

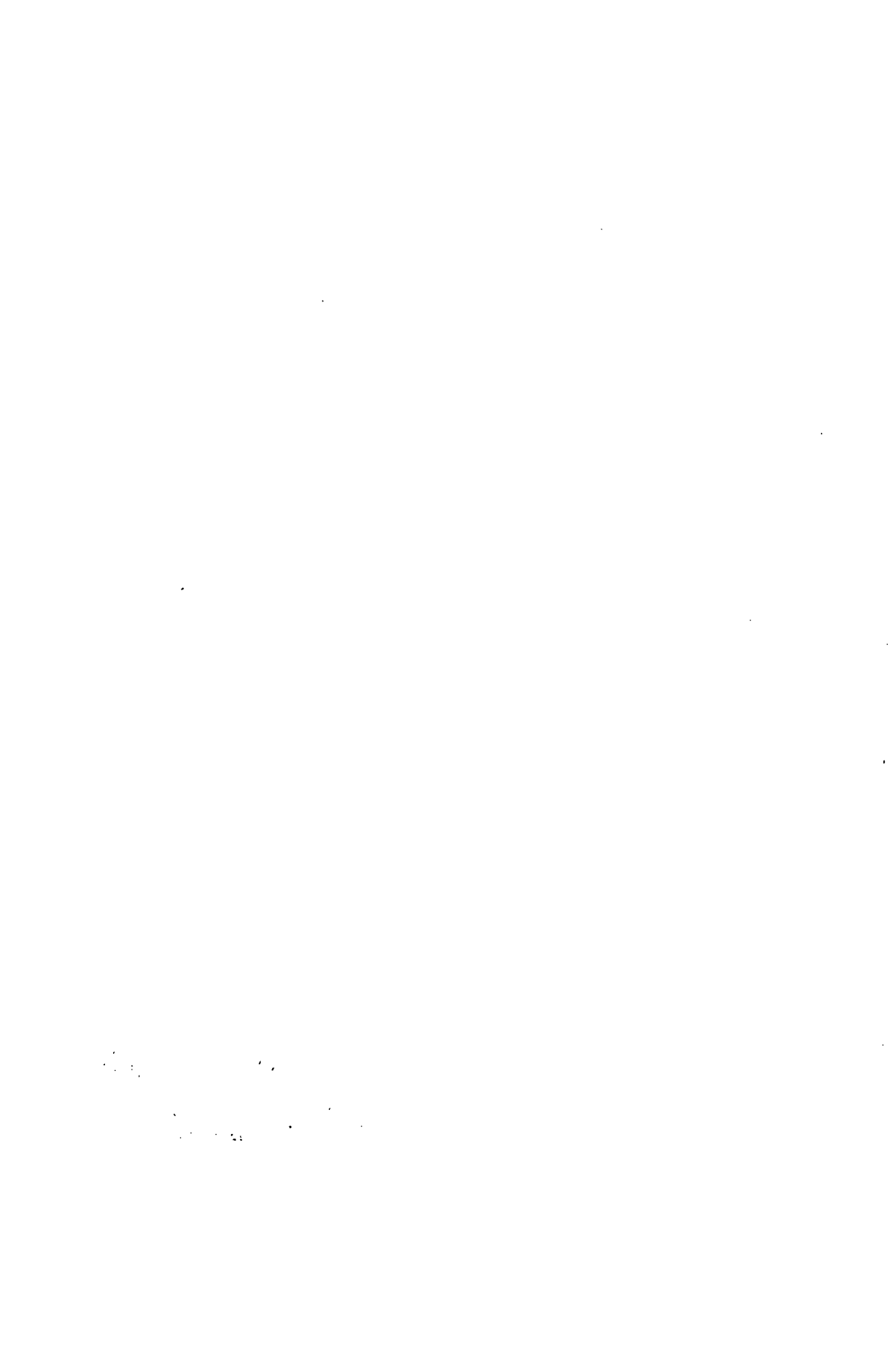


**PRESENCE ET PERCEPTIONS
MARISTES A TONGA
1840-1900**

Caroline DURIEZ-TOUTAIN



COLLECTION "ÎLES ET ARCHIPELS" N° 22



Caroline DURIEZ-TOUTAIN

**PRESENCE ET PERCEPTIONS
MARISTES A TONGA
1840-1900**

Collection "Iles et Archipels" n°22

Edité par :

le Centre de Recherche sur les Espaces Tropicaux
de l'Université Michel de Montaigne (Bordeaux III),
travail réalisé sous l'égide de l'ORSTOM
et des Affaires Etrangères

Bordeaux-Talence 1995

Responsable de la collection

Jean-Pierre DOUMENGE, Coordonnateur du Programme «Viabilité des petits pays insulaires». Directeur de Recherches au CNRS

Christian HUETZ de LEMPS, Directeur de l'Institut de Géographie de l'Université de Paris IV - Sorbonne.

Comité scientifique

René BATTISTINI, Professeur émérite à l'Université d'Orléans.

Jean BENOIST, Professeur à Aix-en-Provence, GDR "Océan Indien" (CNRS).

Henri BERRON, Professeur à l'Institut d'Aménagement Régional d'Aix-en-Provence.

Joël BONNEMAISON, Directeur de Recherches à l'ORSTOM.

Maurice BURAC, Professeur à l'Université des Antilles et de la Guyane, Vice-Président de l'Université.

Gilbert CABAUSSEL, Ingénieur de Recherches au CNRS.

John CHAPMAN, Maître de Conférences à l'Université Paul-Valéry, Montpellier.

Odile CHAPUIS, Ingénieur d'Etudes au CNRS.

Jean-Pierre CHARDON, Professeur à l'Université de la Rochelle.

Colin CLARKE, Professeur, Jesus College, Oxford.

Paul DE DECKKER, Professeur à l'Université du Pacifique (Nouméa).

Edouard DOMMEN, Responsable de programmes à la Conférence des Nations-Unies sur le commerce et le développement (CNUCED).

François DOUMENGE, Directeur de l'Institut Océanographique de Monaco.

Jean-Pierre DOUMENGE, Directeur de Recherches au CNRS.

Jean-Claude GIACOTTINO, Professeur à l'Université d'Aix-Marseille II.

Thierry HARTOG, Maître de Conférences à l'Université des Antilles et de la Guyane.

Alain HUETZ de LEMPS, Professeur émérite à l'Université de Bordeaux III.

Christian HUETZ de LEMPS, Directeur de l'Institut de Géographie de l'Université de Paris IV - Sorbonne.

Jean KOEHLIN, Professeur émérite à l'Université de Bordeaux III.

Frédéric Von KROSIGH, Professeur de Sciences Politiques à l'Université d'Erlangen.

Guy LASSERRE, Professeur émérite à l'Université de Bordeaux III.

Françoise LE BOURDIEC, Professeur émérite à l'Université de Nice.

Paul LE BOURDIEC, Professeur à l'Université du Pacifique (Papeete).

Michel LESOURD, Professeur à l'Université de Rouen.

David LOWENTHAL, Professeur, University College of London.

Jean-Claude MAILLARD, Professeur à l'Université de Bordeaux III.

Yves MONNIER, Professeur au Muséum National d'Histoire Naturelle, Paris.

Yves PEHAUT, Professeur à l'Université de Bordeaux III.

Marie-France PERRIN, Ingénieur de Recherches au CNRS.

Guilène REAUD-THOMAS, Ingénieur de Recherches au CNRS.

Alain SAUSSOL, Professeur à l'Université Paul-Valéry, Montpellier.

SINGARAVELOU, Professeur à l'Université de Bordeaux III.

Pierre VENNETIER, Directeur de Recherches au CNRS.

Pierre VERIN, Professeur à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris.

Dépôt légal 1er trimestre 1996

1996 © CRET - Bordeaux III

éd. : CRET - 905 081 -

ISBN : 2-905081 - 30-9

ISSN : 0758 - 864 X

REMERCIEMENTS

Au terme de ce travail, je tiens à exprimer ma profonde et sincère reconnaissance aux personnes qui m'ont accordé, durant toutes ces années, une confiance toujours égale et qui, par leur soutien ou leur présence, m'ont permis de le mener à bien. Je pense tout particulièrement à Joël Bonnemaïson et au père Théo Kok, décédé quelques mois avant la soutenance de la thèse et auquel je rends ici un hommage posthume. Je remercie également André Legros pour son aide apporté à la réalisation des cartes et Françoise Raison pour son écoute et ses conseils. Enfin, je tiens à évoquer l'amitié de Claudine Boulanger, Martine Bonnemaïson et Patrick Potiron.

SUMMARY

The study of religious missions and their outcome is a fundamental part of the whole understanding of Pacific societies structures. Despite this, the contribution of the missionaries of the Society of Mary towards the history of Tonga has never been fully studied by English-speaking historians although they had produced most major documents concerning the evolution of the Tongan society during the nineteenth century. But, they felt closer to Methodist archives. So, this study based on the Marist archives aims to produce a complementary approach to the whole history of Tonga. It reveals the progressive emergence of a minority to whom catholicism gave its elements of religious, cultural, political and social identity. It is the history of this minority and her evolution into a protestant context that is evoked by the Marists' writings. The historical outlook which results from the settling of the Marist mission and the rising of the catholic community draw up the chronological frame of this work which points on their religious, cultural, political, social and economical aspects. The historiographical view added to the chronological study allows to define how the Marists fathers have perceived the events in which they took part and the ones they witnessed. This study runs from 1842 when the Marist fathers settled down in Tonga to 1900 when the British protectorate was set up, which supposed from the catholic mission a withdrawal from the main scene. It relates the first expansion of a catholic mission into a mainly protestant insular context. It relates also the perception of the Marist fathers at their arrival. The different aspects of the Marist apostolic work and the developments of the mission in Tongatapu are investigated as well as, the political and military consequences of the emergence of a catholic community in a context of international competition between France, United Kingdom, Germany and United States. So it carries on with a study of diplomatic relations between France and Tonga since the signature of the 1855 convention which recognized the sovereignty of King George I. Through the Marist writings, all the changes that occurred in Tonga during the second half of the nineteenth century are also recorded. At last the characteristics of the catholic community in Tonga and its connections with those established in other Pacific archipelagoes are related.

PREFACE

La dimension religieuse des premiers contacts entre puissances européennes et peuples océaniens au cours du XIX^e siècle a été primordiale; elle a précédé souvent la dimension politique. Si les gouvernements français ou britanniques cherchaient à s'appuyer sur leurs missionnaires respectifs pour consolider leur empire colonial, ces derniers, bien qu'en général loyaux envers leurs nations d'origine, étaient arrivés les premiers et vivaient une aventure spirituelle dans laquelle les aspects politiques étaient au départ très secondaires. Persuadés de l'universalité de leur foi, ils venaient en apporter la vérité aux peuples d'Océanie à qui ils dédiaient leur vie. L'appréciation de l'entreprise missionnaire reste une affaire de choix personnel ; mais il importe ici de ne pas juger des gens du XIX^e siècle, à l'une des sensibilités et des contradictions du XX^e siècle. Ni l'époque, ni les cultures n'étaient les mêmes et les contextes intellectuels et idéologiques étaient alors beaucoup plus manichéens qu'ils ne le sont aujourd'hui.

Pour les opinions publiques européennes de l'époque, les missionnaires étaient des héros, les porte-paroles désarmés de la civilisation et les proclamateurs de l'Évangile. Les dangers qu'ils encouraient face à des «peuplades» inquiétantes, considérées comme «sauvages», voire «cannibales», les fièvres qui les minaient, les conditions d'isolement dans lesquelles ils vivaient, donnaient lieu à des récits édifiants, lus dans les écoles religieuses et publiés dans les journaux.

Les missionnaires du XIX^e siècle étaient donc populaires. Les peuples européens reconnaissaient en eux les meilleurs de leurs enfants, ceux qui donnaient leur vie au service d'une grande cause. Tour à tour médecins, éducateurs, linguistes, parfois ethnologues, ils représentaient la face douce et humaniste d'un Occident par ailleurs souvent brutal, dominateur et matérialiste.

Mais tous ces missionnaires n'étaient pas faits d'un même métal. Bien qu'au fond animés par une même certitude supérieure, protestants et catholiques se considéraient comme des rivaux implacables, porteurs de messages inconciliables. Ils prolongeaient en Océanie le désaccord profond qui les avait opposés en Europe lors des guerres de religion fratricides des XVI^e et XVII^e siècles. Le fait que les premiers soient tous britanniques et les seconds tous français rajoutait encore la rivalité des nations à la guerre des églises. Jamais

peut-être les protestants ne furent-ils autant réformés et les catholiques autant romains que lorsqu'ils se confrontèrent dans ces mêmes archipels, loin de tout et où ils avaient pourtant l'impression de jouer le sort et l'honneur de leur église.

Les protestants, en très large partie écossais ou anglais, étaient souvent politiquement et financièrement puissants, sobres et rigoureux. Ils venaient avec leurs familles, prêchant une foi austère et dépouillée. Les catholiques, en soutane noire, hommes seuls, la poitrine barrée d'un immense crucifix, apportaient «l'église» avec son faste, ses sacrements, ses rituels, le culte marial. La foi sans doute était de même force, mais portée par des tribus européennes de culture et de sensibilité opposées.

Face à eux, les Océaniens n'avaient que l'embarras du choix, du moins en principe. Les missionnaires catholiques, s'ils furent favorisés dans les territoires français du Pacifique, furent marginalisés dans les territoires britanniques, où très souvent ils apparurent comme un contre-pouvoir, ce qui fut souvent leur faiblesse, mais parfois leur force, comme dans l'archipel de Tonga.

Les missionnaires français de la Mission de Marie à qui le pape avait confié l'évangélisation de l'Océanie, débarquèrent en 1837 dans la magnifique baie de l'île de Vava'u. Premier contact, premier échec. Ils trouvèrent la place occupée depuis déjà une dizaine d'années par leurs rivaux protestants anglais de la Société Wesleyenne, qui conseillèrent fermement aux chefs tongiens de ne pas les recevoir. Une seconde tentative, opérée en 1842 à partir de Wallis, réussit grâce à l'accueil fait aux missionnaires catholiques par les clans tongiens, restés fidèles au paganisme et «rebelles» au nouveau pouvoir. Leurs chefs traditionnels cherchaient des alliés extérieurs «compréhensifs» : on leur avait décrit les missionnaires catholiques comme des envoyés du diable. Cette image les leur rendit plutôt sympathiques.

C'est ainsi, à la faveur d'une fracture locale au sein de la société traditionnelle, que la mission catholique, réorganisant autour d'elle les clans païens vaincus des guerres internes qui déchiraient l'île, put jeter ses fondations. Le partage des rôles fut alors fixé à chacun des protagonistes : aux protestants le centre, aux catholiques la marge. Aux uns le pouvoir, aux seconds «l'opposition». Il semble en définitive que la mission catholique ait su tirer assez vite profit de cette situation au départ incommode.

La voix des pères maristes français semble aujourd'hui bien lointaine, leur langue à Tonga -la nôtre- est tombée dans l'oubli. Pourtant, les centaines de lettres qu'ils ont écrites, les journaux qu'ils ont laissés représentent une source historique et ethnographique d'une remarquable richesse. Ces écrits dormants, peu connus des historiens européens, l'étaient à plus forte raison des Tongiens d'aujourd'hui, coupés par la barrière linguistique d'une des sources de leur histoire.

En 1987, nous reçûmes la visite à l'ORSTOM, du Ministre de l'Education Nationale de Tonga, Honorable Sir Langi Kavaliku, en compagnie du Professeur Paul de Deckker, ethno-historien, à cette époque attaché au Secrétariat d'Etat du Pacifique. Sir Langi nous demanda de réaliser une analyse historiographique des archives de la mission mariste française, afin de faire connaître à Tonga ce versant oublié de leur passé, la seule histoire connue du royaume étant édifiée par la mission méthodiste. Ces textes encore inexploités sur les débuts de l'implantation missionnaire dans l'archipel portaient sur des sujets sensibles et présentaient un intérêt extrême pour les Tongiens, soucieux de mieux comprendre leur propre histoire.

Le Ministère français des Affaires Etrangères soutint la demande du Secrétariat d'Etat et offrit son appui grâce à la sympathie de Mme Marie-Martine Carmi et de ses successeurs. Nous fîmes une proposition à Caroline Duriez-Toutain, étudiante en doctorat d'Histoire à l'Université de Paris VII, qui accepta de relever le défi. La recherche fut menée sur place en collaboration avec deux historiennes tongiennes, Mmes Eseta Fusitua et Sela Havea Fukofuka. Paul de Deckker prit sur lui de superviser ce travail et d'y apporter, outre sa caution d'ethno-historien, son expérience de recherche déjà longue sur les premiers contacts entre Européens et Océaniens.

Nous présentons là les résultats de cette longue recherche. Caroline Duriez-Toutain s'y est investie complètement en «épousant» littéralement son sujet et ses enjeux de coopération. Deux séjours sur les archives à Tonga, un dépouillement systématique des archives de la mission mariste d'Océanie à Rome, lui ont permis de réaliser son objectif. On apprend dans son travail à mieux comprendre la vision que les missionnaires maristes portaient sur la société tongienne et sur leurs rivaux protestants ; on en apprend aussi sur leur propre personnalité et l'image qu'ils se faisaient de leur mission. Cette double visée ne peut que satisfaire les lecteurs tongiens.

Ce texte est présenté en deux volumes. L'introduction aux sources de l'historiographie mariste, rédigée par Caroline Duriez-Toutain, est devenue un véritable livre sur l'histoire de la mission catholique à Tonga. On ne s'en plaindra pas. Le second, tant attendu par nos amis tongiens, est un recueil d'extraits et une bibliographie critique des sources écrites en français sur l'histoire de Tonga, tant missionnaires que diplomatiques.

Ces larges extraits de lettres ou de rapports devaient être restitués, autant que possible, dans leur quasi-intégralité. Ils sont fascinants et révélateurs d'une époque emportée. On verra que la lutte contre l'hérésie, c'est-à-dire le protestantisme, est souvent affichée comme plus importante que la lutte contre ce que les missionnaires appelaient «l'idolâtrie», c'est-à-dire le paganisme. Cette «guerre des églises» fut aussi physique, par clans tongiens interposés. Tous ces récits se lisent bien. Il faut les prendre au premier degré, en les resituant dans leur

contexte. Le témoignage vécu qu'ils apportent sur la société tongienne encore païenne est une mine d'enseignements ethnographiques. Au-delà de leurs jugements religieux, les missionnaires maristes font d'ailleurs souvent preuve de complicité envers leurs «ouailles», se laissant gagner par elles autant qu'il les gagnaient à eux. Cela n'a rien de surprenant si l'on considère ces quelques lignes écrites par le Père Chevron en 1843 :

«Ce qui nous a gagné les naturels, c'est le soin que nous avons pris à nous conformer à leurs usages : nous vivons comme eux, nous contentant de ce qu'ils nous apportent... Quand nous allons les voir, nous couchons comme eux sur la terre recouverte d'une natte ou sur les planches de quelques embarcations : nous assistons à leurs fêtes, à leur kava... Nous n'achetons et ne vendons rien... Mais le plus précieux à leurs yeux, c'est le soin aux malades... En un mot, nous tâchons de faire le bien... même au dernier de ces pauvres infidèles et aux protestants eux-mêmes... Nous cherchons à ne pas fatiguer ces pauvres estomacs dégoûtés de l'instruction, à qui les missionnaires sont devenus insupportables sous ce rapport comme sous mille autres» (p. 154).

Tant pour comprendre ces missionnaires d'une autre époque, sortis tout droit de nos campagnes du siècle dernier que pour «voir» les Tongiens avec leurs propres yeux, éditer ces textes était nécessaire. Ils intéressent notre propre société comme ils intéressent la société océanienne et font figure d'un héritage commun à nos deux cultures entre lesquelles ils ont créé un lien.

Joël BONNEMAISON
Ancien Directeur du Département
Société, Urbanisme, Développement (ORSTOM)

INTRODUCTION

L'étude des missions religieuses constitue un élément fondamental de la compréhension des structures des sociétés insulaires de l'Océanie. Néanmoins, force est de constater que, jusqu'à présent, la contribution des missionnaires catholiques de la Société de Marie ne fut guère prise en compte. Ce voile plus ou moins opaque, occultant la présence des Maristes à Tonga atteste de la prédominance anglo-saxonne dans l'ensemble du Pacifique et dans cet archipel en particulier. Cette prédominance est avérée depuis la fin du XVIII^e siècle, tant sur le plan politique que religieux ou culturel. L'implantation en 1842 d'une mission catholique à Tonga constitua, pour les missionnaires protestants méthodistes, un élément d'intrusion et un facteur de destabilisation. Forts de leur antériorité qui leur avait permis, le temps d'une génération, d'asseoir leur monopole religieux, les missionnaires protestants vécurent l'arrivée de leurs rivaux comme une véritable agression.

Dans la perspective d'une conversion des populations liées par un devoir d'allégeance à l'égard de leur chef, et par souci d'affirmer leur autorité et leur influence, les missionnaires protestants avaient privilégié leurs relations avec les chefs. Ils avaient inculqué à ces élites non seulement les principes du dogme en les initiant à l'étude des textes de la Bible, mais également des règles morales dont le respect visait à l'élaboration d'une société vertueuse et laborieuse. La menace que représentaient les missionnaires catholiques fut d'autant plus vivement ressentie par leurs homologues protestants que les Maristes étaient porteurs d'un message qui leur apparut rapidement subversif sur le plan religieux et séditieux sur le plan politique. Tandis que pesait désormais sur leurs fidèles le regard de Dieu, les Wesleyens déployèrent leurs forces afin de prévenir la «*contamination catholique*». Le terme pourrait paraître excessif, mais il illustre réellement la nature des relations entre les missionnaires protestants et les missionnaires catholiques qui se côtoyèrent à Tonga au XIX^e siècle, relations empreintes d'une profonde inimitié qui rejaillit sur les relations entre les membres de chacune des deux communautés.

L'attitude de rejet adoptée par les missionnaires protestants à l'égard de leurs homologues catholiques, exacerbée par l'exiguïté du milieu, doit être considérée dans un cadre plus général de profondes divergences dogmatiques. Au centre du conflit était la grâce de Dieu, acceptée par les catholiques comme un don, admise par les protestants comme une récompense. Le dogme de la confession était également un élément important de leurs querelles, les catholiques opposant un dieu de pardon à un dieu de pénitence.

Peu à peu, les prêtres de la mission mariste furent rejoints par les plus humbles qui voyaient en eux une alternative religieuse et temporelle à la précarité de leur situation. C'est en cela que la religion catholique apparut à Tonga comme subversive. A l'église des chefs s'opposa désormais celle des humbles, tandis qu'à l'église de la modernité s'opposa celle de la tradition.

Outre les divergences dogmatiques, l'antagonisme qui divisait les missionnaires protestants et les missionnaires catholiques reposait sur une rivalité culturelle et politique dont les enjeux dépassaient le cadre insulaire tongien. Les uns et les autres se faisant généralement les porte-drapeaux de leur nation respective, les gouvernements de France et du Royaume-Uni trouvèrent en eux une force susceptible de servir les intérêts de leur politique coloniale.

A cet égard, et contrairement aux Wesleyens poussés aux missions extérieures par le seul souci d'y convertir les païens, les Pères de Picpus et les Maristes répondirent, en Océanie, au désir conjoint de la France et du Vatican de sceller leur union restaurée en donnant un nouvel élan au catholicisme français, mis à mal par la Révolution et par les négociations relatives à l'instauration du concordat de 1801. Toutefois, cette tâche impliquait nécessairement que la progression du protestantisme et l'influence du Royaume-Uni fussent enrayerées. Dans ce contexte, les missionnaires catholiques obtinrent le soutien effectif des forces navales françaises et la menace qu'ils représentaient pour les missionnaires protestants s'en trouva accrue. Sans espoir d'une intervention temporelle, les missionnaires wesleyens engagèrent leurs fidèles à se prosterner et à prier afin d'éloigner de leurs rivages le «*péril papiste*» qui se profilait à l'horizon. Car peu soucieuse de s'engager en Océanie où elle était représentée par ses colonies de peuplement australiennes, le Royaume-Uni laissait à ses missionnaires la tâche d'y répandre sa grandeur offrant ainsi à la France l'occasion inespérée de s'y affirmer.

Une politique coloniale britannique frileuse, des élites autochtones protestantes, des missionnaires catholiques marginalisés et une France désireuse de relever son prestige constituèrent les éléments sur lesquels s'établirent les différents rapports de force. L'instauration du protectorat français sur Tahiti en 1842, à l'initiative du commandant Dupetit-Thouars, bouleversa les termes de cette équation. Indignée de l'audace de la France, le Royaume-Uni sortit de sa réserve et chercha à étendre ses zones d'influence en Océanie. Cette initiative française tranchait avec sa politique des points de relâche. Elle fut révélatrice du rôle prédominant que devaient jouer dans cette partie du monde, si éloignée des centres décisionnels, des hommes de terrain, officiers de marine, administrateurs ou missionnaires. Tandis qu'elle entérinait la progression du catholicisme en Océanie, l'affaire du protectorat sur Tahiti renforça l'antagonisme entre les principaux acteurs européens. C'est dans ce contexte et à cette époque que les Maristes débarquèrent à Tonga. Ils y avaient été précédés par une réputation de conquérants avides de terres et de pouvoir, réputation colportée par les mission-

naires protestants qui citaient en exemple la mainmise française sur Tahiti. La nature de leurs relations avec la population autochtone protestante, c'est-à-dire les élites détentrices de la terre, se ressentit longtemps de cette méfiance originelle. Ainsi, furent transposés à l'échelle insulaire les antagonismes politiques, les divergences religieuses et au-delà les rivalités culturelles qui opposaient la France et le Royaume-Uni. Toutefois, les missionnaires catholiques de Tonga prirent peu à peu conscience, non sans en avoir auparavant usé, des conséquences dommageables de la tutelle française, dont les interventions les desservaient auprès de la population autochtone plutôt qu'elles ne favorisaient leur intégration. Après avoir pris certaines distances tant à l'égard des autorités françaises que de la noblesse tongienne, ils parvinrent à se ménager un espace religieux et culturel spécifique à la communauté catholique de Tonga.

L'objectif de cette étude était d'examiner les moyens par lesquels les Maristes s'intégrèrent, en dépit de fortes résistances de la part des élites et d'une stratification sociale particulièrement rigide, dans la société traditionnelle tongienne. Elle a permis de dégager, à partir de l'analyse de la perception mariste, les grandes lignes de l'histoire de la communauté catholique de Tonga, et de définir les principaux éléments de son identité religieuse, culturelle, sociale, politique voire économique. En cela, elle offre un versant inexploré de l'histoire tongienne considérée sous l'angle d'une minorité dont l'expression s'affirma au travers de la mission mariste.

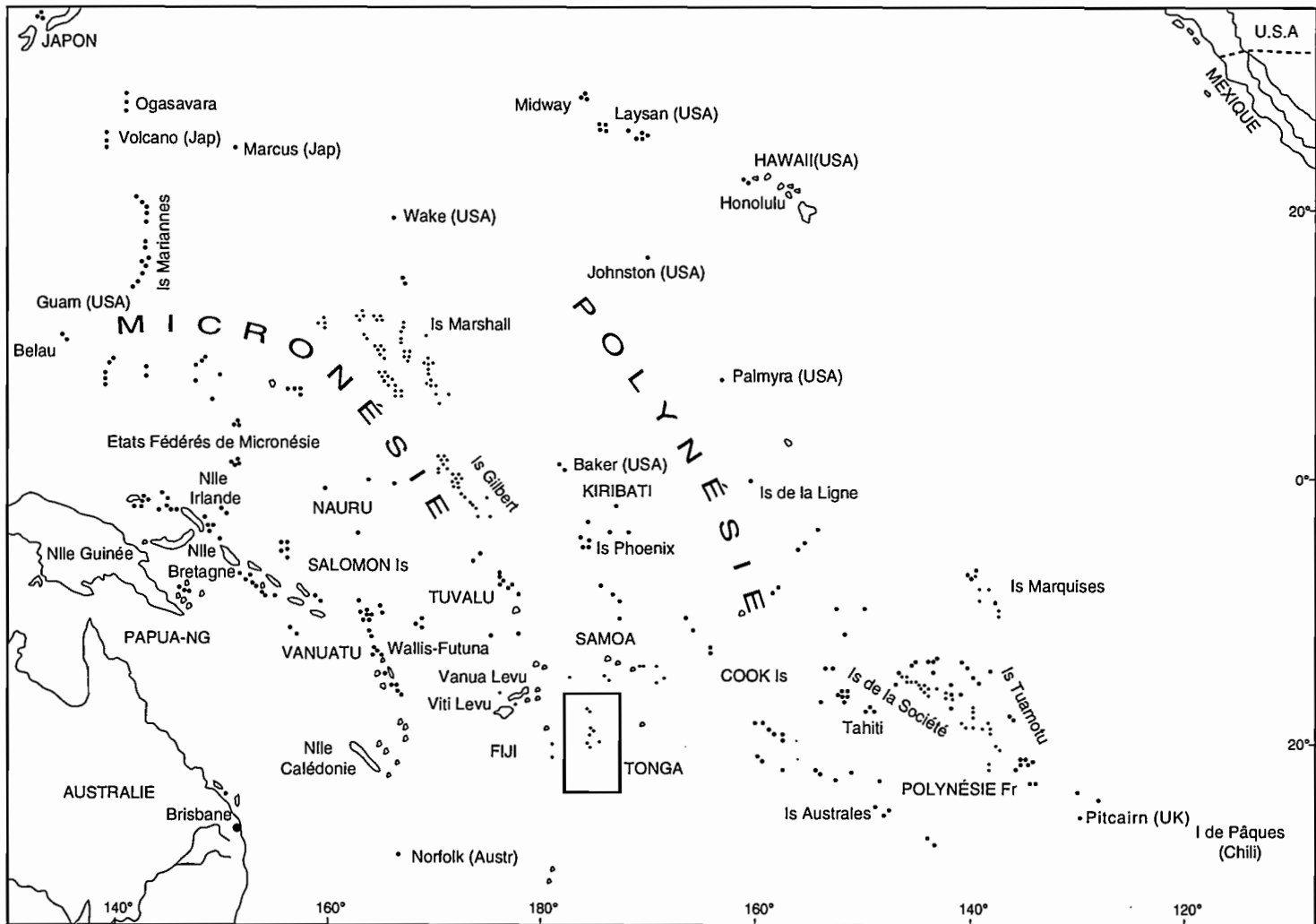
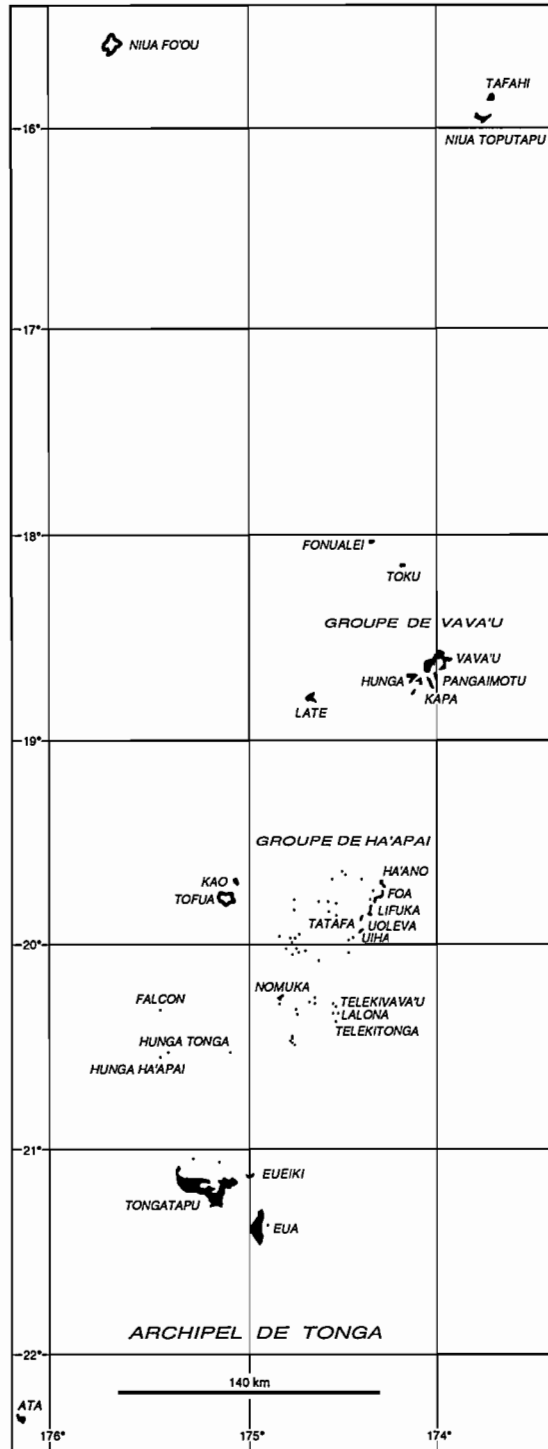
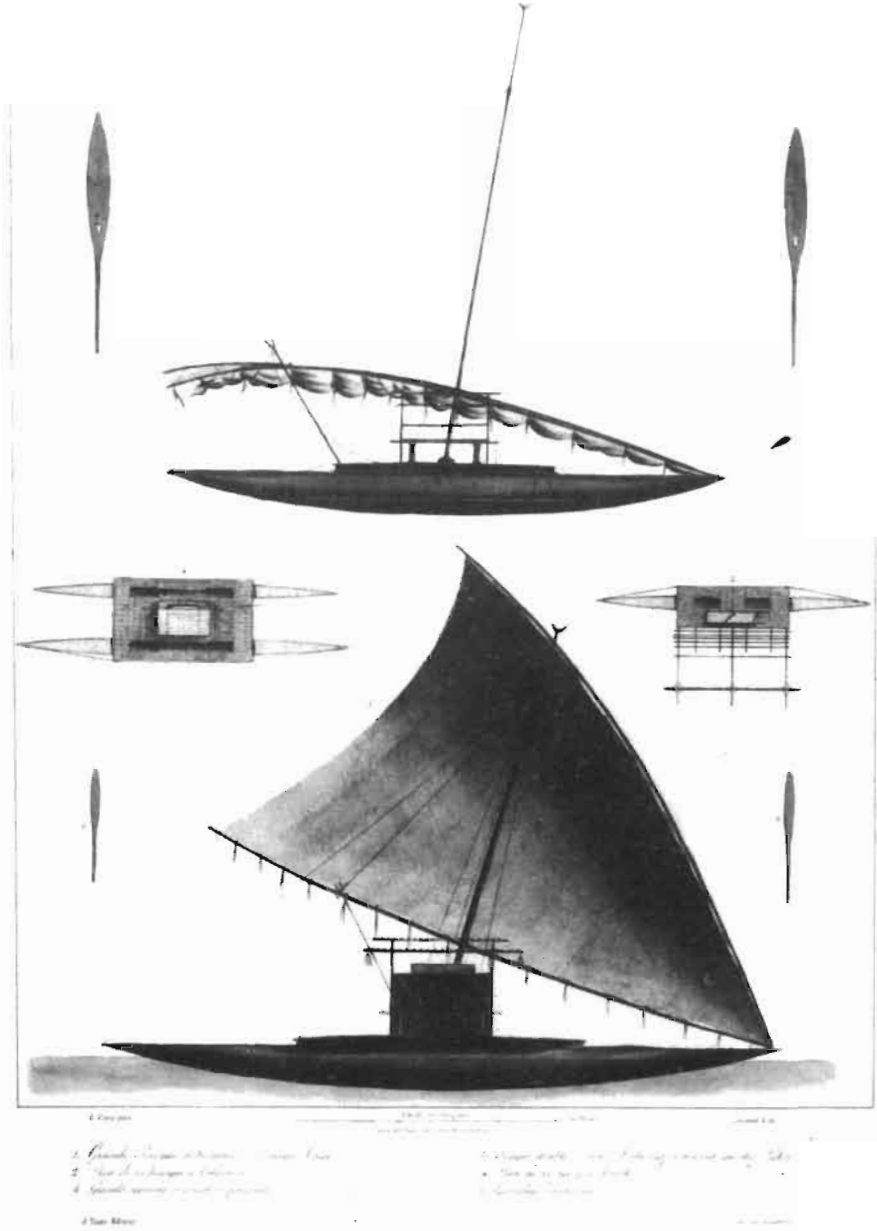


Fig.1- Situation de l'archipel de Tonga dans l'Océan Pacifique



**Fig.2- L'archipel de Tonga :
carte générale**



Grande Pirogue à balancier, nommée Vaca.



Vue de la place principale du village de Pea (voyage de la corvette l'Astrolabe exécuté par Ordre du Roi pendant les années 1826-1827-1829, sous le commandement de Jules Dumont d'Urville, Capitaine de Vaisseau, publié par ordonnance de Sa Majesté. Planche n° 81, Paris, Edition J. Taster, 1833.)



Tongatapu, clôtures des habitations, maisons des habitants et magasin aux vivres dans les habitations des chefs (voyage de la corvette l'Astrolabe, planche n° 89)

CHAPITRE I

TONGA, UN CHAMP D'ÉVANGÉLISATION

I - L'ère des pionniers

1- L'avènement du christianisme à Tonga

La première tentative de conversion au christianisme de la population de l'archipel fut entreprise à l'initiative de la Société des Missions de Londres (London Missionary Society - LMS). Créée en 1795, cette société interconfessionnelle à dominante calviniste se situait dans la perspective d'un renouveau évangélique qui puisait ses fondements intellectuels et socio-économiques dans la Réforme du XVI^e siècle en Europe et dans la révolution industrielle du XVIII^e siècle en Grande-Bretagne¹. En 1796, la Société affréta le *Duff*, commandé par le capitaine Wilson, à destination de Tahiti, Tonga et les Marquises. Lorsqu'ils abordèrent les rivages de Tongatapu, le 12 avril 1797, dix des trente missionnaires qui s'étaient portés volontaires pour évangéliser ces lointaines contrées débarquèrent². Dès les premiers jours, ils se placèrent sous la protection du Tu'i Kanokupolu, Mumui et de son fils Tuku'aho, le chef le plus puissant de Tongatapu à cette époque. En dépit d'un premier contact amical, les relations entre missionnaires et Tongiens se détériorèrent rapidement. Sélectionnés pour leur zèle religieux et leurs aptitudes manuelles, ces missionnaires pâtirent de leur ignorance des langues polynésiennes. La communication orale se révéla laborieuse, voire impossible dans les premiers temps. Cependant, ils obtinrent quelque répit grâce à la fascination que leurs biens matériels et leur savoir-faire technique exerçaient sur la population qui les considérait comme les produits et les manifestations d'un pouvoir supérieur. Tant qu'ils furent à même de satisfaire les exigences temporelles des Tongiens, plus intéressés par l'obtention de ces biens, notamment outils métalliques et étoffes, que par l'enseignement des concepts élémentaires du christianisme, l'équilibre des rapports fut maintenu. Mais au fur et à mesure de l'épuisement des réserves, la position des missionnaires devint plus précaire. Parmi les dix missionnaires répartis dans les

1 - HOWEK., *Where the Waves Fall, a New South Sea islands History from First Settlement to Colonial Rule*, p.109.

