« LES 'CONVERSIONS' TAHITIENNES AU PROTESTANTISME COMME 'MALENTENDU PRODUCTIF' (1800-1820) »

Jean-François BARÉ
Anthropologue ORSTOM, 213, rue La Fayette, 75010 Paris

Résumé

Cet article examine les processus socio-politiques au cours desquels le protestantisme est devenu la religion dominante dans l'archipel tahitien. Il examine aussi les descriptions et interprétations disponibles à cet égard. Il souhaite montrer qu'aucun de ces « textes » historiques n'est satisfaisant, qu'il s'agisse de celui fondé sur « la grâce » ou de celui basé sur la contrainte extérieure.

On soutient que cette conjoncture doit être resituée dans une périodisation beaucoup plus large, à l'intérieur de laquelle seule elle fait sens; qu'elle doit être décrite sous le double aspect de la nécessité culturelle et de la contingence, enfin de leur information réciproque. C'est cette lecture d'une situation historique par les systèmes culturels ma'ohi et anglais, les effets de cette lecture sur la conjoncture elle-même, qui est résumée par la notion de malentendu productif, inspirée des travaux récents de Marshall Sahlins.

L'article évoque conséquemment la question du rôle du « signifiant » dans l'histoire. Il insiste enfin sur l'importance pour les consciences polynésiennes contemporaines, d'une meilleure description de ce genre de processus.

Mots-clés: Polynésie — Religion — Anthropologie historique — Changement social.

ABSTRACT

The Tahitian conversions to protestantism as a working misunderstanding (1800-1820)

This article considers the socio-political processes through which protestantism became the dominant religion in the Tahitian archipelago, and the existing descriptions and interpretations of this topic.

It intends to show that neither of these historical "texts" are satisfying, whether the one founded on "grace" or the other founded on the idea of external constraint. It is stated that this historical situation must be considered within a much broader period to give it any meaning; that this situation must be described and analyzed under the double aspect of cultural necessity and historical contingency, and of their reciprocal relationships.

This interpretation of an historical situation by the cultural systems then at work (i.e. ma'ohi and english), its effect on the subsequent processes is summed up in the notion of "working misunderstanding" inspired by Marshall Sahlins' recent work.

This article consequently stresses the part of the "signifiant" (ways to produce meaning), in history; it stresses also the relevance for contemporary Polynesians of a better description of this kind of process.

KEY WORDS: Polynesia — Religion — Historical anthropology — Social change.

Pendant la première moitié du xixe siècle, le christianisme devint la religion dominante de beaucoup d'ensembles socio-politiques polynésiens, généralement sous sa forme protestante, voire sous des variantes (anglicane, méthodiste, wesleyenne) de cette forme. Citons pour mémoire l'archipel tahitien et celui dit « des Cook » (Aitutaki), 1810-

1820; Hawaii, années 1820; Samoa, années 1835-1840; Fiji, années 1850-1855 (Gunson, 1978 : 12 sq.).

Le caractère très particulier de ces processus qui n'ont pas d'équivalents dans d'autres aires régionales, la permanence et le « poids » socio-politique des Églises contemporaines du Pacifique Sud font de leur description — une description nécessairement inductive qui s'attache à les saisir de « l'intérieur » — un enjeu à la fois important et difficile. Pour anticiper sur ce qui suit, on peut se demander si l'étonnante association organique de transformation et de reproduction qu'on peut y déceler ne fournit pas l'occasion de nouvelles perspectives sur le changement sociohistorique, et plus précisément sur la nature des phénomènes à l'œuvre dans la communication entre ensembles socio-culturels différents (1).

On s'attachera ici plus particulièrement à l'exemple tahitien, en ayant pour but de mettre en relief les difficultés ou les impossibilités conceptuelles qui s'attachent à une lecture «traditionnelle» de la conjoncture des années 1810-1820, pendant lesquelles, dans le cadre d'une crise ou en tout cas d'une situation de forte tension que nous appellerions «politiques» si le mot n'était pas déjà inadéquat, le Jehovah prêché par la poignée de missionnaires de la London Missionary Society conquiert, à leur grand étonne-

ment, sa légitimité.

Pour ce faire on soutient qu'il doit être tenu compte de l'ensemble des « armatures » culturelles à l'œuvre dans les situations historiques, tant du côté tahitien que du côté anglais; il est de ce fait impossible de « diviser la difficulté en autant de parties nécessaires pour la résoudre » en s'attachant par exemple à tel ou tel domaine arbitrairement circonscrit comme l'armement, la religion, la production de biens, etc. Les sources historiques directes sont considérables, la littérature historique l'est encore bien plus; ces deux conditions supposent à leur tour que l'on ne puisse, dans le cadre imparti, pousser jusqu'à son terme, au moins idéalement, tel ou tel développement, qu'il faille souvent couper au plus court et renvoyer aux travaux anthropologiques et aux sources existants

S'attacher à rendre compte de la conjoncture des « conversions » tahitiennes d'une manière qui ne soit pas à un titre ou un autre idéologique (qui n'introduise pas dans l'analyse des a priori implicites orientant la lecture des faits dès son départ) ne constitue pas seulement une visée d'ordre anthropologique; ou plutôt, le propos anthropologique et des aspects centraux de la conscience collective tahitienne actuelle se rejoignent dans cette entreprise.

A partir des années 1820, le « protestantisme » comme ensemble de schèmes mentaux et de pratiques organisationnelles et institutionnelles, ce protestantisme tahitien très particulier dont on aura l'occasion d'évoquer certains aspects, devient la référence obligée des ensembles sociaux de l'archipel central (îles de la Société) et d'archipels plus périphériques, comme les Australes. Cette référence implique notamment la négation, le rejet ou la censure,

au moins dans le discours politique où s'associent chefs tribaux et missionnaires, d'aspects de l'ancienne culture mā'ohi qualifiés de « païens », etene: il en va ainsi, évidemment, de l'ancienne religion « polythéiste » et de ses rituels, de la pratique de l'infanticide, de certaines danses considérées comme lascives par les nouveaux « patrons », etc. D'une certaine manière, les conceptions actuelles du peuple tahitien, de ce « peuple protestant » (nuna'a porotetani) comme le nomment parfois ses pasteurs, s'articulent toujours autour de cette lecture. Même si les termes et les logiques tendent à changer avec l'assouplissement des orientations de l'actuelle Église évangélique, on peut fréquemment entendre des analyses locales sur le fait que les « manières de faire » (peu) « d'avant » n'étaient pas « correctes » tano, étaient « inextricables » (fifi) et plus généralement ressentir le lieu symbolique d'où s'élabore cette « anxiété de la régression » dont parle l'ethno-psychiatre Robert Levy dans ses remarquables travaux (1969, 1973); c'est-à-dire les conceptions locales de l'histoire. On en a la contre-épreuve avec les conceptions de ceux des polynésiens qui, pour des raisons aussi diverses que les situations sociales de la Polynésie française contemporaine, adoptent à l'égard de l'Église et de l'éthique protestante ces « modèles d'inconduite » dont parle G. DEVEREUX. 'Orometua ha'avare aime-t-on à plaisanter, « les pasteurs sont des menteurs » (mais que faire alors de cette Église et de cette référence religieuse omniprésente, qui traverse toutes les institutions, de l'Assemblée Territoriale aux communes administratives? C'est à cette même gène conceptuelle que sont renvoyés les plus radicaux des « anti-protestants », lorsqu'ils mettent en cause, selon un schéma formellement analogue à celui du « paganisme », les terrifiants hommes de la L.M.S.).

