porté eux aussi des jupes en fibres végétales, tout comme les femmes. La fabrication des tissus végétaux est un travail réservé aux femmes. Il existe différentes plantes pour la conception des étoffes et par corrélation une multitude de matières. Le Tapa présent en Polynésie est également présent à Lifou au XIXème siècle, ce tissu végétale obtenu à partir d'écorce de mûrier de chine, à travers un procédé complexe est l'un des tissus les plus prestigieux. La confection de Tapa répondait à un ensemble de prérogatives notamment dans le Pacifique orientale : « *Outre leur fonction vestimentaire, bien d'autres usages existaient sans oublier leur caractère religieux et leur rôle important dans les échanges. La fonction du tapa comme lien entre les groupes, et entre les hommes et les dieux, lui donne son sens profond.* »²⁴

Le vêtement pré européen répond à plusieurs impératifs et occupe des rôles et des fonctions diverses que nous tenterons de classer.

C. – 1. 1 UN IMPÉRATIF DE DÉCENCE.

Le premier impératif du vêtement est de cacher les parties intimes. La notion de décence pré européenne ne concerne uniquement que les parties comprises entre le bassin et les genoux. A l'instar des autres îles du pacifique, la poitrine féminine n'a jamais fait l'objet de vêtement destiné à le dissimuler. Par ce premier impératif, le vêtement sépare les sexes car il existe des différences dans la conception de la jupe qui sépare l'homme de la femme.

C. – 1. 2 UN IMPÉRATIF DE DISTINCTION SOCIALE.

En ce qui concerne Lifou, le vêtement correspond à une enveloppe corporelle. La notion de l'enveloppement ou de ce qui enveloppe à Lifou est un concept spécifique. Pour expliciter ce concept nous utiliserons deux exemples.

L'enveloppement joue un rôle décisif dans la réalisation du bougna. Le bougna est une préparation culinaire qui se compose d'ignames, de tarots, de bananes, de viandes, le tout

²⁴ Musée de Nouvelle-Calédonie, « *Tapa écorces et décors d'Océanie* », Service des Musée et du Patrimoine du gouvernement de la Nouvelle-Calédonie, Nouméa, 2002. p 9.

recouvert de lait de coco et enveloppé dans des feuilles de bananier. La cuisson s'effectue dans un four traditionnel à l'étouffée. La qualité des feuilles, donc de l'enveloppement, joue un rôle de première importance dans la réalisation du plat.

Les divinités préchrétiennes, c'est-à-dire des statuts de pierre et de bois, ont la particularité de posséder des paniers ou des enveloppes. Ces paniers qui contenaient les divinités étaient aussi importants que la divinité elle-même. Il existe donc une même valeur entre le contenant et le contenu. L'analyse du vêtement ne doit donc pas se limiter à une analyse des tissus végétaux mais doit s'étendre à tous ce qui couvre où recouvre le corps.

Il existe une multitude de parures durant l'époque pré européenne : les colliers en jadéite, les bracelets, le « *wanaïthilë* »²⁵, les parures de plumes... Bien que spécifique à la Polynésie les tatouages sont également présents à Lifou au XIX^{ème} siècle. Ils font l'objet d'une grille de lecture aujourd'hui disparue au bénéfice du christianisme. Il existe aussi des teintures extraites de végétaux ou minéraux qui permettent la coloration des cheveux.

Tous ces éléments d'ornementation jouent un rôle dans la société et permettent de distinguer les individus selon leur rang coutumier.

C.— 1. 3 UN IMPÉRATIF MAGICO-RELIGIEUX.

Dans le Pacifique oriental, recevoir l'étranger avec des dons importants, et recouvrir celui-ci d'un linge en tapa permet de s'approprier le *mana* : la force spirituelle de chaque individu.²⁶

Ainsi être revêtu d'ornements traditionnels, collier de jade, lianes... signifie être investi du pouvoir (magique) qu'ils renferment. Il existe ainsi un lien fusionnel entre le contenant et le contenu à l'instar des divinités pré chrétienne.

C.— 2/ UN CORPS AUTOCHTONE, DEUX VISIONS ANTINOMIQUES

²⁵ Wanaïthilë signifie littéralement « *racines mangées par les roussettes* », il s'agit d'une liane sauvage qui produit des fleurs mauves. Les hommes de Lifou l'enroulaient autour de leur taille.

²⁶ Cf. Paini Anna, « *Rhabiller les symboles : les femmes kanak et la robe mission à Lifou (Nouvelle – Calédonie)* », Journal de la Société des Océanistes, numéro 117, page 234 à 253 année 2003.

La représentation du corps autochtone fait l'objet de deux visions conceptuelles opposées. Dans une première partie nous nous intéresserons à la vision autochtone du corps , puis dans une seconde partie à la vision religieuse et coloniale du corps. L'analyse de la vision européenne du corps kanak nous permettra de mieux cerner les objectifs du vêtement imposé, c'est-à-dire la robe mission pour les femmes.

C.— 2. 1 LA VISION KANAK DU CORPS FÉMININ.

Nous avons fait le choix de nous attarder d'avantage sur le corps féminin et notamment la perception de la femme car celui-ci a fait l'objet de récentes recherches. A Lifou, le corps est perçu comme un contenant, celui-ci contient le sang des oncles maternels et demeure leur propriété. Le corps sera restitué aux propriétaires lors du décès.

Par l'expression « *la femme est la feuille de bananier de la maison* » (en drehu « *ame la foe, ka xet ne hnalapa* ») on souligne le rôle d'enveloppe et d'enveloppement de la femme qui garde et unit la famille par analogie à la feuille de bananier qui contient les ignames du bougna. La femme est également décrite comme :

- « Panier de vie » (*Trengen la mel*) par analogie à la procréation humaine et les récoltes.

- « Porteuse de vie » (*Atre qatreng la mel*)

Le rôle de contenant est sans doute celui qui caractérise le plus la femme de Lifou.

C.— 2. 2 LA VISION EUROPÉENNE DE LA FEMME KANAK AU XIX^{ÈME} SIÈCLE

La représentation coloniale de la femme kanak se caractérise par la dévalorisation et la stigmatisation. Les premiers textes coloniaux anglais et français décrivent la femme d'après son apparence physique et sa position sociale.

M. Jouan note :

« *Leurs physionomies hébétéées, leurs allures bestiales, en font quelques chose de hideux²⁷* »

Elle est comparée à « *une bête de somme* » pour souligner les rapports qu'elle entretient avec son mari. On leur nie toutes formes d'autonomie. Les descriptions de la littérature coloniale glissent peu à peu vers une vision d'exotisme puis érotique de la femme

²⁷ Paini Anna, *op.cit*, p. 234.

kanak, comme l'attestent les brochures éditées pour le centenaire de la présence française en Nouvelle-Calédonie.

De telles descriptions de la part des agents coloniaux étaient dictées par leurs préjugés ethnocentristes et racistes, elles avaient pour objectif non avoué la justification de l'intervention coloniale le but était de porter à la civilisation la société kanak.

Quant à la vision religieuse de la femme au XIX^{ème} siècle elle est considérée comme la principale responsable de l'état de péché de l'homme. Car elle influence l'homme dans le paradis originel pour désobéir à Dieu, et manger le fruit interdit. Globalement la vision chrétienne de la femme est négative car elle rejette la faute sur Eve qui incarne ainsi la première tentatrice et qui mène sur la voie de l'égarement moral et spirituel. Son corps est donc péché et il faut le recouvrir.

C.— 3/ LA ROBE MISSION : IMPOSITION, ADOPTION ET ADAPTATION.

La robe mission où robe popinée est un vêtement féminin importé d'occident au milieu du XIX^{ème} siècle. Quant à la forme de la robe, elle semble s'inspirer des robes du premier empire, le décolleté et le ceintage en moins. D'après notre enquête de terrain, certaines femmes de Lifou pensent que les formes de la robe sont issues de la cour de la reine Victoria, ce qui nous paraît peu probable. Son origine exacte demeure obscure en raison de nombreuses explications proposées. Cependant l'explication la plus plausible est celle d'un vêtement importé de Polynésie occidentale où l'on retrouve d'ailleurs le même modèle.

Le modèle en est relativement simple : un empiècement rectangulaire est placé autour du cou, et décoré sur le devant avec de la dentelle ou des galons et muni derrière de trois boutons. Le reste de la robe est monté autour de cet empiècement et pend de façon souple sans marquer la taille. Le cou est mis en valeur par une haute encolure. L'ouverture arrive à mi-dos et se ferme avec trois boutons en général blanc ou de couleurs claires. Les boutons peuvent être aussi bien à droite qu'à gauche, à la différence du monde occidental qui attribue un côté pour les hommes et un autre pour les femmes. Les manches très larges s'arrêtent à la hauteur du coude, elles finissent par un bord de dentelle ou de ruban qui reprend le carré, et sont légèrement retenues par une cordelette pour les rendre bouffantes. Il existe également deux accessoires indissociables : le jupon (*iut* en drehu) et la chemise (*isimis* en drehu). Le jupon est en tissu synthétique ou en coton. Autrefois, il était attaché à la taille, épais et coloré. Les

femmes portaient autrefois une chemise, une sorte de large camisole destinée à recouvrir la poitrine.

C.— 3. 1 UN VÊTEMENT IMPOSÉ.

Dans le Pacifique l'évangélisation des îles s'est faite à partir de la Bible, comme support de la foi, et par le vêtement, comme matérialisation de la conversion. En effet, l'un des objectifs des missionnaires, est de vêtir une population nouvellement évangélisée dans laquelle la nudité corporelle devient synonyme de pratique païenne. Pour ce faire ils imposent aux hommes le port d'un pagne « *le manou* » et aux femmes celui d'une robe. Le vêtement est avant tout une matérialisation de l'adoption du christianisme. Mélanie PAQUET note :

« Indissociable- comme pour la plupart de l'Océanie- du fait missionnaire qui la choisit et l'imposa, cette robe enveloppe est nécessairement à comprendre comme intimement liée à ce projet européen de christianisation. Désirant « éclairer ces païens » en leur rependant la Bonne Nouvelle, et, donc, cherchant à « élever ces cannibales » et les dégager des profondeurs abyssales, dans lesquelles ils étaient réputés se trouver sur l'échelle civilisatrice. »²⁸

Le vêtement, c'est-à-dire la robe popinée chez les femmes, et le port du « manou » chez les hommes, apparaît à Lifou en 1842 avec l'arrivée de l'évangéliste polynésien Fao. Dans les premières années d'évangélisation, par manque de matière première, c'est-à-dire la cotonnade anglaise, on encourage les kanak à produire d'avantage de tapa. Cependant, le tissu est peu résistant à un usage quotidien, de ce fait on garde les vêtements uniquement pour ce rendre dans les temples.

C.— 3. 2 UN VÊTEMENT ADOPTÉ.

La création des paroisses ou tribus est bien établie dès 1852 à Lösi, ainsi dès la fin de la guerre civile, les temples sont solidement implantés. Des communautés chrétiennes nouvellement converties vivent alors autour des temples. Cette nouvelle forme de sociabilité impose aux femmes le port de la robe. Notons qu' avant 1864, à Loessi et presque dans toutes l'île s'appliquait le *code Boula*, un code moral soutenu par une administration coercitive

²⁸ Paquet Mélanie, « « *Regardez comment nous sommes vêtu !* » : la robe-mission sous différentes façon à Nouméa (Nouvelle-Calédonie) », Mémoire de Master 2 d'anthropologie sociale et culturelle, Université de Provence, Marseille, 2006. p 12.

comme nous l'avons démontré dans les chapitres précédents. La diffusion de la robe propage également les valeurs propres au christianisme ainsi qu'une nouvelle notion de décence.

La robe porte en elle les traces d'un christianisme puritain. Le puritanisme est un courant religieux qui tend à se détacher de l'anglicanisme. Il est à la recherche d'un christianisme primitif. Le carré qui couvre entièrement la poitrine ne laisse apparaître que le cou. Le carré peut être interprété comme un élément qui véhicule le modèle de chasteté, de réserve... Le reste de la robe qui s'articule autour du carré semble renier le corps, il le cache, car le corps est associé à la notion de péché.

C.— 3. 3 UN VÊTEMENT ADAPTÉ.

A l'origine les manches sont longues et la robe arrive aux chevilles, elle est de couleur blanche. Il semble que pour des raisons pratiques, le modèle original, du moins telles qu'il circule en Polynésie subit des adaptations en Mélanésie. La mode fait que ce vêtement varie d'une décennie à une autre.

Si aujourd'hui la robe se boutonne derrière, l'ouverture se portait autrefois devant. Porter la robe boutonnée sur le devant facilite les mouvements, tandis que la portée derrière les gêne. Aujourd'hui encore, on voit les femmes portées les boutons devant pour leurs tâches ménagères. D'après une enquête de terrain, porter les boutons devant serait une particularité protestante. Cette pratique signale le statut des femmes mariées, ou bien des femmes de pasteurs, ce qui leur permettait d'allaiter plus facilement durant les offices religieux.

Ce détail, comme le boutonnage, manifeste une réappropriation de la robe, en réinstaurant certaines formes de différenciations pré européennes.

On peut noter que la robe est portée en toute occasion aussi bien dans les travaux agricoles et les cérémonies religieuses ou coutumières. En guise de conclusion, comme le note Colchester :

«Même aujourd'hui, les visiteurs étrangers sont souvent surpris de découvrir que le « costume traditionnel » des femmes du Pacifique se compose d'une dissimulation sous un tablier en coton, connu comme " Hubbards mère », et « vinivo mu'umu'u » au Vanuatu, Fidji et Hawaï, respectivement, qui semblent

coincés dans le XIXe siècle Ils indiquent comment puissamment l'influence victorienne des missionnaires continue à se faire sentir dans le présent²⁹ »

Version originale *«Even today, foreign visitors are often surprised to discover that Pacific women's « traditional dress » consists off all-concealing tent-like cotton pinafore, known as “mother hubbards”, vinivo and mu'umu'u in Vanuatu, Fiji and Hawaii respectively, which seem stuck in the nineteenth century. They indicate how powerfully Victorian missionary influence continues to be felt in the present »*

²⁹ Colchester Chloë, *op.cit*, p 1.

CONCLUSION

Le XIX^{ème} siècle marque un véritable tournant spirituel, économique et technologique pour le Pacifique. Loin d'être de simple figurant au milieu des bouleversements de leur époque, les insulaires apportèrent leur réponse reformulée à une modernité occidentale chrétienne naissante.

Le premier acte fondateur de cette réponse est la conversion. Plus qu'une simple adhésion à une foi extérieure, celle-ci est nourrie par un ensemble de convergence. Cependant, avant d'égrainer les raisons de la foi, il nous faut nous rappeler de l'unicité conceptuelle du monde océanien. Politique, religion et économie forment un tout que les Fidjiens évoquent sous le vocable de « *vanua* ». Nous rappelons la définition de Ilaita Sevati Tuwere :

« Le vanua est un « fait social » qui, pour les Fidjiens, contient la vie et lui donne sens. Etre chassé de son vanua signifie être coupé de sa source de vie, de sa mère, en quelques sorte (...) Mais le vanua est aussi physique au sens où il est une parcelle de terre qu'une personne nourrit et cultive et ces connexions entre terre, vie, nourriture et personne sont particulièrement renforcées lorsqu'un père plante un cocotier là où le cordon ombilical¹ (wa ni vicovico) de son nouveau-né à été enterré. »²

Ce concept d'un monde unique interconnecté est également présent dans l'ensemble des îles du Pacifique.

Adopter la religion des « blancs » fut pour les insulaires une tentative de captation des richesses techniques et technologiques du monde occidental. Cette action fut à notre sens vécu comme un préalable à l'acquisition de richesses nouvelles. Profondément ancré en Mélanésie, la course au prestige social et politique s'inséra dans les stratégies de conversion. Une fois cette conversion effectuée, c'est naturellement que celle-ci se propage en empruntant les

¹ On peut remarquer que cette pratique présente de nombreuses similitudes avec le pays Drehu (Lifou, îles Loyauté) en encore de nos jours le cordon ombilicale (*Eng* dans la langue de Lifou) est conservé précieusement ou enterré dans sur les terres claniques, ou encore jeté à la mer.

² Citation reprise de l'article de Ryle Jaqueline, « Les chemins de la Foi et du Pouvoir » : — Fer Yannick, Malogne -Fer Gwendoline, « *Anthropologie du christianisme en Océanie* », édition l'Harmattan, collection Cahier du Pacifique Sud Contemporain, ouvrage numéro 5, France 2009, 193 pages. Voir pages 86.

sentiers coutumiers. Quand certaines chefferies reçurent diplomatiquement le protestantisme par réaction leurs voisins optèrent pour le catholicisme.

La conversion fut un facteur de stabilité, voire dans certain cas d'hégémonie politique. Dans un sens le sentier de la coutume, c'est-à-dire les réseaux d'alliance permirent au « lotu » de se diffuser. Et inversement le « lotu » ouvrit de nouvelles voies ou opportunités aux communautés insulaires. C'est dans ce contexte de nouvelle ferveur religieuse et d'irruption de la modernité que les premiers missionnaires océaniques apparaissent. Le plus souvent ils sont issus de familles aristocratiques qui tentent d'étendre leur position dans leur société. Ou autres cas de figure l'engagement missionnaire se révéla être une opportunité de bénéficier d'une position sociale inaccessible dans leur propre pays.

A bien des égards, ces hommes deviennent consciemment ou inconsciemment une nouvelle élite, dont le développement est parallèle à celui du christianisme. Élite dans le sens où ces individus cumulent dans un espace donné, deux caractéristiques majeures. D'une part la maîtrise des formes locales de pouvoir religieux, ainsi qu'une forte influence sur le politique. D'autre part, ils bénéficient de la reconnaissance sociale qui accompagne leurs charges spirituelles. Comme nous l'avons démontré au cours du huitième chapitre, cette nouvelle élite est parfois tentée de cumuler fonction spirituelle et fonction religieuse-traditionnelle. Notamment dans le cas du « teacher » Sarawia aux îles Salomon :

« Après sa mort en 1901, la réputation officielle concernant son travail et sa personne se maintinrent jusqu'en 1910 où l'on découvrit que son autorité sur le peuple était due en fait à ce qu'il avait continué en secret à occuper la dignité de chef dans le sukwe, une société cérémonielle pré-chrétienne propre à Mota, où le rang et la dignité se combinaient avec la recherche traditionnelle de richesse et de prestige donnée par la magie. Le sukwe était officiellement interdit par la mission. Chez Sarawia, le rôle de prêtre chrétien, à savoir l'annonce du sacrifice suprême, avait été mêlée adroitement à des moyens non-chrétiens qui lui procuraient richesses et pouvoir. Cette information consternante fut connue par les révélations que fit sur son lit de mort un diacre anglican, Robert Pantutun, qui avait été son assistant. ³ »

La question de l'engagement missionnaire individuel apparaît dans notre étude comme un choix à la fois individuel et communautaire. Communautaire dans le sens où leurs choix rejaillissent sur l'ensemble du groupe auquel ils appartiennent et participent au prestige de

³ Garret John, « *To live among the stars Christian origins in Oceania* », World Council of Churches, Institute of Pacific Studies, University of South Pacific, Suva, 1982. p 173.

celui-ci. De plus celui-ci est maintenu au cours des générations, si bien qu'aujourd'hui encore cette mémoire est célébrée au cours de manifestations. Sur l'île de Santa-Ysabel (Iles Salomon) la mémoire du *teacher* Wadrokal est célébrée le 13 juillet de chaque année⁴. Aux îles Torrès le premier juillet à lieu la fête de la lumière, une manifestation culturelle et religieuse qui célèbre l'arrivée des *teachers* Loyaltiens. Lifou se rappelle chaque année de l'arrivée de Fao venue de sa lointaine Rarotonga au cours de jeux scéniques qui ont lieu pendant la convention protestante de l'île⁵.

Cette histoire commune basée sur la diffusion du christianisme dessine un vaste réseau de relations interinsulaires. Le « lotu » est ainsi devenue en près d'un siècle l'une des composantes fondamentale de l'identité du Pacifique. Elle deviendra dans les années à venir un outil supplémentaire dans le développement des relations diplomatique et culturelle entre les pays de la Mélanésie et du Pacifique.

⁴ C.f document annexe 40, p 448.

⁵ C.f document annexe 34, p 438.



FONDS D'ARCHIVES CONSULTÉS

FRANCE

- Archive des Œuvres Pontificales Missionnaire, centre de Lyon
- Bibliothèque Nationale de France
- Bibliothèque de l'I.N.A.L.C.O
- Bibliothèque du Musée du quai Branly
- Bibliothèque de l'École des Hautes Études en Sciences Sociale
- Bibliothèque Universitaire de Bordeaux III
- Bibliothèque Universitaire de Lyon II
- Bibliothèque théologique de Montpellier
- Bibliothèque du Musée d'Aquitaine

Partenariat : *Doctorant visiteur au Centre de Recherche Et de Documentation sur l'Océanie de novembre 2010 à juillet 2011 à Marseille.*

FIDJI (Fiji)

- Pacific Theological College, *centre de formation protestant à Suva.*
- Pacific Regional Seminary, *centre de formation catholique à Suva.*
- Suva City Carnegie Library, *bibliothèque municipale de Suva.*
- Bibliothèque de l' University of South Pacific, *notamment la « Pacific Collection ».*
- National Archives of Fiji *archive nationale Fidjienne à Suva.*

Recueil de Tradition orale, visite de terrain

- Village de Viseisei (Lieu où les premiers Fidjiens arrivèrent.
- Forteresse tongienne de Korotonga (près de Sigatoka)
- Village de Bau (Résidence de Cakobau premier monarque fidjien au XIX siècle)
- Ovalau (Première capitale fidjienne au XIX siècle.

Partenariat :

Methodist Church in Fiji and Rotuma

Vanuatu

- Archive National du Vanuatu

Recueil de Tradition orale, visite de terrain

- Ile de Tanna (cérémonie du « Niel » entre les délégations kanak et les chefferies de Tanna lors du festival Taféa-Kanaky 2009)

Nouvelle-Calédonie

- Bibliothèque de l'Université de la Nouvelle-Calédonie
- Bibliothèque du Centre Culturel Jean-Marie Tjibaou
- Bibliothèque de la Commission du Pacifique Sud
- Bibliothèque de l'Institut de Recherche et Développement
- Archives Territoriale de la Nouvelle-Calédonie

Recueil de Tradition orale, visite de terrain

- Cérémonies de l'igname nouvelle à Mou, district de Lösi, Lifou en mars 2010
- Cérémonies de l'igname nouvelle à Nathalo, district de Wetr, Lifou en mars 2010

Partenariat : Sénat Coutumier de la Nouvelle-Calédonie

Aotearoa-Nouvelle-Zélande

- University of Auckland Te whare Wananga o Tamaki Makarau (*Bibliothèque universitaire*)
- The John Kinder Library (*Bibliothèque théologique*)
- Auckland City Libraries Tamaki Pataka Korero, Sir George Grey Special Collections (*Bibliothèque municipale d'Auckland*)

Australie

- Australian National University, notamment les bibliothèques de Kenzi Library, Chieffly library.
- St Marck Theological College.
- Queensland University
- Queensland State Library

Partenariat :

Doctorant-visiteur du 9 au 30 juin 2010 au laboratoire State Society and Governance in Melanesia (Australian National University à Canberra)

Iles Salomon (Solomon Islands)

- Kohimarama Bishop Patterson theological college à Guadalcanal
- Base de données du Anglican Church Of Melanesia
- Library of Ysabel diocese à Jejevo Isabel
- National Archive of Solomon Islands

Recueil de Tradition orale

- Entretiens avec les étudiants de Kohimarama.
- Entretiens avec des chefs de Bugotu au sud de l'île d'Ysabel.