2- *idem*, p.117

différents villages de Tongatapu, un seul avait reçu l'ordination et était habilité à administrer des sacrements. Les autres étaient de petits artisans d'origine sociale modeste, possédant suffisamment d'éducation pour lire et écrire, mais dont l'inexpérience et l'absence de formation adéquate prévint toute adaptation au contexte insulaire polynésien. Pour ces premiers missionnaires, l'évangélisation passait avant tout par l'apprentissage du labour. Dans cette logique, le développement économique et le bien-être social devaient engendrer une évolution spirituelle et morale. Pour ces hommes, civilisation et christianisation allaient de pair. Ainsi, l'échec de leur entreprise ne tint pas tant au contenu du message - qui fut véhiculé ultérieurement avec succès par les missionnaires wesleyens - qu'à leur incapacité à s'adapter au contexte politique et social local. En outre, ces premiers missionnaires souffrirent de l'animosité que leur présence souleva parmi les écumeurs de grèves³. Le statut privilégié que ces derniers avaient acquis auprès des chefs fut menacé par cette vague de nouveaux arrivants qui disposaient d'une infrastructure et de moyens supérieurs aux leurs. De surcroît, ces missionnaires propageaient les valeurs qui avaient été à l'origine de leur rejet de la société britannique, valeurs que les hommes d'Eglise tentaient de substituer à celles de la société tongienne dans laquelle les écumeurs de grèves évoluaient avec aisance. Un antagonisme aigu se développa ainsi entre ces deux groupes. Les écumeurs de grèves implantés à Tonga depuis plusieurs années entreprirent des campagnes de dénigrement à l'encontre des missionnaires, tirant parti des lacunes linguistiques de ces derniers. Ils attirèrent l'attention des Tongiens sur la mauvaise influence des livres pieux qui furent présentés comme des recueils incantatoires et sur les réunions de prières dépeintes comme des séances occultes dont l'objectif était la préparation de sortilèges maléfiques. Or, à cette époque, leurs arguments furent confortés par une épidémie dont les ravages furent imputés aux missionnaires et qui provoqua leur rejet massif. La défection de l'un d'entre eux, George Vason, qui contracta un mariage avec l'une des filles de la famille de Mulikiha'amea, le dernier Tu'i Ha'atala, et abandonna sa vocation missionnaire, sonna le glas de la mission⁴. Le découragement qui régna dans leur communauté fut à son comble lorsque la guerre civile éclata à la suite de l'assassinat de Tuku'aho en 1799. Trois missionnaires furent tués et les six autres quittèrent l'île le 21 janvier 1800 à bord du *Betsey*⁵. Les missionnaires de la LMS ne purent que dresser un constat d'échec. Toutefois, il ne fait aucun doute que leur présence, leurs actes et leurs discours contre lesquels les écumeurs de grève se défendaient avec véhémence,

3- Le nombre des écumeurs de grève (*beachcombers*), convicts échappés du bagne de Botany Bay ou déserteurs des navires en campagne dans le Pacifique, et des marins rescapés des attaques tongiennes dont furent victimes certains équipages au début du XIX^e siècle, est difficile à évaluer. La précarité de leur statut contribue à renforcer l'instabilité de ce groupe.

4- RUTHERFORD N., *Friendly Islands, a History of Tonga*, p.99.

5- *idem*, p.101.

eurent des incidences sur le processus de dislocation des valeurs traditionnelles à une époque où celles-ci étaient déjà fragilisées par le déclin du Tu'i Tonga et le démembrement de la monarchie. En effet, les activités des missionnaires de la *London Missionary Society* constituaient une remise en cause des fondements sociaux et religieux de la société tongienne, d'où le rejet qui se manifesta d'autant plus violemment qu'il exprimait, dans un ultime sursaut, le désespoir d'une société à la dérive.

2- *L'implantation de la mission wesleyenne*

En 1820, l'archipel de Tonga fut le terrain d'une nouvelle tentative d'évangélisation. Elle s'effectua à l'initiative du révérend Walter Lawry, pasteur méthodiste en exercice à Sydney⁶. Motivé par les récits de l'un des membres de l'expédition organisée précédemment par la LMS et établi en Nouvelle-Galles du Sud à l'issue de son séjour à Tonga, il plaida à Londres auprès du *Wesleyan Methodist Missionary Committee* pour l'ouverture d'une mission dans cet archipel. La *Wesleyan Methodist Conference*, qui désirait conquérir sa place en Océanie après l'annonce des succès remportés à Tahiti par sa rivale, la *London Missionary Society*, se prononça en faveur de cette requête et lui octroya les moyens nécessaires à la réalisation de ce projet⁷.

Walter Lawry arriva à Tonga en 1822, accompagné par sa famille, par un charpentier, George Lilley, un maréchal ferrant, Charles Tindall, et un interprète originaire des îles Marquises, Macanoe. Il obtint la protection de Palu, le fils de Mulikiha'amea, le dernier Tu'i Ha'atakalua et s'installa à Mu'a. Malgré le soutien de ce chef plus motivé par la perspective d'acquérir quelques richesses que par le discours du missionnaire, son séjour fut de courte durée. Dans

6- Walter Lawry, pionnier de la mission wesleyenne de Tonga où il séjourna quatorze mois en 1822-1823, est né en 1793 dans un petit village de Comouailles. Il y occupa les fonctions de prêcheur avant de quitter sa terre natale pour la Nouvelle-Galles du Sud. Autodidacte, il se forma à la théologie en prêchant aux convicts durant les neuf mois de traversée entre Londres et Sydney. Peu de temps avant son départ pour Tonga, il hérita de la fortune - avec laquelle il finança l'établissement de la mission - de son beau-père, grand propriétaire foncier de Sydney. Il était accompagné de sa jeune femme, de leur fils âgé de quelques jours, d'un charpentier, d'un forgeron, de l'un de ses plus fidèles serviteurs, un ancien convict chargé de l'entretien des cultures potagères et maraîchères de la mission et d'un Marquisien converti par la LMS. Sept moutons, sept vaches et un taureau devaient permettre à ce groupe de subvenir à ses besoins durant les premiers mois. Leur aventure fut suivie avec attention en Australie grâce aux rapports expédiés régulièrement par Walter Lawry à la Gazette de Sydney. Il obtint du fils de Mulikiha'amea une terre à Mu'a en échange d'une scie, d'un rabot et de cinq burins. De caractère enthousiaste et impulsif, volontiers querelleur, mais peu armé pour affronter les difficultés de la mission, il supporta mal l'intrusion quotidienne de la population tongienne dans sa maison et sa méthode d'évangélisation consistait à privilégier les discussions avec les chefs. Toutefois, les discours de deux Tongiens envoyés à Sydney pour y être éduqués produisirent un véritable choc sur la population qui se rapprocha du missionnaire. A l'occasion de son départ, il emmena un jeune Tongien qui revint prêcher dans son île natale après avoir été formé à Londres.

7-LATUKEFUS., *Church and State in Tonga, the Wesleyan Methodist Missionaries and Political Development, 1822-1875*, p.27.

l'incapacité de palier le manque de ressources, de satisfaire l'avidité des chefs pour les objets matériels, d'affronter l'hostilité des prêtres traditionnels et d'ébranler l'indifférence de la majeure partie de la population, il embarqua pour l'Australie en 1823 afin de présenter un rapport sur la situation de la mission de Tonga, et confia l'entretien et l'administration de la mission à ses deux partenaires. Charles Tindall ne résista que quelques mois aux difficultés tandis que George Lilley persévéra jusqu'en 1827. Entre temps, l'interprète, Macanoe, succomba des suites d'une maladie⁸. Bien que le sentiment de méfiance généré par l'apparence austère et la morale rigoureuse de ces hommes ait persisté après leur départ - la population s'interrogeait sur leurs motivations réelles - le processus d'évangélisation de l'archipel était amorcé au profit des Wesleyens.

Une équipe composée des révérends John Hutchinson et John Thomas succéda à Walter Lawry le 28 juin 1826⁹. Leur premier objectif fut de s'établir à Mu'a où leurs prédécesseurs avaient tenté d'introduire les premiers fondements de la foi chrétienne. Ils en furent dissuadés par Charles Tindall, qui leur conseilla de trouver un lieu plus propice au développement de la mission, l'attitude de Palu ne laissant espérer aucun soutien effectif de sa part. Ils contactèrent alors Ata, le chef de Hihifo. Ce dernier, soucieux d'acquérir le prestige que conférait la présence sur ses terres de ces hôtes honorables, leur céda un terrain à Kolovai. Cependant, les missionnaires wesleyens durent affronter de nouvelles désillusions. Ata, qui limitait son engagement à un soutien formel, refusa de se rallier à la nouvelle religion et interdit à ses gens de rendre visite aux missionnaires. Toutes les apparences contribuèrent ainsi à rendre patent l'échec de cette seconde tentative. Sur le point de renoncer, John Thomas profita de l'arrivée d'un nouvel assistant, I.V.M. Weiss, envoyé par le comité wesleyen de Sydney, pour affréter un navire afin de rapatrier le personnel et les biens de la mission de Tonga. Les membres de ce comité réprochèrent cette initiative et entreprirent une ultime tentative en ordonnant l'expédition de nouveaux renforts¹⁰. En effet, l'implantation d'une mission à Tonga constituait d'ores et déjà un enjeu stratégique pour les protestants méthodistes car l'archipel de Samoa devait être confié, selon un accord tacite qui fut remis en cause ultérieurement, à la *London Missionary Society* ; l'archipel de Fidji ne semblait

8-LATUKEFUS., *Church and State in Tonga, the Wesleyan Methodist Missionaries and Political Development, 1822-1875*, p.28.

9- John Thomas fut sans conteste la grande figure de la mission wesleyenne de Tonga où il passa un peu plus de trente ans. Il était né en 1796 dans un village anglais du canton de Strafford où il avait été placé comme apprenti forgeron après quelques brèves années à l'école du village. Prêcher local autodidacte, il fut attiré vers les missions par une foi profonde. Durant le voyage qui le conduisit à Sydney, il étudia le témoignage de William Mariner afin de s'imprégner de la culture tongienne et de s'initier à la langue. En revanche, son compagnon John Hutchinson avec lequel il entra rapidement en rivalité, ne laissa guère de souvenirs à Tonga, où il séjourna brièvement. Les deux hommes s'établirent à Tonga en compagnie de leurs femmes respectives, d'un charpentier et de l'ancien serviteur de Walter Lawry, qui était alors l'homme le plus expérimenté du groupe.

10- RUTHERFORD N, *Friendly Islands, a History of Tonga*, p.116.

guère adapté en raison du caractère farouche de ses habitants tandis que les îles Wallis et Futuna ne semblaient pas répondre à leurs ambitions en raison de leur taille et de leur rayonnement modestes.

En 1827, Nathaniel Turner, William Cross et I.V.M. Weiss arrivèrent à Tonga et concentrèrent leurs activités dans la région de Nuku'alofa, tandis que John Thomas et John Hutchinson poursuivaient leur tâche à Hihifo malgré l'absence de résultats tangibles. En 1828, John Hutchinson fut contraint de quitter Tonga en raison de son mauvais état de santé. En 1829, John Thomas abandonna la mission de Hihifo dont la population semblait désespérément récalcitrante pour conjuguer ses forces à celles des missionnaires de Nuku'alofa, où ils avaient quelques chances d'établir un noyau protestant en raison de la sympathie que leur manifestait le Tu'i Kanokupolu. En 1830, John Thomas fut transféré à Ha'apai afin d'enseigner l'Évangile au grand chef de cet archipel, qui n'était autre que Taufa'ahau. En 1833, lorsque Ata poussa son dernier soupir avant de rejoindre les esprits de ses ancêtres, les Wesleyens pouvaient dresser un bilan positif de leur influence : ils enregistraient un nombre croissant de conversions et constataient la disparition progressive des préjugés qui tenaient la population à l'écart de leurs prêches¹¹. D'autre part, les relations conflictuelles établies auparavant avec les écumeurs de grèves s'apaisaient. Les arguments invoqués à l'encontre des membres de la *London Missionary Society* par ces derniers, qui tiraient parti de l'inexpérience des missionnaires, de la crédulité de la population et de la bienveillance des chefs à leur égard pour dénigrer les hommes de foi, étaient réfutés par l'attitude exemplaire de ces nouveaux venus qui bénéficiaient, en outre, de ressources constamment renouvelées. Supplantés par les missionnaires sur le plan des richesses matérielles et du savoir intellectuel, ils perdaient progressivement leur crédibilité aux yeux des chefs qui se tournèrent, afin d'assurer leur prestige et d'accéder à la possession de biens européens, vers des hôtes plus recommandables auxquels les états-majors des

11 - En 1822, trois auxiliaires tahitiens, membres de la *London Missionary Society*, se rendirent à Vava'u pour enseigner le catéchisme au chef de l'archipel. Tandis que deux d'entre eux abandonnaient la mission et rejoignaient le clan des guerriers de Finau, le troisième se réfugiait à Tongatapu où il obtint une terre pour subvenir aux besoins de sa famille. En 1826, une expérience similaire était reconduite à Nuku'alofa. La LMS cédait ainsi aux instances du Tu'i Kanokupolu, Aleamotu'a. Les deux catéchistes tahitiens avaient été introduits à Tonga par Takai, un Fidjien de l'archipel des Lau ; Takai avait suivi quelques années auparavant les instructions du révérend W. Lawry. Ces prêcheurs bénéficièrent du travail accompli, à la fin du XVIII^e siècle, par leurs prédécesseurs de la *London Missionary Society* et par le révérend Walter Lawry qui avait effectué dans l'archipel un séjour de quatorze mois en 1822. Ces premières expériences peuvent être considérées comme un échec dans la mesure où elles n'aboutirent à aucune réelle implantation. Néanmoins, ces missionnaires, accompagnés de leur famille, ont contribué à donner une nouvelle image de l'homme blanc. Leur comportement quotidien et leur rigueur morale permirent à la population autochtone d'établir une distinction entre ce nouveau type d'Européens et les marins déserteurs ou les écumeurs de grèves. De surcroît, ils ont favorisé l'amorce d'un processus d'implantation chrétienne en introduisant les bases du dogme protestant et du progrès technique. Ainsi, à la fin de l'année 1827, lorsqu'ils arrivèrent à Tonga, les Wesleyens découvrirent l'existence d'une communauté de trois cents chrétiens qui se rassemblaient régulièrement dans la chapelle pour la prière commune.

navires au mouillage dans la rade ne manquaient pas de manifester leur considération. Toutefois, les missionnaires durent une nouvelle fois, vaincre l'hostilité des équipages de baleiniers ou de navires marchands et des commerçants. Erigés en défenseurs de la moralité pour lutter contre la consommation d'alcool et protéger la vertu des femmes, les Méthodistes condamnèrent et dénoncèrent les mœurs dissolues des marins. Leur présence constituait en outre une entrave aux trafics auxquels les commerçants avaient coutume de se livrer. Le système des échanges basés sur l'appréciation subjective des denrées au bénéfice des plus avertis était en effet remis en cause par les missionnaires qui initièrent les Tongiens aux subtilités du commerce.

*

* *

Les missionnaires wesleyens qui souhaitaient une mutation des valeurs traditionnelles, au même titre que les chefs exclus du pouvoir, s'implantèrent au détriment des privilégiés de la monarchie qui marquèrent leur opposition par la manifestation de leur attachement à la religion de leurs ancêtres. De même, les prêtres du culte traditionnel, menacés dans leur existence, tentèrent de faire obstacle à la diffusion du christianisme, sans grande influence toutefois du fait de leur rôle domestique restreint¹². Mais la mission wesleyenne tira surtout avantageusement parti de l'élan de curiosité qu'elle suscita au sein de la population, flattée et intriguée par l'intérêt dont elle était l'objet.

De surcroît et afin de concilier les diverses contraintes imposées par l'organisation de la mission et leurs objectifs d'évangélisation, les missionnaires Wesleyens définirent une politique d'intégration - permise par la possibilité dont ils jouissaient de déléguer leur parole - des autochtones aux travaux et aux activités de la mission. La mise en oeuvre de cette stratégie eut pour implication majeure de favoriser leurs contacts avec les différentes strates de la société. Chef de village ou paysan, chacun put accéder à un statut au sein de la structure missionnaire. Le 4 janvier 1828, sitôt baptisés, sept jeunes gens furent appelés à la mission où ils se virent confier le rôle d'assistant des missionnaires : l'organisation des festins, des réunions de prières et des écoles du dimanche leur incombèrent partiellement. Désormais étroitement associés aux progrès de la mission, ces auxiliaires autochtones gravèrent progressivement les échelons de la hiérarchie wesleyenne - prêcheurs locaux, chefs de classes, catéchistes puis assistants missionnaires -¹³Pour ces jeunes Tongiens, condamnés par la tradition à conserver le rang déterminé par leur naissance, la mission présentait l'opportunité d'une amélioration de leur condition sociale. En effet, l'implantation

12- RUTHERFORD N., *Friendly Islands, a History of Tonga*, p.116.

13- *idem*, p.68.

progressive des missionnaires wesleyens leur permit d'exercer une influence profonde sur les structures sociales et culturelles du royaume. Les conséquences de leur implantation apparurent dès les premières décennies. Lorsque les missionnaires wesleyens arrivèrent en 1826, la population était disposée à recevoir leur enseignement. Dans ce contexte, l'éducation constitua le fondement de leur mission évangélisatrice et civilisatrice. Relatant le contenu de son entrevue avec les missionnaires wesleyens de Tonga en 1826, Dumont d'Urville se montra optimiste pour l'avenir de la mission ; cependant, il émit quelques réserves au sujet des motivations des chefs, respectueux du révérend Thomas, mais plus sensibles à l'enseignement des techniques qu'à celui du dogme¹⁴. En 1840, après quatorze années d'un travail laborieux et opiniâtre, les effets furent manifestes et purent être constatés dans la plupart des îles de l'archipel. Pour les Wesleyens, l'éducation était un moyen de diffuser les enseignements de la Bible et d'en améliorer la compréhension par la lecture, mais aussi d'éloigner la population de ses croyances ancestrales. La première tentative d'implantation d'une école à Kolovai se solda par un échec en raison du refus du chef du village, Ata, d'accepter l'utilisation de l'anglais comme outil de travail et la participation de la femme du révérend Thomas chargée de l'enseignement. Cependant, le développement des écoles s'opéra à Nuku'alofa, sous l'impulsion des révérends Nathaniel Turner et William Cross. Le premier établissement fut ouvert le 17 mars 1828. Au mois de septembre de la même année, il comptait cent cinquante inscrits. Le mouvement d'alphabétisation et d'instruction se poursuivit à Havelu, Fanga et Hofoa. En 1831, l'insuffisance de personnel et l'augmentation de la demande nécessitèrent le recours à des moyens supplémentaires. L'installation d'une presse à imprimer résolut la question de la diffusion des documents. Le 14 avril 1831, un livre d'école de quelques pages était imprimé en trois mille exemplaires. La popularité des écoles engendra un mouvement de conversions. Les maîtres étaient recrutés parmi les prêcheurs locaux mais beaucoup n'avaient pas reçu de formation adéquate. En conséquence, les missionnaires organisèrent des réunions hebdomadaires au cours desquelles les maîtres étaient conseillés et encouragés dans leurs travaux. Le 13 juillet 1841, le révérend Francis Wilson entreprit la création à Neiafu (Vava'u) d'un institut destiné à leur formation. Taufu'ahau qui en était le maître d'œuvre, céda aux missionnaires une portion de terre afin qu'ils pourvussent aux besoins alimentaires des étudiants. A l'issue de cette formation, la majorité des étudiants endossa la fonction d'enseignant, tandis que certains d'entre eux parvinrent aux responsabilités d'assistants missionnaires. Outre l'éducation, un autre secteur favorisa l'élargissement des contacts et le rassemblement autour des missionnaires d'une grande partie de la population. Il s'agissait de la distribution de

14- DUMONT D'URVILLE J., *Voyage de la corvette «l'Astrolabe» exécuté par ordre du Roi pendant les années 1826-1827-1828-1829...*pp.218-223.

médicaments et des soins aux malades. Des consultations quotidiennes furent organisées par les missionnaires wesleyens. Par ce biais, ils constituèrent un réseau solide qui contribua largement à leur succès et limita, quelques années plus tard, un mouvement massif de conversions au catholicisme.

II - Les succès de la mission wesleyenne

1- Mission wesleyenne et Tu'i Kanokupolu : une alliance opportune

Sans le soutien et l'assentiment implicite des chefs, les missionnaires protestants ne seraient pas parvenus à percer une brèche dans la structure très rigide de la société traditionnelle. Cette stratégie d'alliance avec les chefs déçus par le système traditionnel servit durablement les intérêts des deux protagonistes.

Depuis le début du XIX^e siècle, les luttes intestines ravageaient l'archipel qui était transformé en un vaste champ de guerres civiles¹⁵. La division qui régnait au sein de l'aristocratie provoqua l'émergence des archipels de Vava'u, d'Ha'apai et de l'île de Tongatapu en entités politiques distinctes. L'élimination progressive de chefs rivaux, assassinés ou morts au combat, permit à quelques-uns de s'arroger des parcelles de pouvoir alors que tous aspiraient à étendre leur autorité et leurs prérogatives. L'association avec les missionnaires wesleyens constitua pour les plus ambitieux un moyen supplémentaire de parvenir à leurs fins. Tandis que les archipels de Vava'u et d'Ha'apai étaient placés sous la coupe de chefs dont l'autorité était incontestée, Tongatapu devint le théâtre de rivalités entre le Tu'i Kanokupolu, Aleamotu'a d'une part et les familles les plus puissantes et influentes du royaume, les Ha'a Havea et Ha'a Ngata, gardiennes des valeurs traditionnelles et partisans d'un rejet du christianisme d'autre part¹⁶. Soutenu par les missionnaires qui trouvèrent en lui un précieux porte-parole de l'Évangile, Aleamotu'a - entrevoyant les divers avantages que pouvait lui procurer une alliance avec ces missionnaires qui ne manquaient pas d'évoquer la puissance de leur nation - convoqua Finau, chef de Vava'u, et Taufa'ahau, chef de Ha'apai, afin de lancer les hostilités contre les païens qui menaçaient sa souveraineté. Les missionnaires wesleyens ayant suggéré l'éventualité d'une intervention militaire britannique dans le cas où la vie des nouveaux convertis serait menacée par les chefs païens, Aleamotu'a conseilla à Finau et Taufa'ahau de se rallier à son camp¹⁷. Taufa'ahau souscrivit d'autant plus volontiers à ce projet qu'il servait ses propres ambitions nourries par la perspective de succéder

15- GIFFORD E. W., *Tongan Society*, pp.209-219.

16- RUTHERFORD N., *Friendly Islands, a History of Tonga*, p.124.

17- LATUKEFU S., *Church and State in Tonga, the Wesleyan Methodist Missionaries and Political Development, 1822-1875*. p.61.

à son oncle. Aleamotu'a fut baptisé le 18 janvier 1830 et prit le nom de Siosaia (Josiah) ; Taufu'ahau reçut le sacrement l'année suivante, le 7 août 1831. Ce dernier choisit le nom de George, en référence au roi George IV d'Angleterre dont les missionnaires lui avaient fait l'éloge à maintes reprises¹⁸.

L'année suivante, Finau qui avait accepté de se convertir sans toutefois recevoir le baptême, ordonna la destruction immédiate des temples païens. Ceux qui tentèrent de se rebeller furent écrasés par les hommes de Taufu'ahau accourus en renfort. Lorsqu'il mourut en 1833, Finau transmit son titre de chef suprême à Taufu'ahau qui gouverna alors sous la bannière protestante les îles de Ha'apai et de Vava'u dont les populations, cédant à la pression de leurs chefs, se convertirent en masse. Cependant, Taufu'ahau devait encore accomplir la phase ultime d'unification du royaume en s'imposant comme chef suprême de Tongatapu. Le succès de son entreprise était conditionné par la réalisation de deux objectifs : le premier consistait à neutraliser l'influence du Tu'i Tonga qui détenait, en vertu de la tradition et en dépit de la remise en cause de son pouvoir politique, la position sociale la plus élevée, entrave à l'ascension du Tu'i Kanokupolu. Le second visait à obtenir le soutien de l'ensemble des chefs de l'archipel. L'accomplissement de ces objectifs reposa pour une grande part sur la collaboration implicite établie entre Taufu'ahau et les missionnaires wesleyens. Ces derniers, en diffusant un dogme qui progressivement se substitua aux fondements de la religion polythéiste, menacèrent le statut du Tu'i Tonga qui en était le premier dignitaire. Or, cette nouvelle religion, introduite avec le soutien inconditionnel de Taufu'ahau, exerça un attrait d'autant plus grand sur la population que celle-ci était en proie aux doutes les plus vifs à l'égard des valeurs religieuses traditionnelles qui n'avaient su préserver la paix civile, ruinée par plusieurs années de conflits. De surcroît, la présence des missionnaires wesleyens aux côtés de Taufu'ahau lui permit d'accroître un prestige dont bénéficiaient tous ceux qui s'entouraient de conseillers européens.

Les troubles qui avaient ébranlé les fondements de la royauté à la fin du XVIII^e siècle avaient mis en lumière les défaillances du pouvoir traditionnel. La conception britannique de la monarchie commençait à se répandre par la voix des missionnaires wesleyens et Taufu'ahau projeta d'établir à Tonga une monarchie inspirée par le modèle anglo-saxon. La dynastie du Tu'i Ha'atakalaua étant éteinte depuis la mort de Mulikiha'amea en 1799, Taufu'ahau devait concentrer ses efforts sur l'élimination politique de son rival, le Tu'i Tonga Laufilitonga, dont les chefs hostiles à la suprématie du Tu'i Kanokupolu et au protestantisme tentaient de rétablir la souveraineté.

En 1826, l'archipel de Ha'apai fut une nouvelle fois transformé en champ de bataille. Taufu'ahau et Laufilitonga montèrent tout à tour à l'assaut des

18- RUTHERFORD N., *Friendly Islands, a History of Tonga*, p.127.

forteresses ennemies. Le fort de Velata, où était retranché le Tu'i Tonga, céda sous les attaques répétées de Taufu'ahau, et Laufilitonga, vaincu, s'exila à Tongatapu où il trouva refuge à Lapaha, son bastion traditionnel. Dès lors, Taufu'ahau, dont la détermination était confortée par ses succès militaires, mit en oeuvre une stratégie qui lui assura une souveraineté absolue. A force d'intrigues, il parvint à persuader les anciens de refuser, contrairement à la tradition, qu'un mariage soit célébré entre sa sœur, la *Moehofo*, et le Tu'i Tonga. En effet, dans le cas inverse, Laufilitonga aurait pu faire valoir le droit de supériorité dont son épouse aurait bénéficié sur Taufu'ahau - la sœur aînée jouissant d'un droit de primauté sur l'ensemble des cadets de la famille - pour conserver son rang. De surcroît, seul l'enfant issu de l'union du Tu'i Tonga et de la Moehofo pouvait prétendre au titre suprême. Ainsi, en prévenant cette alliance, non seulement Taufu'ahau ôta toute descendance royale à la dynastie du Tu'i Tonga, mais s'assura également le monopole du pouvoir. Jusqu'en 1865, date de sa mort, Laufilitonga mena une vie retirée, jouissant des quelques honneurs qui lui furent concédés eu égard au passé prestigieux de son lignage. Cet épisode révèle la profondeur des bouleversements qui permirent à Taufu'ahau d'émerger comme personnalité politique dominante ; il atteste également de la crise des valeurs ancestrales bafouées par leurs plus légitimes détenteurs, de l'habileté du futur souverain à tirer parti des failles du système traditionnel, et d'une force de caractère peu commune dont il ne se départira jamais. Son principal rival éliminé, Taufu'ahau dut néanmoins affronter l'opposition des chefs de Tongatapu pour lesquels l'avènement du christianisme, qui prônait l'égalité entre les hommes, constituait une menace pour leurs privilèges fondés sur la notion de rang social. De surcroît, ceux-ci considéraient, non sans raison, son inclination pour la nouvelle religion comme l'outil d'une manœuvre politique visant à établir sa suprématie sur l'ensemble du royaume.

Afin de soutenir les missionnaires protestants à Tongatapu où ils étaient en butte à l'hostilité d'une grande partie de la population, de consolider la position du Tu'i Kanokupolu dont il était l'héritier pressenti, et d'affirmer son autorité de futur souverain de Tonga, Taufu'ahau reprit les armes contre les chefs Ha'a Havea et Ha'a Ngata qui avaient banni les chrétiens de leurs villages et incité involontairement à leur regroupement dans le fort de Nuku'alofa, où ils s'étaient retranchés pour se placer sous la protection d'Aleamotu'a. Ainsi, en 1837, une nouvelle guerre éclata à Tongatapu après un intermède pacifique de quatre années. Les chefs de la branche des Ha'a Havea assaillirent le fort de Nuku'alofa. La riposte fut sanglante. Taufu'ahau lança ses guerriers à l'assaut des forts de Ngele'i, Te'ekiu et Hule qui furent mis à sac et brûlés sans égard pour la population. Des corps inertes furent déposés sur le pas de porte d'un pasteur protestant auquel les guerriers voulaient ainsi prouver leur dévotion¹⁹ Les

19- Mgr BLANC *A History of Tonga or Friendly Islands*, p.38.

survivants réfractaires battirent en retraite et se réfugièrent dans le fort de Pea. Loin de condamner les tueries auxquelles s'étaient livrés Taufa'ahau et ses hommes, les missionnaires wesleyens les considérèrent au contraire comme une manifestation du châtement divin envers les non-croyants²⁰. Témoin de ces expéditions guerrières, le capitaine Peter Dillon adressa aux missionnaires wesleyens une lettre dans laquelle il dénonçait leur responsabilité²¹. En réponse à ces attaques, le révérend Cargill invoqua la légitimité de la monarchie et de l'Eglise. Toutefois, malgré l'imposante victoire de Taufa'ahau, des poches d'opposition persistèrent à Pea et Mu'a. Dans ce contexte instable de revendications politiques et religieuses, tout acte de provocation commis à l'encontre de l'un ou l'autre des deux clans équivalait à une nouvelle déclaration de guerre. En 1840, le motif de l'affrontement qui opposa Taufa'ahau aux chefs Ha'a Havea fut la violation d'un temple païen par les chrétiens²². En représailles de ce geste sacrilège, Ata assiégea le fort de Fo'ui où était retranchée la minorité protestante de l'ouest de Tongatapu²³. Taufa'ahau délivra le fort de Fo'ui et investit celui de Kolovai, place forte du chef 'Ata. La population fut capturée et envoyée en esclavage dans les îles éloignées des archipels de Ha'apai et de Vava'u où elle fut convertie à la nouvelle religion.

Ainsi, Taufa'ahau parvint-il progressivement à réduire le nombre de ses opposants. Cependant, les rebelles regroupés à Pea sous le commandement des chefs Fatu, Lavaka et Vaea continuaient de nuire à la souveraineté du Tu'i Kanokupolu, "Aleamotu'a", qui en référa aux missionnaires wesleyens²⁴. En 1840, Taufa'ahau assiégea la forteresse de Pea, mais celle-ci résista à l'offensive

20- LATUKEFU S., *Church and State in Tonga, the Wesleyan Methodist Missionaries and Political Development, 1822-1875*, p.110.

21- Fervent catholique, Peter Dillon était le fils d'un ancien soldat irlandais implanté dans l'île de la Martinique où il naquit en 1785. Capitaine de marine marchande, il sillonna le Pacifique en tous sens et établit des contacts nombreux et amicaux avec les chefs des principaux groupes insulaires de la région. Entre 1822 et 1826, il se lança à la recherche de l'expédition de La Pérouse et apporta la preuve du naufrage des navires sur l'île de Vanikoro, dans l'archipel des Nouvelles-Hébrides. Décoré en 1828 par Charles X pour sa conduite, il entra en contact avec monseigneur Henri de Solages dont il attira l'attention sur la nécessité d'évangéliser les îles du Grand Océan et avec lequel il établit des plans d'implantation missionnaire. Il offrit de se mettre au service de l'Eglise pour le transport des missionnaires et la rédaction de lettres de recommandations à l'intention des chefs locaux. Témoin en 1837 des événements sanglants perpétrés au nom de la mission protestante de Tonga, il s'insurgea publiquement contre la responsabilité des missionnaires wesleyens dans ces actes de violence. En février 1841, il prit l'initiative d'informer le père Colin de ces événements afin de l'encourager à ouvrir une mission à Tonga. Il mourut à Paris en 1847.

22- LATUKEFU S., *Church and State in Tonga, the Wesleyan Methodist Missionaries and Political Development, 1822-1875*, p.115.

23- 'Ata - qui avait accepté de recevoir les premiers missionnaires mais qui refusa néanmoins de se convertir - était le chef de la branche des Ha'a Ngata Motua dont les domaines s'étendaient autour du village de Kolovai, à Tongatapu. Le titre avait été porté pour la première fois par le fils du premier Tu'i Kanokupolu, Ngata. GIFFORD E. W., *Tongan Society*, p.132.

24- Lavaka, chef de Pea était membre de la lignée des Ha'a Havea. Le premier des Lavaka était le fils du premier Tu'i Ha'a Takalaua, Mounगतonga. Vaea, chef de Houma était également membre de la lignée des Ha'a Havea. Le premier des Vaea était le fils du troisième Tu'i Kanokupolu, Mataeletuapiko.

chrétienne et maintint son indépendance envers et contre tous malgré la chute de Kolovai. A la demande des révérends Tucker et Rabone, le capitaine Wilkes, commandant une expédition américaine d'exploration au mouillage à Tongatapu, entreprit une tentative de négociation entre les parties ennemies. A l'issue de ces entretiens, il conclut à la responsabilité conjointe de Taufa'ahau et des missionnaires protestants, et jugea prudent de ne pas s'ingérer davantage dans le conflit²⁵. Taufa'ahau et 'Aleamotu'a réitérèrent cette démarche en faveur d'un recours à une marine étrangère à l'occasion du passage du navire britannique la *Favorite*, commandé par le capitaine Croker auquel fut confiée la fonction de médiateur. Celui-ci ne parvint pas à dénouer une situation de toute évidence inextricable à qui ignorait les enjeux du conflit. Toutefois, il proposa une trêve aux ennemis et invita la population retranchée dans le fort de Pea à rejoindre ses foyers. Pour ce faire, il accorda un ultimatum de trente minutes aux chefs de Pea. A l'expiration du délai, il lança l'assaut. Son impétuosité lui fut fatale car il succomba sous le feu des mousquets, tandis que sa troupe sonnait la retraite et que les rebelles s'emparaient des canons qui leur procuraient dès lors l'avantage des armes²⁶. En conséquence, Taufa'ahau renonça au combat, les missionnaires wesleyens se réfugièrent à Vava'u et les chefs de Pea maintinrent leur indépendance.

L'antagonisme entre les chefs protestants et les chefs de Pea - dont certains se convertirent au catholicisme dès l'arrivée des Maristes en 1842 - se perpétua jusqu'en 1852 et s'acheva à cette date par le siège du fort et la reddition des insoumis. En revanche, la défaite en 1840 de Taufa'ahau et la victoire de Lavaka eurent pour implications d'accroître les clivages entre les chefs de Tongatapu et le Tu'i Kanokupolu, et d'approfondir la division entre païens et chrétiens, tous prompts à saisir les opportunités de discordes. Cependant, ce qu'il n'avait pu acquérir par la force des armes, et malgré la contestation des chefs de Pea, Taufa'ahau l'obtint par la parenté. En succédant à son oncle, 'Aleamotu'a, Taufa'ahau qui hérita ainsi en 1845 du titre de Tu'i Kanokupolu, acheva une phase préliminaire à l'unification du royaume et s'érigea en monarque absolu.

2- L'émergence d'un royaume protestant

L'étape suivante de la politique de Taufa'ahau, devenu roi George après son accession au titre de Tu'i Kanokupolu, visa à la consolidation de l'unité précaire du royaume. Le désir de stabilité et la volonté de rétablir l'ordre furent favorisés par la rédaction d'un recueil de lois. Le code de lois fut officiellement promulgué le 20 novembre 1839 à Neiafu, principal centre d'activités de

25- WOOD A., *History and Geography of Tonga*, p.50.

26- *idem*, pp.49-51.

Vava'u. Entré en application l'année précédente à Ha'apai et Vava'u où il avait été imprimé sur une presse wesleyenne, ce code fut dès lors diffusé dans l'ensemble du royaume. Cependant, il ne fut réellement appliqué à Tongatapu qu'après la mort d'Aleamotua, qui ne parvint pas à l'imposer aux chefs récalcitrants qui contestaient son autorité. Le code de 1839 - premier pas vers l'établissement d'une monarchie constitutionnelle - révèle l'ampleur des ambitions de Taufa'ahau pour son pays dont il aspire à préserver la souveraineté. Il visa à rétablir un contrôle effectif sur la population tant tongienne qu'européenne et à assigner à chacun des devoirs envers la morale, la justice et le travail. Toutefois, ce texte dont les orientations sociales étaient encore imprécises porta essentiellement sur une nouvelle définition du rôle des chefs dont Taufa'ahau limita les pouvoirs afin de brider leurs prétentions politiques. En dépit de la tradition en vertu de laquelle ils jouissaient, selon leur rang, de prérogatives illimitées et de droits arbitraires, les chefs durent désormais accepter de se soumettre aux lois sous peine d'avoir à répondre de leurs actes devant la justice et ne purent exercer leur autorité au-delà des limites géographiques de leur village ou de leur district (articles III et IV). Ils furent tenus de fournir à chacun des paysans une parcelle de terre que ces derniers pouvaient théoriquement - les usages se perpétuant en fait au mépris du code - exploiter en toute liberté. Bien que certaines obligations telles que l'entretien des plantations des chefs ou la construction de pirogues fussent maintenues, l'intérêt de l'Etat devait dorénavant primer sur celui des chefs.

L'application de la justice fut soumise à une législation qui instituait une structure pénale. D'après les nouveaux textes, le meurtre, l'adultère, le vol, la fornication et la possession d'alcool, au même titre que la pratique du culte traditionnel, la détention d'esclaves ou les tentatives de départ clandestin (articles I et VIII), devaient être jugés par un magistrat qui officiait en présence du roi, lequel se réservait le droit d'intervenir pour exiger la peine de mort. Hormis cette réserve, le montant des peines infligées pour chaque crime reconnu était laissé à l'appréciation subjective du juge. Les assises du tribunal siégeaient une fois par mois. Toutefois, le concours des chefs était requis dans le cas de délits mineurs commis dans les districts ou les villages placés sous leur autorité (article VIII).

Fortement influencées par les Wesleyens - ainsi que l'attestent l'interdiction de la pratique du culte traditionnel et l'obligation de respect à l'égard des missionnaires -, ces lois ne furent pas exclusivement rédigées à l'intention de la population autochtone. Les comportements et les mœurs dissolus des écumeurs de grèves ou des marins déserteurs furent également combattus. Afin de limiter l'implantation de ces hommes dorénavant jugés indésirables, une amende de huit dollars frappait l'incitation à la désertion des marins faisant escale dans les ports de l'archipel. L'alcool fut prohibé, et tout propriétaire fut condamné à payer une amende de vingt-cinq dollars. L'état d'ivresse sur la voie publique

devint passible d'une amende de six dollars et d'une peine d'emprisonnement variable selon les cas. Les amendes et les peines furent doublées en cas de récidive.

*
* *
*

Malgré l'obstination des païens, les campagnes guerrières de Taufu'ahau profitèrent largement aux missionnaires Wesleyens dont les positions furent confortées par sa conversion. Dès 1828, ces derniers avaient pressenti l'ambition, la force et la détermination de Taufu'ahau, qui resta fidèle à son engagement religieux jusqu'à son dernier jour. En effet, la participation de Taufu'ahau à l'œuvre missionnaire fut déterminante pour la progression du christianisme à Tonga. Convaincu des bienfaits prodigués par la connaissance des missionnaires, l'attitude de Taufu'ahau à l'égard du dogme fut d'autant plus favorable que lui-même était à la recherche de nouvelles valeurs qui lui permettraient de s'échapper du carcan social et religieux de la société traditionnelle et de trouver les moyens de réaliser ses ambitions. Avidé de connaissances, il soutint avec enthousiasme les innovations apportées par les missionnaires. La rédaction du code de Vava'u, en 1839, fut la preuve manifeste de son désir de reconstruire la société tongienne sur des bases chrétiennes. Ces innovations - l'introduction de la propriété privée et l'apparition d'une justice immanente du siècle - constituèrent un prélude à une nouvelle société voulue par le roi George et façonnée à l'image des enseignements prodigués par les missionnaires wesleyens. Cette volonté de réformer les institutions traditionnelles s'accompagna d'une nouvelle définition des principes de la royauté.

La contribution des pasteurs protestants servit les intérêts de la nouvelle monarchie qui tendit dorénavant vers le modèle constitutionnel britannique et s'inspira des textes de l'Ancien Testament selon lesquels le Dieu chrétien conférait au roi une autorité légitimée par son élection divine et par l'hérédité temporelle du titre²⁷. Le fait pour le roi George d'accepter le christianisme lui permit de s'assurer le concours des missionnaires protestants qui le considérèrent en élu de Dieu tandis que le Tu'i Tonga apparaissait comme un usurpateur²⁸. En conséquence, les missionnaires wesleyens encouragèrent les fidèles de

27- Selon le modèle constitutionnel britannique, institué dès 1815, le pouvoir était exercé par un cabinet restreint dont l'autorité avait été confiée au Premier ministre tandis que le roi s'acquittait de fonctions nominales et symboliques : il incarnait avant tout la continuité de l'Etat. Ce régime fut en effet le modèle qui servit à la formation de l'état tongien. Toutefois, en dépit de la création d'un cabinet, le roi George désira maintenir ses prérogatives exécutives au sein du gouvernement.