Ce n'est donc pas tout à fait à tort si les catégories tahitiennes contemporaines font de « l'installation de l'Évangile», te ha'amaura'a a te Evanelia un point pertinent d'une périodisation. Les lectures de tous les acteurs — des tahitiens contemporains comme de l'anthropologue - s'y trouvent nécessairement reliées dans un faisceau dense de déterminations qui montre dès l'abord le pouvoir signifiant de la conjoncture des « conversions ». Les logiques de la conscience collective tahitienne que l'on a brièvement évoquées se disposent autour de deux pôles; dans un cas, l'accent est mis sur l'aspect païen, ce qui péjore l'ancienne société tribale de la fin du xviiie; dans l'autre, c'est l'aspect répressif et déstructurant de l'action de la L.M.S. qui est mis en avant. Or on va voir que les schémas disponibles à l'historien qui se propose de réexaminer cette

⁽¹⁾ SAHLINS, 1981, chap. 1.

conjoncture s'inspirent eux aussi de ces mêmes logiques, dont l'un des aspects criticables est assez étonnamment de ne pouvoir se libérer d'un point de vue ethique, que l'on peut certes revendiquer mais qui n'est d'aucune utilité du point de vue analytique.

1. Résumé des faits

Avant d'en venir au cœur du sujet il est nécessaire de rappeler au lecteur peu familier de l'histoire tahitienne les grands traits du contexte. L'île de Tahiti est « découverte » par le capitaine anglais Samuel Wallis en 1767. Après de premiers contacts qui tournent à un affrontement armé vite circonscrit, la « guerre se poursuit par d'autres moyens », ceux de l'échange; en l'occurrence de biens manufacturés européens contre des vivres frais. La nature de cet échange restera un trait fondamental de la communication tahitiano-européenne (essentiellement anglaise) dans les trente années qui vont suivre, jusqu'à l'arrivée des missionnaires de la L.M.S. en 1797, et même bien après. La demande de biens manufacturés du côté mā'ohi s'opère selon les évaluations propres du donné technologique (les textiles notamment, très demandés du fait de la faible longévité du tissu d'écorce et du temps de travail important nécessaire à sa production). Ce n'est cependant qu'à partir des visites de James Cook que s'élaborent des relations qu'on peut appeler proprement politiques avec l'unité tribale de l'ouest de Tahiti, relations construites sur la demande tahitienne d'objets manufacturés et d'armes à feu légères (mousquets) dont l'allocation constituera toujours un problème particulièrement épineux — étant donné la situation de division, progressivement découverte, des îles centrales en unités tribales en fréquent état de guerre. Le côté anglais s'emploie à s'assurer des relations politiques stables avec l'une de ces unités, qui contrôle l'un des meilleurs mouillages et dont les chefs visent de leur côté à monopoliser la communication avec les navires européens, et au-delà avec «le roi George», George III d'Angleterre.

Dès lors, et plus encore à compter de l'épisode du Bounty des années 1789-1791, la communication avec l'Angleterre constitue véritablement un élément constitutif du contexte socio-politique mā'ohi luimême, la communication et l'échange se trouvant en somme informés par ce contexte. C'est ainsi que les compétences guerrières des mutins du fameux H. M. S. Bounty très demandées par différents chefs tribaux, se trouveront progressivement réparties dans différentes unités, compétition dans laquelle c'est l'unité territoriale de l'Ouest l'île de Tahiti qui se trouve avantagée, et qui « monte en puissance ». Une lecture rétrospective peut donner l'impression alors que cette unité — Te Porionu'u —, associée avec d'autres au gré de cycles politiques très com-

plexes, « pro-anglaise » s'oppose aux confédérations tribales hostiles, «anti-anglaises»; cependant, c'est oublier que ces autres unités par le biais des réseaux de chefs tribaux, plus généralement par l'ensemble du dispositif socio-politique, visent aussi bien à monopoliser la communication avec l'Europe, pour des raisons qui encore une fois tiennent autant des données propres de la société mā'ohi de l'époque que d'une volonté, d'une influence ou d'un machiavélisme extérieurs. Si la relâche régulière de navires et la construction d'alliances préférentielles procèdent certes, du côté anglais, d'une recherche à long terme de « points d'appui » dans le Pacifique Sud fraîchement découvert, la nature des communications anglaises avec la société tahitienne de l'époque ne peut nullement s'apparenter ni avec un projet, ni avec un appareil «coloniaux», (du moins pas sous les aspects de domination et de contrôle directs auxquels on associe généralement ce terme). On ne constate pendant les années 1767-1820 aucune tentative directe de « déstabilisation » politique, aucune présence à terre d'une organisation représentant le pouvoir central. Ces précautions trouveront leur utilité dans la suite.

C'est bien sûr à la suite de l'écho de ces communications régulières avec les « Mers du Sud », développées par Cook, Bligh, Vancouver et d'autres capitaines moins illustres que la London Missionary Society est créée en 1795 (Gunson, 1978, chap. 1). Cette société d'« évangélisation » des païens est évidemment patronnée par le gouvernement de Sa Majesté, qui est statutairement le garant de l'Église anglicane; mais le «Bureau» central de Londres, l'auguste Board, ne peut pour autant être considéré comme l'émanation de la politique anglaise, et bien au contraire l'un et l'autre - sous l'aspect du Foreign Office —, vont bien souvent s'opposer sur des points essentiels (comme l'attitude à tenir vis-à-vis de la France catholique et de ce fait un peu « idolâtre », à l'image même des Tahitiens).

C'est en 1797 que le premier groupe d'une quinzaine de missionnaires débarque à Tahiti. Jusque dans les années 1808 ils vont se situer vis-à-vis de l'unité tribale qui les accueille - celle là même avec laquelle se sont développés des liens politiques privilégiés dans une relation qui n'est nullement définie par les termes de leur mission», faire entendre à Tahiti la bonne parole de Dieu ». Leur présence dans un territoire sous-tribal de la puissante unité de l'ouest y garantit pour les chefs la relâche régulière des navires qui, avec l'établissement de la «colonie» de Nouvelles Galles du Sud (centre-est de l'Australie), circulent régulièrement dans le Pacifique; et c'est souvent avec une gentillesse non dépourvue d'arrièrepensées que leur principal interlocuteur, le sous-chef et prêtre Ha' amanimani, s'excusera dans ces années de l'indifférence, du scepticisme et de la désinvolture

avec lesquels est traité le Dieu de la Grande Bretagne, de Peretane, qui fait en somme figure de curiosité ethnographique. On reviendra sur ce que l'on peut reconstituer, pendant ces années, des fondamentales logiques mā'ohi qui permettent aux spectateurs tahitiens des premiers rituels anglais (le culte dominical exécuté sur le bateau missionnaire) d'être par exemple émus jusqu'aux larmes par les hymnes et ennuyés à mourir par les prêches (Wilson, 1799; Journal de Jefferson, Archives de la L.M.S.).

Ce qui définit la relation entre la « congrégation » de la L.M.S. et le dispositif socio-politique de l'unité et des sous-unités tribales de l'ouest, voire le dispositif de l'ensemble du contexte pourrait assez bien être rendu par le mot de manipulation, si ce mot n'était pas redondant dans une situation où, pour le réseau des chefs les plus puissants, il s'agit de gérer par l'intermédiaire des missionnaires les relations avec les navires. C'est ce qu'on voit avec le célèbre incident du Nautilus en mars 1798. Ce petit brick mouille à Matavai «ayant un urgent besoin de vivres, mais n'ayant à échanger que de la poudre et des armes » (OLIVER, 1974: 1297). Les missionnaires en possession d'un important stock de vivres, consentent à fournir le capitaine de ce qui lui manque, pourvu que des armes ne soient pas débarquées à terre (l'un des aspects fondamentaux de leur mission étant une certaine idée de la paix civile). Un « signal » des limites de ce qu'on attend d'eux leur est donné quelques jours après; de retour d'une visite dans un « district » voisin plusieurs d'entre eux sont molestés, dépouillés de leurs vêtements, laissés quasiment pour morts au bord d'un ruisseau par un groupe de tahitiens très probablement manipulés par les propres chefs de « leur » unité tribale.