Visite de terrain

- Visite du site fortifié de Toa résidence du chef Soga au XIX siècle à Isabel
- Visite des sites où le missionnaire kanak Wadrokal fonda des écoles à partir de 1876

Partenariat :

- Anglican Church Of Melanesia
- Ysabel Council of Chief
- Bugotu House of Chief

ETATS-UNIS D AMERIQUE

- University of California San-Diego, The University Library (Melanesian Studies Resource Center)

LISTE DES ENTRETIENS ET DES VISITES DE TERRAINS

FRANCE

- Pierre Lemonnier directeur de recherche au C.N.R.S /C.R.E.D.O
- Jean-François Zorn professeur à la faculté théologique protestante de Montpellier.

FIDJI (Fiji)

Universitaire

- Reverend docteur Marama Gaston Tauira *Docteur en histoire du Pacifique, professeur au Pacific Theological College de Suva*
- Le docteur Frank Vincent *archéo-ethnologue au Pacific Institute Studies de l'University of South Pacifique à Suva.*
- L'historien Morgan Tuimalealiifano *spécialiste en histoire pré européenne à l'Université du Sud Pacifique à Suva.*

Gens du pays

- Churchy Brown *Chef Stewart du pays de Bau*
 - Adi Léléa Cokobau *veuve du dernier vunivalu de Fiji.*
 - Ilisoni Brawn *assistant du Pasteur de l'île de Viwa.*
 - Aporosa Vumyayawa *Secrétaire du comité culturel de Vanua Vunda*
 - Josepa SAWETA *habitant du village de Viseisei*
 - Vitiliai TUISABETA *Chef stewart du pays de VUNDA*
 - Reverend Pauliasi ROKOMATU *superintendant du pays de VUNDA*
-
- Village de Viseisei (Lieu où les premiers Fidjiens arrivèrent.
 - Forteresse tongienne de Korotonga (près de Sigatoka)
 - Village de Bau (Résidence de Cakobau premier monarque fidjien au XIX siècle)
 - Ovalau (première capitale fidjienne au XIX siècle).

Partenariat :

Methodist Church in Fiji and Rotuma

Vanuatu

- Ile de Tanna (cérémonie du « Niel » entre les délégations kanak et les chefferies de Tanna lors du festival Taféa-Kanaky 2009)

Nouvelle-Calédonie

Personne ressource sur le thème christianisation et culture kanak

- Kaemo Var Ecole théologique de Bethanie
- Wamytan Rock, doctorant en théologie à l'Université de Strasbourg

- Wadrawane Dora, responsable de l'aire Negone à l'Académie des Langues Kanak.

Personne ressource pour les cérémonies de l'ignames 2010 à Lifou

- Siazé Pascalëdi
- Wahuzue Noel
- Cibone Gitra
- Hmehun Gaston
- Xuma kedy
- Lawi eötrë *Pasteur*.

- Cérémonies de l'igname nouvelle à Mou, district de Lösi, Lifou en mars 2010
- Cérémonies de l'igname nouvelle à Nathalo, district de Wetr, Lifou en mars 2010

Partenariat : Sénat Coutumier de la Nouvelle-Calédonie

Aotearoa-Nouvelle-Zélande

Australie

Universitaire

- Niel Gunson, docteur en histoire spécialiste de la christianisation dans le Pacifique

Iles Salomon (Solomon Islands)

- Caulton Medobu responsable du département histoire au sein de l'Anglican Church Of Melanesia (Coordinator church history).
- Terry Brown
- Entretiens avec les étudiants de Kohimarama.
- Entretiens avec des chefs de Bugotu au sud de l'île d'Ysabel.
- Visite du site fortifié de Toa résidence du chef Soga au XIX siècle à Isabel
- Visite des sites où le missionnaire kanak Wadrokal fonda des écoles à partir de 1876

Partenariat :

Anglican Church Of Melanesia

Ysabel Council of Chief

Bugotu Housse of Chief

ETATS-UNIS D AMERIQUE

- Joël Robbins, anthropologue à l'Université de Californie San-Diego spécialiste du christianisme en Papouasie-Nouvelle-Guinée.

BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie à fait l'objet d'un classement réparti par pays mélanésien. A l'intérieure de chaque classement se trouve des ouvrages, des articles, et des documents d'archives.

I/ OUVRAGES GENERAUX

II/ MELANESIE ET PACIFIQUE INSULAIRE

III/ FIDJI

IV/ VANUATU

V/ NOUVELLE CALEDONIE

VI/ ► OUVRAGES SUR LES ÎLES SALOMON

VII/ ► OUVRAGES SUR LES ÎLES TORRES ET LA PAPOUASIE-NOUVELLE-GUINEE

I/ OUVRAGES GENERAUX

- Aubry Anne-Françoise, *La formation d'une élite africaine par les missionnaires protestants français : l'exemple de Madagascar et du Cameroun (de 1896 à 1950)*, Mémoire de D.E.A, Université de Jussieu Paris VII, Paris 1992, 50 p.
- Baubérot Jean, *Histoire du protestantisme*, Presse Universitaire de France, Paris 1996, 127 p.
- Baudoin Bernard, *Le protestantisme une profession de foi*, Édition de Vecchi, Paris 1997, 143 p.
- Bédarida François, *La société anglaise du milieu du XIX siècle à nos jours*, Seuil, Paris 1990, 528 p.
- Bertrand C-J, *Le Méthodisme*, Armand Colin, Paris 1971, 416 p.
- Boisset Jean, *Histoire du Protestantisme*, Presse Universitaire de France, coll que sais-je ?, Paris 1970, 127 p.
- Bonte Pierre, Izard Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Presse Universitaire de France, Paris 1991, 755 p.
- Borne Dominique, *Religion et colonisation Afrique-Asie Océanie-Amérique XVIe-XXe siècle*, Les éditions de l'Atelier, Paris 2009, 335 p.
- Bria Ion, Chanson Phillipe, Gadille Jaques, Spindler Marc, *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, Les éditions du cerf, Paris 2003, 393 p.
- Carré Jaques, *Le monde britanniques religions et cultures (1815-1931)*, Sedes, Paris 2009, 171 p.
- Centre de Recherche et d'Echanges sur le Diffusion et l'Inculturation du Christianisme, *L'accueil et le refus du christianisme, historiographie de la conversion, actes du colloque de Stuttgart*, Université Jean Moulin Lyon III, Lyon 1985, 249 p.
- Centre de recherche et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme, *Naître et grandir en église. Le rôle des autochtones dans la première inculturation du christianisme hors Europe – Actes du colloque de Chantelle Allier suivis d'une biographie sur le christianisme dans le Pacifique Sud*, Université Jean-Moulin Lyon III, Lyon 1987, 282 p.
- Charlot Monica, Marx Rolland, *La société victorienne*, Armand Colin, Paris 2002, 220 p.
- Comte Fernand, *Dictionnaire de la civilisation chrétienne*, Larousse, Paris 1999, 812 p.
- Delecroix Michel, Rosselin Mary, *La Grande-Bretagne au XIX^e siècle technologies et modes de vie*, Paris 1991, 258 p.

- Delumeau Jean, Wanegffelen, *Naissance et affirmation de la Réforme* , Presse Universitaire de France, coll nouvelle clio, Paris 1997,441 p.
- Durkheim Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* , Presses Universitaires de France, réédition de 2003, 647 p.
- Efoua Mbozo'o Samuel, *La mission presbytérienne américaine et les mutations religieuses et sociales chez les peuples du sud-cameroun (1919-1939)* , Thèse de doctorat, Université Jean-Moulin Lyon III, Lyon 1981, 472 p.
- Eliade Mircea, Couliano Ioan, *Dictionnaire des religions* , Plon, collection Agora, Paris 1995, 364 p.
- Fréchet Hélène, *Religion et culture de 1800 à 1914 Allemagne-France-Italie-Royaume-Uni* , Édition du temps, Paris 2001, 50 p.
- Gisel Pierre (dir), *Encyclopédie du protestantisme* , Édition du cerf, Paris 1995, 1710 p.
- Godin Christine, *dictionnaire de culture générale idées contemporaines* , Ellipse, Paris, 2006,685 p.
- Gresle François, Panoff Michel, Perrin Michel, Pierre Tripier, *Dictionnaire des sciences humaines Anthropologie / Sociologie*, Nathan Université, Tours 1994, 469 p.
- Hugon Anne, *Un protestantisme africain au XIXe siècle l'implantation du méthodisme en Gold Coast (Ghana) 1835 – 1874* , Karthala, Paris 2007, 404 p.
- Huygues-Belrose Vincent, *Les premiers missionnaires protestants de Madagascar (1795-1827)* , INALCO-Kartala, Paris 2001, 424 p.
- Joblin Alain, Sys Jaques, *L'identité anglicane* , Artois Presse Université, Aras 2004, 230 p.
- Lavignotte Henry, « La conception européenne du Pacifique au XVIII siècle et la société des missions de Londres », in *Le monde non chrétien*, No.25, 1953, pp. 305-312.
- Lebrun François, *L'Europe et le monde XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècle* , Armand Colin, Paris 1987, 350 p.
- Léonard Émile, *Histoire générale du Protestantisme I/ La réformation* , Presse Universitaire de France, Paris 1980, 402 p.
- Léonard Émile, *Histoire générale du Protestantisme II/ l'établissement* , Presse Universitaire de France, Paris 1961, 453 p.
- Léonard Émile, *Histoire générale du Protestantisme III/ déclin et renouveau* , Presse Universitaire de France, Paris 1964, 782 p.
- Leplay Michel, *Les protestantismes* , Armand Colin, Paris 2004, 127 p.

- Levi-Strauss Claude, *La pensée sauvage* , Plon, coll Agora, Paris 1985, 349 p.
- Melton Gordon, *Encyclopedia of Protestantism* , Facts on file, New-York 2005, 628 p.
- Miller John, *L'Europe protestante aux XVIe et XVIIe siècles* , Belin de Boek, Dijon 1997, 362 p.
- Olivier D, Patin D, *Luther et la réforme* , Les éditions de l'atelier, Paris 1997, 185 p.
- Pétré-Grenouilleau olivier, *Les traites négrière Essai d'histoire globale* , Paris, édition Gallimard, collection bibliothèque des histoires de France, 2006, 468 p.
- Rémond René, *Introduction à l'histoire de notre temps 2. Le XIX^e siècle 1815-1914* , Seuil, Paris 1974, 248 p.
- Poupard Paul, *Les religions*, Presse Universitaire de France, Paris 1996, 123 p.
- Poton Didier, *Les protestants français du XVI^e au XX^e siècle* , Nathan, Paris 1998, 128 p.
- Rey Alain, *le grand robert de la langue française dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française de Paul Robert* , La tipografica varese, deuxième édition, tome VI Italie 2001.
- Robert Paul, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* , Tome VI, Paris 1986, 1046 p.
- Sédès Jean-Marie, *Histoire des missions française* , Presse Universitaire de France, Paris 1950, 124 p.
- Suire Eric, *Vocabulaire historique du christianisme* , Armand Colin, Paris 2004, 234 p.
- Testo Laurent, *Histoire globale un nouveau regard sur le monde* , Éditions sciences humaines, Auxerre 2008, 261 p.
- Thiellay Jean, *Lexique des religions chrétiennes* , Ellipses, Paris 1996, 253 p.
- Tillich Paul, *Substance catholique et principe protestant* , Presse Universitaire de Laval, Paris 1996, 443 p.
- Voisin Jean-Louis (dir), *Dictionnaires des personnages historiques* , La pochotèques, Turin 1995, 1094 p.
- Willaime Jean-paul, *Sociologie des religions* , Presse Universitaire de France, Paris 1995, 127 p.

II/ MELANESIE ET PACIFIQUE INSULAIRE

- Aleveque Guillaume, *Illusion et désillusion missionnaires Premices de l'évangélisation en Polynésie orientales aux XVIIIe et XIXe siècles*, Mémoire de D.E.A, École des Hautes Etudes en Sciences Sociale, Marseille 2005, 149 p.
- Alexander Don, *Light in dark isles a jubilee record and study of the presbyterian church of New-Zelande*, Foreign Mission Commetee, Dunedin (N-Z) 1918, 195 p.
- Allen Young, « Christianity and civilization » in *the south Pacific the influence of missionaries upon European expension in the Pacific during the nineteenth century*, Oxford University Press, Grande Bretagne 1922, 135 p.
- Angleviel Frédéric, *Histoire de la Franconésie, regards croisés sur le Pacifique Sud*, Les indes savantes, actes de la 16^e conférence des historiens du Pacifique, Paris 2009, 281 p.
- Angleviel Frédéric (dir), « Rivalités coloniales et missionnaires en Océanie » 1688-1909, in *histoire des missions chrétiennes*, publication numéro 6, Juin 2008, 214 p.
- Angleviel Frédéric, *Wallis et Futuna (1801-1858) ou de l'influence des beachcombers et des missionnaires sur deux sociétés polynésiennes traditionnelles*, mémoire de Maîtrise, Université Paul Valéry Montpellier III, Montpellier 1982, 188 p.
- Ashwele B.Y, *Journal of a visit to the Loyalty, New Hebrides and Banks' islands in the Melanesian mission schooner the Southern Cross with an account of the wreck of that vessel*, New-Zealander Office, Auckland 1860, 13 p.
- Austin John, *Missionary Enterprise and home service a story of mission life in Samoa and circuit work in New-South-Wales*, J.A Packer, Sydney, 1922, 396 p.
- Babadzan Alain, *Le spectacle de la culture Globalisation et traditionalisme en Océanie*, l'Harmattan, coll Connaissance des hommes, Paris 2009, 286 p.
- Barbe Dominique, *Histoire du Pacifique des origines à nos jours*, Perrin, Paris 2008, 683 p.
- Baré Jean-François, *Tahiti les temps et les pouvoirs pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen*, O.R.S.T.O.M, Paris 1987, 543 p.
- Barclay Glen, *A history of the Pacific from the stone age to the present day*, the garden city press limited, Londres 1978, 264 p.
- Barrau Jacques, « *Les plantes alimentaires de l'Océanie, origines, distribution et usages* », thèse de doctorat en sciences naturelle, université d'Aix-Marseille, Marseille 1962, 263 p.
- Bauer Olivier, *Les rites protestants en Polynésie Française Quand faire, c'est dire*, l'Harmattan, Paris 2003, 288 p.

- Beaglehole Ernest, *Social change in the South Pacific Rarotonga and Aitutaki*, The Macmillan company, Grande-Bretagne 1957, 268 p.
- Bellwood Peter, Fox James, Darrell Tryon, *The Austronesians Historical and comparative perspectives*, éditer par l' Australian National University, Canberra 1995, 359 p.
- Bertrand de La Roncière, *La reine Pomaré Tahiti et l'occident 1815-1877*, l'Harmattan, Paris 2003, 557 p.
- Blais Hélène, *Voyage au grand océan géographies du Pacifique et colonisation 1815-1845*, Ministère de l'Éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la Recherche Comité des travaux historique et scientifique, Paris 2005, 351 p.
- Borm jan, Bernard Cottret, J-F Zorn (direction), *Convertir et se convertir regard croisés sur l'histoire des missions chrétiennes*, Nolin, Paris 2006, 202 p.
- Bourtier J.A, Hugues D, Tiffany S, *Mission , church and sect in Oceania*, the University of Michigan press, États-Unis d'Amérique 1978, 500 p.
- Brij V Lal, Fortune Kate, *The Pacific islands an encyclopaedia* , Asia Pacific Press, Honolulu 2000, 664 p.
- Brookfield H C, Doreen Hart, *Melanesia a geographical interpretation of an island world*, Harper and Row publishers, Grande Bretagne 1971, 463 p.
- Campbell I C, *A history of the Pacific islands*, éditer par l'University of California Press, Los Angeles 1990,239 p.
- Campbell I C, *Les insulaires du Pacifique Histoire et situation politique*, Presse Universitaire de France, Paris 2001, 380 p.
- Campbell Joseph, *Norfolk island and it's inhabitants*, Joseph Cook and Co, Sydney 1879, 12 p.
- Centre de Formation Pastoral et Théologique de Béthanie, *La mission hier, aujourd'hui, demain séminaire de missiologie 11-13 avril 2007*, Béthanie Lifou, Lifou 2007, 74 p.
- Chesneaux Jean, *Transpacifiques observations diverses sur les terres et archipels du Grand Océan* , La Découverte, Paris 1987,230 p.
- Cheyne Andrew, *A discription of islands in the western pacific ocean, north and south of the equator : with sailling directions. Together with their productions ; manners and costoms of the native and vocabularies of their various languages* , édité par J.D Potter, Londres 1852, 198 p.
- Clement Julien, *Le rugby à Samoa : les techniques du corps entre fa'asàmoa et mondialisation du sport* , Thèse d'antropologie, Centre de Recherche et de Documentation sur l'Océanie, Université de Provence Aix-Marseille I, 2009, 547 p.
- Colchester Chloe, *Clothing the Pacific* , Berg, New-York 2003, 215 p.

- Couper Alastair, *Sailors and traders a maritime history of the Pacific Peoples*, University of Hawaii press, Etats-Unis d'Amérique 2009, 262 p.
- Crocombe Ron, Crocombe Marjorie, Sione Lautukefu, Soroa Mataio, Sinclair Ruta, Turakiare Teauariki, Ta'unga o te tini, , *Polynesian missions in Melanesia from Samoa, Cook islands and Tonga to Papua New Guinea and New-Caledonia* , University of South Pacific et Institute of Pacific Studies, Suva 1982, 144 p.
- D'Arcy Paul, *The Pacific world lands, peoples and history of the Pacific, 1500-1900, Peoples of the Pacific the history of Oceania to 1870*, Pacific World Series, Grande Bretagne 2008, 453 p.
- Dale idiens, *Cook island art* , Shire publication, Grande-Bretagne 1990, 64 p.
- Davies John, *The history of the Tahitian mission 1799-1830, missionary to the south sea islands with supplementary papers from the correspondence of the missionaries*, Cambridge University Press, Grande-Bretagne 1961, 392 p.
- Davidson Allan, *Christianity in Aotearoa a history of church and Society en New-Zealand*, Third edition, Wellington 2004, 235 p.
- Davidson Allan, *Christianity in Melanesia: some historical and missiological reflections*, mémoire, Auckland 2008, 48 p.
- Davidson J.W, Deryck, *Pacific Islands portraits*, éditer par l'Australian National University, Canberra 1970, 346 p.
- De Deckker Paul, Kuntz Laurence, *La bataille de la coutume et ses enjeux pour le Pacifique-Sud* , l'Harmattan, coll Monde Océanien, Paris 1998, 237 p.
- De Deckker Paul, Pierre Lagayette, *Etat et pouvoirs dans les territoires français du Pacifiques, Nouvelle-Calédonie, Polynésie Française, Vanuatu, Wallis et Futuna*, l'Harmattan, Paris 1987, 183 p.
- Dennon Donald, Stewart Firt, Jocelyn Linnekin, Malama Meleisea, Karen Nero, *The cambridge history of the Pacific islander*, Presse Universitaire de Cambridge, Singapour 1997, 518 p.
- Dennon Donald, Lacey Roderic, *Oral tradition in Melanesia*, The university of Papua New-Guinea et The institute of Papua New Guinea Studies Port Moresby, Port- Moresby 1981, 270 p.
- Deryck Scar, *More Pacific islands portrait's* , Australian National University Press, Camberra 1978, 297 p.
- Deverell Bruce et Gweneth (direction), *Pacific rituals living or dying* , University of South Pacific et l'Institute of Pacific Studies, Suva 1986, 203 p.

- Di Piazza Anne, Pearthree Erik, *Canoes of the grand ocean*, British Archaeological Reports, Oxford Royaume-Uni 2008, 154 p.
- Douglas L Oliver, *Native culture of the Pacific island*, University of Hawaiï press, Honolulu 1989, 169 p.
- Douglas L Oliver, *Oceania the native culture of Australia and the Pacific island*, University of Hawaii, Volume I, Honolulu 1988, 811 p.
- Douglas L Oliver, *Oceania the native culture of Australia and the Pacific island*, University of Hawaii, Volume II, Honolulu 1988, 1275 p.
- Douglas L Oliver, *The Pacific Islands*, Américan Museum of Natural History, Etats-Unis d'Amérique 1961, 297 p.
- Douglas L Oliver, *The Pacific Islands third edition*, University of Hawaii Press, Honolulu 1989, 304 p.
- Doumenge François, *L'homme dans le Pacifique-sud*, Société des océanistes, ouvrage numéro 19, Paris 1966, 633 p.
- Dunis Serge, *D'Iles en Iles Pacifique*, Université française du Pacifique, Paris, 1999, 422 p.
- Dunmore John, *Les explorateurs français dans le Pacifique XIX siècle*, Les éditions du Pacifique, Papeete 1983, 389 p.
- Elkin A. P, *Social anthropology in Melanesia a review of research*, Oxford University Press, Sydney 1953, 166 p.
- Featuna'I Liua'ana, «For Jesus and his church: Malua Theological College a historical Survey of 150 years of theological education, 1844-1994», in *The Pacific journal of theology*, serie II, numéro 14, Suva 1995, 148 p., voir p. 52 à 65.
- Fer Yannick, Malogne -Fer Gwendoline, *Anthropologie du christianisme en Océanie*, l'Harmattan, collection Cahier du Pacifique Sud Contemporain, ouvrage numéro 5, Paris 2009, 193 p.
- Fer Yannick, Malogne -Fer Gwendoline, *Tuaroi réflexions biblique à Rapa Conversion et identité*, Haere Po, Tahiti 2000, 306 p.
- Fondation N. Michoutouchkine – A. Pilioko, *Catalogue de l'exposition Ethnographie et art de l'Océanie*, ministère de la culture de l'U.R.S.S et l'académie des sciences de l'U.R.S.S, Moscou 1989, 131 p.
- Galluci A, Leca A et S. Richaud, *Nō te tinai i te 'ino e nō te fa'a tupu ite maita'i - Anciens Codes du Royaume de Tahiti et des Etablissements français de l'Océanie*, l'Harmattan, collection Portes Océanes, 2012 (à paraître).
- Garanger José, *Le peuplement de l'Océanie insulaire*, in *L'anthropologie* tome 91, numéro 3, Paris 1987.