28- LATUKEFU S., *Church and State in Tonga, the Wesleyan Methodist Missionaries and Political Development, 1822-1875*. pp.100-101.

Taufa'ahau à déclarer la guerre sainte, et le devoir d'allégeance aux chefs contraignit de nombreux païens à la conversion²⁹.

Ainsi, l'avènement au pouvoir de Taufa'ahau et l'implantation des missionnaires wesleyens annoncèrent une ère nouvelle pour Tonga. Leur attitude rigoureuse à l'égard des plaisirs et du travail participe d'une mission civilisatrice. Le travail agricole fut désormais considéré comme une valeur dominante et l'abondance naturelle de la terre ne pouvait plus constituer un prétexte à la désinvolture. Enfin, le droit au salut se gagnait à la sueur du front, et dès lors, chacun pouvait expier le péché originel et gagner son rang au sein de la société.

III - L'implantation catholique³⁰

1- *Le vicariat d'Océanie centrale*

Le projet de congrégation religieuse qui prit corps dès 1812 autour de quelques séminaristes, aspirants maristes, se développa dans la région de Lyon, berceau du culte marial. En 1830, l'abbé Jean-Claude Colin fut élu Supérieur Général du groupe des aspirants maristes de Lyon et de Belley, missionnaires diocésains exerçant leur ministère en milieu rural. Il conserva néanmoins la direction du petit séminaire de Belley dont la vocation première était la formation d'enseignants et où les futurs missionnaires venaient achever leurs études ecclésiastiques. A cette époque, l'opposition politique libérale guidée par Louis-Philippe renversa le trône de Charles X et généra une nouvelle vague d'anticléricalisme qui amena les Maristes à renforcer les préceptes de leur conception apostolique. «*Inconnus et cachés dans le monde, c'est le seul moyen de faire le bien*», cette devise répondait d'une part aux nécessités apostoliques

29- HOWEK., *Where the Waves Fall, a New South Sea islands History from First Settlement to Colonial Rule*, p.188.

30- Dans la tradition catholique, la prédication évangélique en Océanie était annoncée avant même l'avènement du Christ, mais elle devait, selon le prophète Isaïe, se répandre tardivement. LOUVET L.E., *Les missions catholiques au XIX^e siècle*, pp.502-503. En fait, cette longue attente se prolongea jusqu'au XIX^e siècle, après le rétablissement des liens entre la France républicaine et l'Eglise Catholique, Apostolique et Romaine. Le clergé français, régulier et séculier, se relevait lentement des blessures causées par la Révolution : le démantèlement des anciennes structures par le vote de l'Assemblée en 1790 établissant la constitution civile du clergé, l'aliénation des biens de l'Eglise et la division entre le clergé constitutionnel ou jureur et le clergé réfractaire ou insermenté. Les étapes de la réconciliation s'échelonnèrent de 1801 à 1817 et furent marquées par la signature entre la France et Rome d'une série de concordats (1801-1803-1813) qui définirent et rétablirent progressivement la position du clergé en France. Tandis que les effets de la pensée philosophique des encyclopédistes qui concevaient le christianisme comme un élément contraire à la raison et à la nature s'amenuisaient, la foi renaquit, la charité s'accrut et les cordons des bourses se délièrent. Ce contexte d'ouverture politique et de regain de ferveur religieuse favorisa une reprise des activités missionnaires.

de l'heure, d'autre part au caractère marial de la Société. En effet, les pères Maristes devaient imiter l'attitude humble et modeste qui a marqué la vie de la Vierge Marie au cours de son existence terrestre et se conformer à son esprit. En 1836, une cinquantaine d'ecclésiastiques avaient adhéré au projet de la Société de Marie, fortement inspiré du modèle de la Société de Jésus. A partir de 1844, elle comptait en moyenne dix-huit professions de foi par an et, en 1854, date de la démission du père Colin, elle comptait deux cent cinquante-huit prêtres. Aussi, lorsque le pape Grégoire XVI et la Sacrée Congrégation de la Propagation de la Foi s'appliquèrent à recruter dans le clergé des nations catholiques quelques prêtres à vocation pour les missions étrangères, ils se tournèrent vers la toute jeune Société de Marie à laquelle ils confièrent l'évangélisation du vicariat d'Océanie occidentale³¹.

La Sacrée Congrégation de la Propagation de la Foi, qui envisageait l'établissement d'une mission dans le Pacifique comme le prolongement logique de l'implantation de missions en Afrique du Sud - Cap de Bonne-Espérance - et à l'île Bourbon avait, dès 1825, dirigé l'activité des pères du Sacré-Cœur de Picpus vers l'archipel de Hawaï. Car, le projet d'une évangélisation de l'Océanie australe à partir de l'île Bourbon, soumis par monseigneur de Solages, préfet apostolique de cette île, à la Propagation avait reçu un avis favorable. Les limites de la nouvelle préfecture apostolique seront désormais marquées à l'est par l'île de Pâques, à l'ouest par la Nouvelle-Zélande, au nord par l'Equateur et au sud par le tropique du Capricorne. En juin 1833, les îles Marquises, les îles de la Société et les Tuamotu furent détachées de cette large circonscription pour former le vicariat d'Océanie orientale confié par la Sacrée Congrégation de la Propagation aux pères de Picpus expulsés de Hawaï. Les succès remportés par ces derniers aux îles Gambier l'engagèrent à poursuivre l'évangélisation vers l'ouest et à créer le vicariat de l'Océanie occidentale.

Le 24 décembre 1836, monseigneur Pompallier quitta le port du Havre, à bord d'un navire de commerce français, la *Delphine*, dont la destination finale était Valparaiso où il espérait trouver un équipage en partance pour la Polynésie. Pour ce périple, monseigneur Pompallier avait obtenu de l'Oeuvre de la Propagation de la Foi une allocation de vingt-cinq mille francs qui devait couvrir les dépenses relatives aux viatiques de l'évêque et des missionnaires, aux frais de transport et à la fondation des futures missions³². Il embarquait en compagnie

31- La *Congregatio Generalis de Propaganda Fide* fut créée en 1622 à l'initiative du pape Grégoire XV dans le cadre d'une réforme de la curie romaine. Son rôle consiste à organiser l'évangélisation des pays de mission.

32- Cette institution catholique, à ne pas confondre avec la précédente, fut fondée en 1819 à Lyon par Pauline Jaricot qui organisa la collecte d'un sou par semaine dans les multiples manufactures de la ville. Cette œuvre dont les activités se répandirent progressivement dans le monde entier gère les contributions annuelles et volontaires des fidèles des cinq continents. Les cotisations pour l'Océanie étaient fournies par les catholiques d'Australie, de Nouvelle-Calédonie, des îles Sandwich et des Marquises. La publication et la diffusion des *Annales* permirent d'établir un lien entre tous.

de sept religieux - trois frères coadjuteurs et quatre prêtres : les pères Bataillon, Bret, Chanel et Servant -. «*Plus ne ferait qu'embarrasser dans ces régions de peuplades dont l'abord offrira d'assez graves difficultés sous le rapport du langage*»³³. En fait, le choix d'une équipe restreinte, malgré les facilités d'organisation et de limitation des coûts qu'il impliquait, paraît refléter l'absence de moyens à laquelle sera confrontée la mission mariste durant de longues années, et semble dérisoire au regard de l'importance des expéditions entreprises à l'initiative de la conférence wesleyenne. A long terme, cette politique du petit nombre posa le problème de la dispersion des missionnaires, isolés en des lieux hostiles où ils ne pouvaient recevoir le soutien d'une infrastructure solide.

En revanche, l'équipe ainsi constituée était homogène : âgés de vingt-cinq à trente-cinq ans, originaires du centre de la France, fils d'artisans, d'exploitants agricoles, ou de rentiers dans le cas de l'évêque, vicaires ou enseignants après leurs études aux grands séminaires de Brou ou de Saint-Irénée (Lyon), tous aspiraient à réaliser leur vocation missionnaire en répondant à l'invitation de Marie³⁴. Les épreuves et la solitude qui s'imposèrent à eux après le départ du navire qui les avait déposés sur leur terre d'élection, déterminèrent des fortunes diverses, heureuses ou malheureuses, qui firent basculer leur destin respectif vers la mort, le martyr, la gloire ou la retraite. Le profil de ces premiers missionnaires de la Société de Marie est à l'image de celui de leurs successeurs. Issus de la vague de vocations sacerdotales qui se développa à partir des années 1825 pour renforcer l'assise de l'Eglise concordataire, ces premiers missionnaires et ceux qui leur succédèrent appartenaient à cette nouvelle génération de prêtres qui supplanta les anciens représentants d'un clergé divisé par la révolution française. Conséquence du rajeunissement massif du clergé français entre 1820 et 1870 et de l'impossibilité pour les jeunes prêtres d'obtenir l'assurance de recevoir la responsabilité d'une cure, l'appel des missions résonna d'autant plus fortement dans les esprits que l'époque y était favorable. Contrairement à la période antérieure, l'aristocratie et la bourgeoisie n'étaient plus, au XIX^e siècle, les principales pourvoyeuses du clergé. La naissance d'une vocation était essentiellement le résultat de l'enseignement du curé de village qui dirigeait vers les petits séminaires les enfants qui montraient le plus d'assiduité à la prière et au catéchisme, ainsi que certaines facultés pour les études, attitude qui fut perpétuée par les Maristes de Tonga qui prenaient à leur service quelques jeunes garçons afin de les former à la vie sacerdotale. De surcroît, les petits séminaires réorientèrent leurs établissements vers l'accueil des enfants d'origine modeste, fils de paysans, d'artisans ou de petits commerçants. C'est ainsi que de nombreux missionnaires de Tonga étaient originaires du centre de la France d'où, jeunes enfants, ils furent dirigés vers le séminaire mariste de Belley où ils

33- COSTE J. et LESSARD G., *Origines maristes (1786-1836)*, document 343.

34- Le premier se situait à Bourg-en-Bresse, le second à Lyon.

reçurent une formation classique, complément à la compréhension des textes religieux et de l'Écriture Sainte. Les écrits édifiants du père Monfat, qui retracent la biographie de certains d'entre eux, mettent en exergue ce point particulier d'éducation ascétique. La formation des futurs missionnaires se poursuivait ensuite au grand séminaire où ils suivaient une à deux années de philosophie, puis quatre années de théologie et d'une initiation aux fonctions ecclésiastiques. La composition sociale du groupe des missionnaires de Tonga présente l'inconvénient de constituer un clergé démuné de ressources financières. En revanche, elle offre l'avantage d'un contingent d'hommes détachés des biens matériels, accoutumés à la rudesse de la terre et à l'austérité de la vie sacerdotale, dotés d'une foi profonde et reconnaissants à l'égard de la congrégation qui les a accueillis, nourris et formés.

Secouée par une tempête au sortir des côtes françaises, la *Delphine* fut endommagée et subit une avarie du gouvernail. Les missionnaires firent une première escale de deux mois à Santa-Cruz de Tenerife afin de procéder aux réparations. Le navire reprit sa course le 28 février 1837, mais le père Bret, atteint par une fièvre contractée aux Canaries, mourut peu de temps après. Enfin, six mois plus tard, la *Delphine* jetait l'ancre dans le port de Valparaiso. Dès son arrivée, monseigneur Pompallier se mit en quête d'un navire à destination des îles du vicariat occidental. A l'issue d'un mois et demi de recherches infructueuses, il renonça à l'idée de rejoindre ses terres de mission par la voie directe et prit place à bord d'un brick américain, l'*Europa*, qui devait le laisser avec ses compagnons aux îles Sandwich où les opportunités de passage vers l'ouest semblaient plus fréquentes. Cependant, à l'occasion d'une escale à Tahiti, il saisit l'offre du consul américain lui permettant des économies de temps et d'argent. «*Je loue ici une goélette (la Raiatea), qui appartient à M. Moerenhout, quatre cents piastres par mois, pour un temps illimité, avec la faculté de la faire toucher aux îles, en traversant les Archipels des Amis, des Navigateurs et de Fidji* »³⁵.

Compte tenu des distances qui séparent les îles et du peu de moyens pour remédier à cet éloignement, l'évangélisation d'un territoire aussi vaste que celui du vicariat d'Océanie occidentale constituait un véritable défi pour la congrégation mariste, et supposait une approche concertée qui tint compte de facteurs géographiques - la taille, la position et le rayonnement des archipels - et religieux - les implantations en terres de missions protestantes étaient jugées prioritaires -. La stratégie de monseigneur Pompallier consista à entreprendre l'évangélisation de son vicariat à partir de deux bases : la Nouvelle-Zélande et

35- MANGERET R.P., *Monseigneur Bataillon et les missions de l'Océanie Centrale*, p.67. D'origine franco-belge, Jacques Antoine Moerenhout, arrivé en 1829 à Pape'ete, occupa les fonctions de consul des Etats-Unis à partir de 1835, puis ultérieurement celles de consul de France. Catholique et grand admirateur de la France, il manifesta à l'égard des missionnaires catholiques des sentiments de bienveillance.

Tonga³⁶. D'après les renseignements qu'il avait recueillis au cours du voyage, il pensait trouver à Tonga, qui occupait une position centrale dans le vicariat, une activité maritime plus développée qu'ailleurs. «*On lui avait vanté Vava'u comme un lieu bien fréquenté, et l'on citait à preuve le nom de Port de Refuge, assigné à la baie*»³⁷. Ceci lui permettrait, pensait-il, d'établir avec la Nouvelle-Zélande un «pont évangélique» dont Tonga serait la plaque tournante et de lancer des initiatives missionnaires vers les autres îles en tirant parti des réseaux d'échanges existant entre Tonga, Fidji, Samoa et Wallis³⁸.

Enfin, la nécessité d'une intervention missionnaire catholique à Tonga paraissait d'autant plus urgente qu'il s'agissait de freiner l'expansion du protestantisme liée à la présence des missionnaires wesleyens installés dans l'archipel depuis 1826³⁹. «*Si Tonga qui est la Reine et le boulevard de l'Océanie centrale, fut tombée tout à fait sous le joug des protestants, comme elle était à la veille de le faire, il n'y eut plus pour nous aucun moyen d'y aborder*»⁴⁰. Dès lors, les archipels d'Océanie occidentale et plus particulièrement Tonga devinrent le champ de la rivalité qui opposait les missionnaires maristes aux missionnaires wesleyens, tandis que les archipels d'Océanie orientale étaient déjà le théâtre de l'antagonisme entre les pères de Picpus et les représentants de la *London Missionary Society*.

2- L'ouverture d'une mission catholique à Tonga

Le 24 octobre 1837, après dix mois de voyage, monseigneur Pompallier et ses missionnaires eurent le bonheur de découvrir le spectacle bucolique de la baie de Vava'u. Mais rapidement, la déception succéda à l'enthousiasme. En effet, quatre jours de négociations aboutirent à un refus catégorique de la part du chef de Vava'u, Taufa'ahau, de les accueillir sur ses terres. Pour monseigneur Pompallier, la responsabilité de ce refus devait être imputée aux missionnaires wesleyens et plus particulièrement au révérend Thomas. Il donna pour preuve de ces intrigues les conciliabules qui avaient déterminé Taufa'ahau à revenir sur ses positions. «*Il n'eut pas de peine à faire entendre à George que ç'en était fait de l'édifice politico-religieux qu'il avait cimenté avec déjà tant de sang, s'il laissait l'Eglise s'établir*»⁴¹. En effet, lors d'une entrevue préalable, organisée en l'absence des révérends Thomas et Brooks, Taufa'ahau s'était montré plutôt favorable aux propositions de l'évêque qui suggérait d'établir l'un de ses

36- COSTE J., S.M., *Cours d'histoire de la Société de Marie*, p.229.

37- MONFAT P.A., *Les Tonga ou archipel des Amis et le R.P. Joseph Chevron*, p.143.

38- *idem*.

39- Père Grange au curé de St Clair (Isère), le 1^{er} juillet 1843. (A.P.M., 510).

40- *idem*.

41- MONFAT P.A., *Les Tonga ou archipel des Amis et le R.P. Joseph Chevron*, p.144.

missionnaires afin qu'il puisse s'initier à la langue. «*Monseigneur Pompallier avait demandé la permission de laisser dans l'île quelqu'un des siens, qui pourrait apprendre la langue du pays, et qui en retour, se ferait un honneur d'enseigner aux habitants les connaissances des nations civilisées*»⁴². Le prétexte linguistique invoqué pour l'occasion se présentait comme un moyen d'éluder les questions susceptibles - à juste raison - de heurter la sensibilité religieuse de la population à laquelle il était néanmoins proposé, de tirer parti des avantages éducatifs que pouvait offrir l'implantation d'une mission. Aussi attirante fût-elle, cette proposition apparut rapidement à Taufa'ahau - qui ne pouvait être dupe des véritables objectifs de monseigneur Pompallier, ainsi que les missionnaires wesleyens l'en avaient averti - comme portant en elle le ferment de la division alors même que son autorité ne remportait pas l'unanimité des chefs.

Cette intervention inopinée des protestants eut pour effet de mettre momentanément un terme au projet de monseigneur Pompallier qui poursuivit sa route en direction des archipels voisins qui avaient résisté aux vagues protestantes d'évangélisation. Le 1^{er} novembre 1837, il arriva à Wallis où il confia le père Bataillon et le frère Joseph à la sollicitude de la reine. Le même mois, le père Chanel et le frère Marie-Nizier entreprirent l'ouverture d'une mission à Futuna. Le 10 janvier, monseigneur Pompallier arriva en Nouvelle-Zélande et accosta dans la Baie des îles où il désirait établir le centre de sa procure⁴³

En 1840, les succès de la mission de Wallis étaient tels qu'il envoya le père Chevron et le frère Attale prêter main-forte au père Bataillon⁴⁴. Le navire marchand qui devait les conduire sur les lieux de leur nouvelle affectation fit une escale à Vava'u pour écouler une partie de sa cargaison. A cette occasion, le père Chevron - probablement informé par Charles Simonet et intrigué par le départ d'un certain nombre de Tongiens vers les îles Wallis où ils se convertirent au catholicisme - prit connaissance de la situation politique et religieuse de l'archipel et fut en mesure d'apprécier l'ampleur des dissensions régnant entre

42- MANGERET R.P., *Monseigneur Bataillon et les missions de l'Océanie Centrale*, p.73.

43- MANGERET R.P., *Monseigneur Bataillon et les missions de l'Océanie Centrale*, pp.85-336.

44- Le père Chevron est né en 1808 à Nantua, dans le diocèse de Belley; il était le huitième enfant de l'une des familles les plus ferventes du pays. Après avoir effectué des études au collège ecclésiastique de Belley puis au séminaire de Brou, il enseigna successivement à Belley et à Ferney sous la direction de l'abbé Crétin, futur évêque de Saint-Paul du Minnesota en Amérique. Le 14 juin 1839, il quitta Londres à bord de l'*Australasian* à destination de Sydney puis débarqua en Nouvelle-Zélande où il fut accueilli par monseigneur Pompallier. En compagnie du frère Attale, il gagna Wallis où il devait seconder le père Bataillon. Outre l'apprentissage sur le terrain de la vie missionnaire, cette expérience lui permit d'acquérir les rudiments de la langue tongienne et d'établir des relations durables avec les membres de la communauté tongienne de Wallis sans le soutien desquels l'avenir de la mission de Tonga aurait été fort compromis. Il était âgé de 34 ans lorsqu'il arriva à Tonga. Il mourut à l'âge de 76 ans, en 1884, sans jamais avoir quitté cette mission dont il est le fondateur.

les grandes familles protestantes de l'archipel et les chefs païens⁴⁵. *«Depuis longtemps, la partie protestante de la population, soutenue par le Roi de Vava'u et d'Ha'apai poussait à outrance la guerre contre la partie restée infidèle. Celle-ci avait éprouvé des défaites ; une de ses villes, Houle, prise d'assaut, avait été saccagée et tous les habitants massacrés. Une autre, Hihifo, sur le point d'éprouver le même sort, avait capitulé en acceptant le protestantisme. Un commodore anglais, Croker, s'étant joint aux agresseurs à l'instigation de leurs missionnaires, était bien venu se faire tuer avec une partie de son monde sous les murs de Pea, mais ce succès pour les païens, loin de relever leur courage, leur fit craindre d'avoir bientôt affaire à l'Angleterre, dont on ne cessait de les menacer. La population de plusieurs autres villes s'était agglomérée dans Pea pour la défendre mieux. Toutefois la chute de cette dernière forteresse ne pouvait tarder, et dans cette perspective, un grand nombre de païens s'enfuyaient dans les îles voisines, pour ne pas être victimes de la catastrophe. Les païens, réduits aux abois, et attribuant, je ne sais comment, les succès de leurs ennemis au Dieu qu'ils adoraient, conçurent de lui rendre aussi des hommages, mais dans un autre culte dont ils avaient entendu parler. C'était le culte catholique. Pour cela, il leur fallait des missionnaires et ils en demandaient partout, soit à bord des navires, soit dans les îles où on leur avait dit qu'il s'en trouvait»*⁴⁶. D'après ce récit, les causes politiques de l'antagonisme qui opposait les chefs de Tonga furent éludées par les Maristes, soit par ignorance, soit par volonté de mettre en exergue la nécessité d'une implantation catholique, justifiée par la responsabilité des missionnaires protestants dans ces conflits sanglants. Bien que la marge de manœuvre de monseigneur Pompallier soit limitée par l'absence d'effectifs nouveaux, le renforcement de la présence maritime française dans les eaux du Pacifique détermina un contexte plus favorable à l'expansion des missions catholiques dans la région.

Lorsqu'il fut informé des événements qui, en 1841, conduisirent au massacre du père Chanel à Futuna, monseigneur Pompallier décida de reprendre la mer pour récupérer le corps du missionnaire. Déposés par monseigneur Pompallier à Futuna le 12 novembre 1837, le père Chanel et le frère Marie-Nizier parvinrent difficilement à former une petite communauté de catholiques. En avril 1841, elle ne comptait que quinze catéchumènes dont le prince Meitala. Or, cette conversion provoqua la colère du roi qui ordonna la mise à mort du prêtre dont les discours constituaient une menace pour sa légitimité héritée des dieux traditionnels. Le père Chanel fut assassiné le 28 avril 1841. Tandis que les néophytes ensevelissaient son corps, sa maison était détruite par les émissaires

45- Copie d'un rapport sur l'administration temporelle du vicariat apostolique de l'Océanie centrale, adressé au Supérieur de la Société de Marie par le père Calinon. Tongatapu, Octobre 1845. (A.P.M., 272).

46- Copie d'un rapport sur l'administration temporelle du vicariat apostolique de l'Océanie centrale, adressé au Supérieur de la Société de Marie par le père Calinon. Tongatapu, Octobre 1845. (A.P.M., 272).

du souverain qui désirait effacer toutes les traces de la religion catholique à Futuna. A la demande de monseigneur Pompallier, le contre-amiral Lavaud, commandant la station navale des Mers du Sud basée en Nouvelle-Zélande, mit à sa disposition une escorte menée par le comte Dubouzet, commandant la corvette l'*Allier*. En effet, depuis 1840, les directives gouvernementales données à la marine française avaient évolué en faveur d'un soutien plus actif aux intérêts des nationaux et des missionnaires dans les îles de l'Océanie. Dès 1839, les commandants des bâtiments de l'Etat reçurent des instructions spéciales leur ordonnant de veiller à leur protection. L'action missionnaire, appuyée désormais par la marine, ouvrait un nouveau domaine à l'expansion française en Océanie. Le 5 janvier 1842, le comte Dubouzet profitait de son passage à Wallis pour signer avec le roi Lavelua un traité d'amitié ; cet accord préluait à la signature d'un protectorat qui devait voir le jour quelques temps plus tard, en 1844.

Ainsi, en route pour Wallis et Futuna, monseigneur Pompallier, fort du prestige que lui conférait son escorte, organisa une escale à Vava'u. Là, tous les chefs de l'île furent rassemblés autour du comte Dubouzet qui les réprimanda pour leur précédente attitude à l'égard des missionnaires catholiques et les engagea à adopter à l'avenir des sentiments «*plus conformes à l'esprit des nations civilisées*». L'impact de ce discours sur les chefs «*qui jugent la puissance même spirituelle à la taille d'un bateau de guerre*» engendra un climat de crainte et de méfiance, savamment entretenu par les Méthodistes offusqués par ce procédé jugé déloyal à leurs yeux⁴⁷. Ces derniers engagèrent la population à prier pour éloigner des côtes tongiennes les navires français, dont ils dénonçaient par ailleurs l'ingérence dans les affaires de Tahiti. Les menaces proférées par les officiers français entamèrent l'impunité dont jouissaient les chefs protestants, qui renoncèrent à s'opposer à l'implantation de la mission mariste. De surcroît, elles produisirent sur les chefs païens un effet opportun.

Le 9 juin 1842, la goélette de la mission, la *Sancta Maria*, s'éloigna des terres de Futuna et mit le cap sur Fidji. Pour ce voyage, monseigneur Pompallier était accompagné du père Chevron, du frère Attale et d'une communauté composée d'une trentaine de Tongiens convertis au catholicisme à Wallis après avoir fui les campagnes évangélisatrices de Taufa'ahau, et destinée à former le noyau de la mission de Tonga. A Lakemba, alors que l'évêque entamait avec le chef fidjien Kamisese des pourparlers sur les conditions de l'installation d'une mission catholique dans cet archipel, il fut contacté par une délégation tongienne conduite par Fifitaila, parent du défunt chef de Pea, Takai. Il était soutenu par plusieurs chefs de Tongatapu venus requérir l'aide des catholiques pour lutter contre le projet du roi George d'imposer le protestantisme dans l'ensemble de

47- FAIVRE J.P., *L'expansion française dans le Pacifique de 1800 à 1842*, p.404.

l'archipel et offrir à monseigneur Pompallier le soutien de Moeaki, le successeur de Takai⁴⁸. «*Quand elle (la pirogue) eût accosté, deux des naturels qui la montaient s'élançèrent à bord. Ils étaient conduits par Fifitaila, fils de ce Fae (Taoufa-fae) que nous avons vu succéder à son frère, le fameux Takai, et organiser avec tant de savoir militaire et de fermeté les lignes de défense de Pea. C'était une députation des principaux chefs de Tonga-tabou ; ils venaient demander des missionnaires qui leur feraient entendre, selon leurs propres termes, «la vraie parole du grand Dieu du monde». A aucun prix, ils ne veulent se soumettre à George ; ils sont forts, ils sont résolus : ils résisteront à ses armes. mais il a de plus qu'eux l'influence de son lotou ; il leur faut à eux celle du lotou catholique ; car la vieille religion du pays est discréditée et tombe en ruines*»⁴⁹.

En conséquence, la décision fut prise de se placer sous la protection de Moeaki et de s'installer à Pea, bastion de la résistance contre les chefs protestants. Le 30 juin 1842, la *Sancta Maria* jetait l'ancre dans la baie de Nuku'alofa et le 2 juillet, les missionnaires célébraient la première messe à l'ombre des arbres de Pangai Motu, un atoll situé à quelques milles des rivages de Tongatapu, tandis que des messagers informaient Moeaki de leur arrivée. Le lendemain, ils furent accueillis à Pea. Fietoa, la femme de Moeaki et ses trois enfants se convertirent le jour même. En revanche, la nouvelle de l'ouverture d'une mission catholique à Pea provoqua la colère du Tu'i Kanokupolu, Aleamotu'a, qui convoqua aussitôt un *fono* qui intima l'ordre à Moeaki d'expulser le père Chevron. Refusant de se soumettre à l'autorité du Tu'i Kanokupolu et marquant ainsi son désir d'indépendance, Moeaki se convertit au catholicisme le 7 juillet 1842.

*

* *

Dorénavant, le sort de la mission fut placé entre les mains du chef de Pea et du père Chevron qui conjuguèrent leur pugnacité pour résister aux fortes pressions des protestants, lesquels ne se lassèrent pas de semer de multiples embûches afin de prévenir le développement d'un mouvement de conversion en faveur du catholicisme. La rivalité entre les missionnaires protestants et les missionnaires catholiques se maintint durant plusieurs décennies et suscita parmi la population des réactions de provocations constantes et mutuelles. En ce sens, l'implantation des missionnaires catholiques raviva les dissensions internes antérieures - ainsi qu'en témoigne l'instabilité politique et sociale des années précédant l'arrivée des premiers missionnaires - entre les partisans d'une

48- MONFAT P.A., *Les Tonga ou archipel des Amis et le R.P. Joseph Chevron*, pp.179-180.

49- MONFAT P.A., *Les Tonga ou archipel des Amis et le R.P. Joseph Chevron*, pp.179-180.

réforme de la société et ceux de la continuité qui trouvèrent auprès des Maristes une alternative religieuse et temporelle à la précarité de leur situation.

3- *Le regard des Maristes sur la société tongienne*

Le premier regard que les pères maristes posèrent sur l'île de Tongatapu ne les plongea pas dans le ravissement qu'aurait pu susciter, dans un élan romantique, leur nouvelle terre d'élection. Ils découvraient une île de superficie réduite, marquée par l'absence de relief et de sources d'eau fraîche. Leurs premières descriptions recelaient même une note de déception. La seule remarque qui laissait poindre une touche d'émotion leur fut suggérée par le spectacle qui s'étendait à l'horizon où quelques îles semblaient exécuter une danse sur l'océan.

Cette esquisse est bien différente de la vision que les navigateurs avaient offerte aux Européens du XVIII^e siècle, vision intégrée dans l'imaginaire collectif européen sous la forme d'une composition d'images enchanteresses et lascives. Les missionnaires maristes s'attardèrent d'autant moins sur ces considérations géographiques d'ordre descriptif qu'ils n'en étaient pas à leur première mission dans le Pacifique. Plusieurs mois à Wallis pour le père Chevron et quelques semaines en Nouvelle-Zélande pour le père Grange leur avaient permis de s'acclimater à leur nouveau cadre de vie. En outre, les éléments géographiques n'ayant aucun rapport déterminant avec leurs objectifs, ils ne leur accordèrent d'intérêt que dans la mesure où les membres de la Société de Marie, ceux de leur famille et leurs amis désiraient en être informés.

En revanche, à l'exemple des navigateurs européens qui les avaient précédés, et peut-être plus encore que ces derniers qui concentraient leurs activités sur l'observation scientifique le temps d'une brève escale, ils portèrent un grand intérêt aux productions agricoles et chacune des lettres qui relataient les débuts de la mission offrait une idée précise des ressources de l'agriculture tongienne. Par leurs origines rurales, cette description était celle d'observateurs avertis. «*Les premiers missionnaires étaient des terriens, presque tous fils des champs*»⁵⁰. Ils détaillaient particulièrement les plantes exotiques, cocotiers, bananiers, arbres à pain, ignames, canne à sucre et kava pour les plantes traditionnelles, orangers, citronniers et ananas pour les graines introduites par les Européens depuis l'époque des premiers échanges. Le cocotier était classé au premier rang de ces productions, et étonnait par la diversité de ses vertus. Son fruit assurait une partie de l'alimentation, l'écorce pourvoyant à la fabrication des filets, des cordes, des corbeilles et à une multitude d'objets conformes aux besoins domestiques ; enfin, le tronc était un élément fondamental de l'habitat. L'igname constituait la base de l'alimentation. Quant à la boisson, outre le lait

50- *Centenaire des Missions Maristes en Océanie, 1836-1936*, p.17.

de la noix de coco, elle était fournie par le kava. Tout au long de leur correspondance rédigée pendant les premières années de la mission, les pères maristes fournirent peu d'indications qui laisseraient présager d'une difficile confrontation avec le milieu naturel. Au regard des épreuves qu'ils s'attendaient à devoir surmonter au contact de la population autochtone, celles relatives aux conditions de vie leur parurent, semble-t-il, bien mineures.

En fait, la priorité fut accordée à l'environnement humain. Les pères maristes de Tonga furent particulièrement attentifs aux particularités culturelles, sociales et religieuses de la société traditionnelle autochtone. L'évolution de leur perception de la réalité sociale constitue un exemple frappant de cette confrontation constante entre les valeurs polynésiennes traditionnelles et les valeurs européennes chrétiennes que ces missionnaires incarnaient. Dans un premier temps, ils tentèrent, à l'aide de leurs propres critères d'appréciation hérités de leur éducation et de leur formation, une approche du régime communautaire perçu, de prime abord, au travers du concept chrétien d'hospitalité, c'est-à-dire du droit réciproque de trouver logement et protection les uns chez les autres. *«Je crois que ces peuples sont loin de mériter le nom de sauvages qu'on leur donne. Ils sont d'une civilité plus grande que ne le sont en France les gens qui n'ont pas reçu d'éducation... Ils ne savent pas refuser ce qu'on leur demande»*⁵¹. Cependant, la prise de conscience progressive de la complexité des rapports sociaux et leur expérience personnelle de la vie communautaire à Tonga les amenèrent à réviser leur vision qui s'éloigna de plus en plus de la perception intuitive qu'ils avaient des rapports sociaux aux premiers jours de leur implantation. Au premier regard, l'hospitalité - ainsi que les Maristes définissaient la convivialité de la société tongienne - semblait unir en une seule et même famille tous les habitants de l'île. Mais peu à peu ils réalisèrent que l'image enthousiaste qu'ils s'étaient faite de cette grande famille ne correspondait guère à leur conception chrétienne des relations entre les membres d'un même groupe. Ils identifièrent les liens profonds qui unissaient les individus les uns aux autres et reconnurent les avantages d'un tel système dont les effets bénéfiques étaient de pourvoir aux besoins des plus faibles, enfants, vieillards et malades. Mais ils déplorèrent petit à petit les implications de ce système rigide de stratification sociale au sein duquel la place de chacun était définie par son rang de naissance, ce qui avait pour effet un déterminisme social profondément inégalitaire⁵². *«D'après l'usage du pays basé toujours sur l'hospitalité, tout étranger qui se met à la charge d'un chef, entre seulement par là dans la condition des indigènes, c'est-à-dire qu'il met à la disposition de ce chef son avoir et sa personne»*⁵³.

51- Père Chevron à sa famille, Tongatapu, le 24 juin 1843. (A.P.M., 391).

52- Copie d'un rapport sur l'administration temporelle du vicariat apostolique de l'Océanie centrale, adressé au Supérieur de la Société de Marie par le père Calinon. Tongatapu, Octobre 1845. (A.P.M., 272).

53- *idem*.

En ces termes, le concept d'hospitalité, tel qu'il était conçu au sein de la société traditionnelle, était incompatible avec la vision mariste. Le chef qui accordait logement et protection affirmait son pouvoir et son autorité sur les membres de la communauté placés sous sa dépendance. L'assujettissement de la population était manifeste à tous les égards. La concentration du pouvoir entre les mains du chef et son autorité absolue et arbitraire révélait pour les missionnaires les formes d'un « *despotisme atroce* ». Cette perception du rôle des chefs les conduisit à une compréhension globale de l'organisation de la société, et les amena à établir un rapport entre la répartition géographique des individus et leur rang dans la hiérarchie sociale. Plus le rang était élevé, plus l'individu était proche du centre géographique d'activité politique, sociale et religieuse. La communication entre le centre et la périphérie - entre le roi et les paysans - était assurée par les réseaux de filiation. C'était la cohésion de cet ensemble qui avait, en premier lieu, contribué à donner aux pères maristes le sentiment d'une seule et grande famille solidaire⁵⁴. *« Ici, il y a aussi la capitale et la province, les villes et les campagnes, le noble, le roturier et le campagnard (je parle ici du moral et de l'influence morale). C'est une chose inconcevable de voir comme toutes ces classes différentes sont tranchées. Les chefs ont un air de dignité et des manières plus nobles que les autres et ce degré de noblesse dans les manières suit le rapport du degré de leur rang ; je pense que dans une assemblée, on pourrait en examinant le maintien et les manières trouver le chef sans le connaître. Les habitués des chefs, ou si ce n'était pas profaner les termes, les courtisans se ressentent de ces manières. Les naturels, au contraire, qui habitent des plantations séparées ou éloignées des chefs, ont un air gauche qui se fait remarquer surtout lorsqu'ils se trouvent en présence des chefs ou de leurs habitués. (...) Nous avons aussi la classe des dandys (sic) ou des élégants ; ce sont les jeunes chefs et les jeunes gens qui s'attachent à eux et qui leur tiennent habituellement compagnie. Leur étude est de soigner leur chevelure et de la tailler à la mode du jour, la manière de marcher, de parler, de nouer leur tapa et la ceinture est pour eux un art. Il en est de même pour les filles. Les filles habitant les forts principaux se croiraient humiliées de se marier avec un jeune homme Kaifonua, comme ils les appellent (mangeur de terre) ; ce qui répondrait à nos montagnards d'Europe, à moins que ce ne soit quelque chef bien au-dessus d'elles »*⁵⁵.

Quant à l'image que les pères maristes renvoyaient de l'homme ou de la femme de Tonga, elle était dépourvue des attraits que les navigateurs européens se plaisaient à décrire : corps vigoureux, gracieux ou provocants dans leur nudité, visages doux, fins et heureux, empreints de charme et de mystère. Au contraire, afin de révéler aux païens leur qualité d'enfants de Dieu, les mis-

54- Père Chevron à sa famille, Tongatapu, le 2 avril 1846. (A.P.M., 403).

55- Père Chevron à sa famille, Tongatapu, le 2 avril 1846. (A.P.M., 403).

sionnaires se devaient de les inscrire dans une perspective universelle qui gommait leurs spécificités naturelles. «*On a des idées bien fausses de ces archipels. On s'imagine que tout y est extraordinaire. Les hommes ici ne diffèrent uniquement des Européens que par la couleur* »⁵⁶. Pour le père Chevron, la question de la nudité des femmes ne se posait pas. «*Les femmes sont en général d'un embonpoint qui paraîtrait un peu extraordinaire en France. Il semble que la providence ait voulu par là suppléer aux habillements et cache ce que la vue d'un corps maigre a naturellement de désagréable* »⁵⁷.

Les caractères physiques qui distinguaient les Polynésiens des Européens, accentués dans les récits des navigateurs, furent dès lors estompés tandis que les faiblesses inhérentes à la condition humaine, exacerbées par le paganisme, furent avancées comme la principale justification de leur entreprise évangélicatrice. Les pères maristes dénoncèrent les dispositions de ces populations pour les plaisirs charnels réprouvés par la morale chrétienne. La pauvreté, considérée comme une vertu lorsqu'elle participe d'un renoncement volontaire aux biens matériels, fut ici condamnée comme étant la plus funeste conséquence de l'oisiveté. Cette oisiveté ou «*engourdissement des corps* » était l'objet d'un blâme d'autant plus sévère de la part des pères maristes qu'ils reconnaissaient la vive intelligence et la grande maîtrise des techniques agricoles et artisanales des Tongiens⁵⁸. Ce reproche formulé à l'encontre des Tongiens par les Maristes, en proie au plus grand dénuement malgré leur assiduité à la tâche, fut à l'origine d'un malentendu qui persista durant de nombreuses années, car la notion de renoncement volontaire était totalement incompatible avec le mode de vie traditionnel et avec la vision que les Tongiens avaient des Européens. Toutefois, l'oisiveté, l'immoralité et l'orgueil apparaissaient légitimes aux pères maristes, puisque ces traits reflétaient un état de nature et constituaient les preuves de l'éloignement vis-à-vis de Dieu ; la révélation de la dignité d'enfant de Dieu étant indissociable de la délivrance du péché auquel le païen est condamné par son ignorance du sacrifice divin.

Ce regard des Maristes sur la société tongienne et ses habitants se trouva progressivement enrichi par une meilleure connaissance des usages et des cérémonies traditionnels, révélée par des descriptions minutieuses. Ainsi, ils

56- Père Grange au curé de St Clair (Isère), Tonga, le 1^{er} juillet 1843. (A.P.M., 510).

57- Père Chevron à sa famille, Tongatapu, le 24 juin 1843. (A.P.M., 391).