Dans les années 1803-1808, le réseau de chefs tribaux de cette unité, et spécialement le plus «titré» d'entre eux en termes de positions statutaires et de capacités de mobilisation, va se lancer dans une entreprise visant au contrôle le plus large des unités tribales existantes, les stratégies « civiles » matrimoniales, allocation ou «redistributions» de biens rares - alternant avec la violence nue de la guerre, qui comme le dit le texte ancien est « accroissement de territoire, établissement de roches, /c'est-à-dire de leaders/, extension du sol, (...) du sol fertile, du sol verdoyant, du sol pour les pavages /c'est-à-dire pour les lieux de culte/ (...) » (HENRY, 1962: 313). Il est certain que l'on assiste alors au développement d'un cycle particulièrement violent, par comparaison avec ce que l'on connaît de la situation territoriale depuis 1767. Mais il est tout aussi certain que le déclenchement d'une entreprise extrêmement ambitieuse de ce type - qui ne vise à rien moins qu'à soumettre toutes les unités tribales des deux îles « du Vent », Tahiti et Mo'orea - n'est pas particulièrement étonnante dans le cadre de

l'idéologie «élitiste» et «aristocratique partagée par les chefs de statut le plus haut, appartenant à l'ordre social des ari'i, dans celui du cycle de développement d'unités territoriales constamment redistribuées dans le cadre de réseaux eux-mêmes en perpétuel mouvement, et enfin dans celui d'une éthique qui, loin de renvoyer la guerre dans l'ombre de la négation, la revendique au contraire avec éclat, fût-ce dans la contradiction que révèle l'un des « préceptes de Tetunae », sorte de guide du savoirvivre ari'i : « sois fort pour tuer les fauteurs de guerre» - mais comment les tuer, sinon par la guerre? Les cycles politiques oscillent ainsi et compte tenu de la personnalité des leaders, entre une situation territoriale faite de la juxtaposition d'unités d'une taille minimale - en deçà de laquelle on n'est plus en somme, dans le politique - et la ramification de réseaux dont la cohérence relative peut regrouper ces unités. C'est à l'évidence à l'un de ces cycles que l'on assiste, à l'une de ces possibilités inscrites à l'état virtuel dans les modèles politiques mā'ohi, sans qu'il soit nécessaire de faire appel à des schémas du style « Nez de Cléopatre » invoquant le caractère marginal, déviant, voire aberrant des chefs de Te Porionu'u.

Il est exact que depuis Cook les représentants à Tahiti de la culture anglaise de l'époque ont tendu à penser la situation politique $m\bar{a}$ 'ohi dans les termes qui étaient à leur disposition, ceux de la féodalité de l'Angleterre pré-industrielle, voyant à l'instar de James Morrisson, de Bligh et d'autres des « sires », des «seigneurs du manoir», des «baronnies» et des «fiefs» dans l'organisation tribale, segmentaire ou « polyarchique » tahitienne — les chefs tribaux conjoncturellement les plus éminents devenant alors, logiquement, des «rois»; mais pour que cette projection fasse sens dans la pratique politiquehistorique, il faut nécessairement et d'abord que les destinataires de cette projection y projettent eux-mêmes un sens, qui est tout simplement donné dans les ambiguïtés de la qualité d'ari'i nui ou d'ari'i rahi, de leader « vaste », l'extension territoriale de cette qualité n'étant nullement définie dans l'absolu et ad aeternam. Ainsi quand les gens de la L.M.S. voient dans le personnage prééminent - mais non le seul - de l'unité territoriale de Porionu'u, un roi — comme ils le qualifient dans toutes les correspondances jusqu'à sa mort en 1821 il se trouvera des périodes où cette qualification prendra sens, et notamment les années 1803-1806 où le célèbre Pomare (d'après l'un de ses noms de fonction) « peut être considéré comme roi de Tahiti-Mo'orea aussi bien en fait qu'en titre » (OLIVER, 1974 : 1314). Ceci a pour conséquence que la politique dite de «faiseurs de roi» (king-makers) ne peut nullement, à elle seule, être à l'origine de ce qui se passe dans ces violentes années.

Étant donné cette oscillation entre une définition minimale des unités politiques — reconnue par Pomare lui-même, dans le cours de cette entreprise lorsqu'il admet « le désir général du peuple de la suppression d'une forme monarchique de gouvernement (...) et du rétablissement de l'indépendance de chaque district » (1) — et la course véritablement ontologique des ari'i vers l'accroissement de leurs réseaux d'influence et de contrôle, la création d'alliances tribales antagonistes est peu surprenante.

Il découle de cet ensemble de conditions que la situation politique (et religieuse, on va y venir) de l'ensemble Tahiti-Mo'orea de ces années-là peut effectivement être «lue», fùt-ce grossièrement, comme l'opposition d'une alliance tribale « proanglaise», et d'une alliance équivalente « antianglaise». Les tenants de cette thèse dont on voit bien qu'elle n'est ni vraie ni fausse mettent significativement en avant le fait que l'Union Jack, dérobée à Wallis par les chefs du Sud, sera attachée, — avec les cheveux de l'un des mutins du Bounty! à l'un des emblèmes politico-religieux le plus important, une ceinture de plumes qui est alors sous le contrôle de l'unité considérée comme pro-anglaise. C'est oublier évidemment que le contrôle du célèbre maro 'ura (ou de l'un des trois emblèmes connus) a changé plusieurs fois de mains en une vingtaine d'années, ce qui à soi seul oblitère une interprétation qui ferait de la politique britannique le deus ex machina de ces années-là.

Qu'en est-il des missionnaires de la L.M.S., dans ces années entre 1803 et 1808 où leurs correspondances alternent entre deux désolations, dont la dualité résume les saccages réciproques des alliances transitoires existantes? Les « exactions » de l'alliance tribale de l'Ouest - notamment, l'incendie des plantations vivrières, les pertes en vies humaines, y compris sacrificielles - provoquent leurs protestations, et pourtant ils sont à plusieurs reprises agressés du moins dans leurs biens, par les confédérations tribales hostiles. L'entreprise de Pomare, dont le développement suscite à mesure des oppositions proportionnelles, n'est nullement de nature à susciter leurs adhésions; on voit bien qu'ils se cantonnent alors dans une sorte de repli frileux qui tient à la difficulté de leur situation dans l'environnement politique. Pour les uns, ils sont associés au « porteur de la guerre », alors qu'ils ont avec lui et les gens qui l'entourent des relations pour le moins ambiguës; pour ces derniers ils font figure de marginaux - saugrenus - mais pouvant quand même ètre utilisés, alors qu'ils se trouvent à leur grand désespoir sous leur dépendance. Les agressions dont ils sont parfois l'objet tiennent à leur occupation de sols qui sont sous le contrôle de l'alliance de l'ouest (c'est-à-dire, dans les termes $m\bar{a}$ 'ohi de l'époque, à leur appartenance à cette alliance. On peut toujours avoir confirmation, de nos jours, de ce genre de logique).