- Garrett John, «Thunder and rainbows catholic-Protestant Encounters in the Pacific», in *The Pacific journal of theology*, serie II, numéro 14, Suva 1995, 148 p.
- Garret John, *To live among the stars Christian origins in Oceania*, World Concil of Churches, Institute of Pacific Studies, University of South Pacifique, Suva 1982, 412 p.
- Girard Charles (direction), *Lettres des missionnaires maristes en Océanie (1836-1854) Anthologie de la correspondance reçue par Jean-Claude Colin fondateur de la société de Marie pendant son généralat*, Karthala, Paris 2008, 753 p.
- Graves Michael, Green Roger, *The evolution and organisation of prehistoric society in Polynesia*, New-Zeland archeological association monograph, numéro 19, 1993.
- Grondin Aurélie, *La dimension anthropologique de la vision du Pacifique à travers les récits de voyages français de 1766 à 1804*, Mémoire de master 2 sciences humaines et sociales, Université Pierre-Mandes France, Grenoble 2008, 136 p.
- Guiart Jean, *Ca plaît ou ça ne plais pas II Essai de bibliographie critique*, Le rocher à la voile, Nouméa 2003, 216 p.
- Guiart Jean, *Découverte de l'Océanie tome I : Connaissance des îles*, Le rocher à la voile et édition Haere Po no Tahiti, Nouméa 2000, 276 p.
- Guiart Jean, *Découverte de l'Océanie tome II : Connaissance des hommes*, Le rocher à la voile et Haere Po no Tahiti, Nouméa 2002, 364 p.
- Guiart Jean, *Les religions de l'Océanie*, Gallimard, Mythe et religion, Paris 1962, 155 p.
- Guiart Jean, *Mon Dieu là-haut, la tête en bas ! Essai sur les fondements anthropologiques de la connaissance des cultures océaniques*, Le rocher à la voile, Paris 2009, 308 p.
- Gunson Niel, *Messengers of grace, evangelical missionaries in the south seas 1797 - 1860*, Oxford University Press, Melbourne 1978, 437 p.
- Haddon A.C, *Canoe of Oceania volume I: the canoes of Polynesia, Fiji and Micronesia*, Bishop Museum Press, Honolulu 1936, 454 p.
- Haddon A.C, *Canoe of Oceania volume II: the canoes of Melanesia, Queensland, and New Guinea*, Bishop Museum Press, Honolulu 1937, 342 p.
- Hamelin Christine, Wittersheim Eric, *La tradition et l'Etat*, l'Harmattan, collection Cahier du Pacifique Sud Contemporain, Paris 2001, 250 p.
- Hodée Paul, *Conscience du temps et éducation chez les océaniens*, Thèse de doctorat en science de l'éducation, Tome I, Université de Lyon II, Lyon 1981,191 p.
- Hodée Paul, *Conscience du temps et éducation chez les océaniens*, Thèse de doctorat en science de l'éducation, Tome II, Université de Lyon II, Lyon 1981,392 p.

- Janssen Herman , «Ancestor Veneration in Melanesia- a problem of Syncretism in Pastoral Work» , in *Neue Zeitschrift fur Missionswissenschaft*, N° 3, 1975, pp.181 à 191.
- Julien Michèle, Orliac Michel et Catherine (direction), *Mémoire de pierre, mémoire d'homme tradition et archéologie en Océanie* , Université de la Sorbonne, Paris 1996, 467 p.
- Koskinen Aarne, *Missionary influence as a political factor in the Pacific islands*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjapainon oy, Helsinki 1953, 163 p.
- Lacour Pierre, *De l Océanie au Pacifique histoire et enjeux, Paris-Empire*, Paris, 1987,186 p.
- Latukefu Sione, « The case of the Wesleyen mission in Tonga», in *Journal de la société des océanistes*, Tome 25, 1969, p. 95 à 112.
- Langdon Robert, *Where the whalers went an index to the Pacific ports and islands visited by american whalers (and some other ship) in the 19 century*, Pacific Manuscripts Bureau Research School of Pacific Studies Australian National University, Canberra 1984, 252 p.
- Lange Reaburn, *Island Ministers indigenous leadership in nineteenth century pacific islands Christianity*, Macmillan Brown Center for Pacific Studies, Christchurch 2005, 436 p.
- Laux Claire, (ouvrage collectif), *101 mots pour comprendre le Pacifique* , Île de lumière, collection 101 mots pour comprendre, Nouvelle-Calédonie 2002, 259 p.
- Laux Claire, *Les théocraties missionnaires en Polynésie au XIX siècle. Des cités de Dieu dans les mers du Sud ?* , l'Harmattan, coll Mondes océaniens, Paris 2000, 382 p.
- Leenhardt Maurice, *Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie* , Université de Paris, travaux et mémoire de l'institut d'ethnologie, institut d'ethnologie de Paris, 673 p., Paris, 1946.
- Lovett Richard, *The history of the London Missionary Society 1795-1895*, volume I, Oxford University Press, Londres 1899, 832 p.
- Lovett Richard, *The history of the London Missionary Society 1795-1895*, volume II, Oxford University Press, Londres 1899, 778 p.
- Lupu François, *Océanie le masque au long cours*, Paris Ouest, Rennes 1983, 255 p.
- Marama G Taurira, *The maohi missionary and the London Missionary Society 1821 -1855*, Thèse de doctorat en Théologie, Université d'Auckland, Auckland 2006.
- Mclean Mervyn, *Weavers of song: Polynesian music and dance* , Auckland University Press, Auckland 1999, 543 p.
- Marama Tuiria Gaston, « The phase of translation the L.M.S Missionaries Labour in Tahiti 1797-1816», in *The Pacific journal of theology*, serie II, numéro 14, Suva 1995, 148 p.

- Maretu, *Cannibals and converts Radical change in the Cook Islands* University of South Pacific, University of Papua-New-Guinea, Suva 1983, 223 p.
- Musée historique de Berne, *James Cook et la découverte du Pacifique*, imprimerie nationale, catalogue de l'exposition James Cook et la découverte du Pacifique, Berne 2011, 276 p.
- Maude H.E, *Of islands and Men studies in pacific history*, Oxford university press, Melbourne 1968, 397 p.
- May R.J, *Melanesia: beyond diversity*, volume I, Research school of Pacific Studies the Australian National University, Canberra 1982, 324 p.
- Michel Julien, Michel, Catherine Orliac, Bertrand Gérard, Anne Lavandes, Henri Lavandes, Claude Robineau, *Mémoire de pierre, mémoire d'homme tradition et archéologie en Océanie*, Université de Paris I Panthéon Sorbonne, collection Homme et Société, Saint-Etienne 1996, 467 p.
- Monfat, *Dix années en Mélanésie étude historique et religieuse*, imprimeur libraire de l'archevêché et des facultés catholiques de Lyon, Lyon 1891, 371 p.
- Monfat, *Les premiers missionnaires des Samoa (archipel des navigateurs)*, la Librairie Catholique Emmanuel Vitte, Paris 1923, 335 p.
- Munro Doug, Thornley Andrew, *The covenant markers islander missionaries in the Pacific*, Pacific Theological College, University of South Pacific, Institute of Pacific Studies, Suva 1996, 321 p.
- Musée d'Aquitaine, *Terre lointaine Collection d'outre mer du Musée d'Aquitaine Culture et société*, ville de Bordeaux, Bordeaux 1991, 94 p.
- Musée de Nouvelle-Calédonie, *Lance, arcs et flèches de Mélanésie*, Service des Musées et du Patrimoine du gouvernement de la Nouvelle-Calédonie, Nouméa 2002, 87 p.
- Musée de Nouvelle-Calédonie, *Tapa écorces et décors d'Océanie*, Service des Musée et du Patrimoine du gouvernement de la Nouvelle-Calédonie, Nouméa 2002, 87 p.
- Musée du quai Branly, *Lapita ancêtres océaniens, Oceanic ancestors*, Somogy édition d'art, Paris 2010, 287 p.
- Narokobi Bernard, *The Melanesian way*, Institute of Papua New Guinea Studies et Institute of Pacific Studies University of south Pacific, Suva 1980, 187 p.
- National Library of Australia, *Australian joint copying project handbook part 8 Miscellaneous series third edition*, National Library of Australia, Canberra 1998, 252 p.
- Nevermann H, Worms E A, Petri H, *Les religions du Pacifique et d'Australie*, Payot, collection les religions de l'humanité, Paris 1972, 391 p.

- Neyret Jean, *Pirogue océanienne, Tome I*, Association des amis des musées de la marine, Paris 1974, 187 p.
- Neyret Jean, *Pirogue océanienne, Tome II*, Association des amis des musées de la marine, Paris 1974, 315 p.
- Nokise Uli Feleterika , *The role of London missionaries in the evangelization of the West Pacific: 1839-1930*, Australian National University, thèse de doctorat, Canberra 1983, 431 p.
- Page Jesse, *Bishop Patteson the martyr of Melanesia*, S.W Partridge and co, Londres 1890, 160 p.
- Pearce C.E.M, Pearce F M, *Oceanic Migration Path, Sequence, Timing and Range of Prehistoric Migration in the Pacific and Indian Oceans*, Springer, Allemagne 2010, 401 p.
- Penny Alfred, *Ten years in Melanesia*, Darton and Co, Londres 1888, 232 p.
- Poignant Roslyn, *Oceanic mythology Polynésie, Micronesia, Mélanésie, Australia* , Paul Hamlyn, Veronne 1967, 141 p.
- Poulea Tonise, *The conflict between the London missionary society (L.M.S), and the Wesleyan Methodist in 19th century Samoan history*, communication personnelle, Pacific Theological College, Suva 2009, 17 p.
- Rallu Jean-Louis, *Les populations océaniques aux XI^{ème} et XX^{ème} siècles* ,Institut National d'Étude Démographique et Presse Universitaire de France, Paris1990, 348 p.
- Reaburn Lange, *Island Ministers indigenous leadership in nineteenth century pacific island Christianity*, Pandanus book, coll Sullivan's Creek, Sydney 2005, 436p.
- Reaburn Lange, *The phase of transition The making of a maohi ministry: the London Missionary Society in Early Christian Tahiti and the Leeward islands*, in *The Pacific journal of theology*, serie II, numéro 14, Suva 1995, 148 p.
- Riesenfeld Alphonse, *The megalithic culture of Melanesia*, Leiden, Hollande 1950, 736 p.
- Romilly Hugh Hastings, *The western Pacific and New Guinea note on the natives, christian and cannibal, with some account of the old labour trade*, William Clowes and sons limited, Londres 1887, 284 p.
- Ross R M, *Melanesian at mission bay a history of the Melanesian Mission in Auckland*, Historic places trust publication, numéro 18, Auckland 1983, 95 p.
- Russier Henry, *Le partage de l'Océanie*, Thèse de lettre, Université de Lyon, Lyon 1905, 394 p.
- Shineberg Dorothy, *They came for Sandalwood a study of the sandalwood trade in the south Pacific 1830 – 1865*, Melbourne University Press, Australie 1967, 299 p.

- Smidt Dirk A M, Keurs Pieter, Trouwborst, *Pacific material culture*, Sticing Rijksmuseum voor , Pays Bas 1995, 336 p.
- Smith Bernard, *European vision and the South Pacific*, Yale University Press, Detroit 1988, 370 p.
- Springgs Matthew, *The island Melanesia*, Blackwell publisher, U.S.A 1997, 326 p.
- Strathern Andrew, Stewart Pamela, Carucci Laurence, Poyer Lin, Feindberg Richard, Macpherson Cluny, *Oceania an antroduction to the cultures and identities of Pacific islanders*, Carolina Academic Press, Caroline du Nord 2002, 272 p.
- Storch Tanya, *The Pacific world lands, peoples and history of the Pacific, 1500 – 1900, volume 17, Religions and missionaries around the Pacific, 1500 – 1900*, The Pacific World Series, Burlington Etats-unis d’Amerique 2006, 415 p.
- Swain Tony, Tromph Gary, *The religion of Oceania*, Routledge, New-York 1995, 244 p.
- Tafailematogi T Musau, *Samoan mission in southern vanuatu a study of the L.M.S samoa missionary enterprise on Aneityum, Tanna and Erromanga*, Pacific Theological College, Suva 1991, 163 p.
- Tamisier J.C, (direction), *Dictionnaire des peuples Sociétés d’Afrique, d’Amérique, d’Asie et d’Océanie* , Larousse-Bordas, Poitier,413 p., 1998.
- Tcherkezoff Serge, *Faasamoa, une identité polynésienne : économie, politique, sexualité : l’anthropologie comme dialogue culturel* , l’Harmattan, Paris 2003, 545 p.
- Tcherkezoff Serge, *Polynésie/ Mélanésie l’invention française des races et des régions de l’Océanie (XVI^e-XIX^e siècles)* , Au vent des îles édition Tahiti, Tahiti 2008, 374 p.
- Terry Crowley, John Lynch, *Language Development in Melanesia* , rapport de Colloque sponsorisé par l’U.N.E.S.C.O, Colloque régional de Vila, Vanuatu, du 2 au 6 décembre, 132 p., 1985.
- Tippet A R, *Aspect of Pacific ethno history* , William Carey Library, Californie 1973, 205 p.
- Toullelan Pierre-Yves (dir), *Encyclopedie de la Polynésie la Polynésie s’ouvre au monde 1769 – 1842* , Tome VI, Les éditions Alizé, Tahiti 1990, 146 p.
- Trompf Garry, *Religion of Melanesia a bibliographic survey*, Praeger, Etats-unis d’Amerique 2006, 695 p.
- Saura Bruno, *La société tahitienne au miroir d’Israël Un peuple en métaphore* , C.N.R.S éditions, Paris 2004, 302 p.
- Sylvia Tuheiava-Richaud, *Les premiers codes missionnaires écrites de Tahiti et des îles impact bénéfique ou néfaste* , thèse de doctorat en anthropologie, Université de Polynésie Française, Tahiti 2005, 566 p.

- Twells Alison, *The civilising mission and the english middle class 1792-1850 the “heaten” at home and overseas* , Palgrave Macmillan, Grande-Bretagne 2009, 353 p.
- Vidal Gilles, *Les théologies contextuelles dans le Pacifique Sud au XIX^e siècle. Analyse des conditions de production d’un discours religieux en situation.*, Thèse de doctorat en histoire contemporaine, Théologie, Université Paul Valéry-Montpellier III – Institut protestant de théologie, Montpellier 2011, 509 p.
- Vinton Patrick kirch *The evolution of the Polynesian chieftdom*, Cambridge university press, collection new studies in archaeology, Melbourne 1989, 314 p.
- Walter annie, Lebot Vincent, *Jardins d’Océanie* , Institut de Recherche et de Développement, Paris 2003, 325 p.
- Ward Gerard, *Man in the Pacific Islands Essays on Geographical Change in the Pacific Islands*, Oxford University Press, Grande-Bretagne 1972, 339 p.
- Wawn William, *The south sea islanders and the Queensland labour trade a record of voyages and experiences in the western pacific, from 1875 to 1891*, Swan Sonnenschein and co, Londres 1893, 440 p.
- Wawn William, *The south sea islanders and the Queensland labour trade* , University Press of Hawaii, Australie 1973,474 p.
- Whiteman Darrel L, *Melanesians and missionaries an ethnohistorical study of social and religious change in the southwest Pacific* , William Carrey Library, Californie 1983, 559 p.
- Williams John, *Missionary enterprise in the South-sea islands* , Presbyterian board of publication and Sabbath school work, Londres 1888, 416 p.
- Williams John, *A narrative of missionary enterprises in the South sea islands : with remarks upon the natural history of the islands, origin, languages, traditions, and usages of the inhabitants.*, J.Snow, Londres 1837, 590p.
- Wyatt Williams, *Cook islands custom* , Institute of Pacific Studies, University of South Pacific, Suva 1979, 28 p.
- Wybergh Edouard, *The recruiting of south seas labour for Queensland 1863-1907 the blackbirders* , Halstead press, Sydney 1970, 289 p.
- Winslow Gifford Edward, *Tongan Society*, édition d’auteur, lieu d’édition inconnu 1921, 239 p.
- Wood Alfred, *Overseas missions of the Australian Methodist church: Tonga, Samoa*, Aldersgate press, Brisbane 1975, 337 p.
- Yonge Charlotte Marie, *Life of John Coleridge Patteson: missionary Bishop of the Melanesian Islands*, Macmillan, Londres 1975, 644p.

— Zorn Jean-François, *Le grand siècle d'une mission protestante, la mission de Paris de 1822 à 1914*, Karthala, Paris 1993, 791 p.

III/ FIDJI

— Anspach Mark Rogin, *Des dieux les uns pour les autres : échange et sacrifice à Fidji*, Thèse pour le doctorat du troisième cycle en ethnologie, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris 1988, 300 p.

— Asesela Ravuvu, *The Fijian ethos*, Institute of Pacific Studies et University of South Pacific, Suva 1987, 359 p.

— Berwick Sam, *Who's who in Fiji*, Berwicks Publishing House, Suva 1990, 307 p.

— Blanc J, *Histoire religieuse de l'archipel fidjien tome II*, Imprimerie Sainte Jeanne-d'Arc, Toulon 1926, 340 p.

— Brown Stanley, *Men from under the sky the arrival of westerns in Fiji*, Charles E. Turtle Compagny, Tokyo 1973, 327 p.

— Bulu Joel, *Joel Bulu autobiographie of a native minister in the south sea*, Wesleyan Mission House, Londres 1871, 80 p.

— Calvert James, *Fiji an the fijian vol II mission history*, George Stringer Rowe, Suva 2003, 435 p.

— Clarke William, *Levuka living heritage by people of Levuka*, University of South Pacific et Institute of Pacific Studies, Suva 2001, 160 p.

— Capell A, *The Fijian dictionary*, Government Printer, Suva 1991, 407 p.

— Cousins George, *The story of the south seas written for young people*, London Missionary society, Londres 1894, 211 p.

— De gay senderson Helen, *Na gauna I ma'afu: a contact history of northern Lau*, mémoire de licence d'histoire, Université d'Adélaïde 1974, 163 p.

— Derrick R.A, *A history of Fiji*, imprimeries gouvernementale de Suva, Suva 1957, 250 p.

— Derrick R.A, *The Fiji island a geographical Handbook*, imprimeries gouvernementale de Suva, Suva 1967, 336 p.

— Donnelly, Quanchi, Kerr, *A history and geography of Fiji Fiji in the Pacific*, John Wiley and Sons, Melbourne 1994, 240 p.

— Faure F, *John Hunt missionnaire aux îles Fidji (1812-1848)*, Société des missions évangéliques, collection Les cahiers missionnaires, Paris 1929, 60 p.

- Granelle Kim, *Fiji's heritage a history of Fiji* , Tiara, Suva 2000, 246 p.
- Gravelle Kim, *Fiji's times* , Fiji museum, Fiji archives, Suva non date, 84 p.
- Guiart Jean, *Institutions religieuses traditionnelles et messianismes modernes à Fiji* , article manuscrit, don du professeur Crocombe à l'University of South Pacific à Suva, non daté, 20 p.
- Henderson N A, *The evolution of government in Fiji* , Angus and Robertson limited, Sydney 1935, 116 p.
- Larsson Karl Erik, *Fijian studies*, The Humanistic Foundation of Sweden, Suede 1960, 147 p.
- Lelière Matth, *L'apôtre des cannibales vie de John Hunt, missionnaire aux îles Fidji, mœurs indigènes travaux d'évangélisation* , George Bridel éditeur, Lausanne 1866, 418 p.
- Murray P Heasley, *The life and times of Cakobau: the bauan state to 1855*, Thèse de doctorat, Université d'Otago Nouvelle-Zelande, Otago 1982, 365 p.
- Nayacakalou R.R, *Tradition and change in the Fijian village*, South Pacific Social Science Association et Institute of Pacific Studies, Suva 1978, 164 p.
- Norton Robert, *Race and politics in Fiji*, University of Queensland Press, seconde edition, Queensland 1990, 212 p.
- Orr John Charles, *Savage of Bau being a dramatized history of the first european contacts in the Fiji islands, the sandalwood trade an it's conduct the rise of the island of Bau under Na Ulivou the war chief and the career of one Charles savages*, Koa Production, Marrickville (Australie) 1977, 157 p.
- Routledge David, *Matanitu the struggle for power in early Fiji* , University of the South Pacific, Institute of Pacific Studies, Suva 1985, 247 p.
- Routledge David, *The failure of Cakobau chief of Bau, to become king of fiji* , G.A Wood and O.S. O'Connor, Dunedin University of Otago press, Dunedin 1973, 139 p.
- Saimoni Vatu *Na veitalanoa me loaleta na I tukutuku maroroï, talking about oral tradition* , Fiji Museum, coll oral tradition series, Suva 1976, 208 p.
- Spencer Dorothy, *Disease, religion and society in the Fiji islands*, University of Washington Press, Etats-Unis d'Amérique 1966, 82 p.
- Sahlins Marshall, *Moala culture and nature on a Fijian island*, University of Michigan, Toronto 1962, 453 p.
- Stepfenson Elsie, *Fiji's past on picture postcards*, Canies Jannif Limited, Suva 1997, 351 p.

- Steven James Phelps Hooper, *A study of valuable in the chieftdom of Lau*, thèse de doctorat, University of Cambridge, Cambridge 1982, 287 p.
- Stewart Brian CMG, *Fiji jottings Warriors, Clans, Cannibals and History*, Fiji Government Printery, Suva 2005, 87 p.
- Thornley Andrew, *A letter from Oneata: The first missionary report from Fiji*, in *The Pacific journal of theology*, serie II, numéro 14, Suva 1995, 148 p., voir p. 31 à 34
- Thornley Andrew, *Exodus of the i Taukei the weslesyan church in Fiji 1848-74 Na lako yani ni kawa i taukei na lotu wesele e Viti 1848-74*, Institute of Pacific Studies University of South Pacific, Suva 2002, 579 p.
- Thornley Andrew, *Fijian Methodism, 1874 – 1945 : the emergence of a national church* , thèse de doctorat de l' Université National d' Australie, Canberra 1979, 336 p.
- Thornley Andrew, Vulaono Tauga, *Mai kea ke vei ? Stories of Methodism in Fiji and Rotuma*, Fiji Methodist Church, Suva, 1996, 340 p.
- Tippett Alan, *Oral tradition and ethnohistory the transmission of information and social values in early Christian Fiji 1835- 1905*, Council of saint Mark's library, Canberra 1980, 70 p.
- Tippett Alan, *The Christian (Fiji 1835-67)* , The Institute Printing & Publishing Society, Auckland 1954, 37 p.
- Vernon R, *James Calvert or from dark to dawn in fiji*, S.W Partridge and co, Londres 1890, 160 p.
- Waterhouse Joseph, *The king and people of Fiji*, Pasifika Press, collection Pasifika Library, Aotearoa Nouvelle-Zélande, 1997, 325 p.
- Williams Beverly, *The advent of Methodism and the i taukei : the Methodist church in fijian nation-making* , mémoire de master d' Antropologie, Université de La Trope Victoria, Australie 2008, 166 p.
- Wood Harold, *Overseas missions of the Australian Methodist church, volume III Fiji-indian and Rotuma* , Aldersgate Press, Melbourne 1978, 146 p.