58- «*Le travail dans lequel ils excellent est la construction des maisons et des pirogues*». Père Grange au curé de St Clair (Isère), Tonga, le 1^{er} juillet 1843. (A.P.M., 510). Les maisons avaient la même forme que celles de Wallis, c'est-à-dire des maisons basses de forme oblongue. La charpente intérieure était soutenue par des piliers recouverts de tresses (ficelle plate qui servait à lier les bois et tenait lieu de clous) qui formaient un tissage coloré représentant diverses figures d'une grande régularité. Eventuellement, les côtés étaient fermés par des liasses de roseaux qui constituaient les cloisons. Mais, en général, les maisons étaient ouvertes à tous les vents. Le mobilier des plus aisés se composait d'un plat en bois pour faire le kava, de quelques noix de cocos vides pour contenir de l'eau ou de l'huile, de quelques nattes étendues sur le sol pour s'asseoir ou dormir, d'une ou deux haches et d'un instrument aratoire provenant d'Europe ; quelquefois un fusil ou des armes traditionnelles en bois.

comprirent que chaque célébration d'un acte de la vie sociale impliquait la préparation et la distribution des coupes de kava au cours de laquelle les convives procédaient à des échanges de présents, dont l'ordre d'attribution était fonction du rang social. Quoiqu'ils n'appréciaient guère cette « *liqueur divine* » en raison de son goût poivré et de son mode de préparation - qui consistait à mâcher la racine pour en faire une sorte de pâte qui était ensuite diluée dans l'eau -, ils se plièrent d'autant plus volontiers à cet usage qu'il leur permit de s'intégrer dans le cercle des convives répartis de chaque côté du chef selon l'importance de leur rang et leur fournit ainsi les moyens d'estimer la position qui leur était attribuée au sein du groupe. En outre, la cérémonie du kava constituait un moment privilégié de dialogues et d'échanges. « *Le missionnaire ne pourrait s'en dispenser sans nuire à la confiance que demandent ses travaux. J'en ai pris jusqu'à 10 fois par jour* »⁵⁹.

Les chants et les danses dont les missionnaires catholiques admiraient la conformité avec leurs principes furent encouragés comme des actes sociaux qui renforçaient la cohésion de la communauté⁶⁰. Or, le chant, expression traditionnelle de la sensibilité populaire tongienne, avait été condamné dès les années 1830 par les missionnaires wesleyens qui le considéraient comme une manifestation païenne dont la pratique constituait une entrave à l'élévation de l'âme. Admirateurs de ce talent spontané, les Maristes s'érigèrent au contraire en défenseurs de cette aptitude qu'ils qualifièrent de providentielle. Participant à la fois d'un élan sincère et d'une stratégie qui leur permit de se définir avantageusement par rapport à leurs rivaux wesleyens, ils durent néanmoins assumer l'ambiguïté de leur position. En effet, cette attitude suscita de la part des chefs païens de vives réactions, ces derniers ayant associé la notion de civilisation au rejet des usages de leurs pères. Ainsi, le père Chevron fut en butte à l'hostilité de Moeaki, le chef de Pea, lorsqu'il vint lui demander la raison de sa déclaration dont l'objet était de proscrire ce type de pratique. Cette incompréhension mutuelle fut à l'origine de menaces qui firent craindre au père Chevron d'avoir à quitter l'île tant la colère de Moeaki, soucieux de manifester son zèle et d'accéder aux valeurs des missionnaires, était grande. Enfin, l'orgueil blessé de Moeaki fut apaisé durant le kava qui s'ensuivit.

Généralement, comme le rapportait le père Chevron, les chants traditionnels de Tonga comportaient trois ou quatre voix, et cela contrairement à la

59- Père Grange au curé de St Clair (Isère), Tonga, le 1^{er} juillet 1843. (A.P.M., 510).

60- *idem*. Ainsi, selon l'occasion, les habitants de Tonga composaient des chansons tristes ou joyeuses. Lorsqu'un convoi de pirogues se préparait pour une longue traversée, les villageois au nombre de plusieurs centaines s'assemblaient sur le rivage où ils entonnaient les strophes d'un chant qui retentissait jusqu'à ce que l'ombre des voyageurs ait disparu derrière la ligne de l'horizon : « *où vas-tu, jeune et impudent oiseau, où vas-tu ? Pourquoi t'abandonner aux caprices des flots et des ondes trompeuses ? Tu ne pourras plus désormais désaltérer ta soif dans le creux du bambou ou dans l'épaisse écorce du cocotier. Le bananier de ses larges feuilles ne te défendra plus des ardeurs du soleil, ni du froid de la nuit ; et si le vent vient à souffler, tu n'auras plus pour abri les ailes de ta mère. Où vas-tu, jeune et impudent oiseau, où vas-tu ?* ».

plupart des autres populations polynésiennes qui chantaient d'une seule voix. Dans leurs témoignages, W. Mariner et J. Labillardière, ce dernier étant un des membres de l'expédition de Dumont d'Urville, ont laissé des fragments de notations qui traduisent la pratique d'un chant harmonique. Chaque chœur était composé de huit ou dix personnes. Lorsqu'il s'agissait de relater une épopée, les faits historiques étaient évoqués sur un ton récitatif et seul le texte poétique était chanté. Lors d'un séjour de plusieurs semaines effectué au cours de l'année 1858, le père Poupinel, visiteur des missions délégué par le Supérieur Général de la Société de Marie pour établir un rapport sur l'état des missions maristes en Océanie, initia les néophytes de Tongatapu à la pratique du chant grégorien. Ceux-ci, qui en perçurent la gravité majestueuse et le lyrisme, manifestèrent leur désir d'en poursuivre la pratique. D'autre part, pressé par les catholiques de Mu'a, le père Chevron se lança dans les années 1860 - date à laquelle le roi George, pressé par le commandant Huches de Cintré qui le poussait à une reconnaissance de la communauté catholique et de ses pratiques liturgiques et sociales, autorisa la reprise des airs traditionnels - dans une entreprise de grande envergure qui consistait à réhabiliter les chants traditionnels impitoyablement proscrits par les Wesleyens. Trente-quatre chants furent ainsi composés de mémoire et imprimés par un éditeur de Sydney.

En revanche, toutes les célébrations n'emportaient pas l'assentiment des Maristes. Les funérailles étaient perçues comme de «*vaines et douloureuses cérémonies* » car la douleur y était exposée avec ostentation et s'accompagnait de mutilations rituelles - phalanges du petit doigt coupées, joues, oreilles et nez fendus - qui heurtaient leur conscience au point qu'ils en occultèrent la signification rituelle pour n'en dénoncer que les éléments extérieurs, ôtant à ces actes toute leur profondeur pour n'en laisser paraître que la barbarie. «*Ces femmes sont bien joyeuses lorsqu'elles sont délivrées d'un tel supplice*». En revanche, ils observèrent avec un intérêt accru le soin apporté aux préparatifs funéraires et s'étonnèrent de la proximité que les vivants entretenaient avec les morts par l'intermédiaire d'offrandes et de prières adressées au défunt. Aussitôt le dernier soupir rendu par le malade, les voisins étaient informés de sa mort et toutes les femmes venaient pleurer autour du corps ainsi exposé pendant un ou deux jours, le temps de construire une tombe à proximité de la maison de ses parents. La demeure sépulcrale était bâtie sur une éminence et entourée d'une palissade de bambous ; l'enceinte, plantée d'arbustes odoriférants et d'immortelles, était recouverte d'un toit artistement travaillé. La construction d'une tombe érigée en l'honneur d'un membre défunt de la dynastie des Tu'i Tonga, mobilisait l'ensemble de la population masculine de l'île qui accomplissait ainsi l'un de ses plus importants devoirs envers le roi auquel était dédiée une imposante demeure lithique. Le père Chevron fut frappé à la fois par le nombre - une quarantaine aux alentours du fort de Mu'a - et par la taille de ces

monuments⁶¹. *«Ces tombeaux sont de vastes terrasses en terre rapportée, le dessus est couronné de pierres énormes. J'en ai mesuré une qui avait 24 pieds de long, 8 de haut et 18 pouces au moins d'épaisseur. Elles ont été rapportées des petites îles qui environnent Tonga au nord et à l'est ; l'un de ces tombeaux a été fait par les gens de Wallis qui ont apporté dans d'immenses pirogues des blocs énormes »*⁶².

Alors qu'il évaluait les dispositions de la population autochtone en matière de religion, le père Chevron fit apparaître le clivage instauré par les premières vagues de conversion protestantes entre les anciens, profondément attachés à la pratique de leur culte traditionnel et les jeunes générations, pour lesquelles le culte chrétien constituait le moyen d'accéder à une nouvelle condition, à la fois spirituelle - celle de l'Éternité octroyée auparavant aux seuls chefs - et temporelle - par les opportunités d'ascension sociale qu'offrent les missions -. Toutefois, tous semblaient unanimes à reconnaître la mansuétude du Dieu des missionnaires et aucun ne manifesta d'hostilité à son égard ; les résistances eurent essentiellement pour objet le désir de maintenir le lien avec la terre nourricière, issu du culte des dieux ancestraux. *«Les naturels de Tonga ne sont point idolâtres ; les esprits seuls reçoivent leurs adorations et comme les païens de l'Ancien Monde, ils débitent à leur sujet mille contes absurdes. Le plus grand de leur dieu est Maui, qui, naguère et de temps immémorial pêcha Tonga dans l'Océan. L'on conserve, disent-ils, l'hameçon qui servit à tirer l'île du fond des mers. Mais ceux qui en ont la garde ont soin de dire que le premier qui le verra, sera frappé de mort. La garde et la vue n'en est permise qu'au seul roi, aimé de Maui. Lorsque nous les interrogeons sur l'origine de leurs divinités, ils balbutient quelques mots, puis finissent par dire : nous n'en savons rien, nous faisons comme nos pères. Toujours est-il certain que leurs divinités sont des esprits malins qu'ils craignent beaucoup, mais qu'ils n'aiment pas. Ces dieux viennent habiter invisiblement dans les grands chefs et dans les vieilles femmes. Nos insulaires sont aussi esclaves des superstitions ; toucher un bâton placé à l'entrée d'une plantation de bananiers ou de cannes à sucre est un crime que les dieux punissent de mort. Personne, s'il n'est grand chef ou ami des dieux, ne peut manger une tortue ou tout autre objet estimé dans le pays. Cependant, ces idées s'en vont, et les jeunes gens surtout les méprisent. Les vieillards seuls font résistance. Les dieux que les missionnaires nous annoncent, disent-ils, sont bons sans doute mais les nôtres aussi sont bons, puisque ce sont eux qui font croître les ignames, les cocos et surtout le kava. Tenons bon, il faut au moins que la moitié de l'île reste fidèle à nos anciens dieux ; autrement ils se fâcheront de notre abandon et nous puniront. Je vois avec peine, disait le plus âgé de l'île,*

61- Père Chevron à sa famille, Tongatapu, le 24 juin 1843. (A.P.M., 391).

62- *idem*.

que la jeunesse se laisse entraîner à toutes les nouveautés»⁶³. Selon monseigneur Blanc, l'existence en Polynésie d'un dieu suprême, créateur de la terre et du ciel, était indiscutable et ne constituait en fait qu'une survivance de l'adoration du dieu égyptien Tu. Durant leurs voyages migratoires depuis l'Asie mineure, considérée par l'évêque comme le berceau du peuplement polynésien, les migrants auraient progressivement abandonné la pratique de ce culte. Toutefois, il voyait dans l'existence du dieu Tangaloa une représentation du dieu ancestral Tu, dont la gloire se perpétuait au travers du titre du Tu'u-i-Tonga⁶⁴. Avec cette hypothèse, monseigneur Blanc établit un parallèle, riche de symboles, entre les formes que revêtaient le culte de Tangaola à Tonga et l'existence en Egypte, Galatie ou Assyrie d'un dieu suprême. La persistance en Polynésie de la croyance en un être suprême lui parut fondamentale et lui sembla porter en elle-même les germes de la réussite de l'implantation du christianisme dans cette région. Par leur conversion au christianisme, les Polynésiens renoueraient avec leurs ancêtres - égyptiens en particulier -, témoins de la résurrection du Christ et membres de l'Eglise primitive. Ainsi, l'avènement du christianisme en Polynésie apparut comme l'évolution inéluctable, bien que tardive, d'une prédestination.

En 1842, date de l'implantation des Maristes, environ la moitié des habitants de l'île de Tongatapu était convertie au protestantisme. Il était également solidement implanté dans l'archipel de Ha'apai tandis qu'à Vava'u, le poids du protestantisme était atténué par l'influence des catholiques de l'île de Wallis avec lesquels les habitants de Vava'u entretenaient des relations régulières. Toutefois et en dépit de ces îlots persistants de paganisme, les usages traditionnels d'une grande partie de la population avaient d'ores et déjà été modifiés par l'intervention des missionnaires protestants, *«adeptes du dernier grand réveil de la pensée puritaine du XVIII^e siècle»*⁶⁵. La manifestation la plus évidente des bouleversements survenus à leur instigation réside dans la proclamation en 1839 du code de Vava'u qui proscriit la pratique de nombreuses coutumes ancestrales telles que la présentation des offrandes aux défunts - *Tukufofo* - et établit de nouvelles règles de vie telles que le respect du sabbath⁶⁶.

63- Père Grange au curé de St Clair (Isère), le 1^{er} juillet 1843. (A.P.M., 510).

64- BLANC F., *A History of Tonga or Friendly Islands*, p.7.

65- WEBER M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p.135.

66- *Tukufofo* : ce rituel traditionnel consistait pour les villageois à présenter leurs offrandes : tapas, nattes, nourriture et boissons, à l'occasion des funérailles de l'un des membres de la famille de leur chef. Par cet acte, la population lui manifestait sa loyauté tandis que celui-ci accordait en échange reconnaissance et protection. Cette cérémonie avait pour fonction de renforcer la cohésion de la communauté. Cependant, les missionnaires wesleyens ne voyaient, au travers de cette coutume, qu'un moyen supplémentaire, pour les chefs, d'accumuler des biens au détriment du peuple.

Le contenu de ce texte est particulièrement révélateur de l'incapacité des missionnaires wesleyens à dissocier les coutumes incompatibles avec la pratique du culte protestant de celles dont la principale caractéristique était d'être contraire aux valeurs morales en vigueur dans la classe moyenne britannique⁶⁷.

A cet égard, les préventions de Dumont d'Urville, témoin des premiers développements de la mission wesleyenne de Tonga pour laquelle il se montra d'ailleurs optimiste, semblent justifiées. Redoutant de voir la population «*assujettie aux pratiques d'une dévotion outrée*», ses craintes furent confirmées par les brimades et humiliations diverses que les missionnaires wesleyens firent subir à leurs fidèles indisciplinés jusqu'à ce que leur monopole fut brisé par l'arrivée des Maristes qui dénoncèrent avec vigueur leurs excès. Inversement et fort de l'intolérance de leurs rivaux, les Maristes mirent un point d'honneur à participer aux activités traditionnelles et à les encourager dans la mesure où elles leur semblaient conciliables avec les principes du dogme. Ainsi, dans le contexte insulaire tongien, les points de divergences entre les missionnaires wesleyens d'une part et les prêtres maristes d'autre part furent exacerbés et firent apparaître deux conceptions opposées de l'apostolat⁶⁸. Les répercussions sur l'évangélisation de la population de cet antagonisme engendrèrent la création d'un profond clivage entre les deux communautés.

Or, la question de l'origine de ces divergences mérite d'être posée afin de déterminer la corrélation entre l'origine sociale et culturelle des différents protagonistes et leur méthode respective de propagation du discours religieux. Tous issus du XIX^e siècle européen et animés par une même force de conviction religieuse, missionnaires protestants et prêtres maristes furent en outre inspirés d'une semblable ardeur pour entraver les développements de leurs rivaux. Bien

67- Ainsi, le révérend Watkin déplorant l'inertie de la population à cet égard écrit en 1868 : «*Christianity has produced a thorough change in their religious and political condition and their social state also has been improved but the inert mass of Tongan society has made only small advancement in civilization. The natives still prefer to go naked. Their houses generally are not a shade better than those of their grand-fathers. A few here and there sleeps on bedsheads ... (sic) by far the most of them still sleeps on the ground with only dry leaves and thin mats for a bed. They still eat with their fingers and drink from nut shells or the leaf of a banana tree. A hole in the ground is their common oven and after soiling their hands they usually make use of the nearest post or tree as a substitute for water and towel.*» *Methodist Overseas Missions* 322. *Diaries and other Personal Papers. Extract from the ms-journal, 1830-1882, p.70. Methodist Church of Australasia, department of overseas missions, Wesleyan Manuscript Holdings, Mitchell Library, Sydney.*

68 - Dans le cadre général du protestantisme, le Méthodisme trancha par le refus de la prédestination calviniste et de la doctrine luthérienne qui investit l'homme du devoir de coopérer par la repentance à l'œuvre de Dieu. De ce point de vue, le Méthodisme fut considéré comme une «*réaction catholicisante*». De son vivant John Wesley (1703-1791) s'attacha à maintenir ses fidèles au sein de l'Eglise anglicane. En revanche, il reconnaissait au Saint-Esprit le droit d'instituer un épiscopat charismatique sous la houlette duquel se réunissaient les membres affiliés de ses sociétés. Partisan de la libre grâce, il fonda sa théorie sur la recherche de la sainteté au profit de laquelle il élaborait des règles de vie qui constituèrent les principes du Méthodisme. LEONARD E.G., *Histoire générale du protestantisme*, Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris 1988, Volume III, pp.99-119. A Tonga, les caractères du Méthodisme qui furent le plus vigoureusement critiqués par les Maristes furent l'exaltation du sentiment religieux, la prédication des catéchistes, les encouragements à la production économique et aux gains et la rigueur des règles de vie.

qu'ils fussent contraints, dans cet espace géographique restreint, d'admettre leur inévitable mitoyenneté, ils s'abstinrent autant que possible d'établir des contacts directs et communiquèrent par l'intermédiaire de leurs catéchistes respectifs auxquels ils inculquèrent l'art de la rhétorique - pour lequel les Tongiens montraient d'heureuses dispositions - afin que ceux-ci puissent répondre aux diatribes de leurs adversaires. En revanche, leurs correspondances respectives se firent l'écho des nombreuses attaques dont ils étaient l'objet et qu'ils se renvoyaient mutuellement. Les pères Chevron et Grange dénoncèrent avec force le comportement autoritaire, intransigeant et sectaire des Wesleyens à l'égard de la population. Ils s'appuyèrent pour cela sur l'observation des actes de violence corporelle, des jeûnes et des brimades imposés aux pénitents qui devaient, de surcroît, soutenir l'humiliation, considérée comme telle par les Maristes, de la confession et de la pénitence publiques.

Ce mépris des Maristes à l'égard des missionnaires wesleyens fut encore accru par les exigences sociales de ces derniers qui n'hésitaient pas à refouler les fidèles se présentant à leur porte avec un igname ou un cochon dont la taille était jugée insuffisante - usage réservé traditionnellement aux chefs -, à se faire transporter en litière d'un village à l'autre, et à rassembler toutes les nattes afin d'améliorer le confort de leur couche. Or, le désir des missionnaires wesleyens d'imposer des marques distinctives de statut social fut dénoncé par les Maristes qui révélèrent la médiocrité de leur condition antérieure. Toutefois, ce dernier argument n'eut guère de portée sur la population qui considérait cet état comme étant le plus approprié à la condition d'un Européen et qui manifesta à l'égard des vœux d'humilité et de pauvreté prononcés par les Maristes une profonde incompréhension. Incompréhension d'autant plus grande que le renoncement affiché par les Maristes s'opposait à la vision majestueuse et riche de l'Eglise catholique, incarnée en ces lieux par l'évêque.

En revanche, s'il importait peu pour les Tongiens que les missionnaires wesleyens soient d'anciens apprentis, autodidactes et inexpérimentés pourvu qu'ils satisfassent à leur demande en biens matériels, en soins médicaux et en éducation scolaire, le zèle évangélique qui les animait impliquait que ceux-ci obtiennent des conversions coûte que coûte, quitte à sacrifier les usages ancestraux de leurs fidèles. A cet égard, la force des Maristes fut de maintenir - en dépit non seulement de l'influence des Wesleyens mais également de l'opposition de nombreux chefs pour lesquels le rejet des coutumes traditionnelles constituait le prélude à une nouvelle société - la pratique de divers usages, voire de les intégrer à la liturgie catholique. Cette attitude doit être imputée pour une grande part à la longue expérience dont l'Eglise catholique bénéficiait dans le domaine de l'apostolat en pays de mission, expérience attestée par l'Instruction de 1659 rédigée par la Sacrée Congrégation de la Propagation de la Foi à l'usage des vicaires apostoliques en partance pour les royaumes de Chine, Tonkin et Cochinchine et citée en référence aux autres missionnaires. La Sacrée

Congrégation de la Propagation de la Foi considérait que l'imprégnation lente des sociétés était une condition *sine qua non* d'une implantation durable de l'Eglise⁶⁹. En conséquence, les missionnaires maristes de Tonga eurent pour objectif immédiat de se rendre maître de la langue - tel avait été le sujet de la requête de monseigneur Pompallier au roi George en 1837 -, d'approfondir leur connaissance de la société autochtone, et d'établir des contacts avec les chefs. Parmi les directives imposées par le Supérieur de la congrégation avant le départ pour les mers du sud figure la liste des objets - armes, étoffes, coquillages, plantes, graines - que les Maristes doivent prendre soin de faire parvenir à Lyon afin d'enrichir la collection du musée constitué par l'Oeuvre de la Propagation de la Foi. Ainsi, cet intérêt pour les productions autochtones et ce désir de connaissance doivent être considérés comme une partie intégrante d'une stratégie globale d'évangélisation expérimentée à des époques antérieures et en d'autres lieux.

En outre, le second élément qui caractérise l'attitude des Maristes, héritiers et messagers de la tradition catholique dont leur enfance fut nourrie, à l'égard de la société autochtone concerne leur inclination à privilégier les formes de traditions qui assurent la continuation et la cohésion de leur communauté. De surcroît, le respect des traditions telles que celles liées aux festivités permet aux cérémonies liturgiques introduites par les Maristes d'être intégrées dans un ensemble hérité des siècles et qui confère à la nouveauté une dignité et une stabilité qui sera ultérieurement renforcée par la division de l'Eglise wesleyenne. C'est dans cette perspective de convergence entre tradition catholique et tradition tongienne ou d'héritages confondus que peut être inscrite la démarche des Maristes qui s'attachèrent d'une part à transcrire la généalogie du Tu'i Tonga, et à enseigner d'autre part la longue liste des prédécesseurs du Tu'i Tapu (le Pape). En revanche, de cette tradition catholique dont les Maristes sont les détenteurs, résulte un principe qui fut - dans le contexte de rivalité avec la mission protestante - un obstacle important à la propagation du catholicisme et qui consiste en l'impossibilité de déléguer la parole transcendante du prêtre, tandis que les Wesleyens tirèrent avantageusement parti de la possibilité de déléguer leur parole immanente en formant rapidement et avec succès un important clergé autochtone. En outre, la position locale des Wesleyens fut consolidée par l'infrastructure missionnaire régionale établie à Sydney,

69- «Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs mœurs, à moins qu'elles ne soient évidemment contraires à la religion et à la morale. (...) N'introduisez pas chez eux nos pays, mais la foi, cette foi qui ne repousse ni ne blesse les rites et les usages d'aucun peuple pourvu qu'ils ne soient pas détestables mais au contraire veut qu'on les garde et les protège.» MAURIER H., *Le Paganisme*, Desclée/Novalis, Paris, 1988, p.58. Toutefois, à partir de 1750 et à l'initiative du Pape Benoît XIV, les recommandations de la curie romaine s'exprimèrent à l'encontre de cette disposition et encouragèrent à une plus grande rigueur à l'égard des adaptations culturelles en pays de mission. PRUD'HOMME C, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous le pontificat de Léon XIII, centralisation romaine et défis culturels*, 1 031 p.

Australasian Wesleyan Methodism Conference qui fut constituée en antenne autonome à partir de 1855, et par le soutien de la société anglo-saxonne australienne qui exprimait ses encouragements à ses missionnaires par l'intermédiaire de la presse locale. Inversement, peu de temps après avoir pris la décision d'établir le centre de la procure à Sydney, les Maristes virent l'exécution de leur projet contrariée par l'imposante personnalité de l'archevêque bénédictin de Sydney, monseigneur Polding qui désirait que le vicariat d'Océanie occidentale fut incorporé à la province ecclésiastique d'Australie, ce qui impliquait que les Maristes se missent à sa disposition. Il résulta de la difficulté de trouver un compromis avec monseigneur Polding, une absence d'efficacité dont les Maristes dispersés dans des archipels lointains eurent à subir les conséquences en terme d'isolement et d'amélioration de leur condition de vie. La conjonction de ces éléments permet de mesurer la force de l'antagonisme qui opposa entre eux les missionnaires catholiques et les missionnaires protestants, ainsi qu'à établir leurs atouts et faiblesses respectives tandis que leur rivalité constitua longtemps, pour la population autochtone de l'archipel, un dilemme auquel elle répondit par des attitudes contingentes.



Le père Calinon (1806-1877) fût avec le père Chevron l'une des figures de la mission Tonga et le fondateur de la station de Maofaga. (Archives de la société de Marie, Rome).



Le père Breton, l'anachorète de Vava'u (1815-1881) (Archives de la société de Marie, Rome).

**LES ETAPES
DE LA RECONNAISSANCE
DU CATHOLICISME**



La sœur Marie-Bernadette, première sœur autochtone de Niua Toputu.
(Archives de la société de Marie, Rome).

CHAPITRE II

LE CATHOLICISME, UNE RELIGION MARGINALE

I - Une politique épiscopale dommageable

1- Les Maristes sacrifiés aux luttes intestines

Parmi les obstacles qui se présentèrent au développement de la mission mariste de Tonga figurent les divergences qui opposèrent le père Colin, supérieur de la congrégation mariste, aux deux évêques, successivement monseigneur Pompallier puis monseigneur Bataillon, qui coordonnèrent l'action sur le terrain de 1842 à 1877. Il apparut rapidement que les préoccupations du père Colin, soucieux avant tout du sort de ses missionnaires dont il se sentait responsable, n'étaient guère compatibles avec les objectifs des deux prélats qui entendirent à leurs époques respectives, accorder la prééminence à leurs ambitions et privilégièrent matériellement les établissements dont ils étaient les fondateurs. Cet antagonisme entre ces autorités censées œuvrer dans un même élan pour la conversion des âmes infidèles pesa lourdement sur les relations entre les Maristes et les chefs tongiens qui regardèrent avec suspicion ces hommes abandonnés de tous et sans ressource. En dépit de son indignation à l'égard de l'isolement et du dénuement dans lesquels étaient laissés certains missionnaires par leurs évêques, le père Colin ne disposait que d'une marge d'intervention extrêmement réduite en raison de l'éloignement et des difficultés de communication entre la France et l'Océanie. Le conflit entre le père Colin et monseigneur Pompallier fut d'autant plus aigu que ce dernier avait été nommé par Rome et n'entendait guère se soumettre à l'autorité du supérieur de la congrégation.

Les plaintes adressées dès 1840 au père Colin par les missionnaires de Nouvelle-Zélande furent à l'origine de ce conflit. Ces derniers parvinrent en effet, en dépit du strict contrôle établi par monseigneur Pompallier, à l'informer des décisions unilatérales prises par ce dernier dans la gestion des crédits alloués par l'Œuvre de la Propagation de la Foi, dont un pourcentage important était attribué d'office au développement de la mission de la Baie des Iles où il avait établi le siège de l'évêché. En outre, les missionnaires souffraient de la situation précaire dans laquelle ils se trouvaient par suite d'engagements pris par

monseigneur Pompallier pour convaincre les populations de les accueillir, engagements que le prélat n'avait pas daigné honorer. Ils se plaignirent également d'être, en dépit de leurs réticences, systématiquement dispersés en des lieux isolés. Or, cette disposition était en contradiction formelle avec la règle de la congrégation, qui prévoyait un minimum de deux missionnaires pour chaque établissement. De surcroît, ils déploraient que les nouveaux arrivants fussent aussitôt accaparés par l'évêque pour développer l'établissement épiscopal⁷⁰. Enfin, ils dénoncèrent son peu d'intérêt pour les missions d'Océanie centrale et d'une façon générale son absence de considération pour les missionnaires.

Profondément contrarié par le mécontentement des missionnaires de Nouvelle-Zélande, le père Colin fut conforté dans l'idée de soustraire l'administration des archipels polynésiens à l'autorité de monseigneur Pompallier par une lettre qui lui fut adressée en février 1841 par Peter Dillon. A cette occasion, ce dernier lui faisait part du désir des païens de Tonga, victimes des campagnes évangélistes menées à l'instigation de Tauf'ahau encouragé par les missionnaires wesleyens, de recevoir le soutien de missionnaires catholiques⁷¹. De surcroît, le père Colin fut avisé quelques mois plus tard de l'assassinat du père Chanel survenu à Futuna en avril 1841 et des progrès enregistrés par le père Bataillon dans l'île de Wallis dont la population s'était massivement convertie au catholicisme. Toutes ces circonstances réunies l'incitèrent à proposer à la Sacrée Congrégation de la Propagande à Rome un projet de création d'un nouveau vicariat regroupant les archipels de Samoa, Wallis, Futuna, Tonga et Fidji. Cette suggestion visait d'une part à consolider les positions maristes dans la région et d'autre part à réduire le champ d'action de monseigneur Pompallier. En août 1842, la décision de créer le vicariat d'Océanie centrale fut entérinée par les autorités romaines. La responsabilité en fut confiée au père Bataillon qui reçut pour l'occasion la consécration épiscopale. Dans l'intervalle, le père Chevron, secondé par le frère Attale, avait été accueilli par le chef Moeaki et s'était établi à Pea, dans l'île de Tongatapu⁷².

Cependant, monseigneur Pompallier n'était pas homme à se laisser dépouiller de ses prérogatives sans riposter. Fort des résultats obtenus par la mission de Nouvelle-Zélande, il plaida pour le rattachement de l'archipel de Tonga à sa juridiction. Les arguments qu'il avança en faveur d'une nouvelle définition des limites de son vicariat reposaient essentiellement sur la nécessité

70- Outre le siège de l'évêché situé à Kororareka dans la Baie des Iles, la mission catholique d'Océanie comptait en août 1840 sept établissements dont cinq en Nouvelle-Zélande (à Hokianga, Wangarua, Tauranga et Kaipara dans l'île du nord et un autre situé dans la péninsule de Banks) et deux à Wallis et Futuna.

71- cf. notice biographique de Peter Dillon, incluse dans le chapitre II.2.1.Mission wesleyenne et Tu'i Kanokupolu : une alliance opportune.

72- WILTGEN R., *The Founding of the Roman Catholic Church in Oceania, 1825 to 1850*, pp.224-245, «the Vicariate Apostolic of Central Oceania, 8 august 1842 ».

de bénéficier d'un site de repli dans le cas où un éventuel désaccord survenant entre la France et le Royaume-Uni l'obligerait à quitter la Nouvelle-Zélande. En effet, il craignait d'être expulsé par le gouverneur britannique lequel, désireux de se débarrasser de cet évêque encombrant par ses prises de position, l'accusait d'avoir incité les Maoris à la révolte contre les Anglais. L'archipel de Tonga n'étant pas placé sous contrôle britannique, il espérait y bénéficier en toute impunité du soutien de la marine française. En outre, il souhaitait tirer avantageusement parti de sa connaissance de la langue tongienne pour renforcer la mission. Il obtint gain de cause en 1845 après que l'ensemble de ces considérations eussent été examinées par les cardinaux de la Sacrée Congrégation de la Propagande et que le pape Grégoire XVI eut approuvé le rattachement de Tonga au vicariat d'Océanie occidentale.

Cependant, le revirement de la Sacrée Congrégation de la Propagande et la victoire de monseigneur Pompallier provoquèrent la consternation parmi les Maristes de Tonga qui subissaient les conséquences immédiates de ces enjeux auxquels ils étaient étrangers et qui réclamèrent la mise en place d'une administration cohérente. En effet, la durée des délibérations romaines ajoutée aux délais d'acheminement des décisions engendrèrent une période de confusion totale au cours de laquelle la mission de Tonga n'en continua pas moins de progresser dans le délaissement. Ni monseigneur Pompallier, ni monseigneur Bataillon ne désiraient rendre visite aux catholiques de Tonga, qui pourtant attendaient avec impatience la venue de l'évêque pour recevoir enfin les présents tant attendus. *«Depuis le dernier passage de Monseigneur Bataillon, il y a presque un an, notre position a paru moins brillante quoique sans contredit plus solide. Les naturels comme des enfants sans expérience avaient tout grossi. Se basant sur quelques paroles que je n'oserais qualifier, échappées à Monseigneur Pompallier soit à Wallis, soit à Futuna, les naturels prenaient plaisir à s'imaginer que l'évêque allait arriver avec une escadre, peut-être une flotte de navires de guerre et de transport, qu'il allait leur distribuer à profusion des habits, des bûches, des haches, des marmites, des couteaux etc...»*⁷³. A fortiori, chacun des deux évêques refusait de prendre en charge les frais engagés par la mission tant que leurs prérogatives n'étaient pas clairement définies, et les Maristes responsables de la comptabilité des missions ne surent à quel budget imputer les dépenses qui furent dès lors réduites au strict minimum. De plus, monseigneur Pompallier, mécontent des concessions qui lui avaient été faites, entreprit une action décisive afin d'élargir le champ de ses compétences en incluant les missions de Tonga, Wallis et Futuna à sa juridiction. Il délégua son coadjuteur, monseigneur Viard, auprès de monseigneur Bataillon pour l'informer de cette nouvelle répartition des pouvoirs. Ainsi, instructions furent données à

73- Père Chevron au père Colin, Tongatapu, le 17 juin 1845. (A.P.M., 397).

l'Œuvre de la Propagation de la Foi afin que les fonds alloués aux missions de l'Océanie centrale soient versés à monseigneur Pompallier. En 1846, Pie IX succédait à Grégoire XVI et le litige demeurait entier. L'année suivante, monseigneur Pompallier et le père Colin se rencontrèrent à Rome pour régler leur différend en présence des cardinaux de la Sacrée Congrégation de la Propagande. Quant à monseigneur Bataillon, il refusait toujours d'assumer l'administration de la mission de Tonga. Aux autorités romaines, monseigneur Pompallier, désireux de s'affranchir du contrôle de la congrégation mariste, préconisa un découpage de la région en diocèses et provinces ecclésiastiques. Cette proposition fut contestée par le père Colin et les départs de missionnaires à destination de l'Océanie suspendus. Aucune solution ne semblait susceptible de venir à bout de la détermination des deux hommes lorsque, par un volte-face inattendu, monseigneur Pompallier offrit sa démission de vicaire aux cardinaux romains qui saisirent cette occasion pour se conformer aux options du père Colin⁷⁴. En août 1847, la responsabilité de l'archipel de Tonga fut officiellement et définitivement confiée à monseigneur Bataillon.

Cependant, de nouvelles difficultés surgirent, résultant de l'indépendance d'esprit de monseigneur Bataillon qui rejetait, à l'égal de son prédécesseur, toute ingérence de la part du supérieur général de la Société de Marie. Epuisé par tant de vains combats, le père Colin renonça à ses fonctions en 1854, date à laquelle les départs de missionnaires à destination de l'Océanie reprirent. Dans ce contexte, les missionnaires de Tonga n'eurent d'autre recours durant cette période que de s'interroger sur l'abandon dont ils étaient l'objet et de constater l'isolement auquel ils étaient confrontés. Jamais les chefs de Tonga, auxquels monseigneur Pompallier avait pourtant promis de nombreux présents en échange de l'accueil réservé au père Chevron, ne reverront le prélat. Quant à monseigneur Bataillon, qui consacrait toute son énergie au développement de la mission de Wallis, il n'effectua que de rares visites, ce que ne put s'empêcher de déplorer le père Chevron : «*Pas de visite de Monseigneur Bataillon depuis juin 1848 et aucune nouvelle depuis 13 mois* »⁷⁵. De surcroît, le sentiment d'isolement que ressentaient les Maristes de Tonga était renforcé par l'irrégularité et la lenteur des communications, non seulement avec la France - le père Colin prendra connaissance de la situation de dénuement de ses missionnaires deux années seulement après les débuts de la mission -, mais également avec les archipels voisins. Arrivé à Tonga à la fin du mois de juin de l'année 1844, le père Calinon regrettait, seize mois plus tard, de n'avoir toujours pas obtenu de

74- WILTGEN R., *The Founding of the Roman Catholic Church in Oceania, 1825 to 1850*, pp.320-329, «*Tonga is returned to Pompallier* » et pp.405-431, «*Plans for Hierarchy in Western Oceania* ».

75- Père Chevron au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 30 octobre 1849. (A.P.M., 411). La rédaction de cette lettre s'achève le 27 février 1850.

nouvelles de ses compagnons de route - les pères Bréhéret et Favier - qui avaient établi une mission dans l'archipel de Fidji⁷⁶.

2- Un évêque contesté par ses missionnaires

Alerté par une lettre du père Chevron qui évoquait les difficultés auxquelles il était confronté en raison de l'absence de ressources, le père Colin confia au père Calinon, qui embarquait à destination de Tonga en avril 1843, le soin de rédiger un rapport sur la situation des missionnaires de Tonga. Le rapport lui parvint à la fin de l'année 1845 après que le père Calinon eut expérimenté pendant de longs mois la politique instaurée par monseigneur Bataillon. Les critiques que les pères maristes de Tonga formulaient à l'encontre de leur évêque furent ainsi exposées sans réserve dans un document qui permet de prendre la mesure du combat quotidien que les missionnaires durent mener pour leur survie.

En premier lieu, le père Calinon dénonçait les effets néfastes engendrés par le maintien du système mis en place par monseigneur Bataillon qui défendait l'idée d'un partage quotidien de l'intimité des familles comme condition à l'intégration des missionnaires au sein de la collectivité sans leur donner les moyens matériels de réaliser ce partage. *«S'il nous arrive quelques vivres d'un de nos néophytes ou d'ailleurs, le panier est ordinairement suivi d'une troupe de monde, dont chacun convoite sa part ; même chose si l'on fait cuire à la maison. Il faut en faire immédiatement la distribution sous peine de rompre les sympathies en violant la coutume du pays »*⁷⁷. Rapidement, en effet, une relation de réciprocité de services s'était engagée dans le cadre des contraintes et des nécessités de la vie quotidienne autour de la répartition des vivres, du logement et du prêt des objets courants. Cependant, pour assurer la pérennité de ce système, il fallait non seulement que la population acceptât de pourvoir de façon régulière aux besoins des missionnaires, mais également que ces derniers fussent en mesure de répondre à son attente. Ce qui n'était pas le cas. *«Nous vivons ici d'aumônes, comme vous le savez, je pense que pour le bien de la mission, cela ne pourra pas durer longtemps »*⁷⁸. Or, la pauvreté que leur imposait monseigneur Bataillon comme démarche volontaire et manifestation du «zèle apostolique» était inconcevable pour l'homme de Tonga. Dans la société

76- Le père Philippe Calinon est né le 12 août 1806 à la Vieille-Loye, dans le diocèse de Saint-Claude. Admis à la profession religieuse le 11 mars 1843, il embarqua à destination de l'Océanie peu de temps après. Fondateur de la mission de Maofaga et de celle de Ha'apai, il demeura à Tonga jusqu'en 1867, date à laquelle une santé défectueuse le contraignit à prendre du repos à Sydney. De retour à Maofaga en 1872, il mourut dans le courant de l'année.

77- Copie d'un rapport sur l'administration temporelle du vicariat apostolique de l'Océanie centrale, adressé au Supérieur de la Société de Marie par le père Calinon. Tongatapu, Octobre 1845. (A.P.M., 272).