Le cycle politique que l'on a évoqué semble se clore l'année 1808 : l'alliance centrée autour de Pomare se défait alors dans la débacle. Le « roi » fuit avec ses proches et un certain nombre de ses gens à Mo'orea, non sans avoir fortement conseillé à ceux de ses dépendants qui se trouvent être des missionnaires anglais d'en faire autant; d'où l'embarquement précipité sur le brick Perseverance, des uns vers les Sous-le-Vent (Huahine), des autres vers la Nouvelle Galles du Sud. Il est dans la congrégation des esprits particulièrement obstinés ou hardis qui persistent dans la présence, et suivent le «roi» dans sa semi-retraite de Mo'orea; il en va ainsi de Henry Nott, seul de sa sorte avec Hayward, pour une partie des trois années à venir. Bien que Pomare soit toujours un personnage considérable en termes statutaires, de par ses connexions parentales et ses «titres», il est en position marginale, en «exil» politique; il est aussi sous le coup des sévères échecs subis, malgré les offrandes humaines (victimes de guerre et victimes sacrificielles) offertes au grand dieu politique Oro qui domine le contexte local durant cette période et peut reconsidérer longuement les bases d'une stratégie de reconstitution d'une « alliance », tàche de Pénélope, des chefs mā'ohi de l'époque. C'est ce à quoi vont s'employer ses proches, dont sa mère Itia qui en 1809 utilise ses relations parentales avec les chefs titulaires de l'archipel des îles Sous-le-Vent (notamment Huahine et Ra'iatea) pour les convaincre de constituer une alliance militaire autour de Pomare. Des «flottes» considérables de pirogues de guerre, porteuses de centaines de personnes, les chefs des Sous-le-Vent, leurs suites et leurs guerriers débarquent ainsi à Mo'orea en 1810, reconstituant sur la petite île leurs espaces socio-politiques, mais nullement disposés à jeter tous leurs poids dans une nouvelle aventure guerrière sans mesurer d'abord toutes les dimensions du contexte, et le profit que peuvent en tirer leurs unités socio-politiques respectives. Certains, comme Teri'itaria récente «épouse» en titre de Pomare grâce aux efforts de sa mère, et chef «titulaire» (par opposition aux chefs et sous-chefs «tribaux») de Huahine, paraissent même évaluer leurs chances de « pêcher dans les eaux troubles de Tahiti » pour reprendre une expression d'Oliver; celle qu'on appelle alors Pomare vahine, « Pomare femme », passe ainsi de longs mois de 1810 à un « tour » de l'île de Tahiti, dans de grands déploiements cérémoniels pendant

⁽¹⁾ L.M.S., Transactions, 202-203 citées par Oliver, 1974: 1305.

lesquels il lui arrive de rencontrer les pires ennemis de son « mari ».

Cette situation de redéploiement politique où depuis 1808 tout se trouve « dans un état d'incertitude » dans les termes de Hayward et Nott (1) correspond terme à terme, on peut le noter, à celle décrite pour les Fiji des années 1855 par un missionnaire méthodiste dans le cadre d'un processus lui aussi étonnamment semblable, décrit par Marshall Sahlins: « les gens du commun attendent pour leurs chefs, les chefs s'attendent l'un l'autre, chaque terre attend l'autre terre, et ainsi dans beaucoup de régions c'est la confusion » (2).

C'est dans cette situation qu'après de longues conversations avec son « ami » Henry Nott, plusieurs correspondances échangées avec les missionnaires en Nouvelles Galles du Sud, Pomare fait en 1812 sa fameuse déclaration publique de « conversion », alors qu'un petit groupe de missionnaires est revenu de son exil forcé. « Le Roi Pomare fit part à plusieurs frères de sa pleine détermination de jeter (to cast away) ses faux dieux (...) » (Newbury, 1961 : 153). Quelques dizaines de « candidats au baptême » se déclarent par la suite dans les réseaux environnant, le « roi » en 1812 et 1813, mais dans eux seuls; la référence à Jehovah est directement informée par le donné socio-politique.

C'est précisément ce qui se passe lors de la «victoire» chrétienne de 1815, alors qu'une bataille décisive oppose Pomare et ses nouveaux alliés à la confédération politique hostile; ce n'est qu'à la suite de cette bataille, remportée par Pomare et ceux de ses nouveaux alliés qui ont finalement décidé de jouer sa carte, que le « Dieu anglais » devient la référence obligée de toutes les unités socio-politiques, regroupées dans une « alliance » de par la dynamique même de la victoire guerrière. Il est alors tout à fait cohérent pour Pomare que ses interlocuteurs de la L.M.S. parlent de Jésus-Christ comme un « sauveur »; ceci, même si la nouvelle confédération constituée depuis 1810 autour de lui, et dont l'action est décisive, ne peut être considérée comme le résultat de sa déclaration de conversion (la décision des chefs des unités tribales des Sous-le-Vent de s'engager militairement à ses côtés est en effet liée aux conflits internes à l'alliance hostile à Pomare, notamment des unités du sud). Dans des logiques qui, on va le voir sont les logiques politico-religieuses mā'ohi elles-mêmes, il a été effectivement sauvé. Un enthousiasme considérable pour le « Dieu vrai » (te atua

mau) déferle dans tous les archipels, où chaque unité tribale veut avoir « son » temple, « son » missionnaire, et où les anciennes effigies divines voici peu encore manipulées par quelques spécialistes, objets hautement tapu, sont enterrées, détruites, brûlées ou envoyées pour examen et muséographie aux augustes directeurs du Board de la L.M.S. à Londres. Cette situation dont aucun missionnaire n'aurait osé réver quelques années auparavant ne durera que quelques années; la déstructuration s'établira vite, avec de radicales mises en cause du nouveau système politicoreligieux basé sur le Dieu protestant, déstructuration subie tant du côté missionnaire que du côté mã'ohi et elle aussi partie intégrante de notre propos (3).

2. La « lecture » des faits

Qui est un tant soit peu familier de l'histoire tahitienne peut dès à présent voir à quel point les schémas en cours sur cette période des « conversions », ici brièvement résumée, sont insatisfaisants, et on va s'efforcer d'en saisir les raisons; soit que ces schémas distinguent cette période — et parmi elle, la fameuse déclaration publique de Pomare — comme une sorte de pur aléa, de parfaite conjoncture, où « tout va mal » à Tahiti et où la L.M.S. surgit comme un diable de sa boîte, soit qu'ils négligent la totalité du processus au terme duquel la déclaration de conversion prend place, totalité dont le simple exposé des faits montre à quel point sa visée est nécessaire. Quand Pomare se « convertit » en 1812 on voit bien que c'est l'ensemble de ses relations avec l'ensemble des unités territoriales tahitiennes qui forme l'arrière-fond du «fait» ainsi évoqué, depuis les années 1800 et même auparavant. Pour «lire» cet épisode, apparemment exotique et inattendu, on voit qu'il faut en passer par la série de guerres, de stratégies et de retournements qui forment à l'évidence le lot commun de la société tahitienne de ces années-là, bref par une situation que l'on peut appeler socio-politique, dont le pouvoir d'information de cette conjoncture est tel qu'il pulvérise les catégories les plus banales comme celle de « conversion », et impose faute de mieux de l'assortir de guillemets.

Ceci suppose à son tour que l'on décrive, ou au moins que l'on fasse pressentir aussi clairement que possible, ces logiques que nous appellerions « religieuses », puisque les processus évoqués sont inséparables des langages ou des syntaxes à partir desquels

⁽¹⁾ HAYWARD and Nort, 10 octobre 1890, South Seas Letters Box 1, L.M.S. Archives (Council for World Mission, School of Oriental and African Studies, London).

⁽²⁾ SAHLINS, 1982: 9.