IV/ VANUATU

- Bonnemaïson Joël, *La dernière île*, O.R.S.T.O.M, Paris 1986, 404 p.
- Bonnemaïson Joël, *Les fondements d'une identité. Territoire, histoire et société dans l'archipel du Vanuatu (Mélanésie), l'arbre et la pirogue*, O.R.S.T.O.M, Paris 1986, 540 p.
- Bonnemaïson Joël, *Gens de pirogue et gens de la terre, Les fondements géographique d'une identité l'archipel du Vanuatu, Essai de géographie culturelle – Livre I*, O.R.S.T.O.M, 1996, 457 p.
- Bonnemaïson Joël (ouvrage collectif), *Vanuatu Océanie art des îles de cendres et de corail*, Réunion des Musées Nationaux, O.R.S.T.O.M, avril 1996, 365 p.
- Chanteraud Annabel R, *La saga du kava au Vanuatu à la Nouvelle-Calédonie*, Centre de Recherche sur les Espaces Tropicaux de l'université de Bordeaux III, U.M.R 5064 D.Y.M.S.E.T, coll îles et archipel numéro 29, Bordeaux 1999, 288p.
- Delbos George, *L'église Catholique au Vanuatu un siècle et demie d'histoire*, Episcopal Conference of the Pacific, Suva Fidji 2000, 536 p.
- Douceré Victor *La mission Catholique aux Nouvelles-Hébrides*, Emmanuel Vitte, Lyon 1934, 475 p.
- Gardissat Paul, *Nabanga une anthologie illustrée de la littérature orale du Vanuatu*, Centre Culturel du Vanuatu, Port-Vila 2004, 303 p.
- Graham Miller, *Live a history of church planting in the New Hebrides to 1880, book 1*, Bridge Printery, Sydney 2001, 201 p.
- Graham Miller, *Live a history of church planting in the New Hebrides now the republic of Vanuatu to 1880, book 2*, Bridge Printery, Sydney 1881, 197 p.
- Graham Miller, *Live a history of church planting in the republic of Vanuatu, book 4 1881-1920*, Mission Publications of Australia, Australie 1986, 441 p.
- Guiart Jean, *Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna Nouvelles-Hébrides*, La société des océanistes, N°5 Musée de l'homme, Paris 1956, 415 p.
- Guillaud Dominique, Seysset Maorie, Walter Annie (direction), *Le voyage inachevé... à Joël Bonnemaïson*, O.R.S.T.O.M, Paris 1998, 775 p.
- Humphreys C, *The southern New-Hebrides an ethnological record*, AMS press, New-York, 1978, 214 p.
- Inglis John, *In the New Hebrides reminiscences of missionary life and work, especially on the island of Aneityum, from 1850 till 1877*, Nelson and sons, Londres 1887, 352 p.

- Lambert Francis, *Cent ans de mission l'église catholique au Vanuatu*, édition d'auteur, Port-Vila 1987.
- Lightner Sara, Naupa Anna, *Histri blong yumi long Vanuatu volume I*, Watson Ferguson and company, Brisbane 2005, 183 p.
- Maclancy Jeremy, *Faire de 2 pierres un coup*, Océania Printed Limited , Centre Culturel du Vanuatu, Port-Villa 2002, 184 p.
- Miller R.S, *Misi Gete, John Geddie pioneer missionary to the New-Hebrides*, Foot and Playsted P.T.Y limited, Australie 1975, 368 p.
- Montgomery H, *The light of Melanesia*, Society for promoting Christian knowledge, Londres 1908, 269 p.
- National Museum of Vanuatu, *Framing the native an exhibition of photographes from Aneityum Tanna and Futuna by rev James Hay Lawrie* , National Museum of Vanuatu, Port-Villa, Melbourne 1994, 35 p.
- Speiser Felix, *Ethnology of Vanuatu* , Crawford Housse Presse, Australie 1990, 109 p.
- Steel Robert, *The New-Hebrides and Christian missions with a sketch of the labour traffic and notes of a cruise through the group in the mission vessel*, Majesty's Stationery Office, Londres 1880, 485 p.
- Stern Monika, *Les femmes, les nattes et la musique sur l'île de pentecote (Vanuatu)* , Thèse de musique et musicologie, Université de Paris IV Sorbonne, Paris 2002, 478 p.
- Tabani Marc Kurt, *Synchrétisme, traditionalisme et nationalisme au Vanuatu* , thèse de doctorat d'ethnologie, Université Montpellier III, 2000, 560 p.
- Walter Annie, *Prestige et savoir des femmes : un aspect de la médecine populaire au Vanuatu* , Thèse de doctorat, Université d'Aix-Marseille, Marseille 1991, 257 p.

V/ NOUVELLE CALEDONIE

- Angleviel Frédéric, *Les fondements de l'histoire de la Nouvelle-Calédonie définition, périodisation, sources*, CDP Nouvelle-Calédonie, Nouméa 2004, 201 p.
- Apikaoua Olivier, *Église et aspirations indépendantiste mélanésienne en Nouvelle-Calédonie de 1840 à 1984*, mémoire de D.E.A Espaces, Temps, Société dans le Pacifique Insulaire, Université Française du Pacifique, Nouméa 1993, 106 p.
- Bopp Du pont Karine, Idoux François, Boglio François, *Lettres de Maré Tusi ni ta si Nengone*, collection correspondance calédoniennes, Île de lumière, Nouméa 1999, 307 p.
- Bouley Roger, *La maison kanak*, Parenthèses, Marseille 1990, 165 p.
- Brou Bernard, *Histoire de la Nouvelle-Calédonie les temps moderne : 1774- 1925*, publier par la Société d'Etude Historique de Nouvelle-Calédonie, Nouméa 1973, 320 p.
- Brou Bernard, *Préhistoire et société traditionnelle de la Nouvelle-Calédonie, tome I*, publier par la Société d'Etudes Historique de Nouvelle-Calédonie, Nouméa 1979, 262 p.
- Carter Douglas, *Quelques notes sur les débuts de la Nouvelle-Calédonie 1774 – 1878*, mémoire, Nouméa 1946,73 p.
- Chaulet Jean-Luc, *Lifou Pacifique-sud une chronique de la Nouvelle-Calédonie de 1876 à 1916 d'après la correspondance de Benjamin Goulier missionnaire ardéchois*, Chaulet Jean-Luc, Paris 1985, 237 p.
- Clifford James, *Person and myth Maurice Leenhardt in the Melanesian world*, University of California Press, Los-Angeles 1982, 270 p.
- Dauphiné Joël, *Christianisme et politique en Nouvelle-Calédonie au XIXème*, Centre de Documentation Pédagogique de Nouvelle-Calédonie, Point d'Histoire numéro 14, Nouméa 1998, 128 p.
- Dubois Marie-Josèphe, *Histoire résumée de Maré iles Loyauté*, Société d'Étude Historique de Nouvelle-Calédonie, Nouméa 1981, 67 p.
- Dubois Marie-Josèphe, *Mythes et tradition de Maré Nouvelle-Calédonie Les Eletok*, Société des Océanistes, Paris 1975, 346 p.
- Église Évangélique de Nouvelle-Calédonie et aux Iles Loyauté, *Centre de formation pastorale et théologique de Béthanie*, livret d'accueil des étudiants, Xépénéhé 2005, 15 p.
- Fizin Magulué Paul, *Lifou 1723 – 1923 : histoire des contacts entre kanak et européens*, Université de Bordeaux III, mémoire de master 2 d'histoire contemporaine, Bordeaux 2008, 212 p.
- Godin Patrice, *Tami tok l'année igname en pays kanak*, Province Nord, Nouméa 2009,113 p.

- Guiart Jean, *Structure de la chefferie en Mélanésie du sud* , Institut d'ethnologie musée de l'homme, 1963, Paris, 688 p.
- Guiart Jean, *Une clé de la société canaque ; les réseaux d'identités partagées* , Le rocher à la voile, Nouméa 2005, 204 p.
- Illouz Charles, *La parole ou la vie, valeur et dette en Mélanésie* , Presse Universitaires de Rennes, Rennes 2010, 174 p.
- Izoulet Jaques, *Mékétépoun histoire de la mission catholique dans l'île de Lifou au XIX^e siècle* , l'Harmattan, Paris 1996, 191 p.
- Izoulet Jaques, *Ouvéa Histoire d'une mission catholique dans le Pacifique Sud au XIX^e Siècle* , l'Harmattan, Paris 2005, 352 p.
- Kaemo Var, *Pouvoirs et discours religieux la prise de position de l'église évangélique en Nouvelle-Calédonie et aux îles Loyauté en faveur de l'indépendance* , Mémoire de maîtrise de théologie, Institut Protestante de Montpellier, Novembre 1996, 203 p.
- Kohler Jean-Marie, *Coutume et colonisation* , centre Thomas More, Paris 1990, 75 p.
- Kohler Jean-Marie, *Le christianisme en Nouvelle-Calédonie et aux îles Loyauté* , Office de la Recherche Scientifique et Technique d'Outre- Mer, Nouméa 1980, 29 p.
- Leenhardt Maurice, *Do kamo la personne et le mythe dans le monde mélanésien* , Gallimard, Paris 1947, 314 p.
- Leenhardt Maurice, « Kapea » , in *Le monde non chrétien* , No 25, Paris 1953, 455 p.
- Leenhardt Maurice, « La première mission en Nouvelle-Calédonie d'après le journal de Tauga » , in *Le monde non chrétien*, No 25, Paris 1953, 455 p. pp. 77 à 91.
- Legéard Luc, *101 mots pour comprendre Lifou/Drehu îles Loyauté Nouvelle-Calédonie* , Île de Lumière, Nouméa 2000, 266 p.
- Lenormand Maurice Henry, *Dictionnaire de la langue de Lifou la qene Drehu* , Le rocher à la voile, Nouméa 1999, 534 p.
- Lore Jean-Marie, *Mythes, stratégies et pouvoir aux îles Loyauté : esquisse d'une sociologie dynamique du pouvoir*, mémoire de D.E.A Espace temps et société dans le Pacifique, Université de la Nouvelle-Calédonie, Nouméa 1995, 132 p.
- Monnerie Denis, *La parole de notre maison Discours et cérémonies kanak aujourd'hui (Nouvelle-Calédonie)*, C.N.R.S édition, Paris 2005, 286 p.
- Nayral Melissa, *Travailler et vivre le temps au féminin Approche anthropologique et ethnolinguistique de la construction sexuée à Ouvéa (Nouvelle-Calédonie)*, Mémoire de master 2, Université de Provence Aix-Marseille 1 Département d'anthropologie, Marseille 2008, 142 p.

- Nyikeine Hallo, *Comment le christianisme a-t-il instauré de nouvelles valeurs structurelles sociales et éthiques dans la société kanak*, faculté protestante de théologie de Montpellier, mémoire de maîtrise, 1998, 115 p.
- Orso Philipe (sous la direction), *Chronique du pays kanak*, tome 3 arts et lettres, planète Némò, Singapour 1999, 356 p.
- Paquet Mélanie, *Regardez comment nous sommes vêtus ! : la robe-mission sous différentes façons à Nouméa (Nouvelle-Calédonie)*, Mémoire de master 2 d'anthropologie sociale et culturelle, université de Provence, Marseille 2006, 192 p.
- Passa Nginie Leon, *The story of the evangelization of Lifou 1820-1920*, Mémoire de licence de théologie, Pacific Theological College, Suva 1984, 126 p.
- Peter Eugénie, *1842-1942 Centenaire, Aqane traqa la hmi e Dehu me pengöne 'eje ngöne la ite macate ka 100*, Imprimeries réunies, Nouméa 1942, 28 p.
- Pothin Wete, *The problem of untranslatable metaphors in the bibles of Kanaky*, mémoire de master de théologie, Pacific Theological College, Suva 1990, 222 p.
- Rey Lescure Philipe, *Vos racines... essai d'histoire des débuts de l'évangélisation de la Nouvelle-Calédonie*, Presses de l'imprimerie Corbière et Jugain, Alençon 1967, 183 p.
- Rognon Frédéric, *Christianisation et culte des morts en Nouvelle-Calédonie : analyse de quelques pratiques d'évangélisation en Mélanésie*, mémoire de maîtrise d'ethnologie, Université de Paris X Nanterre, Paris 1983, 116 p.
- Sarasin Fritz, *Ethnographie des kanak de Nouvelle-Calédonie et des îles Loyauté*, Ibis Press, Paris 2009, 297 p.
- Ta'unga, *le témoignage de Ta'unga ou la Nouvelle-Calédonie vue par un teacher polynésien avant l'implantation européenne*, Société d'Étude Historique de la Nouvelle-Calédonie, n°25, Nouméa 1980, 153 p.
- Trolue Fote, « Vers une nouvelle pensée kanak », in *mission* mensuel protestant de mission et de relations internationales, numéro 44, Paris 1994, 31 p., voir page 5 à 8.
- Wéa Djubelly, *An education for the kanak liberation*, mémoire de licence de théologie, Pacific Theological College, Suva 1977, 91 p.

VI/ SALOMON

- Amstrong E.S, *The history of the Melanesian Mission*, Isbiter and company limited, Londres 1900, 371 p.
- Ben Burt, *Tradition and Christianity the colonial transformation of a Solomon islands society* , Harwood academic publishers, Australie 1993, 299 p.
- Bogesi George, Santa Isabel, Solomon Islands, Océania publication, numero 18, 327 p.
- Cliff Wright, *Melanesian culture and Christian faith*, rapport de l'atelier education, Malaïta, Salomon 1978, 54 p.
- Fox Charles, *The story of the Solomon*, Diocese of Melanesia press, Toroaniara Salomon 1967, 98 p.
- Fox C E, *Lord of the southern isles the story of the Melanesian mission*, Pitman Press, Londres, 1958, 272 p.
- Frances Awdry, *In the isles of the sea: the story of fifty year in Melanesia*, Bemrose and sons limited, Londres 1902, 147 p.
- Gazel Florence, *Les sœurs missionnaires catholiques dans les îles Salomon au début du XXème siècle* , mémoire de maîtrise d'histoire, Université Denis Diderot – Paris 7, 1996, 164 p.
- Greend R.C , N. M Cresswell, *Southeast Solomon island cultural history a preliminary survey*, Royal Society of New-Zealand, bulletin numero 11, Wellington 1976, 287 p.
- Hilliard David, *God's gentlemen a story of the Melanesian Mission 1849 – 1942*, University of Queensland Press, Brisbane 1978, 342 p.
- Ivens Walter, *Dictionary and grammar of the language of Sa'a and Ulawa, Solomon islands*, Carnegie Institution of Washington, U.S.A 1918.
- Jack-Hinton, *The search for islands of Solomon 1567-1838*, Clarendon Press, Royaume-Uni 1969, 411 p.
- Jackson K. B, *Head-hunting in the Christianization of Bugotu 1861 – 1900*, The journal of Pacific history, Vol 10 n° 1 p 65 à 78, 1975;
- Keesing Roger M, *Custom and confrontation the kwaio struggle for cultural autonomy*, University of Chicago Press, Chicago 1992, 254 p.
- Kent Janet, *The Solomon Islands*, Clarke Doble and Brendon limited Plymouth, Grande-Bretagne 1972, 221 p.
- Knibbs S.G.C, *The savage Solomon as they were and are a record of head-hunting people gradually emerging from a life of savage cruelty and bloody customs, with a description of*

their manners and way and of the beauties and potentialities of the islands, Seeley, Service and co Limited, Londres 1929, 276 p.

— Lycett Margaret, *Brothers the story of the native brotherhood of Melanesia*, Society for promoting Christian knowledge, Londres 1935, 65 p.

— Macdonald-Milne Brian, *The Melanesian brotherhood and the tradition of indigenous evangelism in the Anglican Church in Pacific islands*, Mémoire de l'Université de Cambridge, 24 p.

— Marau Clement, *Melanesian deacon : Clement Marau* , Society for promoting Christian knowledge, Londres 1894, 80 p.

— Montgomery HH, *The Light of Melanesia A Record of Fifty Years' Mission Work in the South Seas*, E.S. Gorham, New York 1904.

— O'brien Claire, *A greater than Solomon here a story of Catholic church in solomon islands 1567-1967* , Catholic church silimon islands inc, Hong-Kong 1995, 258 p.

— Raucaz L.M, *Vingt cinq années d'apostolat aux îles Salomon méridionales (1898 – 1923)* , Librairie Catholique Emmanuel Vitte, Paris 1925, 259 p.

— Ray S H, *The Melanesian island languages* , Cambridge University Press, Londres 1926, 598 p.

— Rodman Margaret, Cooper Matthew, *The pacification of Melanesia*, monographie n°7 de l'Association for Social Anthropology in Oceania, University Press of America, Boston 1983, 233 p.

— Santa Robert, *Wadrokal presentation paper*, Kohimarama bishop Patterson Theological college, Guadalcanal Salomon 2010, 8 p.

— Selwyn George augustus, *Melanesian Mission 1876-1894*, documents d'archive de l'église Anglicane de Aotéaroa-Nouvelle-Zélande (notes, lettres journeaux de bord), conservé au John Kinder Library à Auckland Nouvelle-Zélande.

— Stevenson Ann, *Solomon islands*, Solomon islands Tourist Authority, Auckland 1989, 134 p.

— Taylor Jaqueline, *Violence in Melanesia case study: acts of violence by indigenes towards European traders and settlers in the Solomon Islands, 1878 – 1893*, Mémoire de master d'histoire, Université d'Auckland 1975, 53 p.

— Tippett A, *Solomon islands Christianity a study in growth and obstruction*, Lutterworth press, Londres 1967, 407 p.

— Togapada Paul, *History and development of Ysabel province*, mémoire de licence, Kohimarama bishop Patterson Theological college, Guadalcanal Salomon 1981, 43 p.

- Vilasa Ezekiel Supa, *Christianity and spirit worship Ysabel, Solomon Islands*, Pacific Theological College, Suva 1985, 116 p.
- Wench Ida, *Mission to Melanesia*, Elek Book limited, Londres 1961, 209 p.
- White Geaffrey M, *Identity through history living stories in a Solomon islands society*, Cambridge University Press, Londres 1983, 270 p.
- Wilson Cecile, *The wake of the southern cross work and adventures in the south sea*, éditeur non identifiable, Londres 1932, 254 p.
- Woodford C. M, *Colonial reports – miscellaneous n°8 Western Pacific, Report on the british Solomon islands*, Eyere and Spottiswoode, Londres 1897, 34 p.
- Wrightson John, *Mission to Melanesia Out of bondage*, Janus Publishing Company, Londres 2005, 284 p.
- Zaku Stephen, *A historical analysis on the Anglican church and its mission on Sepi, South eastern Isabel, 1860-2000*, mémoire de licence, Kohimarama bishop Patterson Theological college, Guadalcanal, Salomon 2009, 40 p.

VII/ ILES TORRES ET LA PAPOUASIE-NOUVELLE-GUINEE

- Ann turner, *Historical dictionary of Papua New-Guinea*, Scarecrow Press, coll Oceanian historical dictionaries n°4, Londres 1994, 334 p.
- Beckett Jeremy, *Torres strait islanders custom and colonialism*, Cambridge University Press, Australie 1987, 251 p.
- Colombo, *All about Gold, Gems, and Pearls (also mineral generally) in Ceylon and Southern India* , Colombo, Londres 1888, 428 p.
- Connor Liz, *Sign posts.. to country kin and cultures* , coll Aboriginal studies and Torres Strait islanders studies, Printgraphics, Australia 1997, 101 p.
- Cottier Jeanette, *Concept of the other, the missionary wife and Pacific islander teacher : the London Missionary Society in Papua 1871 – 1900*, mémoire d'Histoire, Université du Queensland, Brisbane 1995, 85 p.
- Danaher Patrick Alan, *The coming of the light: religious change and continuity on Darnley island in the Torres strait*, mémoire de master, Université Nationale d'Australie, Canberra 1991, 181 p.
- Dupeyrat André *Papouasie histoire de la Mission (1885-1935)* , Dillen, Paris 1935, 542 p.
- Florek Stan, *The Torres strait islands collection at the australian museum*, Rapport technique du musée d'Australie numéro 19, Sydney 2005, 96 p.
- Gantier Regina, *The Pearl-Shellers of Torres-Strait resource use, development and decline, 1860-1960*, Melbourne University Press, Melbourne 1994, 299 p.
- Herle Anita, Rouse Sandra, *Cambridge and the Torres strait centenary essays on the 1898 anthropological expedition*, Cambridge university press, Cambridge 1998, 252 p.
- Hontheim Astrid, *Au coeur du sagoutier Évangélisation catholique des Asmats en Papouasie Occidentale. Essai d'anthropologie religieuse* , mémoire de maîtrise, C.R.E.D.O, Marseille 2002, 129 p.
- Hontheim Astrid, *Chasseurs de tetes et pecheurs d'ames : Des missionnaires chez les Asmat de Papouasie occidentale* , mémoire de D.E.A, C.R.E.D.O, Marseille 2003, 231 p.
- Lienard Laurent, *Mission Catholique en Papouasie Nouvelle Guinée (de 1881 à nos jours) : connaissances, actions et transfert de modèles culturels* , mémoire de D.E.A d'histoire religieuse, Université Jean Moulin-Lyon III, Lyon date de parution inconnue mais antérieure à 1998, 51 p.

- Mantovani Ennio (direction), *An introduction to Melanesian religion*, The Melanesian Institute for Pastoral and Socio Economic Service, collection point, série 6, Goroka (P.N.G) 1984, 306 p.
- Moore Clive, *New-Guinea : crossing boundaries and history* , University of Hawaii Press, U.S.A 2003, 238 p.
- Moresby John, *New Guinea and Polynesia discoveries and surveys in New Guinea and the d'entrecasteaux islands a cruise in Polynesia and visits to the pearl shelling stations in Torres straits of H.M.S Basilik*, John Murray, Londres 1876, 327 p.
- Peel Gerald, *Isles of the Torres Straits an Australian Responsibility*, Current Book Distributors, Sydney 1947, 138 p.
- Sharp Nonie, *Star of Tagai the Torres strait islanders*, Aboriginal studies press, Canberra 1993, 321 p.
- Waiko John Dademo , *A short history of Papua New-Guinea* , Oxford University Press, Melbourne 1993, 275 p.
- Whittaker,Gash,Hookey, Lacey, *Document and readings in New Guinea History prehistory to 1889* , the Jacaranda Press, Hong Kong 1975, 552 p.



GLOSSAIRE DE DREHU

Angajoxue : Issue de la langue noble, ce terme désigne en français le grand chef. En effet, les chefferies à Lifou sont dynastiques et appliquent la règle de primogéniture mâle ; et depuis la christianisation l'angajoxue occupe une place prépondérante dans l'organisation traditionnelle. *Joxu*, terme constitutif d'angajoxue a été traduit par le terme roi dans la bible ; et *anga* apporte une idée de pluriel. Lors de l'intronisation du grand chef Evanessié Boula dans le district de Lösi dans les années 1990, Joseph Cahié, un journaliste kanak définit le terme angajoxue comme roi des rois dans le sens où il est au dessus des autres « joxu », à la tête de toutes les tribus du district de Lösi.

Atresi : ancien clergé traditionnel dont la fonction est de servir d'intermédiaire entre les dieux et les hommes. Ils ont à leurs charges le rituel religieux mais peuvent également traduire la volonté des divinités. Les *atresi* ont su garder un rôle politique majeur malgré la christianisation.

Baselaia : traduit en français par chefferie. Le terme *baselaia* a été introduit par les missionnaires qui se sont inspirés du terme grec *basileus* qui désigne le roi ; baselaia correspondrait donc au terme royaume . Le baselaia comprend un territoire précis, un ensemble de clans, une population, affiliée par diverses alliances à un pouvoir central représenté par le grand chef.

Enehmu : Statut qui place le bénéficiaire sous la protection d'une autorité politique traditionnelle. Certains étrangers dans le Lösi tels que les *beachcombers*, les polynésiens, et les mélanésiens des îles voisines étaient ainsi placés directement sous la protection du Angajoxue. Il s'agit d'un statut qui fait d'eux des proches, des membres de la cour d'une grande chefferie.

Haze : sont définies comme des divinités, des esprits protecteurs, des génies, des ancêtres d'une lignée ; les « *haze* » ont pour habitat les grottes, les falaises, les rochers, les brousses épaisses ; ils se trouvaient déjà là à l'arrivée des premiers hommes. Leur apparence est multiforme.

Hna acilën : Évangélistes locaux formé par leurs homologues polynésiens. Ils ont pour mission de convertir les populations restées fidèles à la religion traditionnelle.