78- Père Chevron au père Colin, Tongatapu, le 2 février 1844. (A.P.M., 395).

traditionnelle, il y avait convergence entre le rang et la possession de biens matériels, et la pauvreté était le destin de l'esclave. De surcroît et d'une façon générale, les contacts établis par les Tongiens avec les Européens reposaient sur un système de compensation et d'échanges de services. L'écumeur de grèves mettait son savoir-faire dans le maniement des armes à la disposition du chef qui lui accordait en contrepartie sa protection. Le navigateur proposait des biens manufacturés en Europe en échange d'un ravitaillement. Quant aux missionnaires wesleyens, qui disposaient de moyens conséquents, ils avaient encouragé voire développé ce type de relations. *«On fait mille offres mais quand il faut en venir à l'effet, ce n'est qu'à contrecœur ... Ils éprouvent encore plus de regret à nous donner quelque chose qu'à le donner à leurs co-naturels ... En ne les voyant qu'en passant on peut les citer comme les peuples les plus hospitaliers et les plus charitables. Mais même si la religion produit un changement sur les néophytes, ils sont encore trop peu nombreux, de surcroît, elle ne dépouille pas des vieilles habitudes. A cela, il faut ajouter l'esprit mercantile introduit par les anglais ; rien pour rien, c'est là le principe. Ils ne nous tiennent pas grand compte des cadeaux que nous leur faisons, des services que nous leur rendons, mais ils rappellent sans cesse les moindres choses qu'ils nous ont donné. Avec cela, nous n'osons rien demander, nous attendons d'être dans un besoin extrême pour leur demander un service, crainte de les éloigner de la religion ... Puis je crois ce système moins avantageux aux progrès de la mission en ce qu'il nous rend à charge des naturels et qu'il les rend bien plus exigeants à notre égard »*⁷⁹. Cependant, les Maristes n'étaient guère préparés à cette forme de compétition. Ainsi, le père Chevron regrettait amèrement que l'avancement des travaux de la mission fut sans cesse interrompu du fait des absences fréquentes du frère Jean, mandé aux quatre coins de l'île pour tailler les barbes des hommes, tandis que les néophytes se plaignaient que les outils mis à leur disposition en quantité insuffisante fussent de surcroît de qualité inférieure à ceux procurés aux protestants par les missionnaires wesleyens.

Ces divergences entre monseigneur Bataillon - dont les motivations s'expliquent plus aisément à la lueur du conflit qui l'opposait au père Colin et à monseigneur Pompallier - et les missionnaires maristes de Tonga débouchèrent sur une incompréhension mutuelle qui plaça ces derniers dans une situation équivoque. Pour monseigneur Bataillon, la relation de dépendance qui devait être instaurée entre *«le pasteur et ses brebis»* avait pour objectif d'amener le missionnaire à une meilleure compréhension de la société dans laquelle il devait s'intégrer afin de susciter le dialogue tout en agissant dans le respect des coutumes locales. En revanche, dans l'esprit de la population, ces *«pauvres misérables sont venus chercher à Tonga une existence qui leur était refusée*

79- Père Chevron au père Colin, Tongatapu, le 17 juin 1845. (A.P.M., 397).

dans leur pays natal». Ainsi, les limites de la politique de monseigneur Bataillon apparurent rapidement. Progressivement, les catholiques refusèrent de prendre en charge le développement d'une mission qui était devenue un «*fardeau trop onéreux*» et seuls les chefs obtinrent quelques avantages de la politique vicariale, car l'option définie par monseigneur Bataillon consistait à leur offrir des présents en échange de la promesse d'une attitude de bienveillance et de protection, tout en laissant à la discrétion de la population le soin de nourrir les missionnaires. Ne pouvant compter plus longtemps sur la seule générosité de leurs fidèles, les Maristes virent le développement de la mission fort compromis. En outre, ils souffraient de l'absence d'autonomie qui ne laissait à l'exercice de leur ministère qu'une marge étroite. «*Nous pensons que pour couper court à tous ces inconvénients, il serait à propos de ne pas recevoir gratis de vivres des naturels, mais de se les procurer par des échanges continuant cependant à leur fournir gratis les médecines et même à leur faire, au moins aux chefs, de temps en temps, de petits cadeaux. Il faudrait aussi payer les maisons à construire et les autres services semblables qu'on a besoin de recevoir d'eux. Il y a assez d'obstacles à la mission sans ajouter celui de leur paraître à charge en exigeant d'eux des services ou des vivres*»⁸⁰.

Ainsi soumis au bon-vouloir des plus humbles et à l'autorité des chefs, ils ne parvinrent que difficilement à établir le dialogue. Les malentendus se multiplièrent entre les missionnaires et les chefs qui prenaient ombrage des prérogatives que les Maristes s'arrogeaient. En effet, le soutien apporté par ces derniers aux Tongiens qui pratiquaient certaines coutumes proscrites par les Wesleyens, telles les chants et les danses, les plaça dans une position délicate tant il déconcertait ceux qui aspiraient à les satisfaire en anticipant leurs désirs supposés. Dans le courant de l'année 1843 et peu de temps après l'arrivée du père Grange, tandis que les villageois de Pea organisaient les préparatifs d'une cérémonie traditionnelle, le chef exigea que les danses fussent supprimées des festivités. L'intervention des pères Chevron et Grange en faveur de leur maintien provoqua sa fureur et aboutit à des menaces d'expulsion⁸¹. «*Nous nous crûmes donc obligés de lui dire que son ordonnance n'était pas juste. Il s'emporta devant tout le monde et dit : de quoi se mêlent ces deux blancs jetés par les vagues sur mes terres?*»⁸².

80- Père Chevron au père Colin, Tongatapu, le 17 juin 1845. (A.P.M., 397).

81- Le père Jérôme Grange est né le 20 avril 1807 à Saint-Claire-du-Rhône dans le diocèse de Grenoble. Successivement berger, garçon de ferme puis apprenti boulanger, afin de soutenir sa mère touchée par le veuvage, il n'entra que tardivement au petit séminaire. Il fit sa profession à Belley le 25 septembre 1841 et embarqua à destination de l'Océanie en novembre de la même année. Arrivé à Tonga au début du mois d'octobre 1842, il repartit en avril 1846. De retour en France à la fin de 1849, il occupa les fonctions d'aumônier des frères maristes à Saint-Paul-Trois-Châteaux où il mourut le 23 juillet 1852.

82- Père Grange à un père de la Société, Tongatapu, avril 1844. (A.P.M., 515).

En 1845, cette situation dont le caractère précaire devenait de plus en plus flagrant, encouragea les Maristes de Tonga à entreprendre des négociations avec monseigneur Bataillon qui, cependant, resta sourd à leurs appels. Celui-ci se défendit des accusations portées à son encontre en arguant de la nécessité de poursuivre la politique de son prédécesseur et de n'introduire aucun bouleversement dans les habitudes quotidiennes de chacun. Il justifia son refus de corriger les orientations de sa politique en soutenant que la population concevait un lien indissociable entre le dogme catholique et le mode de vie des missionnaires. «*Les naturels dans leur ignorance pourraient supposer la religion modifiable, comme notre manière de vivre*». Il craignait que la moindre modification du régime des missionnaires ne provoque un sentiment de perplexité chez les insulaires qui auraient pu l'interpréter comme un signe de fragilité du dogme. Quant à l'interdiction de se procurer des vivres ou des objets courants par le biais du commerce, elle participait de la volonté épiscopale de distinguer les Maristes des autres Européens résidant dans l'archipel. En cela, l'évêque emportait l'adhésion de ses missionnaires qui se refusaient à participer à des échanges susceptibles d'introduire dans ces îles un esprit mercantile. L'objectif était qu'ils ne fussent en aucune manière assimilés à des marchands «*et encore moins à des missionnaires protestants*» dont le nom évoquait des attitudes arrogantes et vénales⁸³. Ainsi le père Chevron dressait-il, avec une pointe de dérision, le portrait d'un prêcheur protestant. Cet homme dont la réputation était déjà entachée, aux yeux de l'auteur de ce témoignage, d'une hérédité anglo-saxonne, aurait été cuisinier à bord d'un navire baleinier avant de rejoindre sa concubine à Tonga où les missionnaires wesleyens se chargèrent de régulariser l'union et d'inclure l'importun dans les rangs des prêcheurs. A travers ce portrait, le père Chevron dénonçait l'outrecuidance des Wesleyens à l'égard de la population qui se voyait obligée de leur rendre les mêmes honneurs qu'aux chefs.

Afin de se démarquer de leurs rivaux, les Maristes s'efforcèrent de donner pour preuve de l'authenticité de leur religion leur ouverture d'esprit, leur modestie, leur désintéret pour les biens matériels et leur disponibilité. Certes, l'abnégation qui caractérisait l'apostolat des Maristes constitua un facteur déterminant de leur intégration au sein de la société tongienne, et cela en dépit du sentiment de perplexité que cette forme d'apostolat suscitait parmi la population. En revanche, les contradictions de monseigneur Bataillon furent plutôt mal perçues par les catholiques de Tonga qui comprenaient difficilement la situation de leurs missionnaires lorsque des rumeurs propagées par les

83- En 1843, huit missionnaires wesleyens étaient établis dans différentes îles de l'archipel. Il s'agit des révérends John Tomas, Peter Turner, David Cargil, Stephen Rabone, Matthew Wilson, Francis Wilson, George Kevern et William Webb. URBANOWICZ Charles F., *Tongan Culture : the methodology of an ethnographic reconstruction*, p.6.

Wallisiens en visite à Tonga faisaient état de la prospérité de la mission de Wallis et vantaient la générosité de l'évêque. Monseigneur Bataillon se défendit de ces nouvelles accusations portées à son encontre en arguant de la nécessité de maintenir la cohésion dans l'ensemble du vicariat qu'il administrait⁸⁴. En effet, les structures mises en place à Tonga reproduisaient le système d'organisation de la mission de Wallis considérée comme le modèle de référence et, n'ayant crainte d'entamer sa crédibilité, il réaffirmait son intention de ne modifier aucune ligne de ce schéma car il estimait que l'acceptation à Tonga de certaines tolérances était susceptible de provoquer la confusion parmi les catholiques de la région, en droit de s'interroger sur la «*fiabilité du dogme catholique*», voire sur la légitimité de l'autorité épiscopale.

Toutefois, face aux pressions des catholiques de Tonga et aux multiples manifestations de mécontentement des missionnaires, monseigneur Bataillon se vit contraint d'établir des compromis en autorisant la culture de la terre et les achats à bord des navires. En outre, il passa commande à Valparaiso d'une réserve de vin, de farine et de biscuits afin de faire face à l'urgence. Or, ces dispositions ne se révélèrent guère satisfaisantes. Le temps nécessaire à l'acheminement des vivres en provenance de la côte ouest du continent sud-américain et l'irrégularité des liaisons maritimes ne permettaient pas d'envisager le maintien de cette solution à long terme⁸⁵. Quant à l'acquisition de ressources résultant d'une production maraîchère et potagère locale, elle supposait des moyens en main-d'œuvre et en outils que ne possédaient pas les Maristes de Tonga. D'autre part, ils ne pouvaient concevoir de se procurer leurs achats à bord des navires car nombreux étaient les marchands avertis du peu de disponibilités pécuniaires des missionnaires catholiques et qui refusaient de commercer avec eux, quand ils ne leur cédaient pas à moindre prix des vivres avariés.

Il n'existait, selon les Maristes, qu'une seule solution qui résidait en une répartition équitable des fonds alloués chaque année par la Sacrée Congrégation de la Propagation de la Foi, à charge pour chaque missionnaire de gérer son viatique. Dès lors, le conseil de la Propagation de la Foi, incité par le père Colin, décida d'attribuer une somme globale à chaque mission du vicariat, les fonds devant être redistribués par le vicaire aux missionnaires placés sous sa juridiction. Une partie de ce viatique leur fut effectivement reversée en espèces, tandis que l'autre, gérée par la procure dont le siège était implanté à Sydney, fut utilisée en paiement des objets d'échanges qui permirent de se procurer des vivres auprès des autochtones et de rémunérer ces derniers pour les services rendus à la mission.

84- Cette division administrative rassemblait à l'époque les îles de Wallis et Futuna et les archipels de Samoa, Fidji et Tonga.

85- La cargaison de vivres fut acheminée à ses destinataires plus de dix-huit mois après la commande et une grande partie des vivres était avariée.

A partir de 1846, les conditions matérielles de la mission s'améliorèrent progressivement, contribuant à réduire la dépendance à laquelle les Maristes étaient contraints depuis 1842 grâce à l'obtention d'objets destinés aux échanges. Il s'agissait principalement d'outils pour travailler la terre et le bois, d'objets de quincaillerie, d'ustensiles de cuisine, de tabac et d'étoffes⁸⁶. Le choix de ces biens manufacturés en Europe, dont les Maristes passaient commande à Lyon ou à Sydney, était défini en fonction de la demande de la population qui établissait les termes de l'échange. Ainsi, une pipe équivalait à une réserve d'ignames pour plusieurs jours ; un objet d'une valeur de deux centimes et demi à une douzaine d'oeufs, d'un sou à une poule ou un canard. En 1845, Charles Simonet confiait au père Chevron que quatre francs lui avaient permis d'acquérir des ignames tout au long de l'année. Cependant, la fréquence croissante des escales de navires à la recherche de points de ravitaillement provoquait un accroissement de la demande, et en conséquence une réévaluation constante des échanges. Outre cette source d'approvisionnement, les Maristes tendirent vers une plus grande autonomie économique en développant des cultures potagères, maraîchères et horticoles dont les semences étaient importées d'Europe tandis que les produits tels que la farine, le riz, la cassonade, le thé, le café et le vin étaient acheminés par la procure. Un four construit dans l'enceinte de la mission permettait la cuisson du pain⁸⁷. Quant à la basse-cour, elle était composée de volailles - poules, canards et dindes - auxquelles s'ajoutent des porcs et des brebis importés de Sydney.

*
* *

Quoique le préjudice porté à la mission de Tonga par l'intransigeance de monseigneur Pompallier et monseigneur Bataillon ait été lourd et prévint une implantation plus organisée, il convient de noter que l'immersion totale - pour aussi brutale qu'elle fut - des missionnaires dans leur nouveau milieu engendra néanmoins des résultats durables. La nécessité d'affronter sans possibilité de recours les difficultés inhérentes à la vie de la mission que sont la chaleur du climat, le déséquilibre de l'alimentation, l'inconfort des vêtements,

86- Les objets d'échanges étaient principalement des outils : bûches, haches petites et grandes, scies, percerettes, ciseaux de menuisier, fers à rabots, limes, couteaux (grands couteaux de boucher ; les petits couteaux sont distribués aux enfants en récompense de quelque bonne action), ciseaux, rasoirs et serpes à couper le bois. Clous, aiguilles, pipes, tabac, étoffes, verroteries de couleur bleue, ardoises et marmites en fonte étaient également très utiles pour obtenir de menus services. Père Chevron au Père Colin à Lyon, Tongatapu, le 2 février 1844. (A.P.M., 395).

87- La vigne, les haricots, les oignons, l'oseille, le persil, les choux, les betteraves, les salades (laitues et chicorées), le céleri, le blé et le maïs, les pommes de terre, les pois, les carottes et les poireaux constituaient les principales productions des Maristes de Tonga.

l'absence de soins médicaux, l'inconfort de l'habitat et enfin la méconnaissance de la langue encouragea une adaptation rapide qui explique que le père Chevron fut en mesure d'entreprendre la traduction en tongien de cantiques latins deux ans après son arrivée. Il est vrai que l'apprentissage de la langue fut facilité par les travaux entrepris précédemment par les Wesleyens qui avaient composé un alphabet et fait imprimer quelques ouvrages religieux en langue vernaculaire. En outre, les Maristes bénéficiaient d'une certaine expérience du maniement des langues par leur connaissance du français et du latin à laquelle s'ajoutait la pratique du dialecte de leur région d'origine et enfin la connaissance de rudiments d'anglais. Le père Chevron, quant à lui, fut aidé dans l'approche de la structure particulière du langage polynésien et la pratique de la prononciation par les similitudes existant entre la langue de Tonga et celle de Wallis où il avait séjourné plusieurs mois⁸⁸. Le père Grange mit à profit ses connaissances de la langue maori. Toutefois, ce dernier dut aux souffrances engendrées par ces conditions de vie un état de faiblesse qui le contraignit à quitter Tonga en 1846. En revanche, ceux de ces pionniers qui parvinrent à s'affranchir des contraintes imposées par l'isolement et la dépendance à l'égard de leurs hôtes, établirent des liens profonds avec leur entourage dont les réticences furent progressivement vaincues par l'attention qu'ils portèrent à leur implication dans la vie quotidienne. *«Ce qui nous a gagné les naturels, c'est le soin que nous avons pris de nous conformer en tout à leurs usages ; nous vivons comme eux, nous contentons de ce qu'ils nous apportent, leur expliquant que si n'étions pas bien sûrs de la vérité de la religion que nous leur annonçons, nous serions les plus fous des hommes ; quand nous allons les voir, nous couchons comme eux sur la terre recouverte d'une natte, ou sur les planches de quelque embarcation ; nous assistons à leurs fêtes, à leur kava, nous avons soin d'en avoir toujours un morceau à offrir à ceux des chefs qui viennent nous visiter, il est rare qu'on ne fasse pas le kava à la maison au moins trois fois par jour (...). Nous n'achetons et ne vendons rien ; s'ils ont besoin d'une aiguille, de fil, d'un clou, nous leur donnons la pièce que nous avons ; nous leur prêtons quelques outils, des bêches, des pioches, des haches à ceux qui n'en ont pas»*⁸⁹. Ils donnèrent pour preuve des résultats fructueux de cette démarche l'apparition d'un mouvement spontané qui poussait les plus humbles à se regrouper autour de la mission où ils trouvaient une reconnaissance et une considération que leur refusaient des missionnaires wesleyens trop imbus de leur supériorité sociale.

88- En 1859, le père Bataillon acheva un travail sur la grammaire polynésienne et uvéenne. Document de vingt-huit pages manuscrites, il évoqua en introduction les caractéristiques de prononciation puis aborda dans des chapitres distincts la question de l'utilisation du nom, de l'adjectif et enfin du pronom. Archives de l'évêché de Tonga, dossier A 4, Monseigneur Bataillon.

89- Père Chevron à sa famille, Tongatapu, le 24 juin 1843. (A.P.M., 391).

II - Le développement de la mission

I- Une implantation laborieuse

Malgré leur désir de s'implanter dans les archipels voisins de Ha'apai et Vava'u, qu'ils se désespéraient d'abandonner à l'influence des missionnaires wesleyens, les Maristes furent contraints, jusqu'en 1858, de limiter leurs activités à l'île de Tongatapu. A cette date, l'extension géographique de la mission fut rendue possible par la signature de la convention de 1855, qui imposait au pouvoir royal la liberté de culte, et par les interventions successives des officiers de la Division Navale de l'océan Pacifique, soucieux de faire respecter les accords signés.

L'existence à Tongatapu d'une petite communauté composée d'une trentaine de Tongiens convertis au catholicisme à Wallis et les courses incessantes des missionnaires catholiques, qui définissaient leurs trajets en fonction du nombre de néophytes éparpillés dans les divers villages de l'île, constituèrent les facteurs essentiels du développement de la mission et de la diffusion du catholicisme. *«Les néophytes venus d'Ouvea tout en causant et en racontant avec simplicité ce qu'ils ont vu et entendu font sans contredit plus de bien que je n'en puis faire avec toutes mes instructions, nos catéchumènes causent ensuite avec les protestants et les infidèles. Ces conversations se répandent dans les îles voisines de Ha'apai et de Vava'u dont il vient ici souvent des naturels»*⁹⁰. Rapatriés dans leur île d'origine en 1842 par monseigneur Pompallier, qui désirait les associer à l'essor de la future mission, les Tongiens convertis au catholicisme à Wallis se répartirent dans les villages de leurs ancêtres⁹¹. La grande majorité d'entre eux se regroupa dans le village de Holonga, dans la partie orientale de Tongatapu et quelques familles se disséminèrent aux alentours. Ils constituèrent un soutien précieux pour les missionnaires dont ils furent à la fois les interprètes et les porte-paroles, et contribuèrent largement à l'acceptation du catholicisme par les communautés villageoises dont ils étaient originaires. Leur

90- Père Chevron à sa famille, Tongatapu, le 24 juin 1843. (A.P.M., 391).

91- Convertie au protestantisme dans les années 1833, l'île de Niua Toputapu était alors sous la domination du chef Gogo Ma'atu qui entreprit de porter la parole de l'Evangile à son cousin de Wallis. Gogo était le descendant d'un chef wallisien nommé Tupavaitupu et de la fille du chef de Niua Toputapu. En août 1835, Gogo, accompagné d'une cinquantaine de guerriers, embarqua à destination de Wallis où il fit rapidement quelques prosélytes. Cependant, le roi de Wallis qui portait le titre de Lavelua, entreprit de lui résister. Les hommes de Gogo, retranchés dans un fort construit en toute hâte, furent assaillis par les nombreuses troupes de Lavelua. A l'issue de la bataille, chaque camp releva ses blessés et compta ses morts. Les rangs de Gogo avaient été décimés, lui-même était décédé et les survivants, pour la plupart des enfants, furent répartis dans les villages de l'île où ils furent adoptés par des familles wallisiennes. Dans les mois qui suivirent ces événements, deux autres groupes de Tongiens se présentèrent à Wallis. Certains s'établirent et formèrent de petites communautés qui se convertirent au catholicisme à l'exemple de la grande majorité de la population de l'île où le père Bataillon s'installa en 1837. ANGLEVIEL Frédéric, *-Wallis et Futuna (1801-1888), contacts, évangélisations, inculturations.-* Volume I, pp.206-214.

force résida principalement dans leur aptitude à véhiculer les préceptes de l'Évangile sans être confrontés aux difficultés d'adaptation des missionnaires et dans l'évocation des incontestables succès du catholicisme à Wallis, permettant d'atténuer les préjugés inculqués par les missionnaires wesleyens qui se plaisaient à dénigrer la religion catholique et les hommes qui la servaient⁹². De petits noyaux de catholiques s'organisèrent autour de ces familles dont la plupart, bien que soumises aux pressions d'un environnement hostile, demeurèrent fidèles à leur engagement.

La multiplication de petites communautés catholiques permit la constitution d'un réseau à partir duquel les missionnaires élaborèrent leurs itinéraires. Ayant établi une base sédentaire à Pea, ils rayonnèrent essentiellement dans la partie orientale de l'île où les missionnaires protestants n'avaient pu s'implanter durablement en raison de l'influence du Tu'i Tonga qui tenait sous sa domination un grand nombre de familles allégeantes dont l'hostilité à l'égard du roi George était déclarée. Cette approche des villages éloignés fut favorisée par la protection que leur accordait le chef de Pea, Moeaki, et par le crédit dont ce dernier jouissait auprès des populations non converties de l'île, eu égard au passé glorieux de son ancêtre Takai, qui s'opposa aux ambitions du Tu'i Kanokupolu.

Bien qu'elles fussent une épreuve sans cesse renouvelée en raison de la précarité des conditions, les marches itinérantes constituèrent un élément déterminant de la première phase de la propagation du catholicisme à Tongatapu. Au gré des chemins, les discussions s'engageaient, suscitées par l'apparence et le discours de ces hommes à la peau brûlée par le soleil, barbus, solitaires, habillés de longues soutanes noires, une croix en pendentif, parcourant le pays à la recherche des âmes perdues au nom de la foi chrétienne, prêchant l'amour du Christ pour l'homme et celui de l'homme pour son voisin⁹⁴. *«Vous voyez que nos courses ne sont pas toujours la partie la plus riante de nos travaux mais elles font diversion avec la vie monotone de notre résidence ; les rencontres sur la route avec quelques naturels, avec lesquels on lie conversation sous un cocotier, les petites discussions avec les hérétiques et les infidèles, quand on peut en avoir distraient un peu»*⁹⁵.

La prise de contact des Maristes avec les villageois s'opérait généralement selon un même schéma. Sitôt la lisière du village atteinte, les chefs étaient avertis de leur venue et se rassemblaient afin de recevoir les hommages qui leur

92- Père Chevron à sa famille, Tongatapu, le 24 juin 1843. (A.P.M., 391).

93- Takai était le guerrier victorieux des campagnes menées au début du siècle contre le Tu'i Kanokupolu, Tupouto'a (père de Taufua'ahau) qui cherchait à s'assurer la suprématie politique de l'archipel. Il était, selon la tradition orale, le constructeur du fort de Pea. Lorsqu'il mourut en 1815 ou 1816, son frère Fae lui succéda à la tête de Pea. Fae, que rencontra Dumont d'Urville en 1826, était le père de l'une des plus ferventes néophytes catholiques de Tongatapu : Fietoa, la femme de Moeaki.

94- Père Chevron à sa famille, Tongatapu, le 17 janvier 1844. (A.P.M., 394).

95- *idem*.

étaient dus. Les missionnaires déposaient alors en offrande une racine de kava qui était ensuite préparée dans le cadre du cérémonial traditionnel. Après avoir présenté aux chefs l'objet de leur visite - qui concernait le plus souvent l'enseignement du catéchisme à ceux qui étaient prêts à le recevoir -, ils se rendaient au chevet des malades auxquels ils prodiguaient soins, conseils et réconfort. La fréquence et la durée des courses dépendaient non seulement de la distance à parcourir mais également du nombre de fidèles à visiter. Une matinée suffisait pour se rendre à Houma, situé «à deux bonnes heures de marche» au sud-ouest de Pea. Dans ce village où la communauté catholique était restreinte, les missionnaires consacraient principalement leurs visites à des discussions avec les chefs alliés de Moeaki. Chaque semaine, le père Chevron se préparait à suivre le chemin reliant les villages de Pea et Mu'a. Le premier jour, il gagnait les villages de Folaha et Vaini avant de rejoindre Holonga où il faisait étape pour la nuit grâce à la générosité de ses néophytes. Le lendemain, il passait la journée à Mu'a et dans les villages alentours. Cette étape de Mu'a, bastion de la religion traditionnelle, revêtait une importance particulière car elle était demeurée à l'écart de l'influence des protestants. Les premiers contacts avec les chefs de ce village ne furent pas aussi chaleureux que le père Chevron l'espérait, mais à force de persévérance, il parvint à vaincre la méfiance des uns et l'indifférence des autres. Enfin, le troisième jour, il rentra à Pea. Toutes les six ou sept semaines, il se dirigeait d'une seule traite vers la pointe orientale de l'île d'où il revenait le lendemain en suivant le littoral. En général, le père Chevron était assisté dans ses déplacements par un néophyte de Pea, la santé précaire du père Grange ne lui permettant pas de l'accompagner.

L'objectif poursuivi par les Maristes de Tonga était de s'implanter en ces lieux - Mu'a, Folaha, Vaini, ou encore Holonga - où ils avaient gagné la sympathie de la population. Mais une éventuelle multiplication des établissements en différents points de l'île nécessitait à l'évidence une augmentation des effectifs, qui étaient bloqués par la Société de Marie du fait du conflit opposant le père Colin et monseigneur Bataillon. De surcroît, toute tentative pour accroître leur présence engendrait de nouveaux sursauts de résistance de la part de la population païenne. Toutefois, ils entreprirent en 1845 dans le village de Holonga la construction d'une église et d'une maison qu'ils occupaient une douzaine de jours par mois, en alternance avec leur résidence de Pea. Lors de son premier séjour à Tongatapu en 1843, monseigneur Bataillon avait conçu le projet d'établir un missionnaire à Mu'a, le bastion du culte traditionnel, mais il en avait été rapidement dissuadé par l'hostilité des chefs à l'égard de la religion chrétienne. Or, le village de Holonga était placé sous la dépendance directe des chefs de Mu'a et la formation d'un noyau de catholiques y fut perçue comme une menace pour l'intégrité des païens. Aussi, les chefs de Mu'a mirent en demeure la population catholique de Holonga de quitter leurs terres et de se retirer dans le fort de Pea ou de renoncer au catholicisme. «*Cette mesure parut violente même*

aux infidèles et excita une telle fermentation que l'on crut devoir révoquer la sentence»⁹⁶. L'église de Holonga fut incendiée à la suite d'un acte de malveillance commis une nuit d'octobre 1847. Les enquêtes menées à la demande du père Chevron et à l'instigation des chefs de Mu'a n'aboutirent à aucune conclusion. Cependant, la mise à l'écart ordonnée par leurs chefs ne parvint pas à entamer la foi de ces néophytes qui persistèrent dans la voie du catholicisme. Leur fidélité fut récompensée quelques mois plus tard par la conversion du Tu'i Tonga qui généra un nouvel élan en faveur du développement de la mission catholique. Avec son soutien, les Maristes furent enfin en mesure de réaliser leur premier objectif : l'ouverture d'une mission à Mu'a. Cette implantation offrait une base supplémentaire de départ pour de nouvelles courses que le père Chevron effectua dorénavant par voie de mer. «Depuis mon séjour à Mua, je suis continuellement en voyage sur mer, je pense qu'il n'y a pas d'arbres sur la baie de Pea, Vaini, Mua et les côtes de Hahake que je ne connaisse. Je ne passe pas de semaines sans m'embarquer au moins deux fois. Aussi, je commence à devenir marin ; j'ai deux embarcations : l'une européenne et l'autre à la façon du pays, c'est avec cela que je vais de Mua à Pea, Hologa, Vaini, Hahake et dans tous les villages et les habitations qui sont semés le long du rivage. Les plus longues courses sont avec bon vent de 2 heures, et avec vents contraires de 4 heures et plus»⁹⁷.

L'arrivée en 1845 du père Calinon compensa le départ quelques mois plus tard, en mars 1846, du père Grange. Celui-ci, épuisé par l'état de privation dans lequel les pères avaient été maintenus au cours des premières années de leur établissement, n'était plus en mesure de participer activement au développement de la mission. En 1847, le père Chevron s'installa à Mu'a en compagnie du frère Attale tandis que le père Calinon assurait le fonctionnement de l'établissement de Pea avec le frère Jean. L'éloignement entre les deux villages et la diversité de leurs activités - le père Calinon parcourait pour sa part les chemins de la partie occidentale de l'île - ne leur permettaient de se rencontrer qu'une fois toutes les trois semaines, situation qui porta préjudice à la cohésion générale de la mission. Cet isolement fut rompu en 1850 par l'arrivée des pères Nivelteau et Piéplu, portant à quatre le nombre des missionnaires catholiques implantés dans l'île de Tongatapu⁹⁸. Le père Nivelteau assista le père Chevron à Mu'a tandis que le père Piéplu rejoignit le père Calinon à Pea. Le premier mardi de chaque mois,

96- Copie d'un rapport sur l'administration temporelle du vicariat apostolique de l'Océanie centrale, adressé au Supérieur de la S. M. par le père Calinon. Tongatapu, Octobre 1845. (A.P.M., 272).

97- Père Chevron à sa famille, Tongatapu, le 12 octobre 1848. (A.P.M., 407).

98- Le père Charles Nivelteau est né le 13 février 1823 à la Pomeraiie-sur-Sèvres, en Vendée. Il fut ordonné prêtre en 1847. Epuisé par les privations endurées pendant le siège de Pea, il fut emmené à bord de la *Moselle* en 1852 et décéda en mer le 10 décembre de la même année. Le père Louis Piéplu est né le 18 mai 1818 à Colleville dans le Calvados. Après avoir célébré sa profession de foi dans la Société de Marie le 26 août 1847, il embarqua pour Tonga où il mourut en 1857.

une conférence théologique rassemblait les quatre prêtres, qui se concertaient également sur les problèmes et les perspectives de la mission.

En 1850, les progrès de la mission devenaient manifestes, tant au niveau des structures qui se développaient que dans l'acceptation - ponctuelle, il est vrai - de la présence de catholiques parmi les protestants. Les Tongiens convertis au catholicisme à Wallis furent peu à peu rejoints par de nouveaux convertis qui formèrent des communautés dans les villages de Houma, Holonga, Vaini, Folaha et Hahake dont le chef était pourtant protestant. Toutefois, les villages de Mu'a et Pea, dont les Maristes craignaient que le chef ne cède aux instances des missionnaires wesleyens qui le pressaient d'accueillir l'un des leurs, demeurèrent les foyers privilégiés de l'extension du catholicisme. Ces développements de la mission s'accompagnèrent de l'édification de nouveaux lieux de culte : chapelles ou églises selon les moyens et l'importance numérique de la communauté. La réalisation des travaux de construction auxquels la population participait avec d'autant plus d'enthousiasme qu'ils renforçaient la cohésion de la communauté dans le partage de l'effort, focalisait en outre, la fierté des catholiques qui forgeaient ainsi, dans la terre de leurs ancêtres, leurs nouvelles racines religieuses. Toutefois, ces édifices dont les cloisons latérales étaient composés de bambous assemblés par des fibres de cocotiers et dont les voûtes recouvertes de feuilles de bananiers étaient soutenues par des madriers en bois de fer revêtaient un caractère provisoire car ils se trouvaient livrés aux caprices du climat ou aux manifestations d'hostilité des protestants. Après l'incendie de la chapelle de Holonga en 1847, la tempête qui s'abattit sur l'île en 1849 renversa celle de Hahake et causa de nombreux dégâts aux églises de Pea et de Mu'a.

2- *L'apostolat des Maristes*

Lorsque les missionnaires catholiques débarquèrent en 1842, l'animosité que leur implantation suscita parmi les protestants, qui représentaient environ la moitié de la population de l'île et l'énergie déployée par les missionnaires wesleyens pour créer une barrière infranchissable entre leurs prosélytes et les nouveaux arrivants, contraignirent ces derniers à renoncer, au moins momentanément, à l'ambition d'ériger à Tonga une tête de pont du catholicisme dans la région, et à focaliser leur attention sur la population non convertie de l'île⁹⁹. La

99- L'annonce d'une nouvelle répartition des prérogatives vicariales provoqua la consternation parmi les Maristes de Tonga qui soulignèrent l'incohérence de cette initiative, car Tonga représentait pour eux le centre des activités maristes dans la région : «*Tonga est par son influence la métropole du vicariat du Centre, et voilà que l'on sépare cette métropole du reste du vicariat. Il est vrai que les protestants sont encore puissants ici et que l'on ne sait pas encore si l'on pourra rester maître du terrain; mais quand nous ne pourrions réussir complètement, nous tiendrons toujours le protestantisme en échec, et nous donnerons ainsi aux missions catholiques voisines le temps de prendre pied et de se fortifier.*» Père Chevron au père Colin, Tongatapu, le 20 février 1846. (A.P.M., 401).

tâche était ardue, car non seulement cette population était encore profondément attachée aux valeurs traditionnelles, mais de surcroît, elle se prévalait d'avoir résisté à la vague de conversion protestante. Si la présence des Maristes, dont la venue avait été sollicité par les païens eux-mêmes, semble indiscutablement avoir présenté l'intérêt d'offrir de nouvelles perspectives aux partisans d'un rejet du monopole protestant, il n'avait guère été question de religion ainsi que les Maristes en firent l'expérience. En conséquence, ils durent modérer leur ambition d'inscrire sur les registres de baptême le nom de nombreux nouveaux convertis, et eurent à se soucier de la manière dont il fallait procéder afin de toucher l'âme de ces réfractaires au christianisme.

L'objectif étant de les inciter à une remise en question progressive de leurs croyances traditionnelles auxquelles se heurtaient les missionnaires catholiques, il apparut nécessaire de dispenser au préalable un savoir qui devait s'y substituer en tendant à confirmer l'existence de Dieu dans la création du monde¹⁰⁰. A ce titre, l'étude de la Genèse, mais également l'apprentissage de l'histoire et de la géographie visaient à élargir le champ de la connaissance des Tongiens et à leur offrir une cosmogonie ouverte sur l'universalité. En l'absence de structures éducatives, qui furent mises en place ultérieurement, ces enseignements furent dispensés de façon informelle, à l'occasion d'une réunion de kava, de commentaires d'images sacrées ou de discussions suscitées par l'observation de phénomènes naturels. Tandis que les tremblements de terre qui secouaient régulièrement les îles de l'archipel étaient attribués aux mouvements générés par le sommeil agité du dieu d'outre-tombe, Maui, les pères Chevron et Grange expliquèrent les principaux mécanismes géologiques qui provoquaient ces phénomènes. Ils élucidèrent également, non sans fierté devant l'impuissance des missionnaires wesleyens à en donner une explication cohérente, le mystère de la comète qui éclaircit le ciel de Tongatapu en 1843. *«Le capitaine d'un navire anglais en rade de Nuku'alofa nous renvoya la population insatisfaite de l'ignorance des missionnaires protestants. Aussitôt, il nous vint une députation de toutes les parties de l'île. Pour les intéresser davantage, je leur montrai un ouvrage d'uranographie ; tout le monde voulut voir la comète dans le livre de Helenimo. Le concours dura quinze jours. Surtout la représentation de ces phénomènes sur le papier les surprenait pleinement : il faut bien qu'on connaisse tout cela puisqu'on en a fait la représentation ! Selon les usages traditionnels, un tel événement était considéré comme la manifestation de la*

100- Dans un texte dénonçant les pratiques ancestrales liées aux rituels du *Toomahaki* et de l'*Akasia*, le père Liku Mo Aka Aka rappela dans les années 1930 la condamnation de ces pratiques par les églises chrétiennes. Le rituel du *Toomahaki* consistait à prélever sur le défunt l'organe responsable de la maladie afin de protéger les générations futures de décès attribués à l'hérédité. Au cours du rituel de l'*Akasia*, la tombe de l'un des ancêtres du malade était ouverte afin de vérifier qu'aucune racine, suspectée d'être la cause de la douleur persistante, ne pousse au travers du corps du défunt. Archives de l'évêché de Tonga. Box 10. a. 2. Petelo Liku Mo Aka Aka : Articles de presse, sermons, poèmes ; ms, 200 p., Niua Fo'ou 1930-1931.

colère des dieux et pour l'apaiser, il aurait fallu que certains perdent les doigts ou la vie. J'avais beau leur dire que tout cela n'était que des effets ordinaires et purement naturels, ils ne voulaient jamais entendre raison.» (En conséquence, le père Grange alla chercher sa mappemonde afin de pointer sur le globe les régions où des tremblements de terre pouvaient survenir et où la comète était apparue. Face au scepticisme de ses interlocuteurs, le père Grange se fâcha et tint ce discours) « Ce grand Dieu qui a fait toutes choses de rien ne s'inquiète point de tous les royaumes du monde, tous les soins sont pour Tonga, tous les autres peuples sont des imbéciles. Car c'est pour Tonga seul que le soleil se lève, que la terre et tous les astres se meuvent! C'est à Tonga seul que se trouvent les hommes savants en religion, savants à faire des livres, de grands navires, des fusils, des montres, des haches, des couteaux, des scies et de belles étoffes! Tonga est tout, le reste du monde n'est rien! Ici, on m'interrompt en disant : Helenimo, ta langue a assez remué pour nous faire honte. On ne parla plus de couper des doigts, ni de faire mourir personne»¹⁰¹.

Malgré leur perplexité et leurs réticences à l'égard de cette érudition, les premiers catholiques de Tonga évoquaient néanmoins, avec une fierté à la mesure de leur fascination, le savoir de leurs missionnaires, et vantaient les richesses contenues dans les cent quatre-vingts ouvrages de la bibliothèque de la mission dont l'accès leur était illimité. Ils étaient d'ailleurs fortement encouragés par les pères Grange et Chevron à les consulter, car la démarche volontaire vers la connaissance apparaissait aux Maristes comme étant complémentaire de la révélation religieuse, la création du monde étant présentée comme une réalité universelle créée par Dieu. En outre, la réputation de savants des missionnaires catholiques s'étendait au-delà des limites de la communauté catholique, sur l'ensemble de l'île, et constituait un facteur non négligeable de leur intégration. Ils parvinrent ainsi à capter l'attention des protestants qui parfois se rendaient à la mission afin d'y obtenir quelques réponses aux interrogations suscitées par l'élargissement de leur horizon, se hasardant à contrevenir aux ordres donnés par leurs chefs et leurs missionnaires qui leur interdisait d'établir des contacts avec les missionnaires catholiques. *«Je vous ai dit qu'aujourd'hui, l'on nous respectait à Tongatabou. Outre plusieurs autres raisons, le commencement d'estime que l'on a conçu pour nous vient de la haute idée qu'ils se sont formés de notre science»¹⁰².*

La notoriété des Maristes s'accrut également dans le domaine des soins dispensés aux malades. Le développement de cette activité fut particulièrement privilégié dans la mesure où ses les résultats obtenus permettaient de contrer la persistance des croyances traditionnelles qui attribuaient l'apparition d'une

101- Père Grange au curé de St Clair (Isère), le 1^{er} juillet 1843. (A.P.M., 510). Helenimo était le nom tongien de père Grange, il fut formé à partir de son prénom Jérôme.