⁽³⁾ Ce résumé renvoie aux sources suivantes : Archives de la L.M.S., notamment le Journal de Jefferson et celui de Davies (1797-1815), Ancient Tahitian Society (D. Oliver) 1974(vol. 3). Wilson, 1799, Journal de Hayward et de Nott (1803-1815).

l'ensemble des dispositifs $m\bar{a}$ 'ohi exprimaient un donné socio-politique et réagissaient à son égard. Les événements des années 1803-1808, qui se situent en « amont » de la période des « conversions », sont en effet, on va le voir, directement informés par des logiques religieuses $m\bar{a}$ 'ohi. Le fait déterminant pour notre propos est que des missionnaires anglais se trouvent être associés à ces événements, sans que l'on puisse en aucune manière, pourtant, les déduire de leur présence ou de leur action.

La nécessité de rendre compte de ce processus d'une manière qui ne soit pas à un titre ou un autre une reconstruction a posteriori apparaît d'autant plus clairement devant les interprétations disponibles. Il arrive que l'on se contente de descriptions prétendument factuelles d'événements pourtant particulièrement intriguants et spectaculaires. Mais quand elles existent, les interprétations semblent pouvoir se répartir entre deux schémas narratifs, que l'on pourrait assimiler aux «bonnes formes» de la littérature orale, tant leur récurrence est grande. Ces schémas ont évidemment des variantes et ils sont résumés ici à grands traits.

Le premier schéma pourrait être appelé « hagiographique ». C'est, nécessairement, celui qui inspire l'actuelle Église Évangélique de Polynésie française, et donc à des degrés différents les polynésiens protestants. Ce schéma revient en gros à dire que les tahitiens, chefs, population, ensemble des dispositifs socio-culturels, auraient alors été touchés par la grâce. Il est ici, notamment, fait allusion aux « remords » de Pomare qu'il exprime à Nott lors de leur retraite de Mo'orea, pendant les années 1809-1812, «remords» qui concernent la politique suivie dans les années précédentes, et le nombre des victimes humaines (par la guerre et le sacrifice) qu'elle aurait entraînée. Il est également fait allusion à l'abandon de différentes pratiques, dont précisément, le sacrifice, l'infanticide, les rituels politicoreligieux, qui sont effectivement abandonnés à partir des années 1815-1820 (Baré, 1985, sous presse). « Remords » et « péchés » qui sont eux aussi avancés par les missionnaires anglais de l'époque, par exemple dans cet extrait de lettre adressée en 1809, depuis Huahine à Pomare : « Quand nous vînmes à Tahiti notre vraie mission était d'enseigner la bonne parole de Dieu (...) que Tahiti puisse être sauvé. Tout ce mal arrive à Tahiti parce que la parole de Dieu n'a pas été obéie et considérée » (Newbury, 1961: 133; traduit par moi).

Il est donc évident que le changement d'attitude de Pomare, de ses dépendants puis de l'ensemble du dispositif socio-politique à propos de « la bonne parole de Dieu » est vu comme l'effet d'un remords, d'autant plus efficace que ce changement radical est confirmé par un événement guerrier (la bataille décisive de 1815 entre confédérations tribales

adverses). On ne peut évidemment en toute rigueur accepter cette interprétation, ne serait-ce que pour son aspect fortement marqué culturellement; même en laissant toute leur liberté aux catégories indigènes, en l'occurrence protestantes, et en poussant le raisonnement de l'efficacité symbolique jusqu'en ses conséquences les plus extrêmes, la grâce, le remords et le péché (sin) du code culturel calviniste et anglican ne peuvent être considérés comme de bons instruments descriptifs. On sait notamment que, si certains chefs $m\bar{a}$ ohi transmettaient des lettres au «roi George», aux gouverneurs de Nouvelles Galles du Sud depuis des années, ils maniaient très mal l'anglais. Ainsi, si le Pomare de 1809-1812, ébranlé par ses échecs sévères, par la pression « populaire », exprime ce que Nott appelle ses remords, c'est beaucoup plus vraisemblablement à ses hara qu'il pense, c'est-à-dire à des «fautes» politico-religieuses, dont il a d'ailleurs le pressentiment en tête depuis que son père reconnaît en 1801 « le désir d'indépendance de chaque district » (BARÉ, 1985, chap. II, B 6); fautes politico-religieuses qui même si elles vont s'associer au concept de sin, de « péché », renvoient à des logiques sémanticoculturelles à l'évidence distinctes. Le même raisonnement est valable du côté du peuple mā'ohi, même s'il est attesté que beaucoup de gens de petit statut expriment alors - et pour cause -, leur lassitude des guerres et contre-guerres incessantes des années 1803-1808. Enfin, même si la thèse du «remords» et de la «grâce» était «vraie», que faire de ceux, — la confédération des chefs du Sud — qui en ces années (1809-1812) ne montrent apparemment aucun désir de faire de Jehovah leur nouveau principe d'organisation? On voit qu'il se pose alors une situation qui se trouve vue d'une manière apparemment unique par des logiques culturelles distinctes, et pressentir l'utilité de la notion de « malentendu ».

Le deuxième schéma narratif pourrait être appelé « moderniste », faute de meilleur qualificatif. Pour ce schéma, tout ceci peut ètre réduit à de la contrainte; non seulement dans l'épisode de 1809-1812 (les relations Nott-Pomare) mais dans l'ensemble de ce qui se passe avant. Je pus ainsi entendre lors d'un exposé, et à peine avais-je émis quelques propos sur les faiblesses de cette notion de contrainte, que l'on m'opposait que «les Européens parlaient fort » depuis la «découverte» de Tahiti. On fit ainsi mention de l'échauffourée, certes sévère, opposant le premier bateau anglais ayant visité Tahiti, le H.M.S. Dolphin, à la population tahitienne; comme si cet épisode de 1767 pouvait expliquer ce qui se passe quarante années plus tard, comme si en outre l'usage de la force armée pouvait en lui-même être utilisé comme principe d'explication et de description d'un changement si massif de référence religieuse, comme si donc il suffisait de tirer sur quelqu'un

pour (si on le loupe) provoquer sa « conversion ». Mais, même en admettant tout cela, (qui supposait sans doute une sorte de vision de la terreur qu'aurait subie la population tahitienne qui l'aurait entraînée à se convertir), je n'eus pas la présence d'esprit de rappeler que si Wallis, lors de l'incident de 1767, s'était résigné à faire usage de ses canons, c'était parce que des centaines de pirogues de guerre environnaient le Dolphin, visant à s'en emparer. On me dit aussi que «les tahitiens n'avaient pas demandé par lettre que des missionnaires viennent s'occuper d'eux », sous-entendant que les gens de la L.M.S., succédant ou se juxtaposant aux visites régulières de navires anglais, auraient par leur seule présence mis le trouble à Tahiti; cette constatation, à elle seule évidemment soutenable, supposait le contraire de ce qu'elle entendait démontrer, savoir la thèse de la contrainte extérieure; ce que cette objection disait implicitement, en effet, c'était qu'il suffisait que des missionnaires anglais arrivent à Tahiti pour que les Tahitiens se convertissent au protestantisme, ce qui par contre n'est nullement soutenable.

Plus généralement, la thèse de la contrainte paraissait comme l'un de ces « performatifs » postulés par la linguistique contemporaine, une forme a priori créant du fait de son efficacité signifiante les conditions mêmes de sa vérification. C'est bien ce qu'on voyait aussi avec la variante de ce schème, consistant à dire que « les missionnaires apportaient la colonisation dans leurs bagages » alors que ces mêmes missionnaires, effectivement propulsés dans une position prééminente après 1820, ne pouvaient pour autant nullement être considérés comme les censeurs et autorités omniprésents dont il arrive souvent qu'on parle (BARÉ, 1984, op. cit. : partie I, chap. III), puisqu'ils étaient étroitement associés à la nouvelle structure d'autorité polynésienne; et que de toute façon, ils ne cesseront pas d'être hostiles, sous des formes diverses, à toute forme de colonisation directe de Tahiti.