Hna-nyi-joxu : Résidence du Angajoxue. Siège de la grande chefferie qui se compose d'une grande case cérémonielle, d'une vaste cour et d'une enceinte monumentale faite de pierres ou en bois.

Hnengödrai : désigne le ciel, avec l'idée de résidence divine. Ce terme est également celui que l'on utilise pour désigner l'ancienne résidence des Boula situé à Mou dans la baie de Olan.

Hotr : Don des prémices de la récolte d'ignames que le clan cadet offre au clan aîné ; et ce dernier l'offre au dignitaire de la chefferie qui l'offre à son tour à « *angajoxue* ».

Hunapo : littéralement lieu de refuge, ils sont situés près des cavités ou grottes, toujours à proximité d'une réserve en eau. Ils constituent l'habitation du plus grand nombre avant la christianisation. Seuls les clans puissants, notamment ceux des « *angajoxue* », pouvaient se faire construire des cases, qui constituent l'expression de leur puissance.

Inagoe : feuille de canne à sucre tressée sur un morceau de bois. Cette technique est utilisée pour la conception du toit de la résidence de Mac Farlane à Xépénéhé. Nous pouvons noter que la canne à sucre n'est pas une plante endémique à l'île de Lifou.

Isola : Femme ou fille de chef. Ce terme désigne la femme qui appartient à la noblesse. Avant la christianisation où la société était polygame, seules les isolas pouvaient prétendre à mettre au monde des chefs. En cas de concurrence entre les héritiers, on installait à la tête de la chefferie celui dont la mère avait le rang le plus élevé. Si le chef décédait, on installait une régence comme ce fut le cas dans les années 1920 dans le Lösi. Ces femmes ne détiennent pas le pouvoir politique mais intègrent les stratégies politiques par des alliances matrimoniales. Les isolas des *angajoxue* sont qualifiées de « reine » comme l'attestent récemment les articles parus dans la presse calédonienne lors du mariage de Ukeinessö au mois de novembre 2007.

Kokoetha : Igname à la chair blanche, elle est sacrée. C'est le symbole de la virilité. Elle sert lors des cérémonies.

Lapa : traduit en français par le mot clan, ils se répartissent dans le « *baselaia* » et occupent des fonctions précises. Le clan tel qu'il se présente à Lifou peut être défini comme un groupe humain ayant un ancêtre réel ou mythologique commun ; il possède un nom, une divinité, un territoire, et est capable d'établir des relations avec d'autres clans. Les clans « *sinelapa* » sont proches de la personne du chef, ils constituent « la cour » de ce dernier. Les clans « *hnalapa* » ou « *idrohmeçi* » sont attachés au service de la maison de « *angajoxue* ».

Men : Pouvoir d'un homme ou d'une lignée. Lié à la relation avec le monde invisible, en particulier celui des morts et des dieux qui aident le détenteur à accomplir sa volonté. Pour accumuler de la puissance c'est-à-dire le « men » il existe plusieurs moyens :

- Par héritage clanique, on hérite de la puissance de son clan et de ses dieux.
- Par le concept de transmission, un homme peut transmettre son « men » à un autre.
- Par la vieillesse.

- Par absorption physique lors des repas anthropophages où la chair des vaincus est consommé dans le but d'intégrer un « men ».

Cette notion de puissance est présente dans tout le pacifique, elle se présente sous l'appellation « Mana » dans le monde polynésien.

Qene Miny : langue noble, elle sert à la fois à marquer le respect mais aussi la différence de rang. Elle est pratiquée à la cour des angajoxue de l'île. On retrouve un parler cérémoniel similaire dans d'autres îles où s'est développée une sorte de cour autour d'un chef ou d'un dynaste : c'est notamment le cas à Samoa et Tonga, deux îles polynésiennes.

Qene Jidr : ce qui signifie « à la manière de la nuit », par opposition à la lumière de la religion chrétienne. Ainsi cette représentation du passé a subi et subit encore une dégradation idéologique elle doit cependant être étudiée comme une période à part entière qui précède celle des premiers contacts.

Saetë : littéralement « de la pierre brûlée ». Technique de construction qui consiste à brûler des pierres et à en recueillir la chaux.

Sithingen : est un don du « bon vouloir », il peut être qualifié de don facultatif que certains clans offrent à d'autres dans le but de matérialiser des alliances, temporaires ou non, et d'affirmer leur indépendance.

Ukeineso : angajoxue de Wetr contemporain de Coo angajoxue du Lösi. Son règne est marqué par l'avènement du christianisme dans le Lösi et la consécration de Xépénéhé comme premier port européen de l'île.

Umepö : Imposante case qui sert de résidence au chef traditionnel.

Wahemunemë : nom dynastique de la chefferie Boula installé à Mou depuis le XVII^{ème} siècle. Les dynasties intègrent plusieurs noms ; celui de Wahemunemë demeure le plus ancien, Coo est un nom plus récent datant du début des années 1800.

Wananathin : divinités des deux sexes dont les longs cheveux atteignent le sol. Leurs seins sont proéminents et pendants. Les « *wananathin* » sont de petite taille, ils portent leurs enfants la tête en bas et leurs pieds accrochés autour du cou. Puissants et redoutés, leur habitat est situé à Thuahaik, dans le Losi.

Wenejia : nom dynastique de la chefferie Sihaze. Les noms dynastiques appartenant à cette chefferie sont : Sihaze, Ukeinesso.

Xeninedro ou **Xeninehlapa** : est un don dû par ceux qui, tout en ne considérant comme des clans cadets ou des clans sujets, reconnaissent par ce don devoir leur patrimoine foncier au clan auquel ils l'offrent.

Xetiwan : ou Agexetin en langue noble. Sans doute venus du Vanuatu (Ile d'Anatom), leur chefferie est celle qui abrite la lignée aînée et elle est située à Inagoj. Les Xétiwaan sont présents à travers toute l'île et ont des implantations dans les îles voisines : l'île des Pins, la grande terre, Ouvéa... Avant les premiers contacts ils jouaient un rôle prépondérant dans les échanges commerciaux entre Lifou et sa région. Ils contrôlaient l'importation en provenance de la Grande Terre : Pierre de fronde, pierre cérémonielle, bois de houpe nécessaire à la construction de pirogues... Leur rôle commercial peut être expliqué par la maîtrise des techniques de navigation interne à leur groupe. La tradition orale relate une « Guerre des *Xétiwaan* » qui confirme l'hypothèse d'une centralisation politique de l'île mais qui échoue. Cependant les « *Xétiwaan* » utilisent des formes plus souples d'influence en répondant de manière conjoncturelle pour favoriser leur extension.



GLOSSAIRE DU PACIFIQUE INSULAIRE

Ariki : chef rarotongiens (îles Cook).

Aliki : chef dans certaines langues de Polynésie occidentale.

Bugotu : région située au sud de l'île de Santa-Ysabel aux îles Salomon. Ce terme désigne aussi une entité culturelle et politique. Bugotu est divisé en trois grands clans : les *Possomongo*, les *Vihuvunangi* et les *Thonggokama*.

Bure : maison traditionnelle fidjienne.

Fa'aSàmoa : tradition, coutume de samoa qui peut se traduire par « à la manière de Samoa ». Le fa'aSàmoa apparaît comme la norme sociale en vigueur.

Giz : représentation matérielle des ancêtres aux îles Torrès, elles étaient composées de matière végétale ou animale. Elles mesurent moins d'une vingtaine de centimètres. Au XIX^{ème} siècle, chaque clan de l'île possédait ses propres giz.

Head-Hunting : mot d'origine anglaise, qui signifie littéralement chasseur de tête. Cette pratique atteint son apogée sur l'île de Santa Ysabel (Salomon) entre les années 1870 -1880 c'est-à-dire durant la période de contact avec les occidentaux.

Inhujeraing : ancienne divinité du sud du Vanuatu, aussi orthographié *Inhugaraig* selon les sources. Il est le créateur du ciel et de la terre, Inhujeraing est intimement lié à Anatom, il est à l'origine de la création de l'île.

Ipay : après la mort, les âmes se rendaient au pays mythique d'Ipay, situé dans un territoire souterrain au dessous de Tanna (Sud du Vanuatu). Cette vision cosmogonique préchrétienne d'un monde souterrain peuplé de divinités et d'ancêtres est courante en Mélanésie.

Kalou : anciens dieux fidjien. Ils en existent à divers degrés : familiale, clanique, régionale.

Kava : (*piper methysticum*) est une plante, originaire de l'ouest du Pacifique, présente dans de nombreuses îles, notamment à Hawaï, Samoa, Tonga, Wallis, Futuna, Vanuatu et Fidji. Cultivé depuis plus de 3000 ans, l'homme l'aurait emporté avec lui au cours de ses migrations interinsulaire. La réalisation de la boisson nécessite de broyer la racine puis de la dissoudre dans de l'eau. Suivant la quantité de racine on obtient une boisson plus ou moins enivrante et anesthésiante. Ce breuvage est au centre de la vie politique, religieuse et sociale, notamment à Fidji et au Vanuatu.

Matagali : ce terme désigne le clan à Fidji, qui est le fondement de l'organisation sociale . Il se compose de plusieurs familles ou *tokatoka* qui ont un ancêtre commun, et qui ont une spécificité propre. Les clans *bati* sont spécialisés dans l'art de la guerre.

Mataï : chef de village à Samoa détenteur de l'autorité politique.

Maohi ou Mao'hi : insulaire de Polynésie française.

Maori : insulaire de Nouvelle-Zélande.

Nanga : le *nanga* ou *baki* est une enceinte culturelle fidjienne de pierres plates de forme rectangulaire, qui fait penser au marae que l'on trouve en Polynésie.

Ndenggei : ancienne divinité fidjienne reconnue à travers tout l'archipel : Surnommé le maître du tonnerre et des tremblements de terre, il était aussi le dieu de la montagne de *Nakauvandra*. Ndenggei dont l'apparence était celle d'un serpent au corps de pierre, est considéré comme le plus ancien des dieux au-dessus des autres « *Kalou* » on l'appelle le « *Kalou vu* ». Ndenggei serait à l'origine de Fidji, autour de lui s'est constitué le cycle mythique du cosmos (plus particulièrement à Viti-Levu).

Possomongo : clan du pays de Bugotu (Salomon).

Rangatiras : chefs de guerres maoris, responsables d'une centaine d'hommes. Leurs particularités est d'avoir à choisir des hommes destinés au combat à l'intérieur de la population.

Ratu : chef fidjien.

Tagai : héros mythologique, commun à l'ensemble de l'archipel du Détroits de Torrès, il relie par le mythe l'ensemble des îles.

Tanoa : vasque à kava cérémonielle utilisé à Fidji.

Thonggokama : clan de Bugotu (Salomon).

Toa : forteresse de pierre en pays Bugotu (Salomon), construite au sommet des montagnes et bordée par des pentes abruptes. Le site comportait la résidence du souverain et de sa cour, un autel dédié aux divinités et aux sacrifices humains, et une réserve alimentaire. L'eau était emmenée sur le site au moyen de bambou creusé.

Tui Nayau : titre de noblesse porté par l'autorité coutumière suprême des îles du Lau. Ce titre est théoriquement attribué par décision des clans qui composent le parlement traditionnel. Cependant les rivalités et les jeux de stratégie ont poussé certaines familles à se l'attribuer par la force. Le titre de Tui Nayau est né dans les années 1700 au fil des guerres et des alliances et des changements dynastiques. Il est devenu le stade ultime de l'autorité dans les îles du Lau. La femme du Tui nayau devenait Radini Nayau (reine de Nayau).

Vakatawa : terme fidjien qui désigne les catéchistes insulaires.

Vanua : concept fidjien qui est un élément fondateur de la société. On peut définir le vanua comme un concept spirituel qui fait de l'homme, du lieu de son origine, des éléments qui

composent la nature, des ancêtres et de ceux qui ne sont pas encore nés un ensemble. Un tout, à la fois unique et divers, relié entre eux par des liens sacrés de droits de devoirs et d'obligations. La bénédiction et la malédiction ne sont que les conséquences d'une relation que l'homme entretient avec sa terre. Le *vanua* est aussi une entité géographique qui correspond à un pays politique.

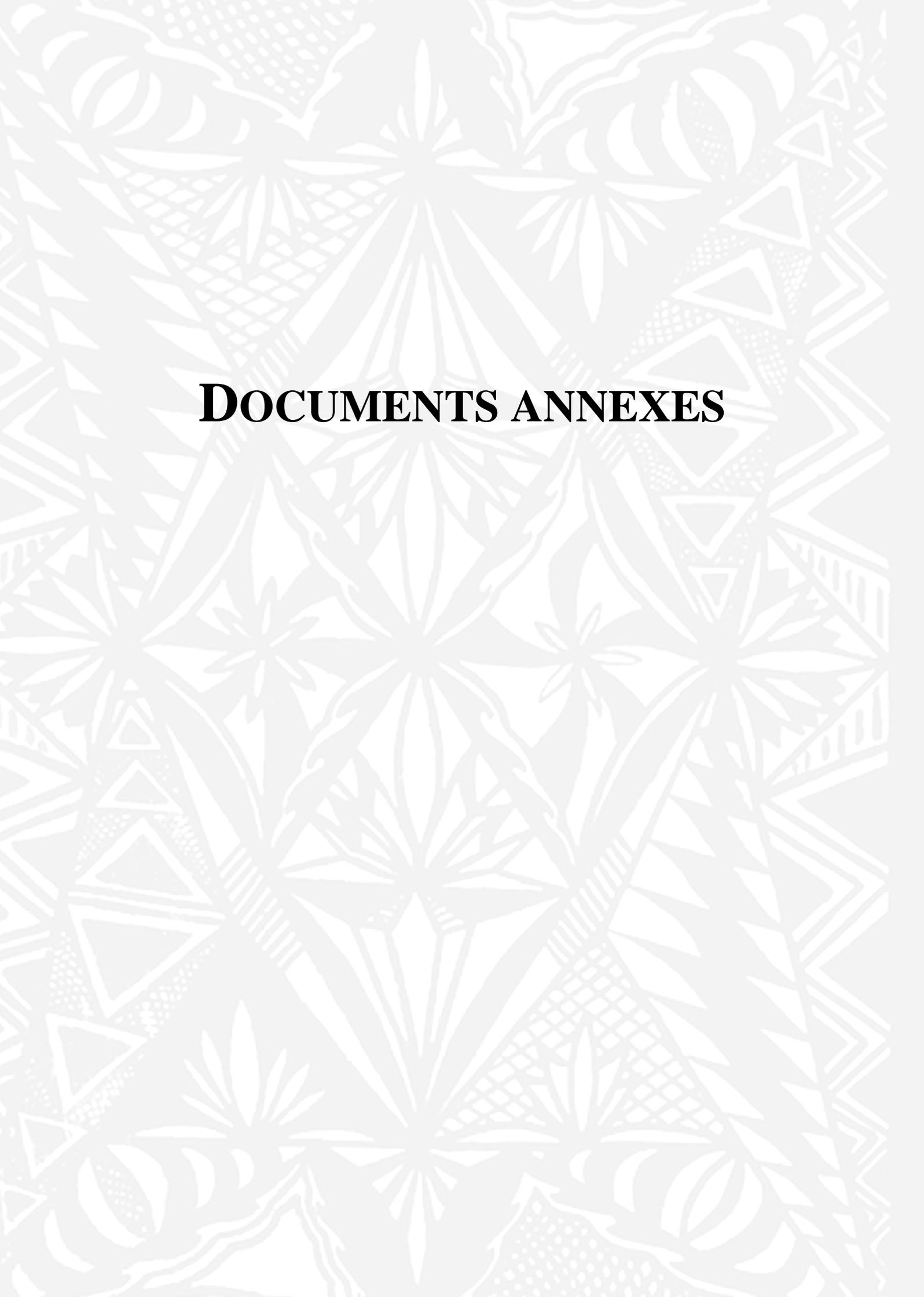
Vihuvunangi : clan du pays de Bugotu (Salomon).

Vunivalu : titre de noblesse et grade militaire traditionnel porté à Fidji.

Yaqona : nom du kava à Fidji.

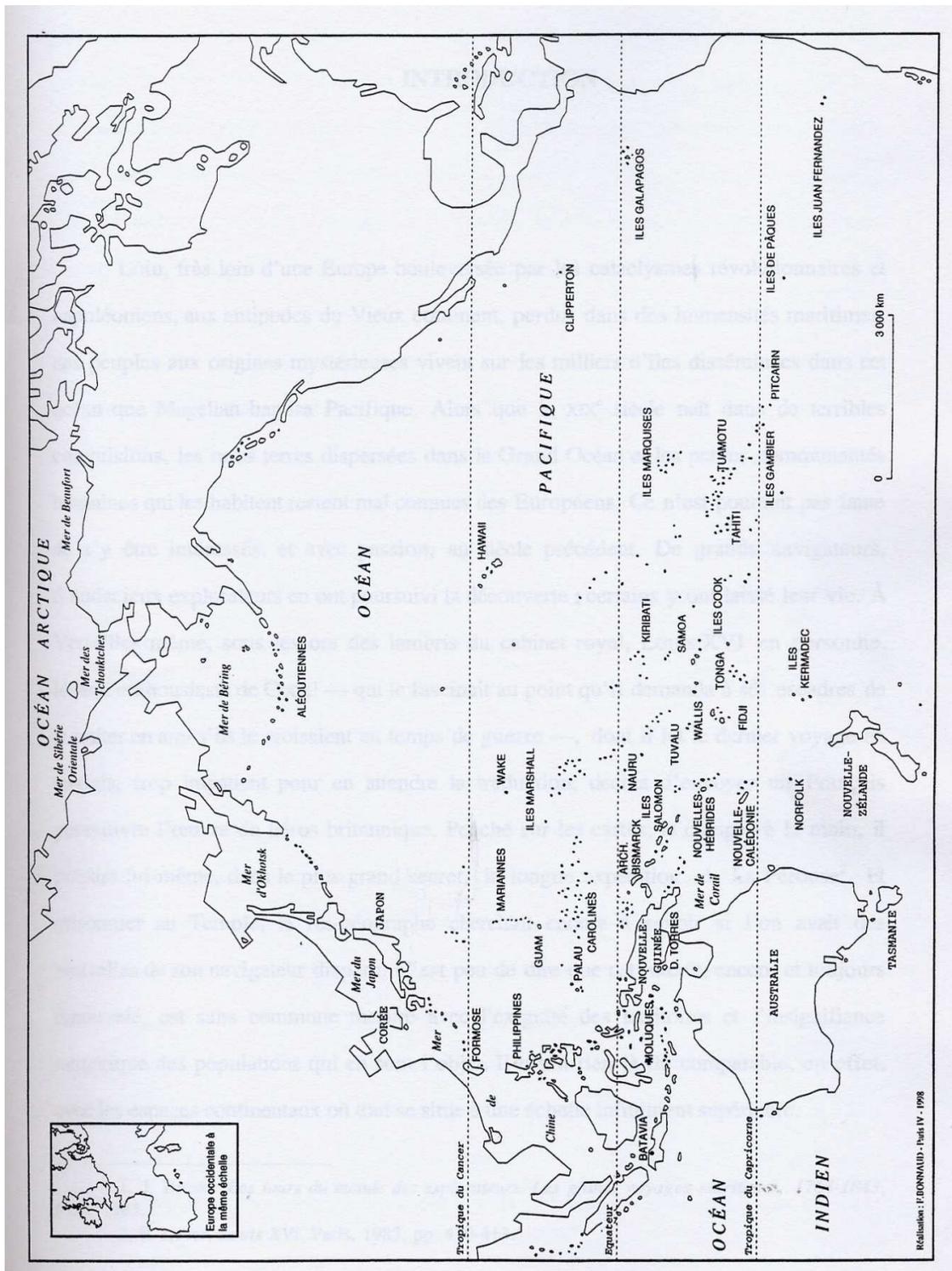
Yavusa : ensemble de *matagali* qui forme une tribu (*yavusa*). Des *yavusa* peuvent s'associer en *vanua* et les *vanua* en *matanitu*. Chaque structure de pouvoir est dirigée par un chef désigné par la règle de primogéniture mâle, où parfois celui-ci peut être d'origine étrangère. Le chef et ses sujets sont liés par une relation d'interdépendance, réglé et normé par la façon de vivre du *vanua*.