102- Père Grange au curé de St. Clair (Isère), le 1^{er} juillet 1843. (A.P.M., 510).

maladie au mécontentement des dieux. De surcroît, elle offrait un accès aux foyers les plus hostiles, car les autochtones qui entouraient généralement leurs malades d'une grande sollicitude, ne reculaient devant aucun obstacle pour obtenir leur guérison¹⁰³. Cependant, deux éléments contribuèrent à rendre aléatoire l'issue de leurs interventions. Ils étaient en effet le plus souvent sollicités en dernier recours, lorsque les invocations des prêtres traditionnels et les applications des remèdes ancestraux ne suffisaient plus à extraire le malade à l'emprise des dieux. Dans ces conditions, les chances de guérison étaient d'autant plus réduites que leurs moyens étaient inexistantes durant les premières années qui suivirent leur implantation, puis les remèdes peu adaptés au diagnostic : les plaies étaient soignées avec du calomel, les vers avec de l'huile de ricin et les coliques avec de l'opium¹⁰⁴. *«Il ne vient à nous que quelques personnes guéries par nos remèdes, ou plutôt, en prenant nos remèdes, car nous sommes obligés souvent de faire les charlatans, faute de médecines. Avec cela, la maladie fait son cours et la guérison est attribuée à un peu d'eau avec quelques gouttes d'essence ou d'eau de Cologne»*¹⁰⁵.

Compte-tenu de leur faible potentiel médical, leur popularité fut essentiellement fondée sur une action préventive, à défaut d'être curative. En effet, outre les déséquilibres alimentaires et l'apparition croissante de maladies engendrées par l'intensification des contacts avec les Européens, la méconnaissance des principes élémentaires d'hygiène était selon les Maristes un facteur important de transmission et d'aggravation des infections¹⁰⁶. En ce sens, ils désapprouvèrent la technique de préparation du kava par mastication et encouragèrent les chefs à opter pour le broyage de cette racine avec un pilon. En décembre 1843, le père Chevron identifia chez de nombreux sujets les symptômes d'une fièvre typhoïde qui se propageait à la suite du passage d'une corvette française. Pour enrayer l'épidémie, les soins furent improvisés sur le terrain avec des moyens de fortune. Le père Chevron préconisa aux catholiques de Pea d'éviter de boire l'eau courante, de se contenter d'une infusion de feuilles d'oranger que le frère Attale distribuait deux fois par jour ou de jus de noix de coco bouilli, et de se mettre à la diète. Lorsqu'au bout de quelques semaines tout

103- Père Grange au curé de St. Clair (Isère), le 1^{er} juillet 1843. (A.P.M., 510).

104- Père Chevron au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 2 février 1844. (A.P.M., 395). Le calomel, purgatif et antiseptique intestinal, était le remède le plus demandé et le plus utilisé ; introduit par les protestants, il permettait de soigner les ulcères et les vers intestinaux qui étaient très répandus chez les enfants à cause des fruits dont ils se nourrissaient. L'huile de ricin était également prescrite pour lutter contre les parasites. La rhubarbe complétait l'emploi du calomel. L'opium et le laudanum, potions calmantes, étaient préconisés pour soigner les douleurs d'origine infectieuse. Hormis ces produits de base, la pharmacie des Maristes contenait des seringues, petites et grandes, des lancettes (petits instruments de chirurgie utilisés pour les saignées), du camphre et des verres à ventouse qui remplaçaient avantageusement les sangsues.

105- Père Chevron au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 2 février 1844. (A.P.M., 395).

106- Les ulcères, les écrouelles et les infections qui en résultaient, les rhumatismes, les vers intestinaux, les infections oculaires furent les maladies les plus fréquemment diagnostiquées par les Maristes.

danger sembla écarté, il leva les consignes et déplora que les habitants du village voisin eussent dénombré vingt-deux morts tandis qu'un seul décès avait endeuillé Pea.

3- La mise en valeur des éléments du culte

La cohésion de la communauté, dont les liens unissant les membres demeuraient ténus, était assurée par les missionnaires qui en coordonnaient les activités ; mais elle reposait également sur l'existence d'un édifice, église ou chapelle, dont le soin apporté à l'ornementation intérieure reflétait les aspirations des catholiques pour lesquels les lieux de culte se devaient d'être des lieux de splendeur que n'entamait en rien la modestie de l'architecture et des matériaux utilisés. L'édification en 1843 de l'église de Holonga, où résidait la majorité des néophytes baptisés à Wallis, fut vécue comme un grand événement par l'ensemble de la population villageoise, qui se glorifiait d'avoir été choisie pour élever la maison consacrée au culte du dieu chrétien. La participation de la majorité des habitants aux travaux de construction et l'énergie déployée pour mener à bien le chantier furent les preuves de l'unanimité que suscita ce projet au sein de la communauté¹⁰⁷. Quatre cents hommes et femmes, catholiques et païens dans une proportion égale, participèrent aux différentes étapes de la construction, depuis le rassemblement des matériaux jusqu'à la touche finale de décoration. Une grande fête organisée pour la bénédiction de l'église récompensa chacun des efforts fournis pour l'occasion pendant plus de quatre mois¹⁰⁸.

Ainsi, l'ornementation des églises et des chapelles fut partout l'objet d'une attention particulière de la part des missionnaires, qui constataient la fascination exercée sur la population, catholiques et protestants confondus, par la richesse des matières et des couleurs des objets liturgiques, tels les tableaux, les statues, les bénitiers, les ostensoirs, les encensoirs, les croix ou les chandeliers d'autel. Par ce biais, il s'agissait d'affirmer la fonction de l'église comme maison de Dieu, où étaient rassemblés les éléments de sa gloire. Etoffes de soie, rubans, galons et dentelles, rouges, jaunes, bleus, or ou argent, bouquets de fleurs en tissu et images colorées d'où jaillissaient l'auréole du Christ attestaient de son rayonnement sacré. *«Ici, plus qu'ailleurs, on a besoin du culte extérieur. Nous tâchons de tenir notre église la plus propre et la plus ornée possible, nous faisons de temps en temps quelques saluts. Nous avons ces jour-là concours nombreux et nous pouvons adresser quelques mots aux infidèles et aux hérétiques»*¹⁰⁹. Sous le regard et la présence protectrice du Christ était recréé un

107- Il ne semble pas qu'il y ait eu des protestants résidant dans ce village à cette époque.

108- Père Chevron au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 2 février 1844. (A.P.M., 395).

109- Père Chevron au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 2 février 1844. (A.P.M., 395).

univers de symbiose entre la nature riche et chatoyante, Dieu son créateur et l'homme, sa création et son adorateur. Toutes ces manifestations de l'hommage rendu à Dieu atteignaient le cœur de la sensibilité tongienne, encore toute imprégnée de ses liens ancestraux avec le sacré avec lequel le culte catholique permettait d'établir une plus grande proximité. Tandis que les lieux de culte traditionnels étaient voués à l'adoration domestique de ceux auxquels une âme était reconnue, l'église constituait un lieu ouvert à tous, même aux protestants qui, poussés par la curiosité, désiraient se laisser envahir par son atmosphère, et chacun fut invité à pénétrer l'intimité du Christ au travers de ses souffrances qui imposaient le silence et le recueillement.

Le contraste frappant entre l'opulence du culte catholique d'une part, et l'austérité des temples protestants d'autre part provoqua la curiosité des païens, la fierté des catholiques et la perplexité des protestants. Ces derniers furent d'autant plus intrigués par tant de richesses que la pauvreté des prêtres catholiques était notoire. Il s'ensuivit une confrontation entre les adeptes respectifs de ces deux conceptions opposées de la liturgie. Au moyen d'une étude rigoureuse des textes, les missionnaires catholiques élaborèrent une argumentation propre à renforcer les convictions de leurs néophytes et à réfuter les objections des protestants qui s'indignaient de l'attachement des catholiques pour les objets de culte¹¹⁰. *«Nos nouveaux néophytes feront leur première communion dimanche prochain. Quelques-uns d'entre eux sont vraiment intéressants. L'un d'eux, père de famille, deux mois après notre arrivée confondit un missionnaire anglais qui en présence des naturels se moquait d'un chapelet qu'il portait à son cou. J'admirais dans sa réponse la grâce du Saint-Esprit ; je ne pense pas que naturellement il fût capable d'en faire une aussi juste. Interpellé par le missionnaire d'un ton ironique, sur l'utilité de ce collier diabolique qu'il portait, il alla s'asseoir au milieu du cercle en présence du missionnaire et lui dit : tu veux savoir ce que signifie notre losalio (chapelet), je vais te le dire ; ce chapelet ne sert qu'à régler un certain nombre de prières et l'ordre dans lequel nous avons l'habitude de les dire ; voilà les prières que nous faisons, puis il récite le « Je crois en Dieu ». D'abord, tu vois que cette prière n'a rien de diabolique, au contraire, je dis : « je crois en Dieu, je ne crois pas comme vous nous le reprochez faussement en une chose ni en une autre, mais je crois directement en Dieu le Père tout puissant et en Jésus-Christ son fils unique » ; il continuait le credo lorsque le missionnaire se leva et rentra chez lui ; le catéchumène se mit à rire, et tous les naturels même protestants se mirent à rire»*¹¹¹. Toutefois, les missionnaires wesleyens, pressés par leurs fidèles troublés par la parcimonie dont ils faisaient preuve à l'égard de la mise en valeur

110- Père Chevron à ses parents, Tongatapu, le 3 octobre 1845. (A.P.M., 398).

111- Père Chevron à sa famille, Tongatapu, le 24 juin 1843. (A.P.M., 391).

de leurs lieux de culte, furent contraints de vaincre leurs réticences à adapter la liturgie protestante et durent céder à ces sollicitations en agrémentant leurs temples de vitraux colorés, d'autels et de représentations iconographiques.

Outre l'attraction exercée tout à la fois par la splendeur et l'intimité des lieux de culte, les catholiques aimaient à s'y rendre afin d'y recevoir les sacrements auxquels leur participation était si enthousiaste que les Maristes durent parfois intervenir pour en limiter l'accès. Tandis que le sacrement du baptême était accordé sans restriction aux jeunes enfants et aux anciens qui en manifestaient le désir, ils se réservèrent le droit de ne baptiser les hommes et les femmes en âge de procréer qu'en vue du sacrement du mariage par crainte de les voir succomber entre-temps à la tentation de la chair. L'Eucharistie, qui établissait un contact plus intime entre l'homme et Dieu par l'intermédiaire du corps et du sang du Christ, fut accueillie avec ardeur par les catholiques de Tonga dont beaucoup se plaignirent de ne pouvoir communier plus souvent, soit parce que les visites du prêtre étaient rares, soit parce qu'ils avaient omis de se confesser. Par cet acte solennel, manifestation tangible et renouvelable de leur engagement au côté de Dieu, ils célébraient également leur appartenance à une communauté universelle où chacun accédait à une place en vertu du baptême. *«Les néophytes montrent une ardeur incroyable à s'approcher des sacrements, si l'on voulait les croire, ils s'approcheraient tous les 5 ou 15 jours, lorsqu'on les a renvoyés de jour en jour à 2 mois ou même moins, ils sont mécontents»*¹¹².

Quant à la confession, qui permettait la réadmission aux sacrements auxquels les néophytes étaient si attachés, elle emporta l'unanimité - *«elle a été embrassée avec joie dans notre île»*-. Ainsi, le péché n'était pas rédhitoire à la qualité d'enfant de Dieu. D'autre part, la confession, accordée par la parole souveraine du prêtre, contribua à renforcer l'autorité de ce dernier.

Le rayonnement des cérémonies du baptême, de la confirmation, du mariage ou des funérailles s'étendit au-delà des limites de la communauté catholique. *«Toutes ces cérémonies que nous avons soin d'expliquer à nos néophytes et catéchumènes les frappent singulièrement ; elles frappent beaucoup aussi les infidèles ; il serait à souhaiter que nous puissions toujours les rendre brillantes, c'est là une prédication plus touchante pour les naturels que les plus beaux discours que nous ne pouvons pas leur faire»*¹¹³. Les réjouissances qui succédaient aux célébrations liturgiques constituaient pour tous les villageois l'occasion d'accéder à une nouvelle cohésion en dépit des divergences religieuses qui séparaient les familles dont l'immuabilité des liens entre les membres était attestée par ces retrouvailles occasionnelles durant lesquelles la prééminence était accordée à la convivialité¹¹⁴.

112- Père Chevron au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 30 octobre 1849. (A.P.M., 411).

113- Père Chevron à sa famille, Tongatapu, le 17 janvier 1844. (A.P.M., 394).

114- *idem*.

4- Une stratégie orientée vers la conversion des chefs

L'exemple des relations étroites établies dès 1826 entre 'Aleamotua et son neveu Taufā'ahau et les missionnaires wesleyens ainsi que la prospérité dont la mission protestante bénéficia du fait de leur soutien incondicional incitèrent les Maristes, encouragés en cela par leurs évêques, à privilégier leurs liens avec les chefs dont l'influence devait déterminer les mouvements de conversion parmi leurs sujets allégeants. La mise en œuvre de ce principe fut compromise par la puissance politique croissante du roi George qui s'était adjoint la collaboration de la majorité des chefs de l'archipel, peu désireux de contrevenir à leurs obligations¹¹⁵. En effet, l'autorité absolue que ces chefs protestants exerçaient sur les paysans constitua un obstacle majeur au développement du catholicisme à Tonga, et leurs prises de position à l'encontre des Maristes déterminèrent le comportement des communautés villageoises à l'égard de ces derniers. Or, peu de villageois se révélèrent prêts à encourir le risque d'être bannis des terres sur lesquelles ils vivaient pour rejoindre la mission catholique. *«Dans un petit fort divisé en trois parties dont deux ne veulent pas entendre parler de religion par jalousie pour le chef qui nous a reçu et dont l'autre ne nous écoute qu'en partie. Les forts sont tellement jaloux les uns des autres qu'il suffit que l'un fasse une chose pour que l'autre fasse le contraire, il en est de même des différents chefs d'un même fort ; personne ne veut se réunir à son voisin, même de sentiment, par crainte de paraître dépendant. Chez les protestants, la haine pour nous les rend compacts. Si ce n'était que le peuple, nous l'aurions bientôt, mais les chefs qui sont presque tous leurs catéchistes ont fini par défendre d'avoir des communications avec nous»*¹¹⁶.

Lorsqu'en février 1844, le père Chevron annonça à ses hôtes de Pea son intention de rendre visite, en compagnie du père Grange, à Taufā'ahau, des rumeurs de guerre inspirées par la crainte que ce grand chef ne fût contrarié par la nouvelle, se répandirent immédiatement dans l'île. La plupart des paysans suggéra aux missionnaires catholiques de rester cachés en attendant le départ de Taufā'ahau pour Ha'apai, afin de ne pas accroître les tensions religieuses et politiques qui sous-tendaient les relations entre les chefs de l'archipel. *«Les uns et les autres (infidèles et hérétiques) resserrent leurs rangs ; la religion devient pour eux une affaire de parti»*¹¹⁷. En dépit de ces avertissements, les pères Chevron et Grange se mirent en route et quittèrent le fort de Pea en compagnie de deux catholiques de Nuku'alofa. Lorsque la venue des deux *Pilisite* -prêtres-fut annoncée, 'Aleamotua, le chef du fort de Nuku'alofa et son neveu, Taufā'ahau, se retirèrent dans leur résidence respective, non sans avoir auparavant débattu

115- Père Chevron au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 2 février 1844. (A.P.M., 395).

116- Père Chevron au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 2 février 1844. (A.P.M., 395).

117- *idem*.

avec les missionnaires wesleyens de la conduite à tenir en présence de ces visiteurs inopportuns. Conformément à la tradition, les pères Chevron et Grange présentèrent à leurs hôtes une racine de kava qui fut aussitôt préparée en vue d'une réunion des anciens. Après avoir rassuré 'Aleamotu'a au sujet des rumeurs de guerre diffusées par les missionnaires wesleyens qui annonçaient l'arrivée prochaine des navires de guerre français, ils se rendirent chez Taufa'ahau, escortés par une foule nombreuse, à la fois curieuse et inquiète. Quelques hommes munis d'un fusil ou d'une hache les entouraient. Taufa'ahau était assis au milieu d'un cercle constitué par les membres de sa cour. Les paysans et les guerriers se retirèrent pour leur laisser le passage, puis un serviteur les introduisit auprès du grand chef. Selon l'usage, et après avoir déposé une racine de kava aux pieds de Taufa'ahau, le père Chevron lui prodigua divers compliments. Selon les recommandations dont le père Chevron attribua la responsabilité au révérend Thomas, les réponses de Taufa'ahau furent brèves. Toutefois, ce dernier qui ne put cacher sa curiosité à l'égard des pratiques du culte catholique interrogea le père Chevron sur la signification de son crucifix. Satisfait de ce premier contact qui attestait, malgré sa brièveté, de l'intérêt du futur roi pour la religion en général, le père Chevron salua son hôte et se retira. Les jours suivants, il fut à même, au vu des témoignages d'amitié qui affluèrent de toutes parts, de mesurer les conséquences positives de cette entrevue¹¹⁸. En revanche, le soulagement exprimé par la population quant à l'issue heureuse de cette initiative tendit à confirmer l'emprise réelle de Taufa'ahau et laissa présager de lendemains moins radieux, car soumis aux changements d'humeur de ce grand chef qui maintenait un contrôle d'autant plus étroit sur les inclinations religieuses de ses sujets que les missionnaires catholiques suscitaient une attention certaine parmi la population. *«Le grand chef de la tribu où nous habitons, converti depuis peu, avait formé la résolution de forcer les infidèles et les protestants à se faire catholiques ou à sortir de sa tribu ; mais avant de rien entreprendre, il vint nous consulter. Nous l'exhortâmes fortement à laisser à tout le monde une pleine liberté de confiance, refusant d'utiliser la force contrairement aux protestants. Ce fait qui a été connu de toute l'île a fait dire aux naturels: les papistes ne sont pas comme les autres ; quand nous voudrons une religion, c'est la leur que nous embrasserons»*¹¹⁹.

Ainsi, les Maristes dont l'indulgence, la sagesse et l'audace faisaient le renom parvinrent progressivement à gagner la sympathie de ceux qui avaient résisté avec le plus d'opiniâtreté aux vagues précédentes de conversions, mais également de certains chefs protestants. En 1843, le père Chevron comptait six catéchumènes dans un village protestant dont le chef manifestait sa

118- Père Chevron à sa famille, Tongatapu, le 17 janvier 1844. (A.P.M., 394).

119- Père Grange au curé de St Clair (Isère), le 26 février 1844. (A.P.M., 514).

bienveillance à l'égard des missionnaires catholiques. *«Il me semble que nous avons beaucoup gagné depuis quelques jours (...) Dans la grande tribu toute protestante, on nous accueillit à coups de pierres la première fois que nous y allâmes; aujourd'hui, le grand chef lui-même, bien qu'il soit protestant, vient d'ordonner à son peuple d'avoir à nous respecter, et de fait il donne l'exemple en nous recevant honorablement chez lui. Un bruit de guerre s'était élevé entre sa tribu et la notre, il proposa de s'en rapporter aux deux vieux de la religion du Pape»*¹²⁰. Les conséquences de l'apparition d'un dialogue entre les chefs protestants et les Maristes et l'assouplissement dans certains cas des contraintes morales qui pesaient d'ordinaire sur la population engendrèrent parfois quelques phénomènes d'apostasie au sein de la communauté protestante. Ainsi, peu de temps après son entrevue avec Taufa'ahau, le père Chevron enregistra les conversions d'une quinzaine de Wesleyens. Toutefois, force leur fut donnée d'admettre le caractère isolé de ces reniements, de reconnaître le faible impact de leur politique à l'égard des chefs, et d'accepter leur impuissance à influencer de façon significative sur le cours des événements. *«Ici, la providence semble vouloir tout faire par elle-même ; il suffit que nous entreprenions quelque chose pour que cela ne réussisse pas. Les naturels, surtout les chefs influents que nous avons cultivé avec le plus grand soin et d'empressement sont les plus éloignés de la religion, ils semblent s'en éloigner chaque jour davantage, tandis que nous voyons arriver à nous des individus et des familles que nous ne connaissons même pas»*¹²¹.

Bien qu'ils n'eussent guère à craindre une conversion massive de la population au catholicisme, les missionnaires wesleyens, effrayés de ne pouvoir contrôler toute la situation en raison du caractère volontaire et spontané de certaines conversions et inquiets de la popularité croissante des missionnaires catholiques, entreprirent une vaste campagne de diffamation à l'égard de ces derniers. Ils annoncèrent aux paysans l'arrivée imminente de plusieurs milliers de navires de guerre français et prédirent le massacre de la population et l'implantation de colons français sur leurs terres. Ils illustrèrent leurs propos en donnant pour exemple l'occupation des îles Marquises et de Tahiti par la France. Pour appuyer leurs accusations, ils présentèrent le cas des Picpuciens, qu'ils décrivent comme les complices des manœuvres colonisatrices de la France et dressèrent un tableau apocalyptique de l'intervention française à Tahiti. Jeûnes et prières publiques furent organisés afin de conjurer Dieu d'éloigner la flotte française des côtes tongiennes. Par ailleurs, ils intensifièrent leurs activités de prédication et renforcèrent leurs effectifs de catéchistes dans les zones sensibles où la population païenne prédominait.

120- Père Grange au curé de St Clair (Isère), le 1^{er} juillet 1843. (A.P.M., 510).

121- Père Chevron au père Colin, Tongatapu, le 11 octobre 1845. (A.P.M., 399).

La dénonciation publique de la politique française en Océanie porta un préjudice considérable à la mission car elle provoqua un sentiment de défiance unanime de la part des Tongiens¹²². Pour rétablir leur crédibilité, les Maristes n'eurent d'autre solution que de multiplier les courses pour rassurer la population et plus particulièrement leurs néophytes, inquiets de la véracité de ces allégations. «*Ils (les gens de Moua) haïssent les ministres protestants par rancune contre des hommes qui les ont persécutés. Ils nous haïssent par l'appréhension de se voir dépouiller de leurs terres, de leur liberté, de leur vie*»¹²³.

Dans ce contexte d'intenses rivalités qui opposaient les missionnaires wesleyens soutenus par les chefs aux missionnaires maristes, la conversion au catholicisme du Tu'i Tonga revêtit une signification lourde de symboles dans la volonté de se démarquer de l'autorité incarnée depuis 1845 par le roi George par lequel il avait été déchu de ses éminentes fonctions de premier monarque du royaume. En outre, cette conversion constitua pour les Maristes un nouvel espoir de développement de la mission, quoiqu'elle eût présenté diverses difficultés du fait des prérogatives traditionnelles du Tu'i Tonga. En effet, malgré ses demandes réitérées et son assiduité à la pratique des exercices liturgiques, le père Chevron se refusait à lui accorder le sacrement du baptême tant qu'il n'avait pas renoncé aux manifestations d'allégeance de ses sujets. «*Personne n'est aussi assidu que le Tu'i Tonga aux prières qui se font soir et matin, à la chapelle, puis aux instructions, aux catéchismes, à l'étude du catéchisme, au chapelet qui se récite tous les soirs à la maison après la prière du soir ; souvent quand il ne peut y assister, il se le fait réciter chez lui. Le Tu'i Tonga a demandé deux fois le baptême, mais je le retarde car : 1/ il y a ici un usage superstitieux qui consiste pour une certaine classe de personnes de toucher les pieds du Tu'i Tonga lorsqu'ils s'en approchent. J'ai demandé à ce qu'il arrête cela, il me répondit qu'il le voulait bien mais que c'était une sorte d'idolâtrie et qu'il l'interdirait, mais il n'en fait pas davantage et l'usage se continue toujours. Ce n'est pas qu'il y tienne mais il craint de contrarier ces personnes qui s'imaginent que si elles ne se soumettent à cette cérémonie, elles seront prises infailliblement de quelques maladies. 2/ Si le Tu'i Tonga est baptisé, il faudra baptiser aussi un certain nombre de ce qu'on appelle ses muas (ou aides de camp) ; parmi ces gens quelques uns ne tiennent guère à la religion que par rapport au Tu'i Tonga et ceux qui y tiennent sont encore sous quelques rapports si éloignés de ce qu'ils devraient être*»¹²⁴.

122- Copie d'un rapport sur l'administration temporelle du vicariat apostolique de l'Océanie centrale, adressé au Supérieur de la S. M. par le père Calinon. Tongatapu, Octobre 1845. (A.P.M., 272).

123- Copie d'un rapport sur l'administration temporelle du vicariat apostolique de l'Océanie centrale, adressé au Supérieur de la S. M. par le père Calinon. Tongatapu, Octobre 1845. (A.P.M., 272).

124- Père Chevron au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 30 octobre 1849. (A.P.M., 411).

Le jour de son baptême, un dimanche d'octobre 1848, il était accompagné d'une vingtaine de serviteurs parmi ses plus dévoués. Trois mois plus tard, une cinquantaine de personnes s'étaient converties à Mu'a à la suite des démarches entreprises par le Tu'i Tonga pour encourager la population de ses domaines à se convertir au catholicisme¹²⁵. Cependant, son enthousiasme fut éphémère et un an après cette conversion, le bilan dressé par les Maristes au sujet de son impact concluait à l'impossibilité d'enrayer la progression désormais inexorable du protestantisme. En vain, le père Chevron incita le Tu'i Tonga à reprendre un peu de cette ardeur qui le poussait quelque mois plus tôt à battre la campagne pour prêcher dans les villages. *«Je perds mon latin ces temps-ci avec notre Tu'i Tonga. Je l'ai pressé de reprendre un peu cette ombre de zèle qui lui avait fait faire il y a quelques mois des démarches auprès de son peuple et nous en avait amené quelques uns. Il est pour cela aujourd'hui tout de glace. J'ai essayé auprès de lui quelques-uns de ses Muas (ou aides de camp), ils n'ont pas gagné plus que moi. Ce n'est pas qu'il ne tienne pas à la religion, mais son usage est de ne se mêler de rien. Cela ajouté à un caractère assez timide»*¹²⁶. La requête adressée par les chefs de Mu'a auprès du révérend Thomas, au sujet de l'installation d'un missionnaire protestant dans le village apporta la confirmation de l'impuissance, voire du refus du Tu'i Tonga de s'ériger en guide religieux et mit un terme aux espoirs des Maristes de marcher sur les brisées du roi George¹²⁷. En avril 1850, un jeune chef de Mu'a sur l'influence duquel ils avaient également placé leurs attentes, puisqu'il avait, de concert avec le Tu'i Tonga, réclamé la présence du père Chevron à Mu'a, se convertit au protestantisme. Une centaine de personnes suivirent son exemple le jour de son entrée au temple.

*

* *

Le désarroi des Maristes s'approfondit quand ils réalisèrent leur impuissance à influencer sur les motivations des nouveaux convertis, déplorant la dimension pragmatique des conversions auxquelles des contingences de tous ordres semblaient présider. En effet, il leur apparut évident que la population, partie prenante malgré elle d'une rivalité qui opposait les missionnaires protestants à leurs homologues catholiques, parvenait à exploiter cet antagonisme à des fins propres qu'il s'agisse de céder à des pressions familiales, de nourrir les rivalités entre les clans locaux, d'être en quête d'une certaine reconnaissance sociale ou de succomber à des intérêts matériels. A cet égard, la menace des

125- Père Chevron au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 30 octobre 1849. (A.P.M., 411).

126- *idem.*

127- Père Calinon au père Colin à Lyon, fort de Pea, le 20 juillet 1848. (A.P.M., 274).



Le père Joseph Chevron (1808-1884) fut le premier missionnaire mariste à Tonga. Accueilli à Pea par le chef Mœaki, il fonda, à la suite de la destruction du fort de Pea, la mission de Mu'a à laquelle il consacra toute sa vie. (Archives de la société de Marie. Rome).



Le père Nivellet (1823-1852), atteint par la dysenterie pendant le siège de Pea, mourut deux ans après son arrivée à Tonga au cours du voyage qui devait le conduire à Sydney pour y être soigné. (Archives de la société de Marie, Rome).

néophytes catholiques de se convertir au protestantisme, dans l'éventualité où ils n'obtiendraient pas la satisfaction de leurs désirs, constitua une inquiétude constante chez les missionnaires catholiques dont les disponibilités matérielles étaient restreintes¹²⁸. En conséquence, l'une de leurs préoccupations principales consista à renforcer la foi de leurs nouveaux néophytes et à consolider les liens entre les membres de leur communauté en développant les activités du groupe par le biais de réunions de catéchisme, de prières et de chants tandis que le caractère sacré de la communion était préservé par des cérémonies espacées.

5 - Estimation du mouvement de conversions de 1842 à 1850

D'après les renseignements fournis par les missionnaires wesleyens, la population globale de l'archipel était estimée en 1840 à 18 500 habitants et Tongatapu qui regroupait à cette époque 8 000 habitants, apparaissait comme l'île la plus peuplée du royaume tandis que les archipels de Ha'apai et de Vava'u comptaient chacun 4 000 habitants disséminés dans les multiples îles qui composent ces groupes. La population des îles 'Eua, Niua Toputapu et Niua Fo'ou s'élevait respectivement à 200, 1 000 et 1 300 habitants¹²⁹.

Confrontées à ces données démographiques, les informations contenues dans la correspondance des missionnaires catholiques révèlent l'existence d'une forte proportion de protestants à Tongatapu, soit environ la moitié de la population globale de l'île. L'autre moitié restait en majorité fidèle au culte traditionnel puisque le nombre de catholiques n'atteignait en 1842 que le chiffre de deux cents - soit environ 2,5 % de la population totale de Tongatapu -. «*L'île de Tonga est presque à moitié protestante, sur le reste, nous n'avons qu'une petite partie et les autres ne veulent pas nous recevoir. Mais il se convertit toujours régulièrement des naturels, il n'y a pas de dimanche où l'on en reçoive un, deux ou trois*»¹³⁰.

Dans les archipels de Ha'apai et Vava'u, les campagnes évangélisatrices menées à l'instigation de Taufu'ahau et Finau en 1833, ainsi que les difficultés d'implantation auxquelles les missionnaires catholiques furent ultérieurement confrontés, permettent de supposer que le protestantisme y était largement répandu et fermement établi. Bien que placées sous l'autorité de chefs protestants, les îles de Niua Toputapu et Niua Fo'ou dont l'éloignement géographique les maintint à l'écart des bouleversements qui survinrent tout au long du XIX^e siècle dans les centres d'activités politiques et économiques de l'archipel, semblent avoir conservé une certaine indépendance religieuse. Dans ces deux dernières îles où le catholicisme ne fut introduit que tardivement

128- Père Chevron au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 27 juin 1843. (A.P.M., 392).

129- GIFFORD Edward Winslow, *Tongan Society*, p.9.

130- Père Chevron au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 20 février 1846. (A.P.M., 401).

-à partir des années 1880- les missionnaires maristes enregistrèrent une progression rapide du nombre des baptêmes.

Malgré l'absence de registres concernant le développement de la mission durant les dix premières années qui suivirent l'implantation du catholicisme à Tonga, il est possible de tenter d'estimer son impact à partir des données fournies par la correspondance des missionnaires. Toutefois et compte-tenu de l'imprécision des informations, il est nécessaire de procéder par recoupement afin de réduire la marge d'erreur : la date, le lieu et les circonstances des événements permettent de déterminer avec plus ou moins d'exactitude l'origine des évaluations proposées par les missionnaires. Si le nombre de baptêmes célébrés à l'occasion de chacune des visites de l'évêque était clairement indiqué en raison des circonstances exceptionnelles qui entouraient la venue du prélat et de l'abondante correspondance qui saluait l'événement, il ne rendait généralement pas compte du nombre des décès, les personnes baptisées étant souvent à cette époque des malades pour lesquels l'appel aux Maristes constituait l'ultime recours. *«Ces jours derniers encore, je baptisai ainsi un petit enfant malade, on me l'apporta plusieurs fois pour me le montrer. Le voyant tout à fait en danger et ayant raison de craindre qu'on ne me permit pas de le baptiser, je lui fis faire par son père qui le tenait une petite friction avec de l'eau de Cologne et de l'eau, tandis que je me chargeais de la lotion de la tête qui fut le baptême, l'enfant mourut quelques heures après ; j'ai baptisé de la même manière 6 ou 8 enfants qui, comme vous le voyez, l'ont échappé belle. Aussi, je me donne surtout pour le médecin des enfants»*¹³¹. Ainsi, en juin 1843, le père Chevron informa le Supérieur de la Société de Marie du baptême de trente personnes. L'information fut confirmée par le père Grange dans une lettre datée de juillet 1843 qui rapportait le même chiffre auquel il convenait de rajouter *«24 personnes baptisées en danger de mort»* -à l'article de la mort-. La somme des baptêmes enregistrés à Tongatapu entre 1842 et 1850 s'élève à un total de 371.

Quant au nombre exact de catéchumènes, il est difficile à apprécier en raison de l'instabilité de ce groupe qui incluait les individus qui suivaient, plus ou moins régulièrement, les enseignements dispensés par les missionnaires préalablement au sacrement du baptême. En janvier 1849, le père Chevron annonçait un total de huit cents personnes, catéchumènes et néophytes confondus, à Tongatapu. Cependant, et en dépit de leur caractère relatif, ces chiffres soulignent sans ambiguïté le rapport de force instauré entre catholiques et protestants. Quant à la répartition géographique des catholiques dans l'île de Tongatapu, les données ne permettent pas de dresser un tableau précis de leur implantation tant ils étaient disséminés. Les villages de Pea, Mu'a et Holonga demeuraient les principaux foyers de développement de la mission. Toutefois,

131- Père Chevron à sa famille, Tongatapu, le 24 juin 1843. (A.P.M., 391).

les Maristes effectuaient régulièrement des visites dans les villages situés dans la partie orientale de l'île où la proportion de non-convertis était plus forte que dans la partie occidentale et où les Maristes bénéficiaient d'une influence plus grande : sur un total de cinq cents catéchumènes et néophytes recensés à Tongatapu en 1845, plus de la moitié y était rassemblée. *«Depuis le mois de juin dernier, nous avons eu les baptêmes de 32 personnes à Pea, 21 d'entre elles firent leur première communion quelques jours après. 73 personnes s'approchèrent de la Sainte Table en cette solennité. Le jour de la nativité, nous eûmes les baptêmes de 13 personnes à Holonga, et elles firent leur première communion le vendredi suivant avec 12 autres. Le surlendemain, j'allais faire la bénédiction d'une église dans la partie est de l'île et je la dédiais à Saint Joseph. Nous comptons 67 disciples dans ces parages. Les infidèles de cette partie de l'île, qui n'ont pas encore quitté leurs premiers sentiments à notre égard, voulurent être de la partie ; ils avaient aidé à construire l'église, ils voulurent aussi être de la fête et préparer leur part de vivres pour la réunion. Ce jour-là, la fille du premier chef de la partie orientale de l'île et 5 autres femmes se firent inscrire au nombre des catéchumènes»*¹³².

Bien qu'ils fussent satisfaits de ces résultats qui témoignaient de la progression du catholicisme à Tonga, les Maristes manifestèrent à l'égard des données quantitatives une certaine réserve qu'ils justifiaient par la fragilité des conversions. En effet, le père Grange distinguait deux types de conversions : celles qui relevaient d'une attirance sincère et profonde pour le culte catholique, et celles qui étaient motivées par la perspective d'une amélioration du quotidien –prêt d'objets divers, distribution de médicaments ou de tabac- et qui ne résistaient guère à l'épreuve du temps. Ainsi, en 1843, il dénombrait à Tongatapu *«200 vrais convertis et 1 000 faux»*¹³³. Pour le père Calinon, les conversions procédaient à l'évidence de ces deux motivations extrêmes, mais dans des proportions variables selon les individus¹³⁴. *«Plusieurs ont déjà beaucoup plus de soin de leur famille, travaillent davantage, ont pour nous des égards, nous aident à vivre selon leurs moyens, et forment surtout par leur conduite un contraste frappant avec leur conduite dans le paganisme. Mais la religion n'a pas encore jeté sur eux d'assez profondes racines et il ne faudrait pas mesurer leur solidité sur leur ferveur. Un changement de localité, un voyage, une entrevue avec des parents païens ou hérétiques et bien d'autres causes peuvent ébranler leur foi et affaiblir leur piété»*¹³⁵. En effet, être catholique à Tonga tout

132- Père Chevron au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 11 octobre 1845. (A.P.M., 399).

133- Père Grange au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 3 juillet 1843. (A.P.M., 511).

134- Copie d'un rapport sur l'administration temporelle du vicariat apostolique de l'Océanie centrale, adressé au Supérieur de la S. M. par le père Calinon. Tongatapu, Octobre 1845. (A.P.M., 272).

135- Copie d'un rapport sur l'administration temporelle du vicariat apostolique de l'Océanie centrale, adressé au Supérieur de la S. M. par le père Calinon. Tongatapu, Octobre 1845. (A.P.M., 272).

au long du XIX^e siècle, et plus particulièrement durant cette première décennie, ne consistait pas exclusivement en un engagement spirituel, mais impliquait également une lutte quotidienne afin de résister aux pressions d'un environnement protestant et à la tentation d'une existence moins marginale. Ces conditions n'attiraient qu'un petit nombre de fidèles et contribuaient à décourager les moins fervents.

*
* *

Si la perte de leurs terres et de la considération de leurs parents protestants plaça les catholiques au ban de la société, elle leur permit en revanche de se soustraire à l'autorité des chefs protestants et aux obligations de leur parenté. De surcroît, elles les encouragèrent à se regrouper autour de la mission qui suppléa à une nouvelle organisation de la vie quotidienne et constitua pour la communauté un élément de cohésion. L'enchaînement des oraisons et des fêtes liturgiques se substitua progressivement aux rythmes traditionnels liés aux cycles du soleil et de la terre dont la principale cérémonie, l'*Inasi* avait disparu -de même que le lien intangible issu de la souveraineté semi-divine du Tu'i Tonga et qui unissait les paysans à la terre s'était estompé- au début du XIX^e siècle à la faveur de la montée en puissance du Tu'i Kanokupolu¹³⁶. Le calendrier liturgique succéda à l'ordre des saisons ; les manifestations culturelles remplacèrent les fêtes ancestrales ; les concours des écoles et les cérémonies domestiques -naissances, mariages et funérailles qui conciliaient rites traditionnels et services religieux- offrirent à la communauté dans son ensemble et aux individus en particulier une structure du temps dont tous les instants convergeaient vers la mission. Au jour le jour, les villages résonnaient du son des cloches ou des *Lali*, lorsque la communauté était trop pauvre pour pourvoir à l'équipement du clocher. Les messes étaient célébrées chaque jour au lever et au coucher du soleil. Dans les villages où il n'y avait pas de prêtre résident, un catéchiste rassemblait les néophytes matin et soir pour la récitation en commun de la prière. L'obligation du respect du repos dominical instaura progressivement un rythme hebdomadaire. En outre, la mission constitua un nouvel espace social qui

136- Avant la venue des missionnaires, la journée était essentiellement découpée en fonction des cycles du soleil. *Velenga mohe* : la fin du sommeil ; *Lele 'a e kaiha'a* : le départ des voleurs ; *Ata 'a e puaka* : l'agitation des cochons, *'Uua 'a e moa* : le chant du coq ; *Hopo 'a e fetu'u 'aho* : le lever de l'étoile du matin ; *'Uua fakaholo 'a e moa* : le troisième chant du coq ; *Mafoa 'a e ata* : la séparation du ciel ; *Ma'efu'efu 'a e 'aho* : la naissance de l'aube ; *Hengihengi* : l'aube ; *Maama 'a e 'aho* : la lumière du jour ; *Hopo 'a e la'a-i-fanga-lupe* : le lever du soleil sur la baie des colombes ; *Ho'ata pongipongi* : mi-matinée ; *Ho'ata malie* : midi ; *Pale 'a e la'a* : midi ; *Ho'ata efiafi* : le déclin du soleil ; *Fakalulunga* : mi-après-midi ; *Taitai 'a e la'a* : fin de l'après-midi ; *To 'a e la'a* : le déclin du soleil ; *Efiafi po'uli* : le coucher du soleil ; *Fe'ife'i'ilongaki* : le crépuscule ; *Femauaki 'a e po'uli* : la venue de l'obscurité ; *Po'uli* : la nuit ; *Vaeuapo* : minuit. Monseigneur BLANC, *A History of Tonga or Friendly Islands*, p.12.

rassemblait les hommes à la veillée pour boire le kava et réciter le chapelet ou chanter des cantiques en compagnie des femmes. Plusieurs heures de la semaine étaient consacrées à l'enseignement du catéchisme. Pour les catholiques les plus fervents, le père Chevron mit en place l'archiconfrérie du Rosaire qui impliquait une réunion hebdomadaire de ses membres dont les liens étaient renforcés par la communion dans la prière, et qui stimulait leur ferveur¹³⁷.

137- Père Chevron à sa famille, Tongatapu, le 2 avril 1846. (A.P.M., 403).



Monseigneur Lamaze - Gravure de Thiriart d'après une photographie.