Enfin, on l'a dit (ci-dessus, § 1) il est tout à fait invraisemblable de présenter la présence anglaise antérieure à la période des conversions comme un phénomène sociologique qui puisse s'apparenter en aucune manière à une colonisation; et ni Cook, ni Bligh, ni Vancouver, ni les capitaines plus anonymes ayant visité l'île dans ces années-là ne peuvent être pris en flagrant délit d'intervention coloniale armée (il est bon de rappeler ici que si une éthique « tiers-mondiste » doit être en l'occurrence prise en compte, elle ferait mieux d'après ses propres termes de s'adresser d'abord à l'intervention française des années 1842-1845 sur Tahiti, qui présente toutes les dimensions d'une intervention coloniale « selon ses vœux »). La force brutale constituera certes un élément essentiel des rapports européens-tahitiens, mais bien après tout ceci, à partir des années 1835 qui voient un nombre de plus en plus grand de baleiniers et navires marchands de toutes natures faire relâche à Tahiti, et leurs capitaines « faire la loi ». La conjoncture des années 1815-1820 se situe bien à l'origine de la déstructuration de la société mā'ohi, sans que l'on puisse en toute rigueur n'y voir que la marque d'une contrainte unilatérale.

C'est la même histoire qui tend à se raconter à propos des rapports Nott-Pomare des années 1809-1812: Nott aurait fait entrer de force le dieu chrétien dans la conscience du «roi». Même en admettant cette description, cette interprétation « machiavélienne » rend compte peut-être de la conversion de Pomare, mais nullement du mouvement qui, dans le cours d'événements politico-militaires, propage cette « conversion » dans l'ensemble des dispositifs socio-politiques; de Pomare à ses dépendants, puis à ses alliés et à la confédération tribale vaincue. On voit que dans aucun cas (la «grâce» ou la « contrainte ») les instruments disponibles ne rendent totalement compte du donné. On pressent que l'on ne peut rendre compte des faits dans les seuls termes de l'un des systèmes culturels en présence : tahitien, anglais, ou celui de l'observateur européen contemporain; c'est-à-dire, en d'autres termes, que les processus évoqués portent la marque de l'entrecroisement relatif de ces systèmes, qui se projettent les uns sur les autres dans la pratique historique elle-même.

3. De la « théologie » à la pratique historique

En plaçant le mot théologie entre guillemets, on se soucie d'une part de le laisser désigner les systèmes de signification en présence, tant mā'ohi qu'anglais. d'autre part de rappeler que ce mot n'est lui-même qu'une catégorie commode pour désigner des systèmes de signification qui, pour être par définition arbitraires (Saussure), n'en sont pas moins efficaces. Il est impossible, par exemple, de rapporter les logiques politico-religieuses mã'ohi à des faits qui se situeraient à l'extérieur d'elles, comme « l'exploitation » par la couche des «gens» de mana (feia mana) des « petites gens » (ta'ata ri'i) sans sombrer dans les apories connues du fonctionnalisme, et sans procéder, soit dit en passant, à la manière des gens de la L.M.S. eux-mêmes qui ne cessent de parler depuis les années 1800 du « despotisme » des chefs mā'ohi en semblant indiquer qu'ils sont en possession d'un projet de « bonne » inégalité

Comment peut-on lire donc, l'action de ces systèmes de signification sous-jacents au processus que l'on évoque ici? Ici encore, on ne peut toujours entrer dans tous les détails nécessaires, et parfois couper au plus court.

Revenons dans les années d'arrivée de la L.M.S. (1797-1800), alors que les objets extraordinaires de l'Europe se sont répandus à Tahiti, mais que les épidémies ont déjà fait des coupes sombres dans les îles centrales. On peut dire par souci de brièveté que le système politique mā'ohi était de type « tribal », au sens où les espaces insulaires étaient découpés et subdivisés en unités et sous-unités territoriales d'extension variable. Les chefs qui contrôlaient les unités maximales se recrutaient dans un ordre social fortement endogame, à idéologie très hiérarchique et se considéraient comme descendants directs des dieux. Tamatoa, chef titulaire de l'ensemble de Ra'iatea avouera, après les « conversions » au missionnaire Threkeld que l'un de ses regrets était de s'être « fait adorer comme un dieu sur la terre qu'il savait ne pas être »; étrange phrase (citée par Gunson, 1978). A Hawai'i, on voit dans les mêmes années (1820 sq.) un chef hawaiien expulser son missionnaire attitré qui lui fait des remontrances:

« Dieu est mécontent d'une telle conduite, quel dieu? C'est moi qui suis dieu, laisse-moi tranquille, nom de Dieu » (1) — le chef hawaiien étant alors officiellement converti.

Les références que nous appellerions « religieuses » étaient absolument omniprésentes dans tous les événements de la vie collective, des départs en voyage à la productivité vivrière, de la maladie à la stratégie politique. Le langage de la référence « religieuse » s'établissait en fonction de l'extension territoriale des unités concernées; les dieux les plus puissants et les plus «généraux», donc les plus « politiques » étaient monopolisés par les chefs principaux, la communication avec eux constituant en somme le langage même de la politique territoriale. Beaucoup d'affrontements inter-tribaux avaient à la fois pour enjeu et pour moyen le contrôle d'effigies divines; c'est dire qu'il est impossible de cerner un domaine qui se situerait « à l'extérieur » de ces syntaxes symboliques. L'appartenance aux unités territoriales les plus vastes tendait à s'identifier à la référence à des dieux, des unités territoriales différentes pouvant cependant se référer aux mêmes principes « divins », comme Tane, Ta'aroa, 'Oro, etc. La stratégie politico-religieuse était ainsi inséparable des références établies par les unités sociales en cause à des dieux; c'est ce qu'on va voir avec les rapports entre 'Oro et l'alliance de l'Ouest, « coupable » des événements tragiques des années 1803-1808.

C'est dans ce contexte qu'arrivent les missionnaires de la L.M.S. en 1797; un contexte où, notonsle, la référence à une divinité de plus n'est pas tellement faite pour étonner. On voit ainsi les gens de Huahine, en 1809, déclarer aux premiers missionnaires qui leur parlent de Jehovah leur répondre avec une aimable tranquillité « qu'on ne leur avait jamais appris ceci » (Journal de Davies et Henry, Archives de la L.M.S., S.S.J. 1) et continuer leurs occupations avec une indifférence polie, l'une des attitudes les plus répandues dans les premières années de contact (voir aussi Wilson, 1799).

Les logiques culturelles anglaises qu'incarnent les gens de la L.M.S. n'étaient pas si étrangères aux logiques mā'ohi que l'on pourrait le penser. Certes, les missionnaires chrétiens pensaient illégitime de changer de référence religieuse, alors que les différents niveaux de la société mā'ohi passaient leur temps à des évaluations différentes des principes de leur cosmogonie. James Cook notait dès 1777 lors de son dernier voyage à Tahiti que « comme différentes parties de l'île et d'autres îles ont différents dieux, les habitants respectifs pensent qu'ils ont choisi le plus éminent, ou celui qu'ils pensent suffisamment puissant pour les protéger et leur fournir ce dont ils ont besoin. S'il ne leur donne pas satisfaction ils ne pensent pas qu'il soit impie d'en changer ». Les gens de la L.M.S. pensaient le contraire; mais ils pensaient aussi que si Jehovah était le « vrai » Dieu c'était parce qu'il avait pourvu l'Angleterre d'institutions «bonnes», comme la monarchie parlementaire, le couple monogame, les « arts mécaniques», ceci évidemment au travers d'une certaine lecture historico-religieuse de l'histoire anglaise (Gunson, 1978) analogue à certains égards à la « lecture » mā'ohi de la situation politico-territoriale.