DOCUMENTS ANNEXES

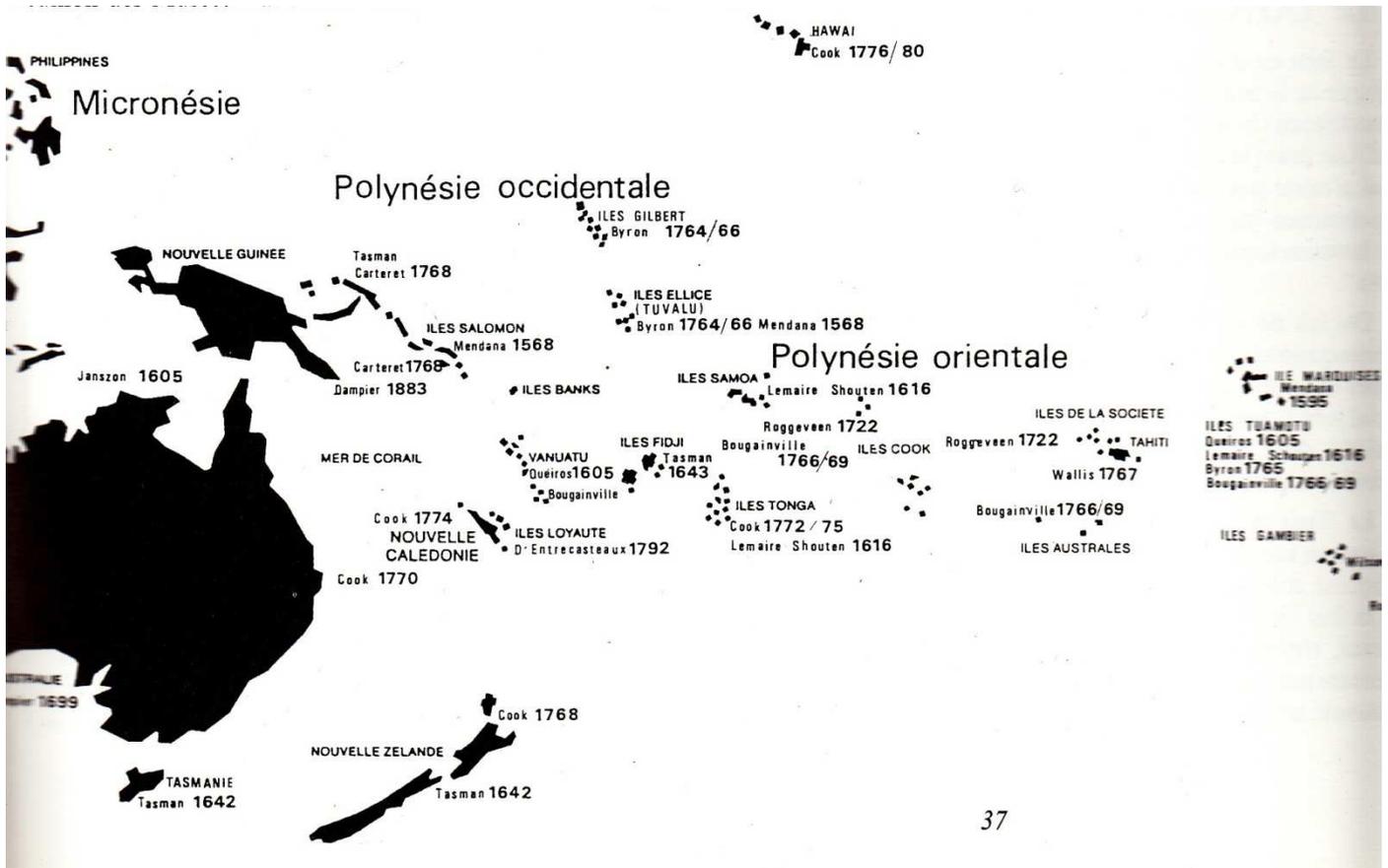
DOCUMENT N°1 : CARTE GÉNÉRALE DU PACIFIQUE



1

¹ Source : - Huetz de Iemps (Claire), « *Les théocraties missionnaires en Polynésie (Tahiti, Hawaï, Cook, Tonga, Gambier, Wallis, et Futuna) durant le premier XIXème siècle* », thèse de doctorat de l'université en histoire, université de Bordeaux III, mai 1998, 595 pages voir page

DOCUMENT N°2 : CARTE DU PACIFIQUE ET DATE DE DÉCOUVERTE EUROPÉENNE



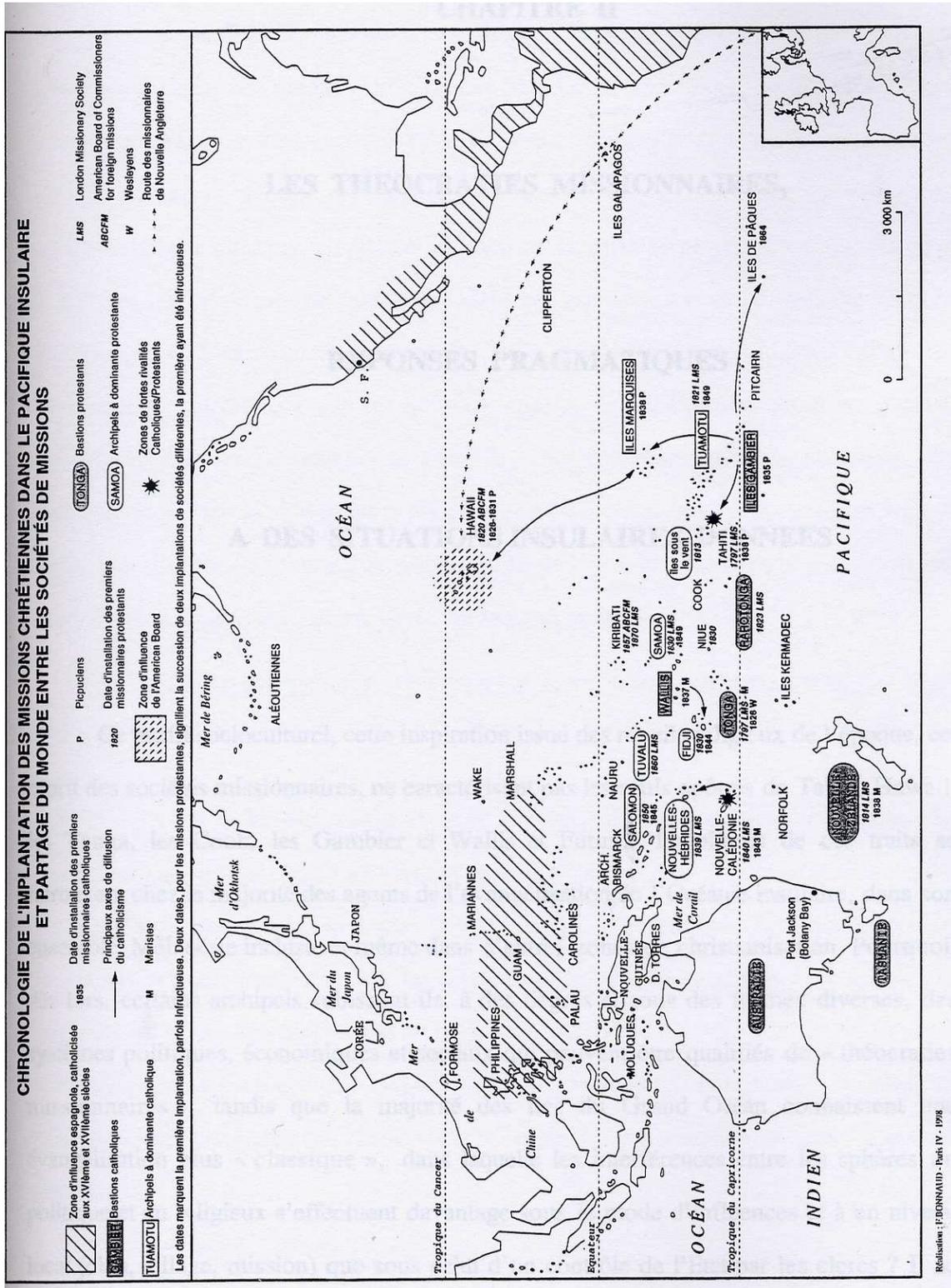
2

37

² Source : — Musée d'Aquitaine, « Terre lointaine Collection d'outre mer du Musée d'Aquitaine Culture et société », ville de Bordeaux, Bordeaux 1991, 94 pages.

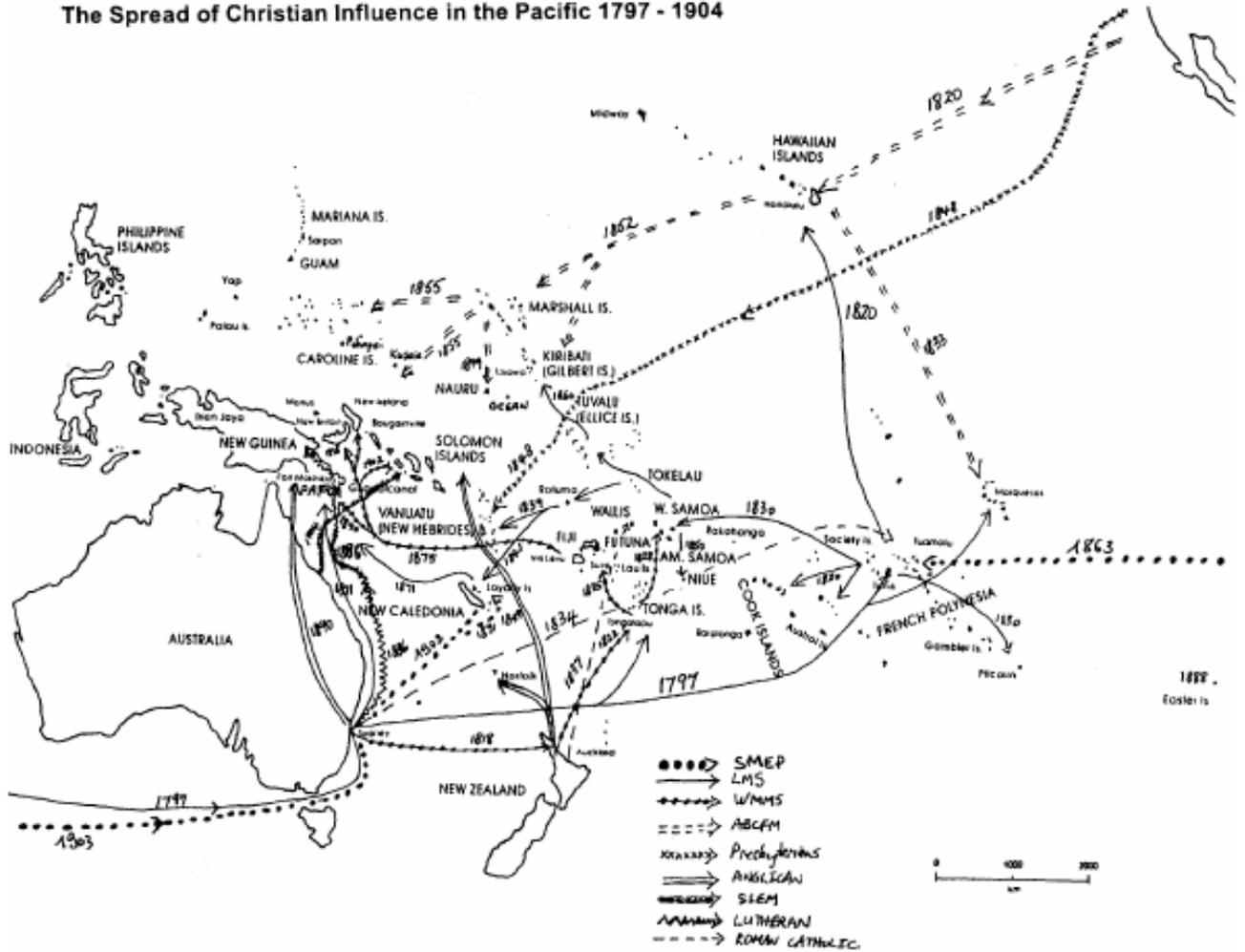
DOCUMENT N°3 : CHRONOLOGIE ET DATE D'IMPLANTATION DES MISSIONS

CHRÉTIENNES.



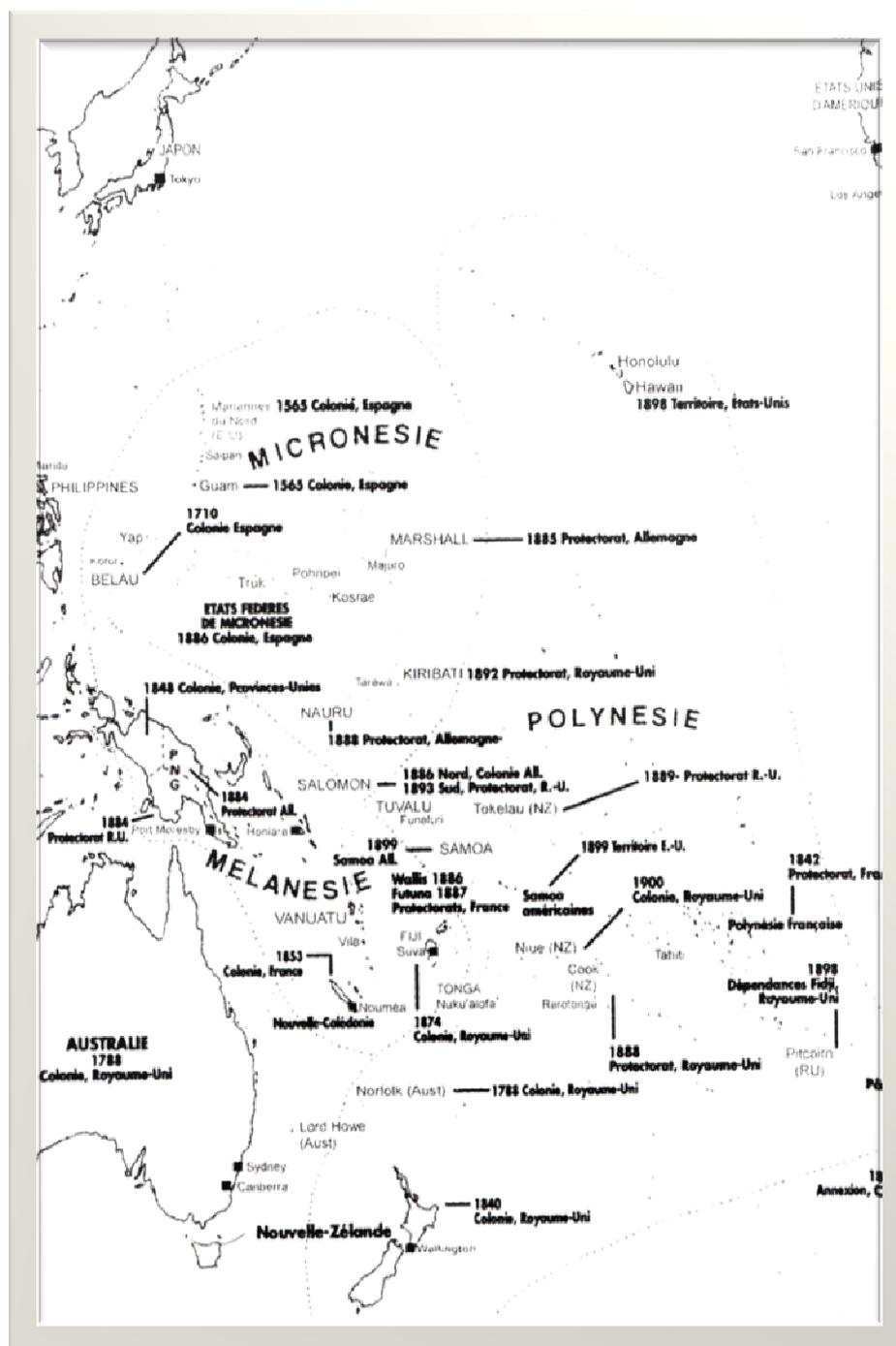
DOCUMENT N°4: PROGRESSION DES MISSIONS DANS LE PACIFIQUE

The Spread of Christian Influence in the Pacific 1797 - 1904



³ Source : — Centre de Formation Pastorale et Théologique de Béthanie, « La mission hier, aujourd'hui, demain séminaire de missiologie 11-13 avril 2007 », Béthanie Lifou, Lifou 2007, 74 pages. Voir page 15.

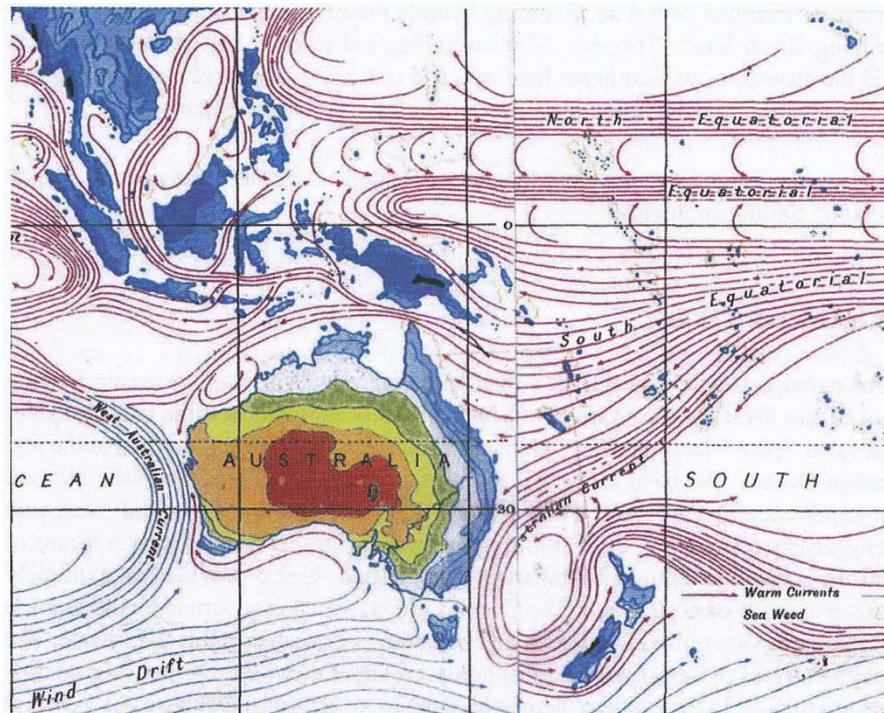
DOCUMENT N°5 : CARTE DE LA COLONISATION DU PACIFIQUE



4

⁴ — Angleviel Frédéric, « Les fondements de l'histoire de la Nouvelle-Calédonie définition, périodisation, sources. », CDP Nouvelle-Calédonie, Nouméa 2004, 201 pages. Voir page 31

DOCUMENT N°6 : LES COURANTS MARINS DU PACIFIQUE OCCIDENTAL

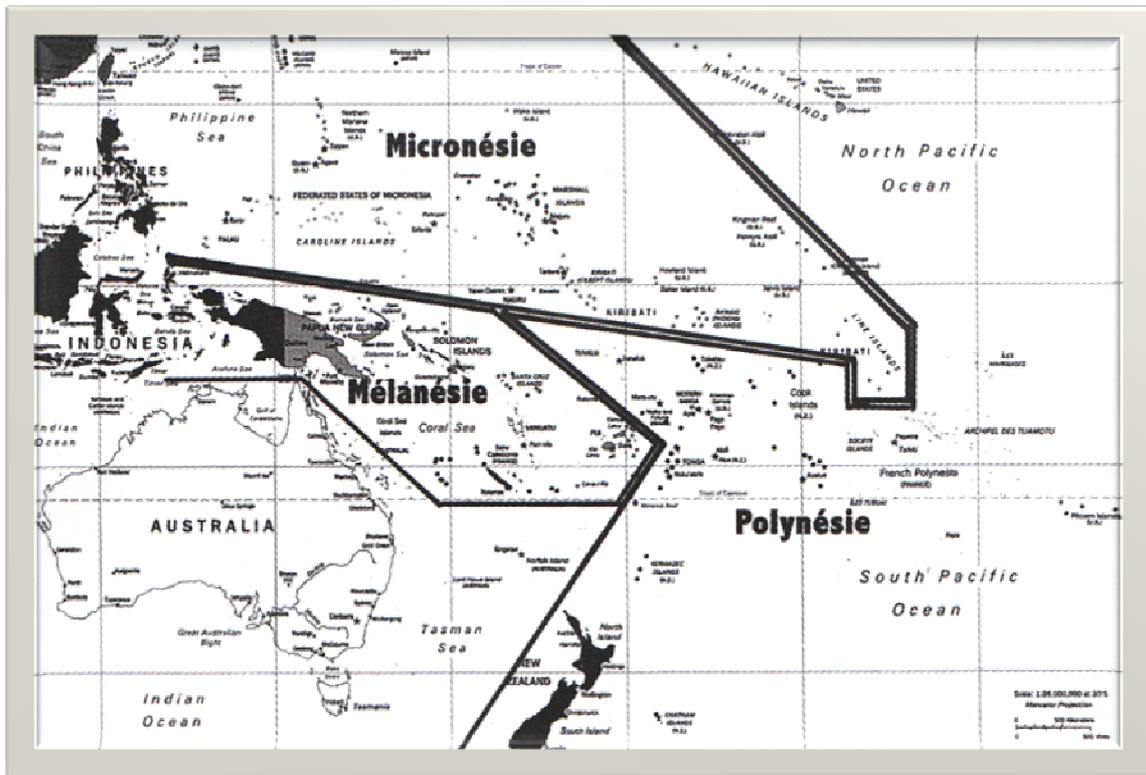


5

Cette carte des courants marins permet d'expliquer une partie des déplacements interinsulaires. En effet la navigation traditionnelle reposait en grande partie sur les courants marins, les astres, et les vents dominants.

⁵ Source : — Pearce C.E.M, Pearce F M, "Oceanic Migration Path, Sequence, Timing and Range of Prehistoric Migration in the Pacific and Indian Oceans", Springer, Allemagne 2010, 401 pages. Voir page 148.

DOCUMENT N°7 : DIVISION DU PACIFIQUE, LE MODÈLE DUMONT D'URVILLE

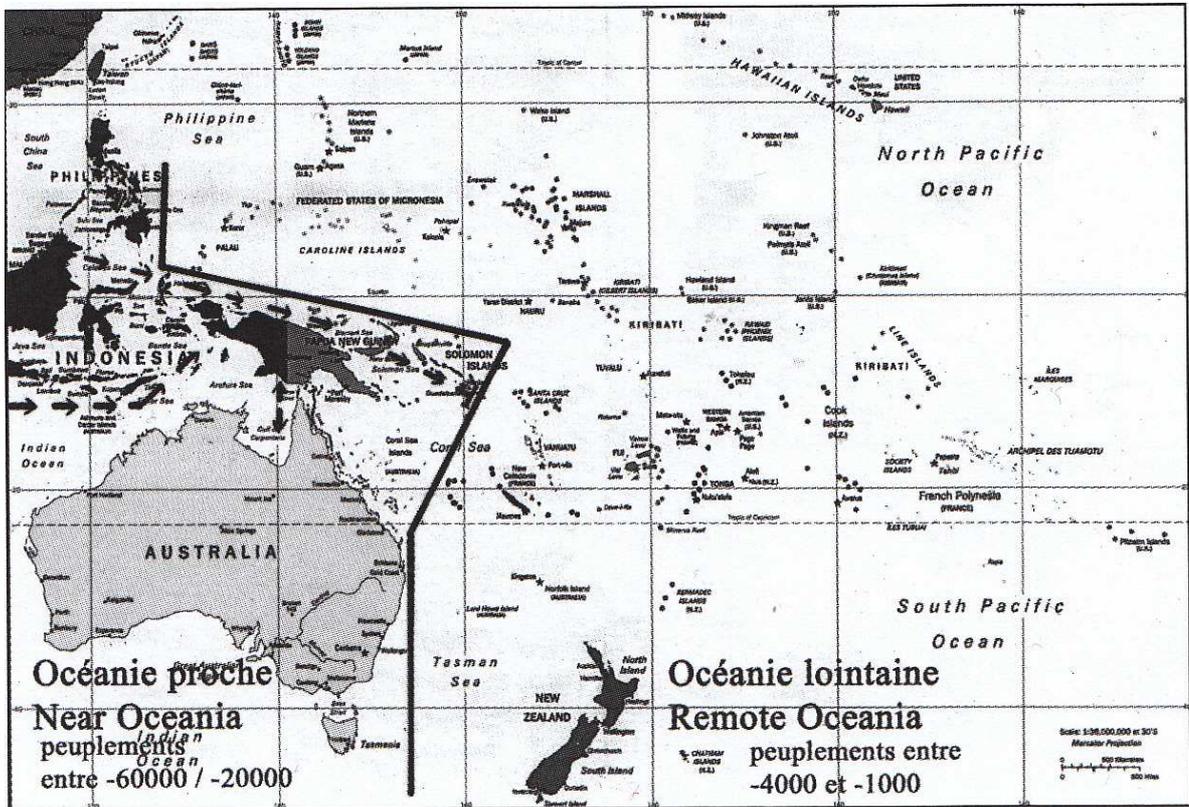


Tripartition actuelle du Pacifique insulaire : Mélanésie, Polynésie et Micronésie

6

⁶ – Tcherkezoff Serge, « *Polynésie/ Mélanésie l'invention française des races et des régions de l'Océanie (XVI^e-XIX^e siècles)* », Au vent des îles édition Tahiti, Tahiti 2008, 374 pages. Voir page 332.