CHAPITRE III

LA PRESENCE MARISTE, CATALYSEUR DE LA REBELLION

I - Le réveil des antagonismes

1- Les résurgences des rivalités entre les grandes familles

A la suite de l'implantation des Maristes, les rivalités politiques existant entre les grandes familles du royaume opposées au monopole politique du Tu'i Kanokupolu et aux prérogatives des chefs rattachés à cette lignée dynastique furent exacerbées par l'antagonisme qui opposait les missionnaires protestants à leurs homologues catholiques¹³⁸. «*Les uns et les autres resserrent leurs rangs ; la religion devient pour eux une affaire de parti*»¹³⁹. Les relations conflictuelles qu'entretenaient ces chefs générèrent au sein de la population un renforcement des clivages religieux, politiques et sociaux apparus dès les premières manifestations des troubles qui éclatèrent à la fin du XVIII^e siècle, entraînant le déclin du Tu'i Tonga et préparant l'émergence du Tu'i Kanokupolu. Selon les missionnaires wesleyens, les Maristes n'avaient pas peu contribué à attiser les rancœurs, tirant parti de l'intérêt qu'ils suscitaient parmi les chefs non protestants pour leur expliquer qu'une soumission à l'autorité du roi George équivalait à se placer sous la coupe du roi d'Angleterre, et tentant de restaurer la légitimité du Tu'i Tonga, converti en 1848 et baptisé par monseigneur Bataillon l'année suivante¹⁴⁰.

En effet, l'introduction en 1842 du catholicisme dans l'île de Tongatapu, où subsistait le dernier bastion du paganisme, et le mouvement de conversions qui en résulta provoquèrent la rupture de l'équilibre établi entre les principaux chefs de l'île après la mort du capitaine Croker en 1840, et offrirent aux plus rétifs d'entre eux l'occasion de manifester ouvertement leur opposition à un pouvoir rallié au protestantisme. «*Je vous ai dit, je crois, que Likuohihifo excite la jalousie du nouveau Nuku (Kuli Mofue) qui a bien changé à notre égard. On*

138- Cet antagonisme concerna essentiellement les branches Ha'a Havea d'une part et Tupou d'autre part.

139- Père Chevron au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 2 février 1844. (A.P.M., 395).

140- LATUKEFU S., *Church and State in Tonga, the Wesleyan Methodist Missionaries and Political Development, 1822-1875*, pp.150-151.

l'a traduit devant Tugi qui s'est donné pour protecteur de Nuku. Les raisons n'étaient pas contre lui, on s'en tint à quelques menaces et mauvaises paroles. Likuohihifo dit à Nuku : tu as déclaré que tu ne reconnaîtrais pour tes parents que les protestants ; eh bien, je ne suis plus le tien. Puis levant un petit morceau de bois qu'il tenait à la main, il le jeta devant lui en disant, il en sera de même de notre parenté ; il partit pour Pea ; depuis ce temps, on lui a interdit l'abord de Mua et Hahake»¹⁴¹. Tandis que se multipliaient les actes de sédition et de provocation, le roi George, peu de temps après son accession au titre de Tu'i Kanokupolu en 1845, entreprit de réunir un conseil des chefs afin d'obtenir leur allégeance, ce dont il fut assuré. Pour le souverain, l'issue de cette réunion était capitale, car de la soumission des chefs dépendait l'accomplissement de ses ambitions qui visaient à établir l'unification du royaume et à encourager l'expansion du protestantisme. Selon toute vraisemblance, ce n'était pas tant la conversion de chefs au catholicisme qui le gênait que les opportunités de sédition qu'une alliance avec les Maristes présentait¹⁴². Résidant d'ordinaire sur ses terres de Ha'apai, le roi George fut pressé par le révérend Turner de séjourner à Tongatapu où, disait-il, les missionnaires catholiques menaçaient sa souveraineté en encourageant le Tu'i Tonga à revendiquer la royauté et le présentant aux voyageurs comme le roi légitime¹⁴³. «(10 janvier). Hier soir est arrivé d'Ha'apai le Tu'i Kanokupolu (King George). Il a mené les chefs de ces îles pour mâcher le kava du Tu'i Tonga. Ils sont descendus à Mua directement. Il est, dit-on, venu pour montrer qu'il ne partage pas les sentiments des missionnaires et des zélés protestants qui voudraient l'élever au-dessus du Tu'i Tonga»¹⁴⁴. Certes, le protocole fut respecté au cours de la rencontre, le Tu'i Kanokupolu ayant traditionnellement pour obligation de témoigner une certaine déférence à l'égard du Tu'i Tonga, mais, selon le révérend West, cette entrevue mit un terme aux espoirs des Maristes de voir le Tu'i Tonga supplanter le Tu'i Kanokupolu. En effet, à cette occasion, il renonça publiquement à ses prétentions politiques, et se plongea dès lors dans l'exercice des activités du culte. En revanche, la présence des Maristes et le soutien qu'ils leur promettaient de la part des forces navales françaises firent jaillir de nouveaux espoirs dans l'esprit des chefs de Pea, Houma et Mu'a.

141- Père Chevron au père Grange à Lyon, Tongatapu, le 23 juillet 1852. (A.P.M., 420).

142- «Ceux-ci, en nous appelant chez eux, voulaient seulement pourvoir à la sûreté de leurs corps, sans penser le moins du monde au bien spirituel de leurs âmes.» Copie d'un rapport sur l'administration temporelle du vicariat apostolique de l'Océanie centrale, adressé au Supérieur de la Société de Marie par le père Calinon. Tongatapu, Octobre 1845. (A.P.M., 272).

143- LATUKEFU S., *Church and State in Tonga, the Wesleyan Methodist Missionaries and Political Development, 1822-1875*, pp.150-151. Père Chevron à sa famille, Tongatapu, le 12 octobre 1848. (A.P.M., 407). «Le Tu'i Tonga est le Roi de l'archipel mais c'est Georges qui gouverne. Pourtant, il paye encore le tribut d'honneur au Tu'i Tonga, quoique fassent les ministres protestants».

144- Père Chevron au père Grange à Lyon, Tongatapu, le 8 février 1849. (A.P.M., 408).

Avant l'arrivée des pères maristes, le Tu'i Kanokupolu était en mesure d'espérer, de concert avec les missionnaires protestants, que l'opposition latente des chefs hostiles à sa souveraineté et au protestantisme finisse à long terme par se réduire puis par disparaître, soit par la conversion des plus faibles, soit par la mort des plus virulents. De surcroît, leur capitulation prochaine apparaissait d'autant plus certaine que leur potentiel militaire s'était considérablement affaibli depuis que les canons dérobés au capitaine Croker avaient été rétrocédés aux autorités britanniques quelques mois après les événements tragiques qui avaient entraîné ce dernier à la mort. «*Moeaki était craint, respecté et aimé à Tonga, plus que tout autre chef. Il était très influent. Aussi à sa mort, le roi George ne put s'empêcher de marquer son contentement : Moeaki est mort, eh bien Pea est à moi maintenant. Moeakiola, le cousin de Moeaki le remplace à Pea. Lui et son parent Akio poussent à la guerre*»¹⁴⁵. Tandis que les missionnaires wesleyens se plaisaient à décrire les pères maristes comme des émissaires de la France et dénonçaient leur implantation comme le prélude à une mainmise française, les chefs païens y virent une alternative temporelle et religieuse à la précarité de leur situation, les dieux traditionnels ayant failli à leur mission en n'assurant pas la victoire de leurs fidèles. Destiné à entretenir un sentiment d'antipathie et de rejet envers les prêtres catholiques et à semer le doute et la crainte parmi les non-protestants, l'argument invoqué par les missionnaires wesleyens ne produisit guère l'effet escompté ; au contraire, ces imputations diffamatoires démontrèrent aux païens que le catholicisme, pourfendu par les Wesleyens, constituait une réelle menace pour l'hégémonie de leurs adversaires. Le mouvement de contestation s'amplifia au début des années 1850, sous l'impulsion des descendants de la grande lignée des Ha'a Havea. Ces derniers, défenseurs ardents du culte traditionnel ou convertis catholiques de la première heure, rejetèrent d'autant plus fortement la domination du Tu'i Kanokupolu que leurs ancêtres avaient été spoliés du titre et qu'ils désiraient maintenir leurs droits sur la partie centrale de Tongatapu où ils étaient parvenus, grâce aux alliances matrimoniales, à établir leur autorité¹⁴⁶.

Dans la perspective d'un conflit armé, les chefs païens entrevirent la possibilité de requérir par l'intermédiaire des Maristes l'assistance des forces navales françaises basées à Tahiti, procédé similaire à celui employé par le roi George qui avait bénéficié, en 1840, du concours de la marine britannique. «A

145- Box 5. f. 2. Père Guitta, Histoire de Tonga, cahier III, p.125 (Archives de l'évêché de Tonga).

146- En effet, la nomination du quatrième Tu'i Kanokupolu, Mataeleha'amea, avait suscité la colère et la rancune de ses frères aînés, Hafoka et Vanu et de ses deux autres frères Longolongo'atumai et Lavaka, qui étaient issus d'un rang plus élevé. En réaction, ils créèrent un nouveau Ha'a, celui des Ha'a Havea composé d'Hafoka, qui détint le titre de Ma'afutukui'aulahi, de Fohe, Tu'i Vakano, Lavaka et Vaea dont les titres s'apparentent à leurs patronymes, et enfin de Longolongo'atumai qui devint le premier représentant de la branche de Fielakepa. BOTT E., *Tongan Society at the Time of Captain Cook's Visits, Discussions with Her Majesty Queen Salote Tupou*, p.133.

la providence s'ajoutent parfois des moyens temporels. De là l'institution de l'Œuvre de la Propagation de La Foi et l'intérêt que notre gouvernement prend aux missions ; au point qu'un de ses bâtiments de guerre doit nous visiter chaque année. Le premier de ces moyens peut nous fournir des ressources pour notre existence ; l'autre nous entoure peu à peu de considérations, et cela, joint à la grâce secondée par les efforts des missionnaires suffit pour générer des conversions»¹⁴⁷.

De leur côté, et à quelques mois d'intervalle, les Maristes assistèrent, non sans inquiétude pour le développement futur de la mission, à la mort de deux piliers locaux du catholicisme : le chef de Pea, Moeaki et son allié Vaea, chef de Houma. Converti au protestantisme avant l'arrivée des Maristes à Tonga, Moeaki appartenait néanmoins au groupe des chefs les plus fortement opposés à la reconnaissance de l'autorité politique du Tu'i Kanakupolu. Son refus de se soumettre aux injonctions d'Aleamotu'a, qui le sommait de renvoyer le père Chevron, témoigne de la profondeur de l'antagonisme qui divisait les grandes familles du royaume, et de la façon dont la présence des missionnaires catholiques fut utilisée pour nourrir cet antagonisme. En fait, la mort de Moeaki ne devait pas compromettre les acquits de la mission, car son successeur manifesta à l'égard de la politique centralisatrice du roi George une opposition encore plus vigoureuse, ce dont se réjouirent ostensiblement les Maristes en dépit de l'attachement du nouveau chef au culte traditionnel. Malgré ses sentiments de sympathie à l'égard des missionnaires catholiques, il craignait, disait-il, qu'une conversion ne le condamna à subir le châtement des dieux tutélaires de sa famille¹⁴⁸. L'héritier de Vaea, chef de Houma, s'aligna sur les positions du chef de Pea où se rassemblait peu à peu le front des opposants. D'autres pôles d'opposition émergèrent dans les villages de Folaha et Vaini dont les chefs s'insurgeaient également contre l'autorité royale. *«Ils ont refusé d'aller voir le Tu'i qui les a priés plusieurs fois de lui faire sa visite. Ils ont répondu à ses invitations en préparant leurs forts à la guerre. Le peuple de Moeaki s'est attaché à Akio qui est tout à fait vigilant pour le bien de la religion, bien qu'il n'ait pas encore, je crois, quitté l'une de ses deux femmes»¹⁴⁹.*

Les successions de Moeaki et Vaea furent ainsi assurées par de jeunes chefs impétueux, soucieux de faire valoir leurs droits au pouvoir politique et de conserver les privilèges que leur conférait la société traditionnelle. Or, non seulement l'influence grandissante des missionnaires wesleyens, mais également le désir de légiférer du roi George, concrétisé dès 1839 par la promulgation du

147- Copie d'un rapport sur l'administration temporelle du vicariat apostolique de l'Océanie centrale, adressé au Supérieur de la S. M. par le père Calinon. Tongatapu, Octobre 1845. (A.P.M., 272).

148- Le successeur de Moeaki, surnommé «*Jeannot second*» par les Maristes, portait le nom de Nukumovaha'i. Monseigneur BLANC, *A History of Tonga or Friendly Islands*, p.43.

149- Père Chevron au père Grange à Lyon, Tongatapu, le 5 novembre 1851. (A.P.M., 413).

code de Vava'u, laissaient peser une lourde menace sur leur statut traditionnel. Dans ce contexte de conflit latent, les Maristes recrutèrent leurs émules au sein d'une opposition unie par le refus de l'autorité du roi George et par le rejet du protestantisme, instrument de la domination monarchique du Tu'i Kanokupolu. La recherche d'une voie médiane entre paganisme et Tu'i Tonga d'une part, protestantisme et Tu'i Kanokupolu d'autre part, se posait comme une nécessité pour la survie religieuse, politique et sociale de ces chefs auxquels le catholicisme apportait les moyens de la lutte.

2- Le code de 1850 : l'affirmation de l'influence wesleyenne

La promulgation du code de 1850 constitua un facteur supplémentaire d'accroissement des tensions. Lorsqu'il fut élevé au titre de Tu'i Kanokupolu en 1845, le roi George s'efforça de généraliser à l'ensemble de l'archipel l'application du code de lois promulgué en 1839 à Vava'u. Pour l'essentiel, ce code de lois instaurait une cour de quatre magistrats dont les fonctions visaient à mettre un terme à la justice expéditive des chefs et interdisait l'usage de l'*Hunuki* qui consistait pour un chef à poser sa marque sur les biens convoités d'un paysan¹⁵⁰. Toutefois, il se heurta à la mauvaise volonté des chefs qui refusèrent tant le contenu du texte que sa dimension centralisatrice. Or, il apparaît au travers des aspirations du roi George que la sauvegarde de l'unité territoriale du royaume constituait un dessein supérieur qu'il lui fallait atteindre, quels que fussent les obstacles à surmonter. La consolidation du pouvoir législatif se présenta probablement comme le moyen le plus sûr et le moins brutal d'y parvenir. Il fut en cela fortement encouragé par les missionnaires wesleyens qui usaient de leur influence pour intégrer dans ce projet les principes de moralisation de la société vis-à-vis du mariage, de la justice, du respect des rites du culte, du travail et des réjouissances.

Plutôt qu'une révision du code de 1839, il entreprit la rédaction d'un ensemble de lois inspiré par le code de Huahine, promulgué à Tahiti en 1822¹⁵¹. L'élaboration de ce code, qui impliquait la création de structures exécutives, législatives et judiciaires, requérait des moyens et une méthode qui lui furent fournis par les missionnaires wesleyens auxquels le roi George confia la responsabilité des démarches épistolaires. Ce furent des juristes néo-zélandais, avec lesquels il communiqua par leur intermédiaire, qui lui recommandèrent de s'inspirer du code de Huahine. Ce nouveau texte fut promulgué en 1850.

150- LATUKEFU S., *Church and State in Tonga, the Wesleyan Methodist Missionaries and Political Development, 1822-1875*. pp.122-123.

151- Le code de Huahine, du nom de l'une des neuf îles qui composent les Îles sous le Vent, servit en effet de référence au roi George pour la rédaction du code de 1850. La rédaction du code de Huahine avait été fortement influencée par les missionnaires protestants qui s'étaient établis en ce lieu au début XIX^e siècle.

Fortement imprégnées des enseignements inculqués au roi George par les missionnaires protestants, ces lois ne tenaient pas compte des divergences religieuses qui animaient la communauté dans son ensemble et les catholiques, dont les intérêts n'étaient guère considérés, en conçurent de nouveaux griefs.

Le code de 1850 comportait sur les plans social, juridique et religieux de nombreuses similitudes avec le code de Huahine, rédigé à l'instigation des missionnaires protestants implantés à Tahiti. En revanche, tandis que ce dernier instaurait un lien étroit entre pouvoir politique et sphère religieuse, le code de 1850 s'attachait à les séparer. En cela, il reflétait les ambitions du roi George, soucieux de ne pas céder une parcelle de sa souveraineté aux missionnaires. Cette volonté de rompre avec la vision traditionnelle du pouvoir et la conception victorienne de la monarchie se trouva en contradiction totale avec le code de Vava'u qui reconnaissait une souveraineté issue de droit divin. En 1850, le roi George se proclama chef suprême du royaume et maître du gouvernement en vertu de ses propres capacités à gérer les affaires du royaume. La crainte de tomber sous la coupe d'une nation européenne, les réserves quant aux intentions réelles des missionnaires wesleyens, la lutte entre ces derniers et les prêtres catholiques et l'éventualité pour chacun d'entre eux de faire appel à l'intervention des forces navales de leurs gouvernements respectifs, justifiaient la séparation entre le domaine politique et le champ religieux. En conséquence, le roi George édicta des lois concernant l'inaliénabilité de la terre et qui visaient à prévenir toute ingérence étrangère.

Sur le plan intérieur, le code de 1850 prétendait limiter les prérogatives des chefs. En légiférant sur la répartition des terres et en s'arrogeant un droit de regard sur leur mode d'exploitation, le roi George évita qu'elles ne fussent livrées au contrôle absolu des chefs qui maintenaient par ce moyen leur suprématie politique et militaire, source de divisions internes. Il tendit ainsi à préserver l'intégrité territoriale du royaume. Dorénavant, seuls furent pourvus d'une terre les chefs désignés par le roi pour siéger au conseil des chefs. Aucune ingérence ne fut plus permise de la part de l'un d'entre eux en dehors des limites foncières qui lui étaient assignées. Tous furent tenus au respect de la loi qu'ils durent propager dans les villages placés sous leur administration. Au cours de leurs séjours dans les différentes îles de l'archipel, les chefs de passage devaient requérir l'approbation du détenteur de l'autorité locale avant d'obtenir l'assistance de la population pour une tâche quelconque. Jusqu'en 1839, date de la promulgation du code de Vava'u, ils pouvaient bénéficier sans restriction des services des paysans pour la construction des pirogues et la culture ou l'entretien de leurs plantations. De 1839 à 1850, ces pratiques se perpétuèrent en dépit de la loi. A partir de 1850, le privilège des chefs d'exploiter la main-d'œuvre paysanne à des fins personnelles fut subordonné à l'accomplissement de leurs devoirs envers le roi. Le non-respect, par les chefs, de ces lois fut considéré comme une entrave à l'administration du royaume et un défaut d'allégeance, et

devint passible, à ce titre, de sanctions pénales. Ces lois marquèrent également la volonté du roi George de mettre un terme à l'asservissement séculaire dont les paysans étaient l'objet au profit d'unités politiques restreintes et visèrent à limiter les risques d'émergence de fortes personnalités politiques : le Tu'i Tonga fut contraint de renoncer à ses droits politiques et les chefs admis à participer au gouvernement furent désignés par le roi George.

Les principes d'égalitarisme prônés par les missionnaires wesleyens se concrétisèrent grâce à la mise en œuvre de structures judiciaires et à la définition de procédures juridiques. Le respect des lois fut désormais assuré par un corps d'officiers nommés par le roi. En cas de délits mineurs commis sur leurs terres, les chefs bénéficiaient encore du privilège d'exercer leur justice ; en revanche, toute infraction grave devait être exposée à l'un des quatre juges désignés par le roi, qui conserva par ailleurs sa fonction de magistrat suprême. La liste des délits reconnus et punis par le code de 1850 fut complétée par rapport au code de 1839 : le meurtre avec ou sans préméditation, l'incendie criminel, le non-respect des biens privés, la polygamie, l'avortement, les danses et cérémonies païennes, s'ajoutèrent au vol, à l'adultère, à la fornication, à la non-observance du dimanche et au refus de cultiver la terre. Tout acte irrévérencieux commis à l'encontre du roi, des chefs ou des missionnaires devint passible de fortes condamnations. Le meurtre avec préméditation fut puni de la pendaison, l'avortement d'un an de travaux forcés, l'acte de fornication de deux mois de travaux collectifs et le vol d'une amende de quelques dollars, doublée en cas de récidive. En revanche, la consommation et la détention d'alcool disparurent de la liste des délits. Cette suppression peut être perçue comme une concession faite aux missionnaires catholiques pour lesquels le vin de messe constitue un élément de la liturgie.

La protection des personnes et de leurs biens, indépendamment de leur rang, constitua l'un des grands principes novateurs de ce texte : en reconnaissant aux paysans un droit de propriété sur les biens de production, le code de 1850 fut porteur de profonds bouleversements au sein de la société tongienne. Sur le plan social, il incita à un resserrement de la cellule familiale. Le sacrement du mariage fut dorénavant l'affaire exclusive des futurs époux, du missionnaire protestant et de Dieu, les parents ne pouvant plus interférer en aucune manière. Le rôle dévolu à chacun des époux fut défini par la loi : le père devait pourvoir au bien-être de sa famille en assurant le toit et le couvert tandis que la mère était responsable de l'entretien de la maisonnée. Les pasteurs protestants furent seuls habilités à prononcer des divorces pour motif d'adultère. Quant à la polygamie, elle fut strictement interdite. La modification de la cellule familiale agit comme facteur d'évolution des mentalités en bousculant les principes qui permettaient à la société traditionnelle de se perpétuer. En se rapprochant de la conception chrétienne de la famille, elle entraîna une diminution du poids de la parenté.

Manifestations du puritanisme britannique pour les uns ou instruments de progrès pour les autres, les articles qui condamnaient toutes les survivances païennes traduisaient l'influence des missionnaires protestants. La population fut engagée à se vêtir et à respecter la stricte observance du repos dominical, tandis que les activités sociales et culturelles traditionnelles telles que chants, danses et simulacres de combats furent proscrites. Le statut social et économique des gens du peuple s'améliora peu à peu par suite de la limitation du pouvoir des chefs et de la réduction des contraintes liées à la parenté. Les capacités de chacun à produire pour son bien-être entraînèrent une nouvelle répartition des ressources économiques au profit des paysans. Les abus perpétrés par les chefs qui voulaient faire valoir leurs privilèges ancestraux furent condamnés par la loi. De surcroît, la création de fonctions telles qu'officier du gouvernement, maître d'école ou prêcheur offrit aux Tongiens de condition modeste de réelles possibilités de promotion sociale.

Dans son esprit, le code de 1850 préfigurait les futures orientations d'une société en pleine mutation. Toutefois, il suscita une forte résistance de la part des chefs qui entravèrent son application durant de longues années.

3- La réaction contre la domination protestante

Imprégné de l'enseignement des missionnaires wesleyens et marqué par les aspirations politiques du roi George, le code de 1850 élargit le fossé entre la communauté protestante et le reste de la population. *«Les protestants appuyés sur le Tu'i, autrefois Taufu'ahau, voudraient tout gouverner. Pea et Houma résistent et je pense que si le Tu'i ne croyait pas que son parti ne se divise par la guerre, il l'aurait déjà faite»*¹⁵². L'avantage qu'il accordait implicitement aux protestants eut pour effet de renforcer leur arrogance vis-à-vis des païens et des catholiques et d'asseoir le prestige de leurs chefs, tandis que les rancœurs des laissés-pour-compte s'amplifiaient.

Favorisé par le code de 1850 qui catalysait les oppositions, le rapprochement entre les chefs païens et les missionnaires catholiques fut renforcé par la loi de proscription instaurée par le roi George. Ce dernier visait par ce moyen à enrayer les progrès du catholicisme en bannissant la population catholique des villages placés sous sa dépendance. *«Les néophytes que nous avons auprès de nous sont des gens qui sont venus des diverses parties de l'archipel, se réunir autour des chefs catholiques ; car jusqu'à présent, il a été loisible à chacun de demeurer auprès du chef qui lui plaît et de l'abandonner quand il lui plaît»*¹⁵³. Sovea, l'un des principaux chef de Nuku'alofa, converti au catholicisme à Fidji,

152- Père Chevron au père Grange à Lyon, Tongatapu, le 5 novembre 1851. (A.P.M., 413).

153- Père Chevron au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 2 août 1852. (A.P.M., 422).

fut ainsi expulsé après avoir été sommé par le roi George de se convertir au protestantisme. En vertu de ce texte qui prévoyait une nouvelle répartition des terres entre les chefs, Ma'afu et Tupouleva furent dépossédés de leurs domaines agricoles -qui leur furent rétrocédés dans les années qui suivirent- au profit de Tungi, principal allié du roi George (fig.4). Tungi se vit également investi d'un droit foncier sur les propriétés du Tu'i Tonga, qui refusa néanmoins de se soumettre à cette décision contraire à tous les usages traditionnels. Enfin, la grâce pénale accordée par le roi George aux auteurs d'homicides commis à l'égard de deux catholiques de Pea et Mu'a contribua à entretenir un sentiment de persécution qui consolida les liens entre catholiques. De fait, ces mesures produisirent l'effet inverse de celui escompté : elle entraîna une forte concentration de catholiques qui se rassemblèrent autour des prêtres dans les villages dont les chefs s'opposaient au roi George et cimentèrent la communauté dans sa marginalité.

Les villageois fidèles au culte païen, malmenés par ces bouleversements intempêtes, se réfugièrent à Pea et Houma. Mu'a, Folaha, Vaini et Hahake devinrent également des pôles de contestation. *«Le grand chef des protestants qui a été jusqu'ici notre persécuteur a mis sous ses pieds comme son prédécesseur le véritable roi de ces îles, le Tu'i Tonga et veut s'attribuer l'autorité souveraine. Les îles Ha'apai et Vava'u ont déjà été soumises avec une partie de Tonga, deux forts restaient seuls indépendants : Houma et Pea ; Pea était l'appui des catholiques. Le chef des protestants a exigé d'eux soumission et ordonné qu'ils détruisent leurs fortifications. Les forts ont refusé nettement et alors la guerre a été déclarée»*¹⁵⁴. En ces lieux, les missionnaires catholiques constatèrent un accroissement du nombre des conversions et une consolidation de la foi de leurs néophytes. Surpris par la capacité de ses fidèles à supporter les calomnies incessantes et les brimades des protestants, le père Chevron attribua cette fermeté à l'enseignement qu'il leur avait prodigué au travers du martyre du Christ. *«Il n'y a pas d'avaries, d'injustices qu'on ne fasse à nos néophytes. Nous nous sommes mis à leur annoncer les persécutions prédites par Notre Seigneur à ses disciples...Aujourd'hui, ils ne sont plus scandalisés de la croix, ils semblent même s'en glorifier... Le Bon Dieu a mis dans leur cœur une patience à souffrir les persécutions dont je n'aurais pas cru capables ces pauvres naturels, leur cœur étant naturellement si rempli d'orgueil et de violence, il y a des exceptions cependant... c'est chose bien extraordinaire pour celui surtout qui connaît l'esprit et les préjugés de ces peuples dont la soumission servile et aveugle à leurs chefs ne leur permet jamais de les contredire quelques absurdes que puissent être leurs paroles»*¹⁵⁵. L'arrivée en

154- Père Nivelteau aux pères Lagniet et Eynard à Lyon, Tongatapu, le 17 avril 1852. (A.P.M., 812).

155- Père Chevron au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 10 novembre 1851. (A.P.M., 415).

avril 1850 des pères Piéplu et Nivelleau lui permit, ainsi qu'au père Calinon, d'être mieux préparé pour faire face à cet afflux soudain.

Quant aux missionnaires wesleyens, préoccupés par l'évolution de la situation générale peu propice à leur expansion, ils alertèrent le roi George qui délaissa sa résidence de Ha'apai pour établir ses quartiers à Tongatapu. En dépit des injonctions qui leur furent adressées, les chefs de Pea et Houma, Lavaka et Vaea, refusèrent de lui rendre une visite d'usage et de participer, selon la tradition, à la cérémonie annuelle de présentation des récoltes¹⁵⁶. Ils manifestèrent ainsi leur refus de reconnaître le Tu'i Kanokupolu comme le chef suprême de l'archipel. Ces actes symboliques furent interprétés par le roi George comme une déclaration de guerre. Par crainte de représailles, les deux chefs rebelles remirent en état les fortifications de leurs villages. Soutenu par Tungi qui désirait étendre ses prérogatives au détriment de ses rivaux, le roi George se prépara à lancer les hostilités contre les chefs insoumis et à affaiblir l'influence des missionnaires catholiques qu'il soupçonnait d'être à l'origine de cette sédition.

II - La guerre de Pea

1- Polémique sur les causes de la guerre

Divers prétextes furent invoqués par les partis en présence pour expliquer le déclenchement de la guerre. Selon les protestants, la cause devait en être attribuée aux multiples gestes de provocation accomplis par les chefs de Pea et Houma, le dernier en date étant l'asile accordé par Lavaka à un homme convaincu d'adultère et passible, en vertu du code de 1850, d'une condamnation aux travaux forcés. D'après les catholiques, elle fut la conséquence de la conversion au catholicisme supposée prochaine du chef de Pea, Lavaka¹⁵⁷. Pour les pères maristes, elle résulta de la haine du roi George pour «*la religion des papistes*» et de son antipathie pour la France. Ce dernier sentiment fut partagé par trois commandants de navires marchands français, les capitaines Morvan, Mauruc et Desclos, qui eurent à diverses reprises l'occasion d'éprouver les effets de l'ostracisme du souverain¹⁵⁸. «*Le 19 février 1851, l'arrivée d'un*

156- Père Chevron au père Grange à Lyon, Tongatapu, le 5 novembre 1851. (A.P.M., 413).

157- Le baptême de Lavaka fut célébré le 15 avril 1852.

158 - Après la guerre de Pea et en réponse aux accusations formulées par le roi George dénonçant l'implication des Maristes dans le conflit, les trois capitaines apportèrent aux autorités françaises leurs témoignages afin d'attester de la bonne foi des missionnaires catholiques. Le capitaine Morvan, commandant le navire de commerce l'*Adolphe*, eut à diverses reprises l'occasion de servir la mission catholique du vicariat d'Océanie centrale. En 1844, il conduisit le père Calinon à Tonga et accompagna monseigneur Bataillon dans sa première tournée des missions.

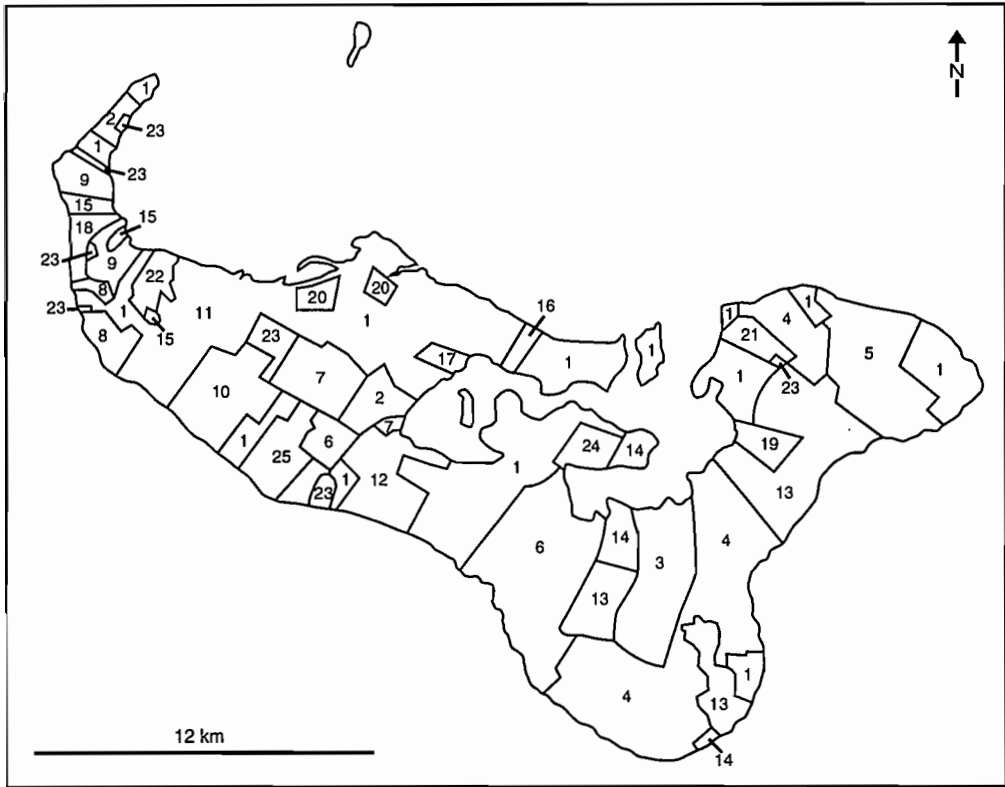


Fig.4 - La répartition des domaines fonciers héréditaires à Tongatapu

créés en 1875

- | | |
|------------------------------|----------------------------------|
| 1 - Domaine du Gouvernement | 2 - Domaine de la famille royale |
| 3 - Domaine de Tu'i Pelehake | 4 - Domaine de Tungi |
| 5 - Domaine de Nuku | 6 - Domaine de Ma'afu |
| 7 - Domaine de Lavaka | 8 - Domaine de Ve'ehala |
| 9 - Domaine de 'Ata | 10 - Domaine de Vaea |
| 11 - Domaine de Tu'i Vakano | 12 - Domaine de Tu'i Ha'a Teiho |
| 13 - Domaine de Kalaniuvalu | 14 - Domaine de Luani |

créés en 1880

- | | |
|-----------------------------|------------------------------|
| 15 - Domaine de 'Ahomee | 16 - Domaine de Fakafanua |
| 17 - Domaine de Fielakepa | 18 - Domaine de Vaha'i |
| 19 - Domaine de Tu'i Lakepa | 20 - Domaine de Fohe |
| 21 - Domaine de Lauaki | 22 - Domaine de Motu'a Puaka |

créés en 1894

- | | |
|------------------------|-------------------------|
| 23 - Domaine de Lasike | 24 - Domaine de Veikune |
|------------------------|-------------------------|

créée en 1924

- 25 - Domaine de Tupoutoa

bâtiment de pêche du Havre est annoncée à Nuku'alofa : George l'ayant reconnu au large comme français refusa de lui envoyer un pilote malgré ses signaux répétés. Un catholique dépêché par le père Calinon le fit entrer dans la passe de Pangai Motu. Mais devant la forte hostilité des Tongiens, le capitaine Desclos laissa aux missionnaires une lettre de protestation qu'il adressa au roi et dont le double devait être remis par le missionnaire au prochain navire de guerre»¹⁵⁹. Quant aux chefs, qu'ils fussent protestants ou catholiques, ils nièrent la dimension religieuse du conflit et attribuèrent les causes de la guerre à un antagonisme exclusivement politique dont l'enjeu était l'unité du royaume et la suprématie du roi George. «Comme les chefs eurent soin au commencement de la guerre de déclarer que ce n'était pas une guerre de religion, j'ai cru devoir me conformer au proverbe qui dit qu'on ne doit pas mettre tous ses oeufs dans un même panier. Je n'ai conseillé à personne d'aller à Pea»¹⁶⁰.

2- La confrontation militaire

Plusieurs phases précédèrent la déclaration de guerre : préparatifs militaires et tentatives de négociations entre les deux partis alternèrent dans un climat de tension croissante. Tandis que le roi George commençait à rassembler ses premières troupes, la population hostile aux nouvelles lois se regroupait dans les forts de Pea et Houma. Les rebelles achevèrent la remise en état des fortifications renversées par les tirs de canon du capitaine Croker en 1840. Cependant, le roi George ordonna aux chefs de Pea de suspendre les travaux. Ceux-ci obtempèrent, et il mit à profit ces jours de répit pour organiser ses troupes. Devant cette manœuvre, les hommes de Pea reprirent leurs activités avec ardeur et préparèrent une quantité de vivres suffisante pour soutenir un siège de plusieurs mois¹⁶¹.

Le 20 mars 1852, jour de la déclaration de guerre, les chefs de Pea offrirent leur protection à Tupouleva de Holonga et Ma'afu de Vaini. Le conflit éclata le jour suivant : les battements des *Lali* retentirent dans toute l'île, annonçant l'assaut imminent des guerriers du roi George. Sous prétexte d'emmener les protestants de Vaini à Mu'a, Tungi investit le fort qu'il fit ravager par ses hommes. Pour le récompenser de ces faits d'armes, le roi George lui confia les terres de Ma'afu et de Tupouleva. Puis il répartit ses troupes arrivées de Ha'apai, Vava'u, Niua Toputapu et Niua Fo'ou dans quatre forts : Tufamahina, Pea Uta, Mu'a et Tufana. Pea et Houma se trouvèrent ainsi encerclés. «*Nos*

159-MONFAT P.A., *Les Tonga ou archipel des Amis et le R.P. Joseph Chevron, de la Société de Marie, étude historique et religieuse*, p.333.

160- Père Chevron au père Grange, Tongatapu, le 23 juillet 1852. (A.P.M., 420).

161- Père Nivelteau aux pères Lagniet et Eynard à Lyon, Tongatapu, le 17 avril 1852. (A.P.M., 812).

*ennemis avaient construit 5 forts autour du nôtre pour l'affamer et ils étaient si près de nous qu'on pouvait d'un fort à l'autre entretenir conversation. Et il ne se passait pas de nuits où nous n'entendions débiter contre nous les mensonges les plus grossiers et les injures les plus dégoûtantes... C'était nous qui étions les auteurs de la guerre, son soutien et son aliment, nous étions comme le brandon de discorde placé au milieu du fort et nous ne cessions d'exciter les esprits à la rébellion et à la révolte»¹⁶². Le roi George combattit avec les guerriers de Ha'apai et Vava'u, Tungi avec ceux de Hahake, et Ata avec ceux de Hihifo et Nuku'alofa. Pour leur part, les gens de Hahake et de Holonga se rendirent à Pea pour soutenir les assiégés. Quant aux troupes de Tungi, elles étaient composées indistinctement de catholiques, de protestants ou de païens¹⁶³. «*Cette neutralité de Vaini et la présence de catholiques parmi les troupes de Tugi pourraient faire croire à une guerre purement politique. Mais personne ne s'y trompa alors malgré les protestations du roi George et des chefs wesleyens et des ministres, le peuple affirma alors que c'était une guerre religieuse, que le roi en voulait au parti païen qu'il appelait le parti des diables et aux catholiques qui étaient encore pires à ses yeux*»¹⁶⁴. Bien que le rapport de force fut nettement en faveur du roi George -trois ou quatre mille hommes contre six cents retranchés dans Pea- les premiers assauts se soldèrent par la mort d'une vingtaine de chefs et de guerriers de Vava'u et Ha'apai. Ainsi, la réputation d'invincibilité du fort de Pea qui reposait sur la mise en œuvre d'une technique élaborée de fortifications se confirma. «*Je crois vous avoir dit qu'il y a ici quatre forts principaux, dont les habitants, en temps de paix, habitent divers hameaux dans les environs. Celui où nous sommes, dont le nom est Pea, est le mieux fortifié, il est ici réputé pour imprenable ; il est environné de remparts ou terrassements en terre de 4 à 7 ou 8 pieds de hauteur, surmontés d'une fort jolie haie de roseaux entrelacés à double ; cette redoute est elle-même défendue par un fossé de 15 à 20 et quelquefois 30 pieds de large toujours plein d'eau. On y a planté à certains endroits des petits piquets en bois de fer très pointus, cachés par l'eau et assez serrés pour qu'il soit impossible à un homme d'y placer le pied. Les portes sont travaillées assez ingénieusement : après une porte intérieure qui se ferme par une forte barricade, vient un espèce de long corridor bien couvert de deux côtés par des terrassements et le fossé extérieur, puis à l'extrémité un emplacement rond d'une trentaine de pieds de diamètre (plus ou moins) également protégé. C'est là que sont les portes extérieures, le corridor et la petite place ronde sont tout à fait en dehors des remparts et servent ainsi à en défendre l'approche. Il y a au moins une quinzaine de portes de ce genre. Tous ces remparts sont percés de meurtrières formées avec des troncs de cocotiers creusés. Notre fort peut**

162- Père Nivellet au père Lagniet à Lyon, Tongatapu, le 29 août 1852. (A.P.M., 813).

163- Box 5. f. 2. Père Guitta, Histoire de Tonga, cahier III, p.125. (Archives de l'évêché de Tonga).