Dans les deux cas, tahitien et anglais, on se trouve devant des gens également préoccupés d'herméneutique et de théologie. Cela suffit pour parler ensemble, selon des formes qui sont importantes pour notre propos; cela ne suffit pas à ce qu'il y ait transformation; il faudra que la forme de la communication s'actualise dans le cours des processus bien réels évoqués ci-dessus (§ 1) par la pratique historique réelle du religieux, c'est-à-dire dans le cas mā'ohi par la politique.

Quelle est cette forme, dans les premières années? Loin que ce soit seulement, comme on pourrait s'y attendre, le discours missionnaire qui s'empare du donné $m\bar{a}$ 'ohi, la communication s'établit à partir de l'ensemble virtuel du dispositif religieux tahitien. Jehovah n'est pas simplement Jehovah, c'est le « dieu anglais » (te atua no Peretane) (Britain). Les rituels tahitiens aux grands dieux « politiques » sont monopolisés par quelques personnages éminents, gens tapu qui s'opposent à la masse indifférenciée des spectateurs et serviteurs, des gens noa: l'une des questions entendues par les missionnaires, prove-

⁽¹⁾ Cité par Sahlins, 1981.

nant de la part de ces gens noa est : « le message du dieu anglais est-il aussi bien destiné aux te'ute'u (aux serviteurs), qu'aux princes et aux chefs? » (Wilson, 1799), l'une des difficultés fondamentales qu'auront à résoudre les missionnaires après la période des « conversions ». La « territorialisation » de la logique religieuse est révélée par l'anecdote suivante : un missionnaire se promène avec un tahitien et lui dit que c'est le vrai Dieu qui a créé ce qui est autour; le tahitien lui répond que le dieu anglais a créé ce qui est en Angleterre, mais pas ici, à Tahiti. Pendant les premières années, l'insuccès total de la mission de la L.M.S. tient au consensus sur le fait que Jehovah reste un dieu extérieur ou « de l'extérieur » (no rapae).

L'un des éléments qui va faire basculer ce consensus est la succession d'épidémies introduites par les navires et qui, en toute logique tahitienne, sont à mettre sur le compte du dieu anglais (on commence à voir cette nouvelle interprétation apparaître à partir des années 1803-1805). On peut noter ici que cela correspond à la théorie angloprotestante de la maladie «épée de Dieu», qu'utilisent déjà les gens de la L.M.S. avec un cynisme qu'on peut certes trouver choquant, mais qui est ancré au profond de leur Weltanschauung; il faut aussi remarquer que ces mêmes gens croient effectivement à la malévolence des dieux tahitiens. Nul ne plaisante ici avec la «religion».

Comment, à présent tout ceci peut-il s'actualiser dans la pratique politico-historique? On a évoqué l'importance, pour la question des « conversions », du processus de « conquête » mis en ébranle par la confédération tribale de l'Ouest et de son échec. La dynamique de ce processus est étroitement associée à l'un des grands dieux politiques tahitiens, 'Oro (Oliver, 1974, vol. III), à et à la nature des «rapports» entretenus par l'un des chefs tribaux de cette alliance avec ce « dieu ». Disons brièvement que ce processus illustre la constatation bien connue selon laquelle un monothéisme est toujours virtuellement présent dans un polythéisme. Dans le cours de ce processus, Pomare «joue la carte» d''Oro selon deux dimensions qui se renforcent : contrôler 'Oro pour conquérir, conquérir pour contrôler 'Oro (dont les effigies ne sont pas toutes sous son contrôle). Tout ceci, dans le cadre d'une « dépendance servile » envers le principe divin qui fait alors fureur, dans tous les sens, sur Tahiti-Mo'orea. « Joue la carte », cela signifie aussi que d'autres principes divins sont en jeu; on le voit avec la coexistence de Temeharo (dieu familial de certains chefs de Porionu'u) que Pomare, dans les années fastes de 1803-1806, place « sous la protection » d''Oro, ou de Tepa, dieu de la

guérison que des spécialistes interprètent à certains points des événements comme en «concurrence» avec 'Oro. Ce qui a pour conséquence immédiate d'oblitérer l'interprétation de l'émergence d'un monothéisme, dans lequel viendrait confortablement s'installer Jehovah.

Après la reconnaissance de l'échec de l'entreprise, il se passe bien quelque chose de cet ordre, dans la mesure où 'Oro se trouve en concurrence avec Jehovah dans l'esprit de Pomare. Mais la dominance d''Oro à cette époque peut fort bien constituer un point donné d'un cycle qui renvoie à l'ensemble des dynamiques socio-territoriales existantes, et non à la clôture nécessaire d'un polythéisme sur un monothéisme. On verra d'ailleurs dès les années 1830 sq. des mouvements de résistance syncrétiques au nouvel ordre protestant, au « pouvoir anglais » (hau peretane) juxtaposer la référence à Jehovah à celles de Ta'aroa et, à nouveau d''Oro (Gunson, 1963).

Ce qui se passe alors, en 1812-1815, à propos de Jehovah, est impeccablement analogue aux processus politico-religieux que l'on peut connaître : d'un chef tribal à ses réseaux, de ce chef tribal et de ces réseaux à d'autres confédérations par la médiation de la victoire militaire; enfin, de ces « gens de mana » aux petites gens, qui en matière divine n'ont jamais eu la parole, et s'en vont aller entendre dans les temples la nouvelle idéologie officielle de leur société. Tous les niveaux de la société mā'ohi en attendant des gratifications directes, très spécialement en termes «technologiques» qui constituent l'un des fils conducteurs des communications entre Tahiti et l'Europe depuis les décades antérieures; les mêmes mouvements « anti-protestants » des années 1830 sq. attendront quand même des grandes cargaisons d'étoffe venant du ciel » (Gunson, 1963, op. cit.). Le Pomare de 1812 partage ce que nous appellerions ce pragmatisme : malgré les risques encourus, malgré la « dette » accumulée en victimes humaines, 'Oro, n'a pas gardé la réciprocité. Les missionnaires mettent en doute quant à eux, la « sincérité » de sa « conversion ». « Le roi changea ses dieux », écrit furibard en 1849 John Muggridge Orsmond, «mais il n'avait d'autre but que de consolider son gouvernement » (Newbury, 1961, postface); mais quel autre but aurait-il donc pu avoir?

De même, Jehovah est vu alors comme un dieu mau, ce qui traduit l'anglais true, mais ce qui renvoie à ce qui fonctionne, à l'efficacité pratique sur le monde, selon un ensemble de logiques sémantiques intraduisibles; toujours actuellement est mau ce qui constitue une évidence pragmatique indiscutable (1) ce qui est quelque peu différent de l'acception

⁽¹⁾ Ce qui fonctionne, ce qui modifie l'univers physique — enfin ce qui est installé quelque part (une maison ou une maisonnée peuvent être mau quelque part).

sémantique liée à la notion de truth ou de vérité. Ce sont des logiques implicites très analogues qui sont discernables dans le mot fijien dina tel qu'il est utilisé dans cette phrase des années 1855 adressée à un missionnaire méthodiste : « vrai — tout est vrai de ce qui vient du pays de l'homme blanc -; les mousquets et la poudre sont vrais, et votre religion doit être vraie » (cité par Sahlins, 1982 : 8). Ainsi, pour les chefs tahitiens, si l'ensemble des confédérations tribales voient Jehovah comme un dieu légitime, c'est qu'elles vont participer de la civilisation de Jehovah. D'où d'ailleurs la persistance extraordinaire de la croyance selon laquelle l'Angleterre va intervenir militairement contre la France, crovance qui perdurera pendant tout le xixe siècle, voire même après - la référence divine s'associant à la référence tribale-territoriale; un bel exemple de ces «structures de la longue évoquées par F. Braudel. Quant aux missionnaires, ils pensent que si Jehovah a «vaincu», c'est que Tahiti va bientôt ressembler à l'Angleterre - c'est à quoi ils vont s'employer, et échouer.