DOCUMENT N°8 : OCÉANIE PROCHE / OCEANIE LOITAINE

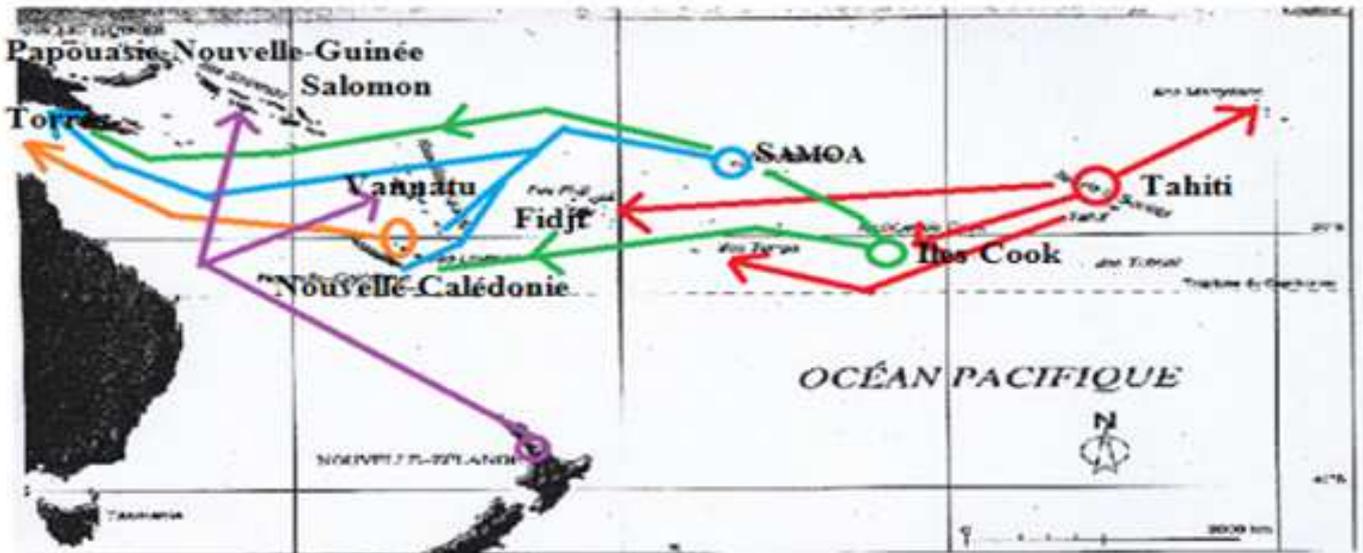


7

L'Océanie proche et l'Océanie lointaine est un nouveau découpage du Pacifique insulaire. Cette scission du Pacifique est basée sur des données archéologiques.

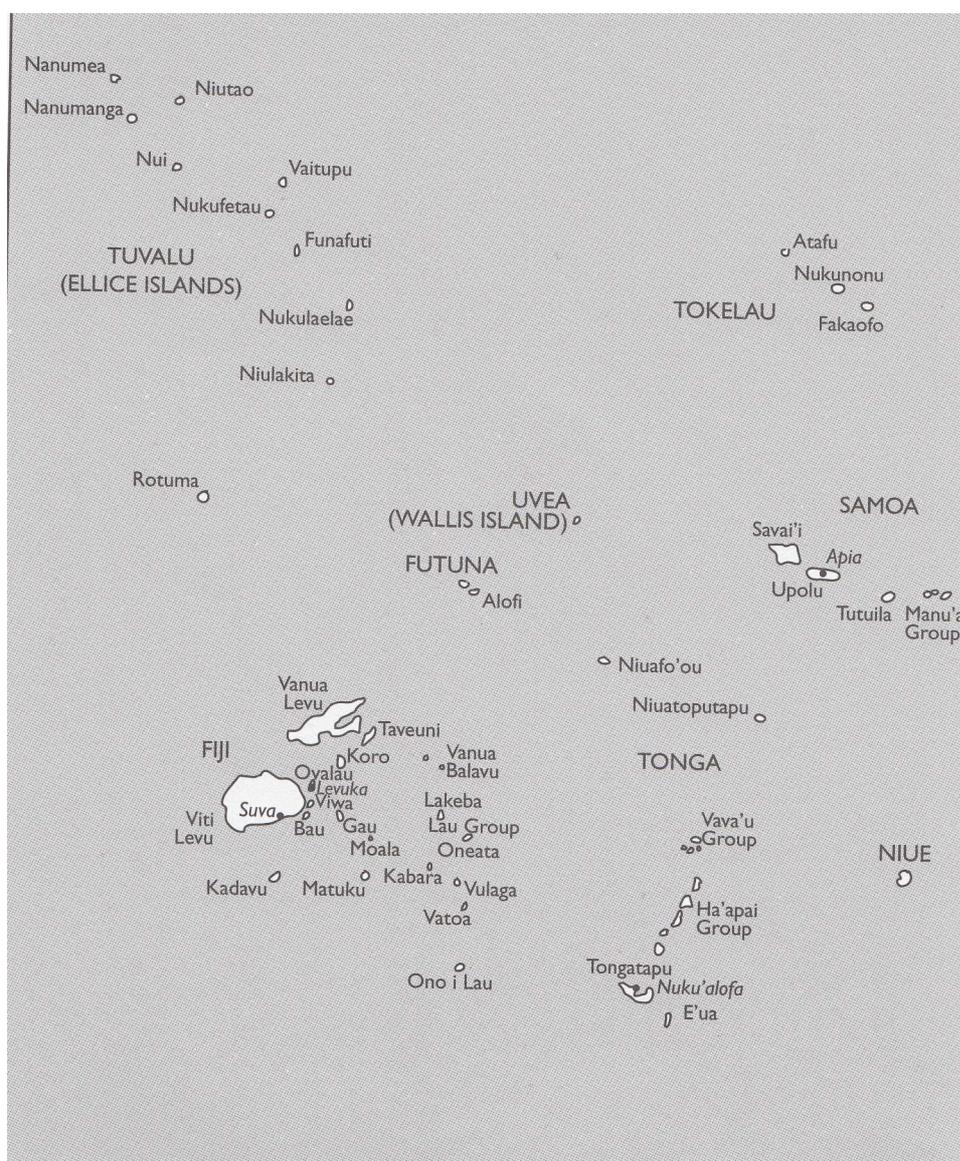
⁷ – Tcherkezoff Serge, « Polynésie/ Mélanésie l'invention française des races et des régions de l'Océanie (XVI^e-XIX^e siècles) », Au vent des îles édition Tahiti, Tahiti 2008, 374 pages. Voir page 332.

**DOCUMENT N° 9 : EXPANSION DE LA L.M.S ET DE LA MISSION
MÉLANÉSIENNE DE 1797 À 1880**



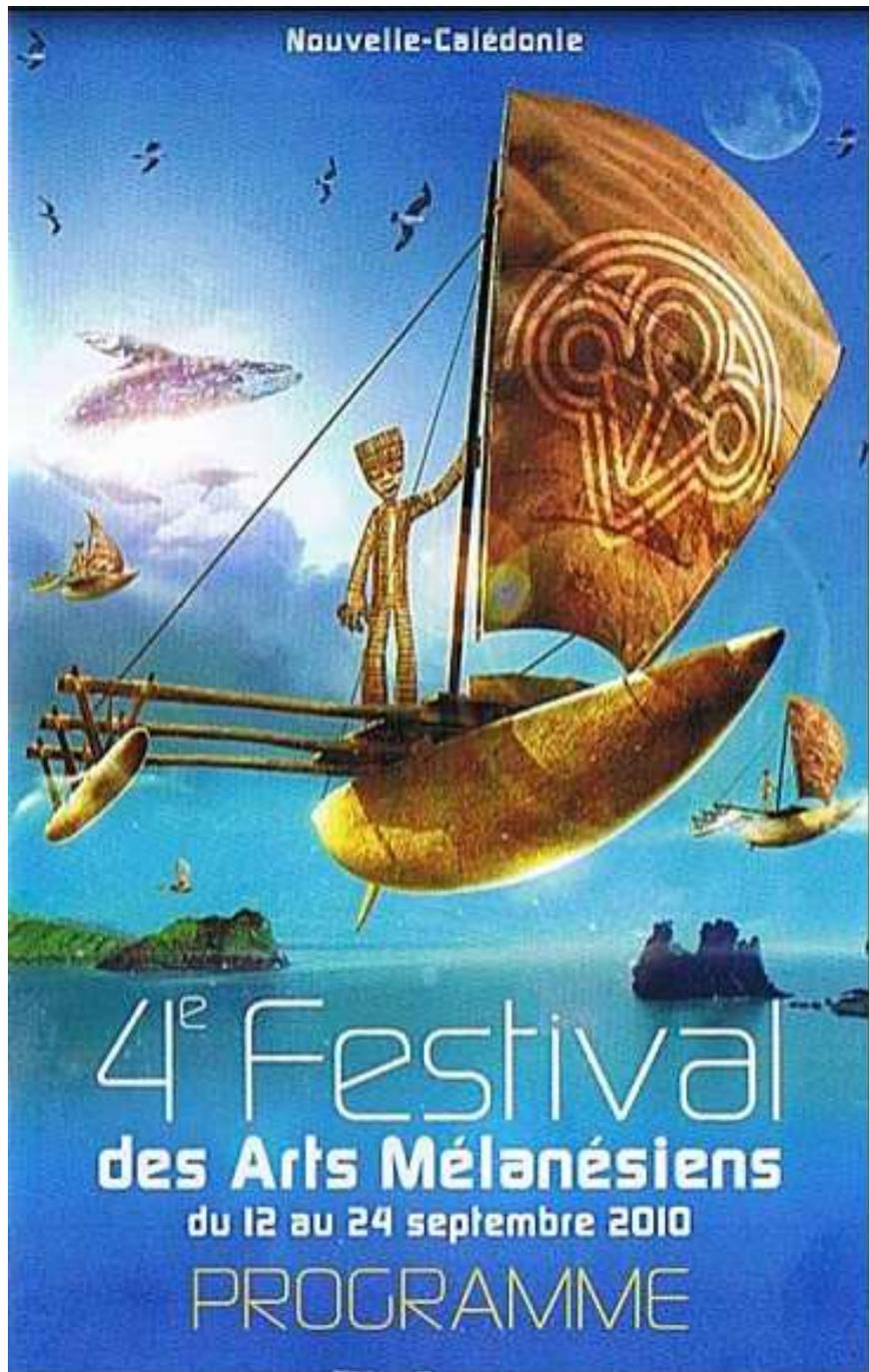
	MISSION MAOHI L.M.S (1795)
	MISSION DES ÎLES COOK L.M.S (1839)
	MISSION DE MALUA SAMOA L.M.S (1845)
	MISSION DE BÉTHANIE LIFOU (1859)
	MISSION MÉLANÉSIENNE (ANGLICAN) 1852

**DOCUMENT N° 10: MÉLANÉSIE ORIENTALE / POLYNÉSIE
OCCIDENTALE**

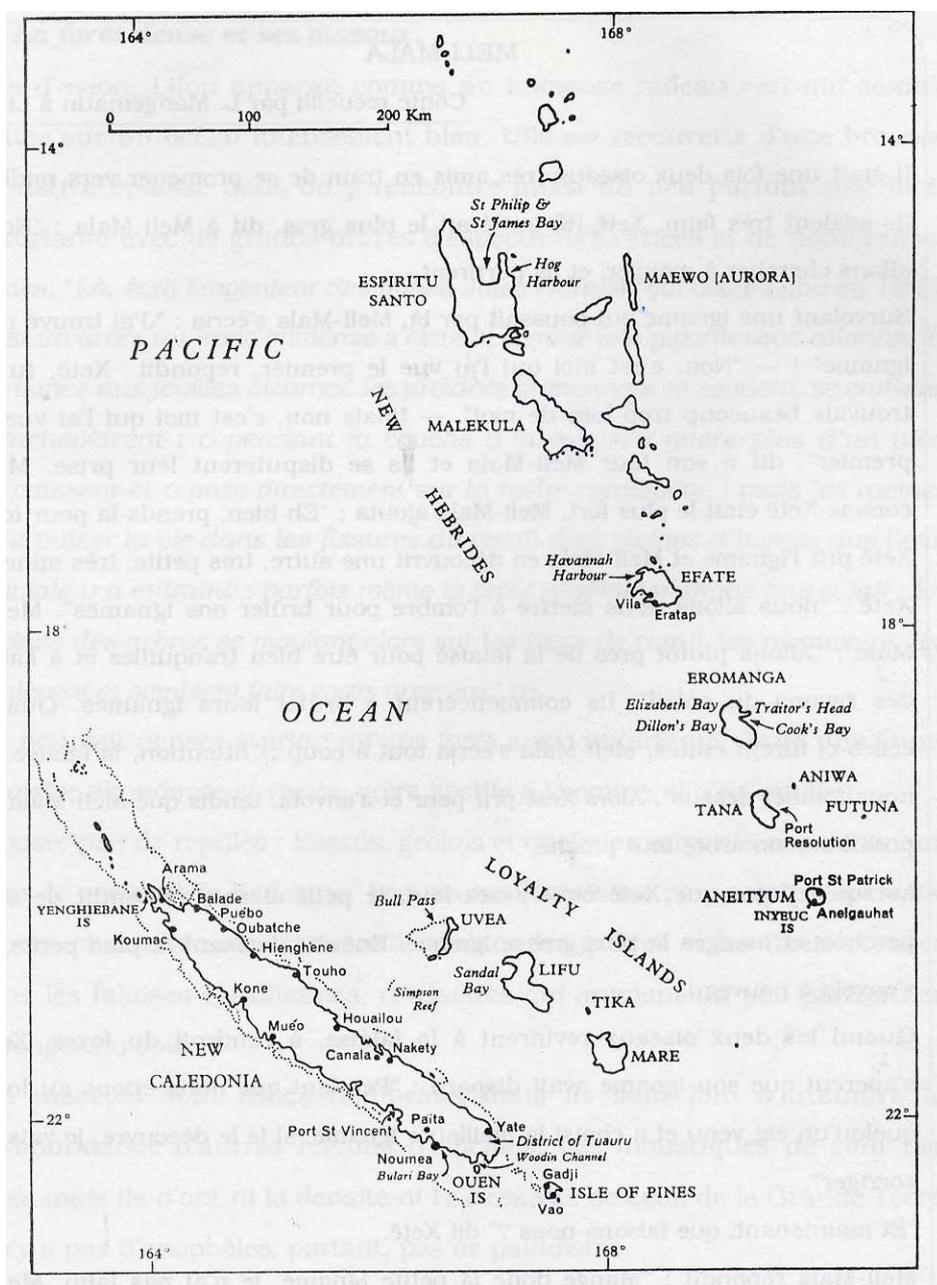


⁸ Source : — Lange Reaburn, “*Island Ministers indigenous leadership in nineteenth century pacific islands Christianity*”, Macmillan Brown Center for Pacific Studies, Christchurch 2005, 436 pages. Voir page 18.

DOCUMENT N°11: FESTIVAL DES ARTS MELANÉSIENS



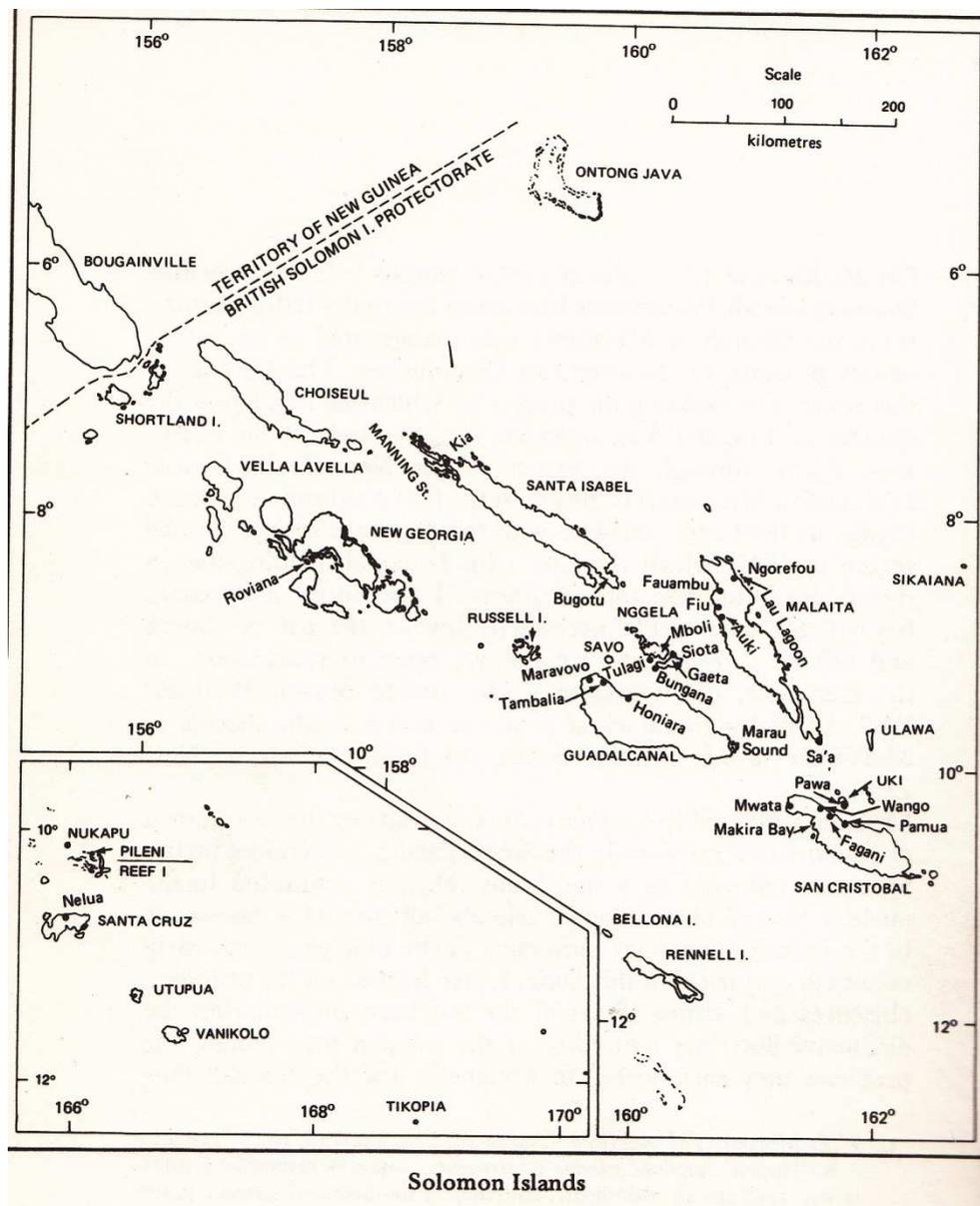
DOCUMENT N°12: CARTE DE VANUATU ET DE LA NOUVELLE-CALÉDONIE



9

⁹ Source : - Izoulet (Jaques), « *Mékétépoun histoire de la mission catholique dans l'île de Lifou au XIX^{ème}* », édition l'harmattan, Paris, 1996, 191pages

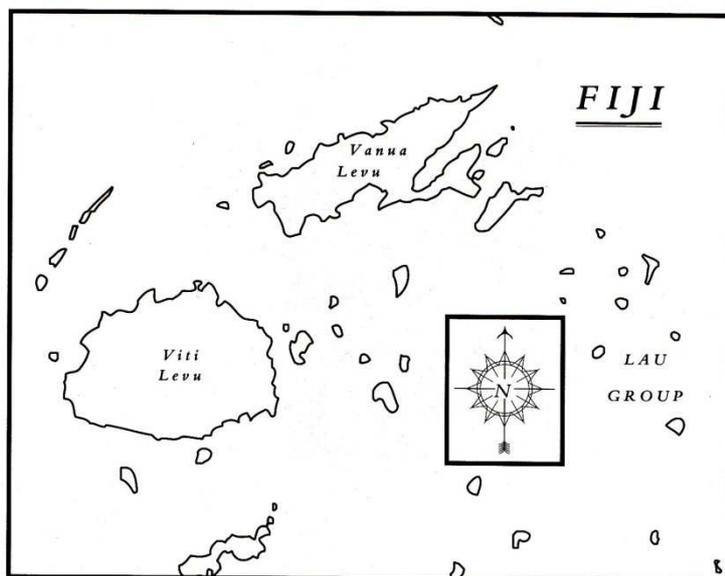
DOCUMENT N°13: CARTE DES ÎLES SALOMON



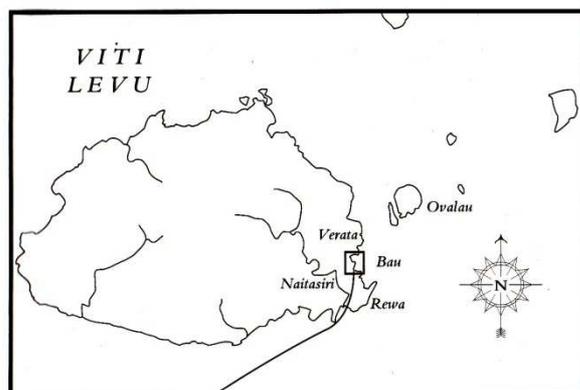
10

¹⁰ Source : — Hilliard David, "God's gentlemen a story of the Melanesian Mission 1849 – 1942", édité par University of Queensland Press, Brisbane 1978, 342 pages. Voir préface.

DOCUMENT N°14: CARTE DES ÎLES FIDJI



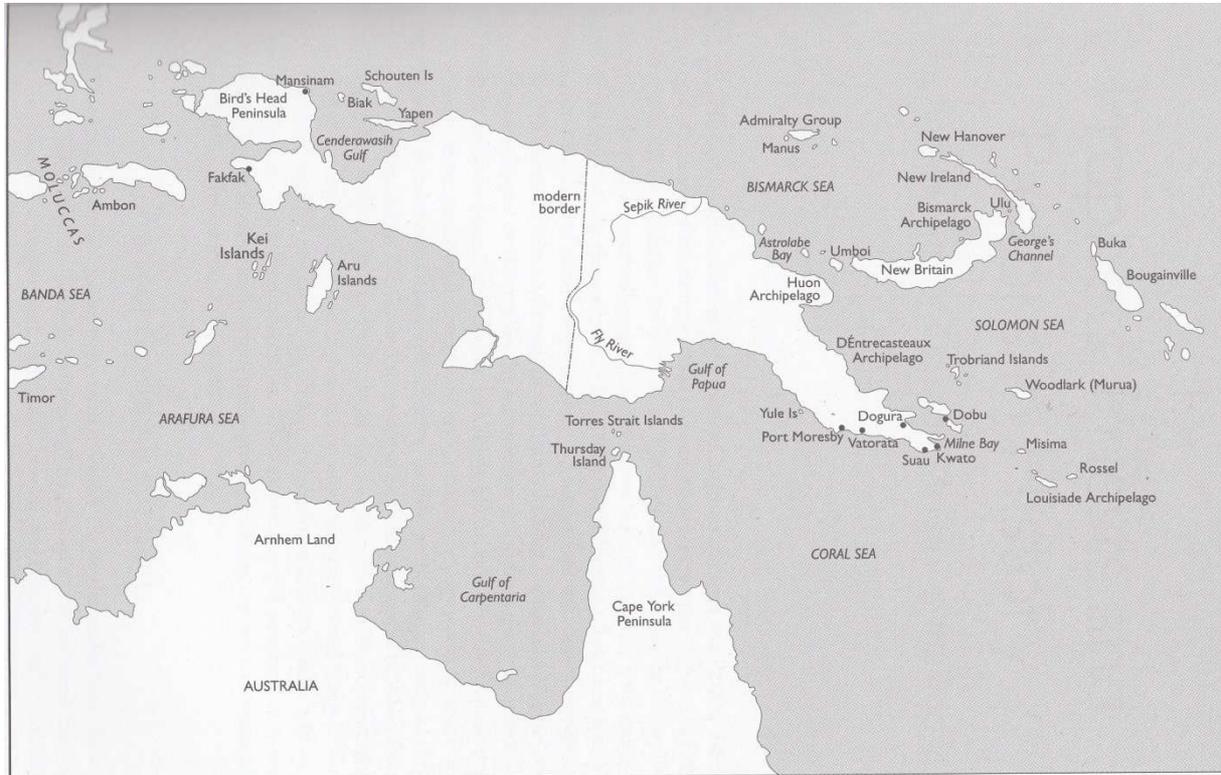
11



Carte générale des Fidji, avec en médaillon les îles de Bau et de Viwa, haut lieu de l'histoire méthodiste.

¹¹ Source : — Waterhouse Joseph, « *The king and people of Fiji* », édité par Pasifika Press, collection Pasifika Library, Aotearoa 1997, 325 pages. Voir page 7 et 8.

DOCUMENT N°15: CARTE PAPOUASIE-NOUVELLE-GUINÉE



12

¹² Source : — Lange Reaburn, “*Island Ministers indigenous leadership in nineteenth century pacific islands Christianity*”, Macmillan Brown Center for Pacific Studies, Christchurch 2005, 436 pages. Voir page 23



Figure 9.5. House types of eastern Melanesia: *a*, northern Bougainville; *b*, southern Bougainville; *c*, New Caledonia; *d*, New Hebrides 13

¹³ Source: — Douglas L Oliver, “Native culture of the Pacific island”, éditer par University of Hawaiï press, Honolulu 1989, 169 pages.

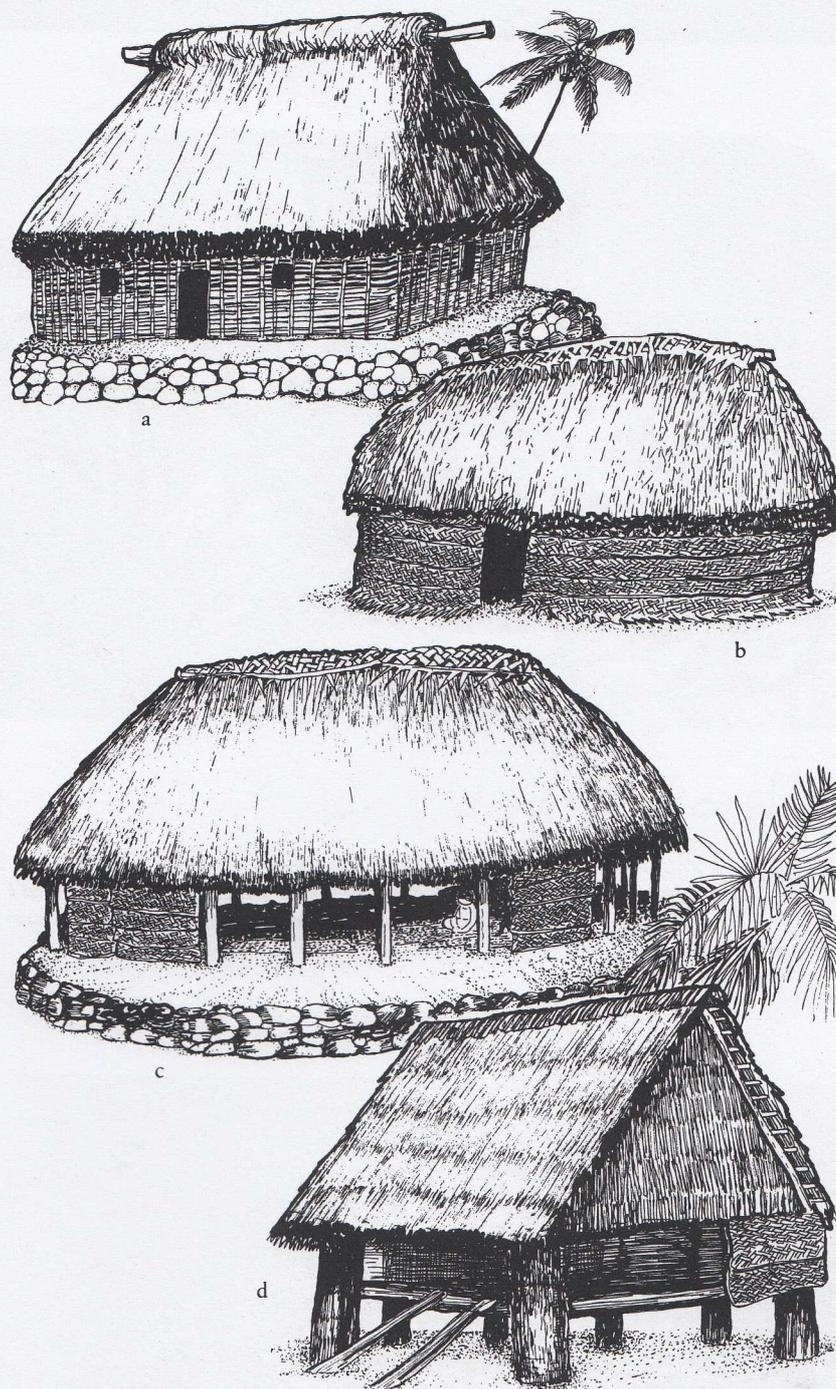
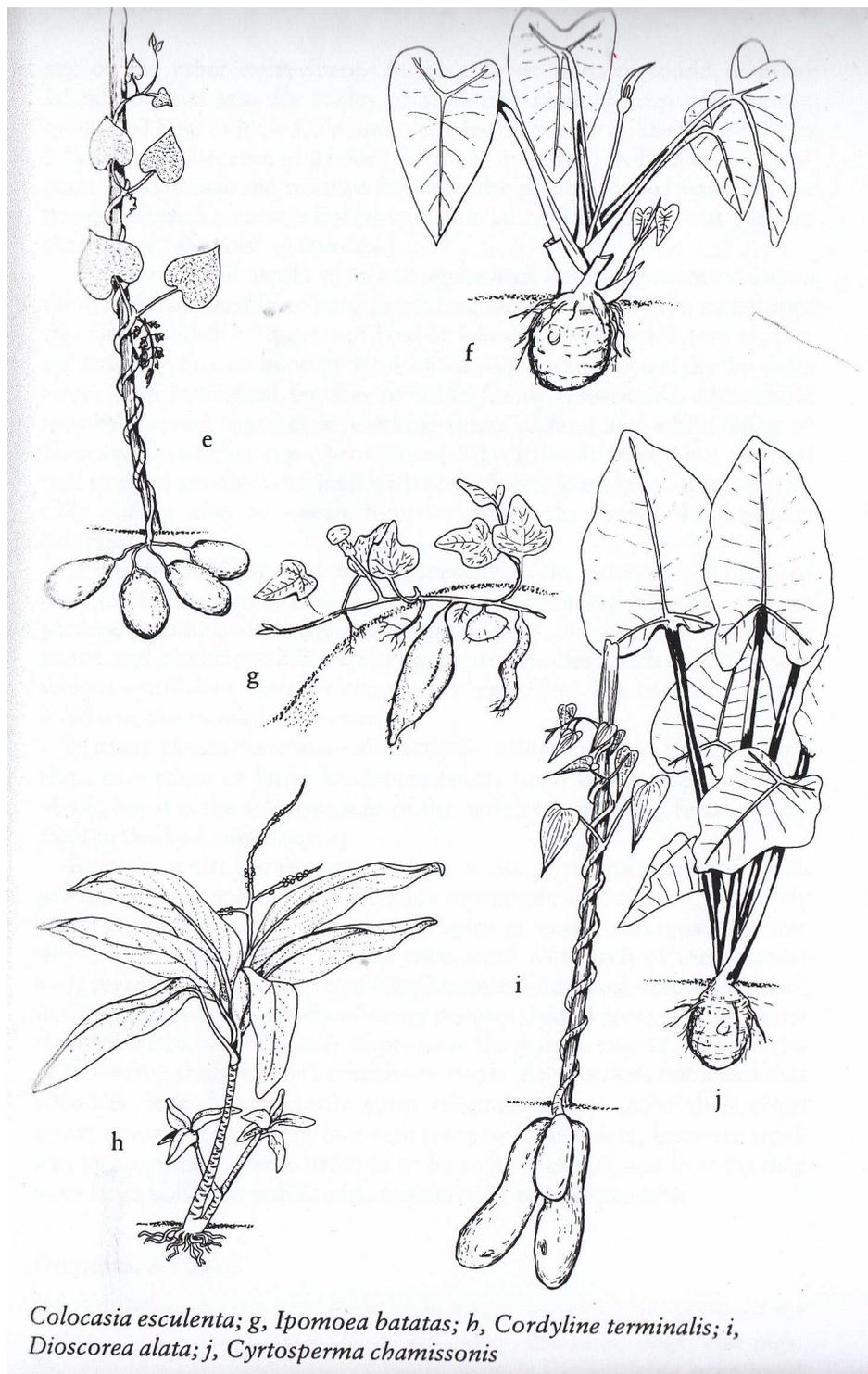


Figure 9.6. House types: a, Fiji; b, Tonga; c, Samoa; d, Onotoa, Gilbert Islands

¹⁴ Source: — Douglas L Oliver, “Native culture of the Pacific island”, éditer par University of Hawaiï press, Honolulu 1989, 169 pages.

DOCUMENT N°17: QUELQUES VÉGÉTAUX DU PACIFIQUE INSULAIRE

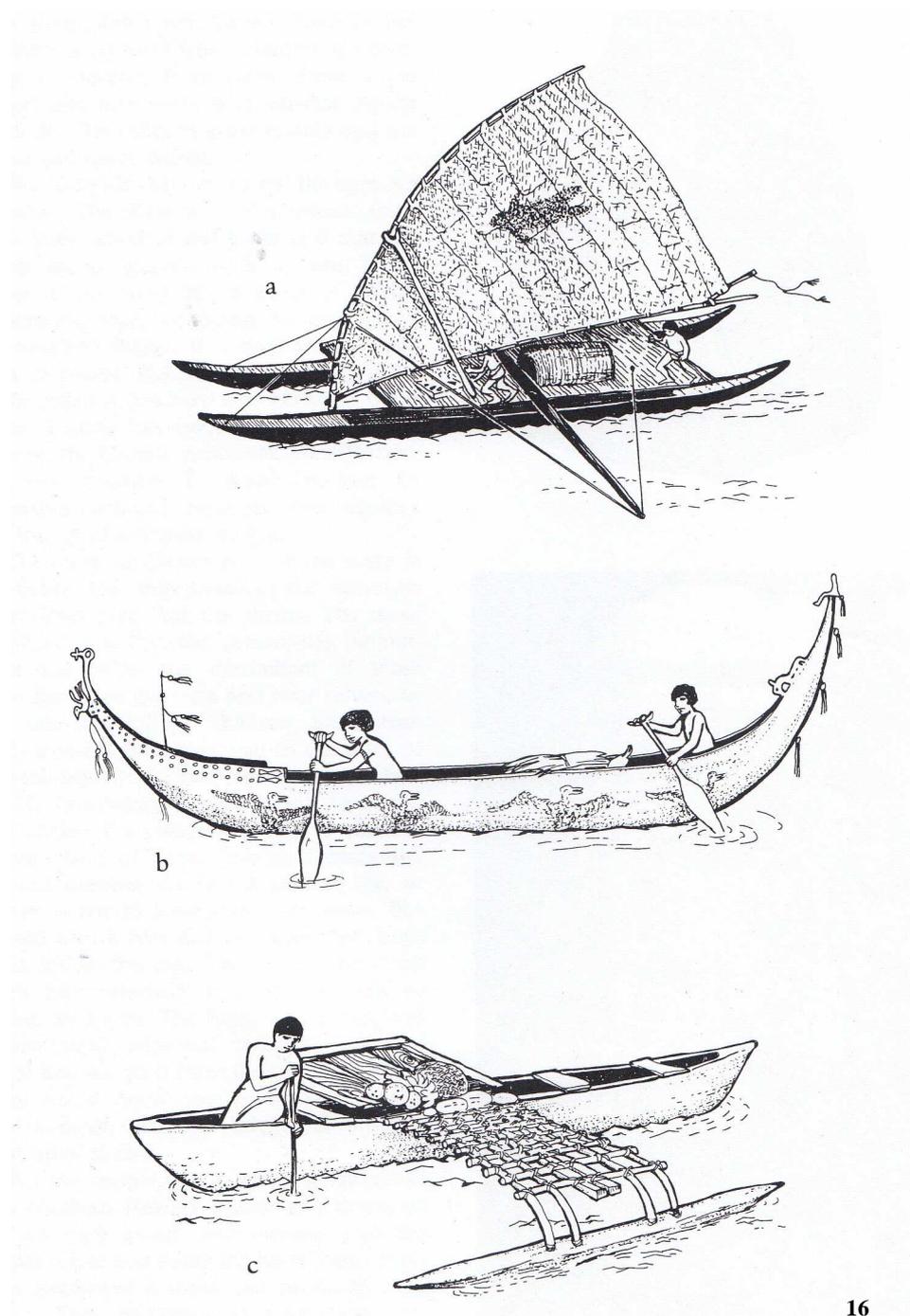


15

Colocasia esculenta; g, *Ipomoea batatas*; h, *Cordyline terminalis*; i, *Dioscorea alata*; j, *Cyrtosperma chamissonis*

¹⁵ Source: — Douglas L Oliver, "Native culture of the Pacific island", éditer par University of Hawaiï press, Honolulu 1989, 169 pages.

DOCUMENT N°18: QUELQUES PIROGUES DU PACIFIQUE INSULAIRE

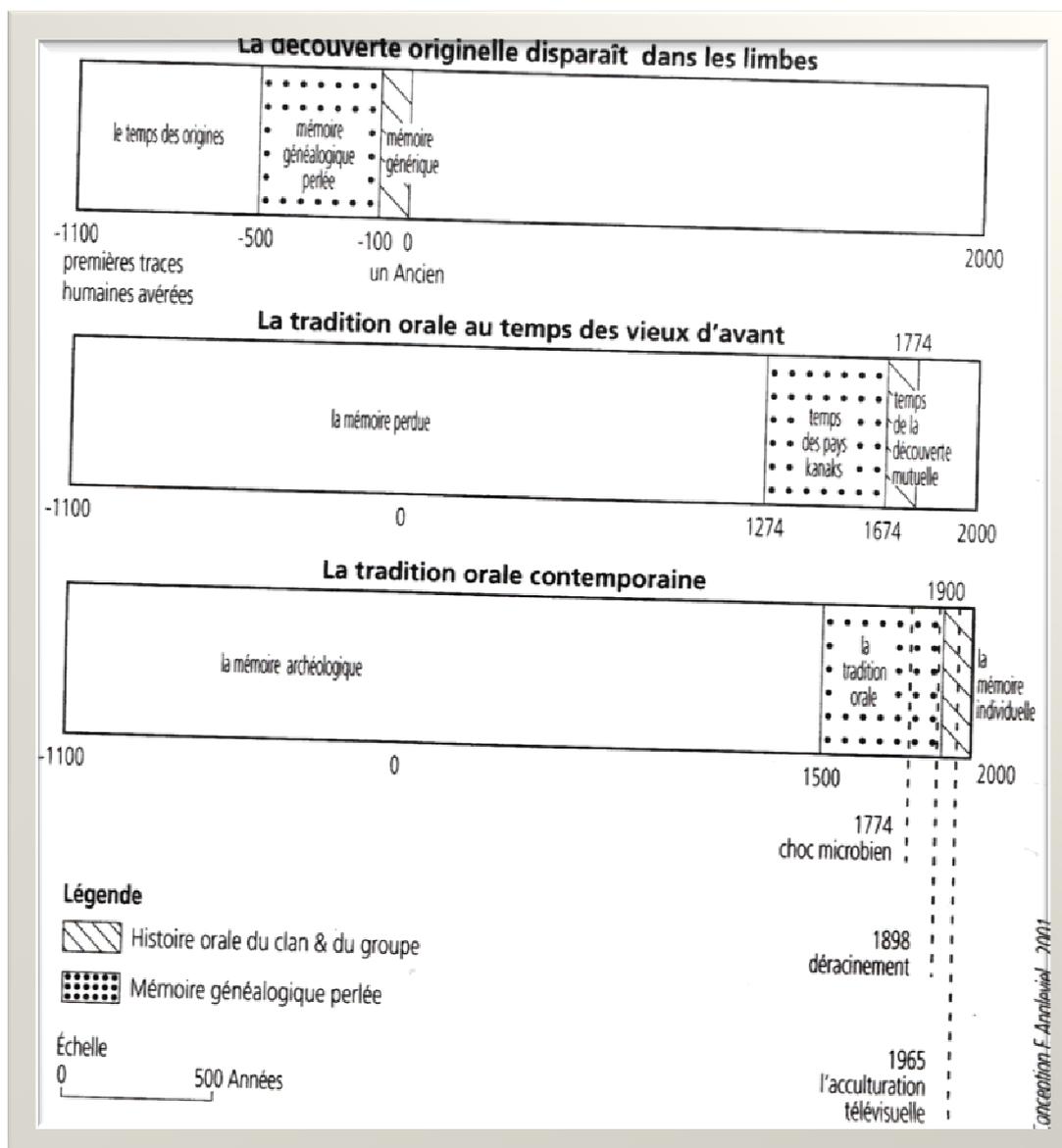


16

A : pirogue de Tonga, B : pirogue de San Cristobal (Salomon), C : pirogue des Carolines (Micronésie)

¹⁶ Source: — Douglas L Oliver, “Native culture of the Pacific island”, éditer par University of Hawaiï press, Honolulu 1989, 169 pages.

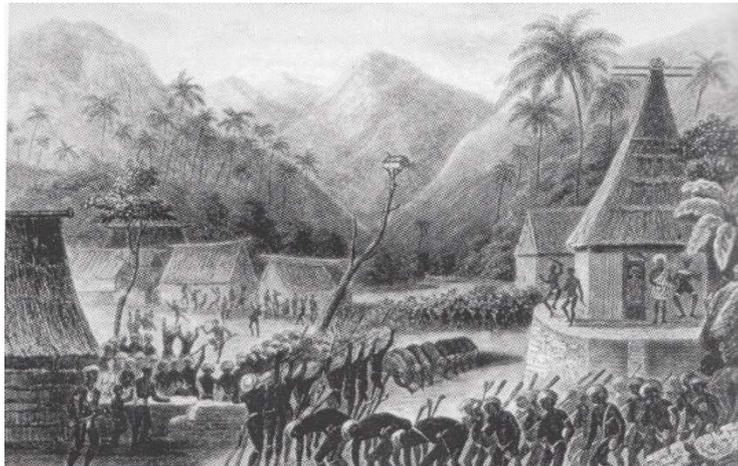
DOCUMENT N°19: UNE MÉMOIRE ÉVOLUTIVE



17

¹⁷ — Angleviel Frédéric, « *Les fondements de l'histoire de la Nouvelle-Calédonie définition, périodisation, sources.* », CDP Nouvelle-Calédonie, Nouméa 2004, 201 pages. Voir page 10.

DOCUMENT N°20: FIDJI, BURE KALOU (1/2)



18

¹⁸ Source : — Waterhouse Joseph, « *The king and people of Fiji* », éditer par Pasifika Press, collection Pasifika Library, Aotearoa 1997, 325 pages. Voir page 99

DOCUMENT N°21: FIDJI, CAKOBAU

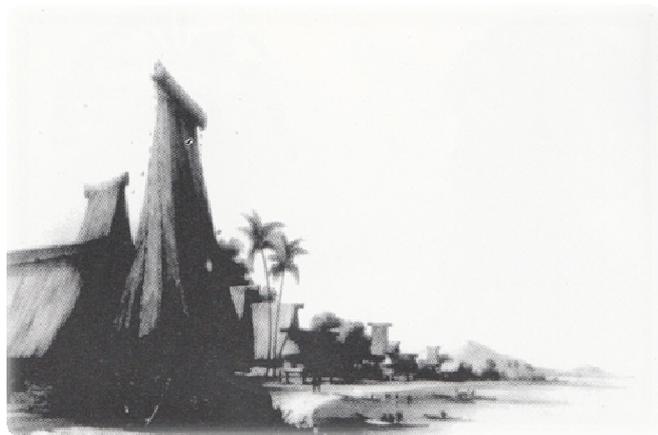
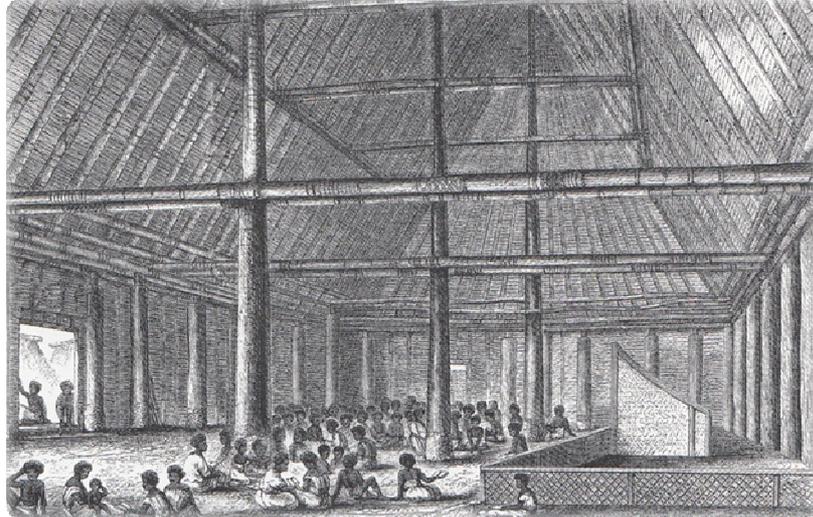


19

Représentation de Cakobau (1817-1883), premier roi chrétien de Fidji. On remarque l'opulence des décors, et la présence des objets européens. L'éventail quand à lui est un symbole de pouvoir chez les Fidjiens.

¹⁹ Source : — Waterhouse Joseph, « *The king and people of Fiji* », éditer par Pasifika Press, collection Pasifika Library, Aotearoa 1997, 325 pages. Voir page 97.

DOCUMENT N°22: FIDJI, BAU (1/2)



20

Le Bure est la maison traditionnelle Fidjienne. Celle destinée au chef ou à l'exécution de rituel sont particulièrement vastes.

²⁰ Source : — Waterhouse Joseph, « *The king and people of Fiji* », édité par Pasifika Press, collection Pasifika Library, Aotearoa 1997, 325 pages. Voir page 96.

DOCUMENT N°23: FIDJI, BAU (2/2)

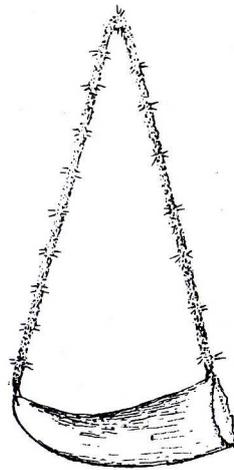


21

En haut : la place centrale du village de Bau, avec au fond de celle-ci une vaste demeure ou se déroulait autre fois les cultes préchrétiens. *A droite* : plaque commémorative en l'honneur de Ratu Epenisa Cakobau qui ancre le christianisme méthodiste dans la région de Bau. *A gauche* : les fonds baptismaux de la chapelle de Bau qui au XIX^{ème} servait d'autel dans le cadre de sacrifice rituel humain.

²¹ Cliché de FIZIN Magulué, Fidji, île de Bau, juin 2009.

DOCUMENT N°24: LE TABUA



whale's tooth
(*tabua*)

Tabua presentation
(Tubetube or Tautauri)



The correct traditional
way of presenting
a tabua to a chief
or dignitary

Le Tabua est une dent de baleine, utilisée comme objet cérémoniel lors d'échange. Suspendu à une corde en fibre végétale elle sert de présent d'expiation ou d'estime lors du jeu diplomatique traditionnel. Sa valeur symbolique est très importante.

DOCUMENT N°25 : FIDJI, VIWA TOMBE DE JOELLI BULU



22

²² Clichée de FIZIN Magulué, Fidji, île de Viwa, juin 2009.