4. Logiques de la destructuration

La réalité de l'action des deux projets signifiants sur cette conjoncture se mesure à leur capacité à lire une situation dans le cadre de laquelle ils se projettent l'un dans l'autre, et simultanément à se « tromper », c'est-à-dire à ne pouvoir lire dans le réel socio-historique subséquent ce qui était effectivement projeté dans ce qui l'a produit. D'où, en d'autres termes, la déstructuration tout aussi réelle subie tant du côté missionnaire que du côté tahitien. « Ils ne connaissent ni ciel ni enfer; douleurs interminables, douleurs interminables » écrit, vingt-cinq années après ces événements, George Charter; ce à quoi répondent les vitupérations d'Orsmond (pourtant effectivement engagé alors - 1849 dans la protection des vies humaines tahitiennes menacées par l'intervention militaire française); « Tahiti est la Sodome du Pacifique et un scandale d'iniquité, le cloaque du monde, et une épine dans l'œil du juste ». Pourtant, c'est le même Tahiti, mais en 1815 qui fournissait ces foules massées par milliers dans les temples, ces projets commerciaux fébriles, cette réelle ferveur qu'au-delà de la complaisance des rapports officiels on se doit de constater dans les sources historiques. C'est que, précisément, il n'y a aucune nécessité pour qu'un réel soit maîtrisé entièrement par les projets signifiants d'une culture dont on peut au contraire considérer que cette relative opacité entre dans leur définition, dans leur substance elles-mêmes.

La notion de « malentendu productif » (working misunderstanding) renvoie à cette efficacité du signifiant. Elle est certainement utile pour rendre

compte de phénomènes de changement sociohistorique dans le Pacifique, comme le montrent les travaux récents de M. Sahlins (notamment 1981, 1982). Son utilisation ici ne signifie nullement qu'elle puisse être considérée, sinon sous bénéfice d'inventaire, comme un instrument analytique pour l'ensemble de processus de changement socio-historique où des sociétés européennes sont impliquées, ce qui impliquerait certainement le danger de mésestimer les processus de domination directe, souvent lisibles à partir de la seule intervention coloniale. Il reste que le projet de domination lui-même s'articule autour d'un certain type de lecture qui renvoie nécessairement, elle aussi à des formes signifiantes à la fois nécessaires (pour l'analyse) et contingentes par ce que produit la domination, et par « l'évaluation » qui en est faite; on retrouve alors cette notion de « malentendu » non plus dans les spectaculaires conjonctures du Pacifique telle que la mort de Cook à Hawaii si brillamment analysée par Sahlins (1981), mais comme une sorte de dimension nécessaire et banale des phénomènes à l'œuvre entre systèmes socio-culturels différents, voire interne à ces systèmes socio-culturels. Il faudra peut-être un jour nous résigner à ce que l'histoire soit aussi, en quelque sorte, arbitraire.

C'est précisément en méconnaissant la contingence qui est au cœur des transformations sociales que la conscience collective tahitienne contemporaine peut parfois se retrouver piégée par des schémas idéologiques intenables : dans un cas, une vision païenne du Tahiti d'avant les «conversions» fait ressurgir cette «anxiété de la régression» évoquée par R. I. Lévy, qui pèse beaucoup plus lourd qu'on pourrait le penser sur la définition d'enjeux collectifs parmi les plus actuels; dans l'autre, la vision d'un protestantisme seulement repressif et déstructurant jette l'obscurité sur le poids institutionnel et sociopolitique de l'Église.

Plus généralement, on voit à quel point les processus brièvement évoqués ci-dessus se distinguent du «texte» dominant sur le changement social. Ici (comme dans les Fiji des années 1850-1855) on peut constater l'efficacité de « théories indigènes » qui mettent Marx sur la tête, en suggérant, pour paraphraser Sahlins, une « détermination en dernière instance par la superstructure spirituelle » (1982). A ceci près que cette dernière notion obscurcit aussitôt la brève lumière que jette sur ces questions l'inventivité des sociétés polynésiennes, puisque retrouver une «superstructure» dans la théorie polynésienne du mana qui fait de la victoire sur une unité tribale la victoire d'un dieu, c'est jeter d'une main ce que l'on saisit de l'autre. C'est ce que n'ont pas cessé de constater les missionnaires anglais eux-mêmes, en tant que praticiens du changement : « le cas des tahitiens était tel que sans le renversement de leur système religieux ils ne pouvaient changer leurs coutumes (...) parce que leur religion était si mêléc à tout ce qu'ils faisaient, leurs activités, coutumes et affaires de gouvernement (...) » écrit John Davies dans les années 1830 (Newbury, 1961 : 328). Parler de «changement de la base technologique » à propos de la demande tahitienne, très intense mais très sélective, de biens manufacturés, d'« accumulation primitive » à propos du « commerce » du porc salé par certains chefs à partir de 1803 avec la Nouvelle Galles du Sud, « commerce » qui constitue en fait une extension de leurs prérogatives mais aussi de leurs devoirs de chefs mã'ohi, d'« économie de transition » à propos des maigres tentatives

de cultures d'exportation, vite abandonnées dès les années 1830, par les chefs et les missionnaires revient en somme à projeter sur l'histoire tahitienne de ces années-là une économie politique particulière qui naît dans l'Europe de la deuxième moitié du xixe et se réfracte dans les théories économiques généralisantes; économie politique qui, comme pratique socio-historique réelle, et certes avec sa kyrielle d'exploitations, de violences et de contraintes, se projetant dans les théories qui en rendent compte et entendent être universelles, ressort pourtant elle aussi de la contingence.

Manuscrit accepté par le Comité de rédaction le 5 janvier 1985

Références

- Baré (J.-F.), 1985 (sous presse). Pour une anthropologie historique du Tahiti post-Européen. ORSTOM, Paris, 700 p. env.
- Council for World Mission. L.M.S. Archives, South Seas Journals, 1803-1870.
- Gunson (N.), 1963. «Histoire de la Mamaia ou hérésie visionnaire de Tabiti», Bulletin de la Société des Études Océaniennes, nº 143-144, Papeete: 233-294.
- Gunson (N.), 1978. Messengers of Grace. Oxford University Press, Melbourne, 437 p.
- Henry (T.), 1962 (1^{re} éd. 1928). Tahiti aux temps anciens. Publications de la Société des Océanistes, nº 1, Paris, 671 p.
- LEVY (R. I.), 1969. « Personal forms and meanings in Tahitian protestantism », Journal de la Société des Océanistes, t. 25, nº 25, Paris : 125-136.

- Newbury (C.) (ed.) 1961. History of the Tahitian Mission 1799-1830, written by John Davies, Missionary to the South Seas Islands, Cambridge University Press, Liv+ 392 p.
- OLIVER (D.), 1974. Ancient Tahitian Society. 3 vol. The University Press of Hawai'i, Honolulu, Hawai'i, 1419 p.
- Sahlins (M.), 1981. Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom. Association for Social Anthropology in Oceania. The University of Michigan Press, Ann Arbor, 84 p.
- Sahlins (M.), 1982. «Other Times, Other Customs. The Anthropology of History», American Anthropological Association Honorary Lecture, 81 p., mimeogr.
- Wilson (J.), 1799. A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean, Performed in the Years 1796, 1797, 1798 in the Ship Duff, Commanded by Captain James Wilson (...) T. Chapman, London, c+420 p.