164- *idem*, pp.56-114.

avoir près d'un kilomètre, il y en a deux autres plus grands. Quelques Européens nous ont dit qu'en temps de guerre il y avait dans ce fort 5000 personnes. Le nombre est exagéré. Je pense qu'il peut y en avoir de 2 à 3 milles. L'île entière pourrait en avoir 12 à 15 milles. Les forts sont divisés en compartiments formés par des haies de roseaux fort jolies. Ces compartiments où se trouvent les maisons, forment des chemins qui se croisent en tout sens et qui donnent à ces forts l'aspect d'une petite ville. Notre fort est placé à l'extrémité d'une lagune ou partie de mer s'enfonçant dans le centre de l'île»¹⁶⁵. L'échec des attaques frontales incita le roi George à changer de tactique : il assiégea ses ennemis tout en alternant tirs d'intimidation et tentatives de pourparlers. La communication était facilitée par la proximité des forts situés à portée de voix les uns des autres. A la mi-juillet, le fort de Houma, aux prises avec des divisions internes, capitula. Les deux chefs réfugiés dans ce fort, Vaea et Fohe, ainsi qu'un grand nombre d'infidèles se convertirent aussitôt au protestantisme. «Le 12 juillet, pressés surtout par le manque d'eau, Vaea et ses gens se rendirent. Le cou entouré de feuilles d'ifi, Vaea et Fohe allèrent trouver le roi George et se rendirent à sa discrétion. Le roi leur accorda la vie sauve à condition d'abandonner le paganisme et d'embrasser le protestantisme, ce qui eut lieu»¹⁶⁶. Aux chefs de Pea, le roi George proposa de se rendre sans autres dommages. Il n'obtint qu'une réponse arrogante lui enjoignant de quitter l'île avec ses guerriers.

Le 23 juillet, le bilan faisait état à l'intérieur du fort d'un enfant tué et de quatre blessés atteints par les balles qui traversaient les maisons malgré les redoutes qui les protégeaient. Le 7 août, le père Piéplu fut également blessé d'une balle au ventre. Le roi George invita les familles à exhorter leurs parents assiégés à se rendre. Nombre de femmes et d'enfants répondirent à cet appel et se réfugièrent à Maofaga. Enfin, les chefs se résignèrent et acceptèrent la paix qui leur fut offerte le 16 août. Les hommes du roi George investirent les lieux le 17 août. Le fort fut pillé et brûlé, et la mission détruite. «Il (le roi George) envoie proposer la paix en priant les chefs de se rendre auprès de lui et promettant que dès lors la guerre serait finie. Les chefs trop confiants se rendent à sa prière. Alors il s'assure de leurs personnes et envahit le fort le lendemain qu'il livre au pillage et à l'incendie... C'était un spectacle affreux et désolant de voir ces milliers d'hommes se précipiter sur les objets de la mission avec plus de furie et d'avidité que les bêtes féroces sur leurs proies. Je venais à peine de consommer les saintes espèces quand je vois emporter le tabernacle et la décoration de l'autel, j'avais eu soin de prendre la pierre sacrée que je mis dans la caisse d'ornements. Alors je me postai devant cette caisse pour la sauver

165- Lettre du père Chevron à sa famille, Tongatapu, le 24 juin 1843. (A.P.M., 391).

166- Box 5. f. 2. Père Guitta, Histoire de Tonga, cahier II, pp.56-114 (Archives de l'évêché de Tonga).

craignant les profanations et je parvins à la conserver grâce à la résistance que je fis à tous ceux qui voulurent la dérober. A la fin, un chef vint et fit semblant de me protéger»¹⁶⁷.

Les pères maristes imputèrent aux protestants la responsabilité de ce conflit qui dura cinq mois. Ils prirent le parti de tous ceux, catholiques et païens, qu'ils regardaient comme les victimes des intrigues wesleyennes dont l'objectif n'était autre que de bouter les catholiques hors du royaume. La guerre déclarée, le roi George offrit aux deux missionnaires établis à Pea de quitter le fort retranché pour se réfugier ailleurs. Mais ces derniers lui opposèrent un refus catégorique en invoquant leur devoir d'assistance aux fidèles dans la détresse. L'intervention de Nallier, commandant la corvette française l'*Henri* qui arriva à Tongatapu le 13 avril et à bord de laquelle voyageait monseigneur Bataillon, ne modifia en aucune manière leur détermination. Toutefois, Nallier et monseigneur Bataillon s'enquirent du sort que le roi George leur réservait. Face aux protestations de ce dernier qui se défendit de vouloir porter atteinte à leurs personnes et à la mission, ils repartirent laissant aux prêtres la responsabilité de leurs actes¹⁶⁸.

A l'intérieur du fort, la résistance s'était organisée autour des chefs de Pea avec le soutien des prêtres catholiques. Les pères Calinon et Piéplu observèrent un regain de ferveur chez leurs néophytes qui se rassemblaient quotidiennement à l'église ou dans les foyers pour la récitation du chapelet et assistaient chaque samedi soir à la réunion de l'archiconfrérie du Rosaire. *«Lorsqu'on sonnait la prière, la grêle de balles redoublait dans l'espérance de blesser ceux qui s'y rendent»¹⁶⁹*. Régulièrement, ils procédèrent à des exercices publics de chant. Le 15 avril 1852, Lavaka se convertit au catholicisme. Dans le fort assiégé, les activités du culte constituaient le ferment de la résistance. *«Le catholicisme à Pea a déjà beaucoup gagné. Un chef des plus influents du fort s'est fait catholique et le nombre des autres conversions s'élève à plus de 100. La ferveur s'est ranimée dans le cœur des anciens catholiques et tout va bien. Ceux de notre district qui n'ont pas été à Pea sont aussi bien fervents, contraste frappant avec les protestants qui ont presque abandonné leur religion pour ne s'occuper que de la guerre»¹⁷⁰*.

En conséquence, le roi George ordonna une nouvelle fois aux missionnaires catholiques de se retirer du fort. Face à leur opiniâtreté, il leur interdit toute communication avec leurs confrères de Mu'a. Dans ce contexte, le père Calinon embarqua le 27 juin à destination de Tahiti afin de requérir l'aide du gouverneur

167- Père Nivelteau au père Lagniet à Lyon, Tongatapu, le 29 août 1852. (A.P.M., 813).

168- LATUKEFU S., *Church and State in Tonga, the Wesleyan Methodist Missionaries and Political Development, 1822-1875*. p.153.

169- Père Chevron au père Grange, Tongatapu, le 23 juillet 1852, (A.P.M., 420).

170- Père Nivelteau aux pères Lagniet et Eynard à Lyon, Tongatapu, le 17 avril 1852. (A.P.M., 812).

des Etablissements Français. Il fut remplacé à Pea par le père Nivelteau auquel le père Chevron apportait régulièrement des vivres. Mais ce dernier reçut l'ordre de cesser ses visites pendant lesquelles il était soupçonné d'encourager les chefs à résister, dans l'attente de l'arrivée des navires de guerre français. Cette perspective remplissait les rebelles d'espoir et la venue d'une corvette à Nuku'alofa suscita parmi eux une vague d'allégresse. «*Pour encourager nos gens, nous promettions un secours de la part de la France, mais ce n'était que duperie de notre part. Pouvions-nous faire venir des navires de guerre, nous qui étions de pauvres gens de la plus basse extraction des hommes, sans aveu, de misérables naufragés*»¹⁷¹. La population de Mu'a s'empressa de prévenir les prêtres catholiques qui se rendirent aussitôt au port mais constatèrent avec déception qu'il s'agissait d'un bâtiment américain. Néanmoins, le commandant de la *Calliope*, Everard Home, les reçut à bord et intervint en leur faveur auprès du roi George qu'il avait déjà rencontré au cours d'un précédent voyage effectué peu de temps avant la mort du capitaine Croker. L'officier américain reprocha au roi son attitude à l'égard des infidèles et des catholiques et le menaça d'avoir à rendre des comptes au gouvernement français. A l'issue de cet entretien, le roi George recommanda explicitement à la population de ne pas porter atteinte à l'intégrité des missionnaires catholiques. Cependant, les néophytes de Mu'a et Hahake se préparèrent à subir les conséquences de leur obstination et les missionnaires eux-mêmes s'attendirent à être bannis de l'archipel. Le Tu'i Tonga, adversaire traditionnel du roi George et des missionnaires wesleyens, prit alors le parti des assiégés. Il fut suspecté ultérieurement d'avoir fourni de la poudre et des armes aux hommes de Pea et d'avoir ordonné la destruction des plantations de Mu'a afin de forcer, par la disette, l'armée des assiégeants à la déroute¹⁷².

3- La défaite, ciment de la communauté catholique

Au cours de l'assaut final, les païens et les catholiques qui tentaient de s'échapper furent immédiatement retenus prisonniers par les troupes du roi George qui ceinturaient le fort. En vertu du code de 1850 qui condamnait tout acte de sédition, les chefs de Pea furent déportés à Vava'u et Ha'apai. Les néophytes, venus des quatre coins de l'archipel pour se placer sous la protection des chefs catholiques et des missionnaires maristes, reçurent l'ordre de retourner dans leur village d'origine. Dispersés parmi les protestants, sommés d'assister au culte wesleyen, beaucoup furent contraints d'apostasier. «*Car voici la tac-*

171- Père Nivelteau au père Lagniet à Lyon, Tongatapu, le 29 août 1852. (A.P.M., 813).

172- Courtes observations du père Calinon, missionnaire catholique à Tongatapu (Océanie centrale) concernant l'enquête menée sur les affaires de la mission de cette île par monsieur Belland, lieutenant de vaisseau, commandant la corvette de l'Etat la *Moselle*, Novembre 1852. (A.P.M., 282).

*tique diabolique que prennent nos habiles persécuteurs pour les faire changer de religion. On les place d'abord au milieu des protestants et là ils emploient caresses, menaces et tous les moyens en leur pouvoir pour qu'ils renoncent au catholicisme. Sont-ils inébranlables, ils les expatrient et les emportent dans une terre éloignée où ils les condamnent à des travaux forcés. Alors séparés de nous, ils sont sans force et se voient comme obligé de devenir protestants»¹⁷³. Cependant, à Tongatapu, un petit groupe résista et récita clandestinement, dans l'intimité du foyer familial, les prières et le chapelet. Les réfugiés de Pea qui avaient quitté le fort pendant le siège s'étaient retranchés à Maofaga, sanctuaire traditionnel où ils avaient trouvé asile sans crainte d'être pourchassés. A partir de ce noyau de catholiques, les prêtres constituèrent une nouvelle communauté¹⁷⁴. Sans être atteints personnellement par cette vague de représailles, les missionnaires catholiques s'attendaient néanmoins à en subir le contre-coup. En effet, le roi George les contraignit au respect de deux ordonnances qui avaient pour but d'entraver le développement de leur mission : l'interdiction de se réunir pour la prière et celle de fonder de nouveaux établissements. Par ces deux mesures, le roi George visait d'une part à limiter le développement géographique de la mission, mais également à empêcher que les réunions de prière fussent le nid de la sédition. Il entendait ainsi contrer l'influence des Maristes en les isolant de leurs fidèles. Or, contrairement à son attente, ces ordonnances ne devaient pas sonner le glas de la mission. «*En détruisant le fort de Pea, les hérétiques criaient tout haut : ç'en est fait du papisme à Tonga. Ils ne savaient pas, ces pauvres égarés, qu'ils travaillaient à le répandre dans tout l'archipel. Sans doute, sous l'impression de la peur et de la violence, il y eut des défections ; mais aussi et bientôt, il y eut des retours, et même de nouvelles conversions, surtout à Mu'a. Et partout où il y eut des exilés on connut mieux la religion catholique*»¹⁷⁵. En effet, l'exil auquel furent contraints les chefs et les paysans restés fidèles au catholicisme après la chute de Pea eurent pour implication de propager la foi catholique dans des lieux où elle était méconnue. D'autre part, les réunions de prière se maintinrent dans une clandestinité qui renforça la conviction religieuse des membres de la communauté¹⁷⁶. De surcroît, cette clandestinité permit également aux catholiques d'échapper au contrôle du roi.*

*

* * *

173- Père Nivelleau au père Lagniet à Lyon, Tongatapu, le 29 août 1852. (A.P.M., 813).

174- Père Chevron au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 2 août 1852. (A.P.M., 422).

175- Lettre circulaire de monseigneur Lamaze, à l'occasion du jubilé de la mission de l'archipel des Amis (Tonga), Apia, imprimerie et librairie R.T. Chatfield, 1892, 20 p. (Archives de l'évêché de Tonga).

176- Père Chevron au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 8 avril 1853. (A.P.M., 425).

Dans son attitude à l'égard du commandant Nallier et de monseigneur Bataillon, le roi George fit la preuve de ses talents de diplomate et de son habileté en leur déclarant qu'il ne visait aucunement par cette guerre à éliminer le catholicisme et qu'il avait effectivement proposé aux missionnaires catholiques de se retirer du fort pour se réfugier sur ses terres. De toute évidence, l'un et l'autre n'auraient pas manqué d'être fâchés d'un tel incident portant atteinte à la vie des missionnaires catholiques. Lors de son escale au début du siège de Pea, le commandant du navire américain *Calliope*, Sir Everard Home, l'avait averti des risques de représailles que la France était susceptible de perpétrer dans l'hypothèse d'un tel incident. En conséquence, le roi George prit soin de donner pour instruction à ses alliés et à ses guerriers de ne leur causer aucun mal. Ces précautions jouèrent en sa faveur lorsque, à l'instigation du père Calinon, une enquête fut menée sur ordre du gouverneur des Etablissements Français d'Océanie au sujet de la responsabilité des missionnaires catholiques dans les événements de la guerre de Pea. L'intervention des autorités françaises introduisit un élément nouveau dans le rapport de force qui opposait les missionnaires maristes au roi George et permit de donner une nouvelle impulsion au développement du catholicisme dans l'archipel. Néanmoins, la reconnaissance de la communauté catholique ne fut acquise qu'à l'issue de plusieurs étapes de négociations menées entre le roi George et les autorités françaises qui manièrent tour à tour indulgence, fermeté et intimidation.

CHAPITRE IV

LA MISSION CATHOLIQUE : UN ENJEU MODERE POUR LA DIPLOMATIE FRANÇAISE

I - Le poids de l'intervention française

1- Une assistance sollicitée par les Maristes

Au mois de juin 1852, alors que le fort était assiégé depuis trois mois, le père Calinon embarqua à destination de Tahiti afin de rencontrer le vice-amiral Page, gouverneur des Etablissements Français d'Océanie et de lui exposer la situation de la mission catholique de Tonga. Il ne parvint pas à rencontrer ce haut-fonctionnaire car celui-ci manifesta à son égard un désintéret total dont l'anti-cléricalisme semble avoir été la cause. Néanmoins, à force de ténacité et avec le soutien de l'évêque de Tahiti, le père Calinon obtint qu'une mission fut confiée au capitaine Belland, commandant la *Moselle*, qui reçut pour instruction d'enquêter sur l'origine de la guerre de Pea, la responsabilité du souverain dans la destruction de la mission catholique et celle des missionnaires catholiques qui avaient refusé de quitter le fort. Avant même l'arrivée du navire à Tonga, le père Chevron fut averti par une lettre du père Calinon des dispositions défavorables dans lesquelles se trouvait l'officier à l'égard de la mission. «*Le prélat (de Tahiti) nous dit ce que nous devons attendre de protection du gouverneur français dans ces îles. Je vous dirais aujourd'hui que la corvette française La Moselle expédiée par ce dernier à Tonga pour prendre connaissance des faits relatés dans mon rapport et dont je vous ai adressé copie, que cette corvette, dis-je, commandée par un protestant nous a fait moins de mal qu'elle n'aurait voulu et cela vient de la difficulté, pour ne pas dire de l'impossibilité où sont nos ennemis de croire à l'antipathie du gouverneur de Taïti envers nous*»¹⁷⁷.

Lors de son entrevue avec le capitaine Belland, en octobre 1852, le roi George s'abstint de réfuter le contenu des allégations portées contre lui par le père Calinon qui dénonçait les injustices diverses dont avaient été victimes les catholiques et les missionnaires maristes lors de la guerre de Pea. Le souverain

177- Père Calinon au père Colin à Lyon, Tahiti, le 26 mars 1853. (A.P.M., 284).

ne contesta pas le fait de leur avoir interdit de communiquer avec leurs fidèles et leurs confrères situés à l'extérieur du fort, d'avoir encouragé les feux des mousquets pendant les offices religieux, d'avoir ordonné la mise à l'écart des catholiques appartenant à son armée, d'avoir incité ses chefs à la destruction des édifices du culte et celle des plantations de la mission, et enfin d'avoir ordonné les déportations et persécutions diverses qui avaient suivi la chute de Pea. *«L'enquête en question a consisté à présenter au roi George les faits relatés dans mon rapport. Il y avait en outre une lettre de plainte portée contre lui par Monsieur Desclos, capitaine baleinier du Havre. Le susdit George assisté des ministres protestants n'a rien nié que je sache»*¹⁷⁸. En revanche, l'attaque étant la meilleure défense, il se défendit de ces accusations en donnant pour gage de sa bonne volonté les offres faites aux missionnaires catholiques de quitter le fort au début du conflit et déclara au capitaine Belland avoir été de tous temps disposé à les recevoir sur ses terres. Quoiqu'il se prévalût d'une conduite pacifique à leur égard, il admit avoir été victime de la rivalité qui animait les missionnaires protestants et catholiques. De surcroît, il imputa aux pères maristes la cause de son infortune et leur reprocha d'avoir fourni des armes, des munitions et des vivres aux rebelles, d'avoir soutenu la guerre par leur discours et enfin d'avoir dissuadé les chefs de Pea d'accepter la paix. De fait, la mission de Pea était en possession d'un fusil de chasse et de quelques munitions que le père Calinon avait dû se résoudre à soustraire à la convoitise du chef de Pea, afin de ne pas faire peser sur la mission la responsabilité de son utilisation¹⁷⁹.

De retour à Tahiti, le capitaine Belland relata au gouverneur la nature de ses entretiens. Ce dernier approuva les récriminations du roi George envers les missionnaires catholiques et conclut à leur ingérence dans les affaires intérieures du royaume. Cependant, le père Calinon contesta le déroulement de l'enquête et dénonça l'attitude partisane du capitaine Belland qui avait fait preuve au cours de l'enquête, selon lui, d'une grande indulgence envers le souverain. Tous -le roi George, les missionnaires wesleyens et les chefs protestants- avaient été consultés, à l'exception des catholiques. De plus, aucune conclusion officielle ne leur était parvenue à l'issue de l'enquête. *«Il semble que si Mr Belland était chargé de prendre des informations, il eut pu de ses yeux constater la ruine de Pea et la disparition des chapelles et des cases des missionnaires. Malheureusement encore, il a invité George à sa table et lui a fait des présents. Le chef et ses partisans en auront conclu que les Français étaient contents d'eux et qu'ils pouvaient continuer à guerroyer contre le catholicisme. Si l'on considère d'un autre côté la conduite tenue par Mr Page à l'égard du père Calinon qu'il*

178- Père Calinon au père Colin à Lyon, Tahiti, le 26 mars 1853. (A.P.M., 284).

179- Courtes observations du père Calinon, missionnaire catholique à Tongatapu (Océanie centrale) concernant l'enquête menée sur les affaires de la mission de cette île par monsieur Belland, lieutenant de vaisseau, commandant la corvette de l'Etat la *Moselle*, Novembre 1852. (A.P.M., 282).

*couvrait d'épithètes peu honorables après son départ et auquel il donne maintenant le surnom de guerrier, on ne peut s'empêcher de soupçonner que Mr Belland n'a fait que suivre des instructions ou des insinuations peu favorables au catholicisme*¹⁸⁰. La sympathie affichée du capitaine Belland pour le roi George et le dédain dans lequel les Maristes furent tenus entamèrent leur crédit auprès des membres de leur communauté et incitèrent le père Calinon à persévérer dans la recherche d'un compromis. Il mit à profit le voyage de retour de *La Moselle* pour entreprendre une seconde démarche auprès des autorités de Tahiti. Il quitta Tonga en novembre 1852 en compagnie du père Nivelteau, qui devait être transporté à Sydney à la suite des épreuves subies pendant la guerre de Pea. Ce dernier mourut le 10 décembre 1852 à bord de *La Moselle*.

Compte-tenu de l'échec de sa précédente tentative, le père Calinon modifia sa ligne de conduite en s'abstenant dorénavant d'évoquer la question des responsabilités et en soulignant plutôt les conséquences. Il visait ainsi à obtenir des réparations pour les dommages causés à la mission pendant la mise à sac de Pea. En outre, il bénéficiait d'informations susceptibles d'intéresser au plus haut niveau les autorités françaises. Il s'agissait d'un projet de campagne du roi George qui envisageait de soumettre les îles de Wallis et de Futuna, de Fidji puis de Samoa au protestantisme. En cela, le souverain devait être soutenu par le chef wallisien Pooi qui s'était insurgé contre la domination catholique dans son archipel et avait trouvé refuge à Tonga avec plusieurs centaines de ses compagnons. *«On va s'occuper un mois ou deux à faire les plantations qui sont en retard, puis on ira faire l'expédition de Wallis. Le chef protestant veut y ramener les protestants qui se sont sauvés de Wallis l'année dernière ; il prétend qu'en qualité de chef de l'archipel de Tonga, il a droit sur Wallis. Tout le monde nous dit que son but est le même que celui de la guerre contre Pea, c'est de détruire le catholicisme ; en ce cas, Wallis ne pourra pas tenir. On dit qu'il veut aller de là à Fidji se réunir aux protestants qui y sont et soumettre l'archipel au wesleyanisme ; il a grande chance de réussite s'il l'entreprend. On dit ensuite que son projet est de terminer par les Navigateurs*¹⁸¹. A Tahiti, le père Calinon, en butte à l'hostilité réitérée du gouverneur Page, rencontra Dubouzet, commandant la Division Navale, auquel il remit les pièces de son dossier -rapport sur les événements de la guerre de Pea et lettres de recommandation diverses à l'intention de la mission catholique de Tonga- et qu'il informa des velléités expansionnistes du roi George. Plus sensible aux arguments du père Calinon que le gouverneur Page, l'officier ordonna que fut organisée une nouvelle expédition dont le commandant devait procéder à une contre-enquête et s'enquérir de la véracité des allégations du missionnaire catholique au sujet des projets du roi George.

180- 1853, document anonyme. Dossier Calinon. (A.P.M.).

181- Père Chevron au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 2 août 1852. (A.P.M., 422).

2- La convention de 1855

La responsabilité de cette démarche fut confiée au commandant Dubouzet qui succédait au gouverneur Page à la tête des Etablissements Français d'Océanie. Il arriva à Tonga le 3 janvier 1855 et effectua de nouveaux interrogatoires. A l'issue de ses investigations, il conclut à la responsabilité du roi George dans le déclenchement des hostilités¹⁸². En conséquence et afin d'obtenir réparation pour les dommages causés à la mission catholique au cours du siège de Pea, il offrit aux partis en présence -le roi George d'une part et les Maristes d'autre part- deux possibilités pour résoudre leur différend. La première consistait pour le souverain à s'acquitter d'une somme équivalente au montant des dégâts tandis que la seconde donnait lieu à la signature d'une convention octroyant la liberté de culte aux catholiques. Cette dernière option fut suggérée au commandant Dubouzet par les Maristes qui estimaient que seule cette solution pouvait garantir la pérennité de leur mission. Elle fut également privilégiée par le roi George. *«J'ai fini par l'amener à la suite de deux conférences, par la simple persuasion, à signer cette convention. Depuis lors, il m'a parlé à cœur ouvert et j'ai reconnu plus que jamais qu'il n'avait été que l'instrument des petites passions des missionnaires wesleyens. Ceux-ci ont beaucoup perdu dans son opinion depuis un voyage qu'il a fait à Sydney où, à ce qu'il paraît, le gouverneur de la Nouvelle Galles du Sud lui a proposé d'accepter pour ses îles le protectorat de l'Angleterre pour les empêcher d'être prises par la France qui venait de s'emparer de la Nouvelle-Calédonie. Je n'ai pas eu de peine à le rassurer sur les intentions de la France, en lui disant que notre unique désir était de vivre en paix avec lui et de trouver ici pour nos navires et nos nationaux la protection qui leur est dûe»*¹⁸³. La convention fut signée le 9 janvier 1855 entre ce dernier et le gouverneur des Etablissements Français d'Océanie ; elle comportait huit articles qui définissaient la nature des relations entre la France et Tonga. Fondés sur une amitié mutuelle, ces liens devaient assurer d'une façon générale la réciprocité des avantages attribués aux citoyens français résidant à Tonga aux Tongiens susceptibles de se rendre dans les établissements français. Les articles II et III concernaient directement la mission puisqu'ils accordaient la liberté du culte et l'égalité des privilèges entre catholiques et protestants, ainsi que l'amnistie pour les néophytes de Pea. Les articles V et VI répondaient aux plaintes formulées à diverses reprises par des officiers de la marine marchande

182- Monsieur Dubouzet, gouverneur des Etablissements Français de l'Océanie au Ministre de la Marine, le 9 janvier 1855, à bord de l'*Aventure*, Tonga Tabou. (Mémoires et documents Océanie. Iles diverses. 1836-1883. Tome 5. Iles Tonga. 1855-1862). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

183- Monsieur Dubouzet, gouverneur des Etablissements Français de l'Océanie au Ministre de la Marine, le 9 janvier 1855, à bord de l'*Aventure*, Tonga Tabou. (Mémoires et documents Océanie. Iles diverses. 1836-1883. Tome 5. Iles Tonga. 1855-1862). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

qui n'avaient pu obtenir l'assistance et le pilotage qu'ils étaient en droit d'attendre au titre des avantages accordés aux nations étrangères. Contrairement aux précédents articles, seul le dernier qui stipulait que ladite convention devait être officiellement reconnue, souleva quelques réticences de la part du roi George, ainsi contraint de se plier publiquement à la volonté du gouvernement français et de subir l'humiliation infligée à sa souveraineté¹⁸⁴.

En revanche, et bien que ce texte souffrit de nombreuses difficultés d'application de la part du gouvernement tongien et de reconnaissance de la part des gouvernements français successifs, il constitua un acte diplomatique qui assura au roi de Tonga la reconnaissance de sa souveraineté. Dans les négociations ultérieures entreprises avec les différents gouvernements européens intéressés au sort de Tonga -le Royaume-Uni en premier lieu, l'Allemagne puis les Etats-Unis- les traités signés furent désormais inspirés de ce modèle¹⁸⁵.

3- La reconnaissance forcée de la mission catholique

La reddition des rebelles de Pea se répercuta sur le plan religieux par la disparition progressive du paganisme : à la suite des représailles dont ils furent victimes, les païens se convertirent en nombre au protestantisme. *«Le paganisme a cédé devant les armes du roi George ; tout ce qui n'est pas à l'hérésie dans cette île est aujourd'hui pour la religion catholique et romaine : nous n'avons pas encore le tiers de la population ; nos fidèles sont disséminés au milieu des populations protestantes : ce qui rend le ministère plus pénible... La religion catholique doit avoir tous les privilèges de la religion protestante : ce sont les paroles du traité fait entre le roi George et la France. Mais on a trouvé le moyen d'éliminer tous les catholiques des dignités... La religion catholique doit être traitée comme l'autre : mais la loi du pays ayant un effet rétroactif, un protestant ne peut pas se convertir à la vraie foi sans que les protestants révèlent les fautes qu'il a commises autrefois et le voient condamné aux galères ; s'il ne vient pas à nous, son crime reste dans l'oubli... Il est vrai que les Tongiens sont aujourd'hui bien meilleurs que beaucoup d'autres insulaires. Le nouvel arrivé est même surpris de la sympathie qu'il rencontre partout : le roi George lui-même lui donnera toutes les marques de bienveillance, les catéchistes de Wesley lui serreront la main ; l'accueil et la sympathie des catholiques plus vrais et plus durables»*¹⁸⁶. La conversion des païens au christianisme fut en outre fortement encouragée par les lois mises en place par le roi George en 1850 et relatives à la proscription des usages jugés peu conformes à l'esprit du dogme protestant. Ainsi, ceux qui s'étaient réfugiés à Pea pendant le siège furent contraints à

184- Père Chevron au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 11 janvier 1855. (A.P.M., 429).

185- Le document original est conservé aux archives de l'évêché de Tonga (A. 3. a).

186- Père Monnier au père Berger à Lyon, Tongatapu, le 4 juin 1857. (A.P.M., 777).

l'issue de la guerre de contracter un mariage religieux et de se séparer de leurs femmes illégitimes. Missionnaires protestants et catholiques procédèrent ainsi à un grand nombre de régularisations matrimoniales.

Contrairement à leurs homologues protestants, les Maristes qui faisaient généralement preuve d'ouverture à l'égard des usages traditionnels qu'ils intégraient dans la mesure du possible à la vie de la mission -toute cérémonie religieuse catholique comportait un aspect traditionnel dans l'organisation des processions, des banquets, des réjouissances-, attirèrent dans leurs rangs les plus récalcitrants aux bouleversements de la société traditionnelle. Les Maristes considérèrent avec fierté le fait que Maofaga et Mu'a, lieux sacrés de l'archipel, eussent préservé leur fonction religieuse au travers du catholicisme. En effet, sur les ordres du Tu'i Tonga, la charpente de l'église de Pea fut transférée sur la place autrefois destinée aux grandes manifestations rituelles du royaume -le *Malae*-. *«Le Tu'i Tonga a fait défaire et transporter ici l'église de Pea qui avait échappé à l'incendie. Le Tu'i Tonga a voulu faire construire cette église sur une place qui autrefois était réputée sacrée ; c'était le lieu où se réunissait chaque année l'archipel pour leurs combats sacrés et leurs fêtes religieuses. C'est la plus belle place, dit-on, de l'archipel. Elle se trouve en dehors du fort que nous habitons ; nous avons dû nous résoudre à suivre nos néophytes qui vont se grouper auprès de cette église. Nous y transportons notre établissement»*¹⁸⁷. Spontanément, alors que la chute du fort de Pea avait entraîné un éclatement de la communauté, les catholiques se rassemblèrent autour du Tu'i Tonga, dans la partie haute du village de Mu'a -Lapaha-, la partie basse ayant été attribuée à Tungi. Ainsi, un certain degré de continuité entre société traditionnelle et religion chrétienne, visiblement désiré par la communauté catholique, fut assuré par les Maristes.

Par ailleurs, la signature de la convention de 1855 favorisa le développement de la mission catholique de Tonga qui entra dans une phase d'essor grâce au climat de tolérance qui s'instaura, au moins momentanément, à l'égard des Maristes. *«Je dois rendre justice cependant au chef principal ; on n'a pour le présent aucune vexation ouverte à lui reprocher, mais ce qu'on peut lui reprocher, c'est de ne pas empêcher les vexations des chefs inférieurs qu'il n'ignore pas. Il craint, dit-on, de se compromettre aux yeux de la France après les protestations de tolérance qu'il a faites au commandant de la Moselle»*¹⁸⁸. Tous les prisonniers condamnés aux travaux forcés en raison de leurs convictions religieuses furent libérés, les familles dispersées dans les villages protestants se reconstituèrent, et les catholiques contraints de célébrer leur culte dans la clandestinité purent révéler au grand jour leur attachement au dogme.

187- Père Chevron au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 8 avril 1853. (A.P.M., 425).

188- *idem*

Les missionnaires maristes se félicitèrent de leur position qui gagnait en stabilité et de leurs néophytes qui clamaient leur foi. Lorsqu'il débarqua à Tonga en 1856, le père Monnier ne manqua pas d'être surpris par l'accueil chaleureux qui lui fut réservé par l'ensemble de la population et par les éloges dont le père Chevron était l'objet¹⁸⁹. «*Les catholiques de Tonga disent qu'il est le meilleur de tous les vieux que la France puisse leur donner ; les protestants eux-mêmes lui rendent ce témoignage*». Les missionnaires wesleyens eux-mêmes, qui le tenaient en haute estime, tentèrent à diverses reprises, en vain, de l'intégrer dans leurs rangs¹⁹⁰.

L'amélioration des relations entre le roi George et le Tu'i Tonga -«*Il lui laisse des hommes, mais à lui le gouvernement et l'autorité*»- , qui avait renoncé définitivement à ses prérogatives politiques à la suite de la promulgation du code de 1850, constitua également un facteur favorable à la diffusion du catholicisme. Au cours d'une grande tournée qu'il entreprit pour la première fois depuis de nombreuses années dans les multiples îles de l'archipel, le Tu'i Tonga fut accompagné par la plupart des catholiques de Mu'a qui profitèrent de sa présence pour répandre la foi catholique dans ces îles où elle n'avait été introduite que ponctuellement par les guerriers de Pea déportés après la chute du fort. Cet événement prélude à l'ouverture d'une mission catholique dans les deux archipels de Ha'apai et Vava'u.

L'année 1858 fut marquée par la fin du conflit qui opposait le supérieur de la Société de Marie à monseigneur Bataillon et qui avait eu pour conséquence l'interruption des envois de missionnaires à destination du vicariat d'Océanie centrale. Aussitôt, les effectifs de la mission de Tonga furent renforcés par l'arrivée des pères Castagnier, Guitta et Breton¹⁹¹. Dans un premier temps, le père Breton, dont la tâche fut de s'atteler à la fondation d'un établissement à Hihifo, s'initia à la langue auprès du père Chevron. Le père Castagnier, quant à lui, se vit confier la responsabilité de la communauté de Houma. Moins réservé

189- Le père Monnier est né le 15 mars 1825 à Amathay-Vésinieux dans le Jura. Il fut ordonné prêtre le 18 février 1849. Il exerça son apostolat durant huit années à Tonga avant d'être rattaché à la mission mariste de Sydney où il mourut le 15 septembre 1874.

190- Père Monnier au père Berger à Lyon, Tongatapu, le 4 juin 1857. (A.P.M., 777).

191- Le père Castagnier est né le 14 décembre 1830 à Beaucaire dans le Gard. Il fut ordonné prêtre à Belley en 1854 et arriva à Tonga en compagnie des pères Breton et Guitta le 20 juin 1858. Après une année passée aux côtés du père Chevron, il fut chargé de fonder la mission de Vava'u où il fut rejoint l'année suivante par le père Guitta. Lorsque le père Breton lui succéda en 1863, il était parvenu à constituer une communauté composée d'une centaine de membres. Il se rendit ensuite à Mu'a où il officia avec le père Chevron. Durant son séjour à Hihifo -à partir de 1870-, il traduisit les récits bibliques et commença un ouvrage sur l'histoire de l'Eglise. En 1881, il succéda au père Breton à Vava'u où il fut secondé par le père Reiter et où il mourut le 3 juillet 1910.

Le père Guitta est né le 11 mars 1829 à Rillieux dans le diocèse de Belley; il fut ordonné prêtre le 17 juin 1855. Il décéda à Mu'a quelques années après son compagnon de route, le 28 juillet 1914. Quant au père Breton, surnommé «l'anachorète de Vava'u», il est né à Belley le 15 octobre 1815. Il fut ordonné prêtre en 1839 et mourut à Vava'u le 4 mai 1881.

que le père Breton, il franchit plus rapidement que ce dernier l'obstacle de la langue. Quant au père Guitta, il seconda le père Calinon qui comptait en 1857 sept cents néophytes - quatre cents baptisés et trois cents catéchumènes - répartis dans vingt-deux villages aux alentours de Maofaga. Lors de sa tournée pastorale, en septembre 1859, monseigneur Bataillon donna la confirmation à huit cents catholiques de Tongatapu. Par la suite, le père Chevron conserva la charge de la mission de Mu'a, tandis que celle de Vava'u fut confiée au père Castagnier et celle de Ha'apai aux pères Calinon et Guitta. Alors que ces derniers se voyaient confrontés aux plus grandes difficultés à Ha'apai, le père Castagnier fut reçu avec joie à Vava'u par une centaine de Wallisiens, contraints d'apostasier lors des événements de la guerre de Pea et désespérés de n'avoir pas de prêtres pour les soutenir pendant cette épreuve. *«Un petit noyau de catholiques que nous avons à Ha'apai et Vava'u réclament à grands cris des missionnaires qui les soutiennent ; ils disent qu'ils augmentent bien vite en nombre. Quelques centaines de néophytes de Wallis venus dans le temps à Vava'u ont été forcés d'apostasier. Nous en voyons de temps en temps ici, ils nous font pitié. Ils nous disent qu'ils ne voudraient pas mourir dans l'hérésie ; qu'ils connaissent bien le malheur où ils sont tombés par faiblesse et par crainte de leurs chefs ; mais qu'ils n'osent pas se déclarer ouvertement catholiques ne se sentant pas assez de force pour résister aux vexations, tant qu'ils ne seront pas soutenus par la présence d'un missionnaire. Je pense aussi que plus nous irons, plus nous trouverons d'opposition de la part des chefs protestants, qui d'abord ont été effrayés du traité, mais qui finissent par voir qu'on y tiendra peut-être pas beaucoup»*¹⁹².

Mais la trêve entre les communautés protestantes et catholiques, comme entre les missionnaires maristes et les missionnaires wesleyens ne fut que de courte durée. Progressivement, les tensions engendrées par l'augmentation du nombre de conversions au catholicisme s'accroissent ; en effet, les Wesleyens s'inquiétaient de ce mouvement qui entravait leur expansion au sein de la communauté païenne. De surcroît, l'hostilité des chefs protestants à l'égard des prêtres catholiques se réveilla, car ces derniers aspiraient à s'implanter dans les autres groupes de l'archipel en mettant à profit les avantages accordés par le souverain dans le cadre de la convention. *«Les conversions sont moins nombreuses que l'année précédente car le père Calinon écoutant trop son zèle et le désir de faire marcher la mission, et s'appuyant trop sur les moyens humains, a voulu le traité à la main réclamer trop minutieusement pour les catholiques les promesses qui y ont été faites. Il a irrité le chef du parti protestant, jusqu'à se faire traité d'imposteur, non pas en face mais en présence de tous les chefs subalternes réunis. Le chef étant redouté, ..., ceux qui se sentaient attirés par le*

192- Père Chevron au père Favre à Lyon, Tongatapu, le 9 janvier 1857. (A.P.M., 437).

catholicisme se sont pris d'épouvante et ont reculé»¹⁹³. A la fin de l'année 1859, à Tongatapu, les catholiques furent confrontés à une nouvelle vague de persécutions infligées principalement par les chefs de Hahake et Hihifo. En dépit d'une intervention du roi George qui ordonna de restituer sa plantation à un néophyte chassé de son village pour cause d'exercice du culte catholique, le chef de Hahake décréta l'exclusion de tous les catholiques de son district. De même, un protestant désirant se convertir au catholicisme fut condamné aux travaux forcés pour une faute commise avant la signature de la convention¹⁹⁴. Installé à Hihifo depuis avril 1859, le père Breton était en proie à la plus grande solitude car les villageois évitaient sa présence. Le chef du village, prêcheur wesleyen, avait néanmoins accepté de lui fournir une maison surtout par crainte d'une intervention française ; mais les catéchistes protestants, au nombre d'une douzaine, haranguaient quotidiennement la population et l'incitaient à fuir la présence du prêtre mariste, empêchant par là même toute conversion au catholicisme. *«A Hihifo, où demeure le père Breton, se trouve un vieux chef nommé Ota, lequel tout en paraissant aimer et respecter les missionnaires tremble au seul nom du roi. Deux jeunes gens, un de ses fils et un petit chef voulaient se faire catholique ; Ota leur dit : «je sais bien que c'est le bon lotu ; mais je suis vieux, je crains le Tupou George, attendez que je sois mort pour changer. Après ma mort, vous ferez ce que vous voudrez. Il paraît que le roi a menacé durement le pauvre vieillard ; on dit même qu'il l'a fait pleurer en le menaçant de lui ôter sa chefferie, ainsi qu'à ses enfants. C'est la crainte qui éloigne les Tongiens de la religion catholique ; sur 14 000 ou 15 000 âmes, nous n'avons que 2 000 catholiques*»¹⁹⁵.

Pour répondre aux protestations des missionnaires catholiques qui s'insurgeaient une nouvelle fois de ces actes d'ostracisme, le roi George se référa au code de 1850 et invoqua la liberté accordée aux chefs dans leurs villages. En revanche, il ne put se justifier du fait que tous les catholiques de l'archipel fussent exclus des fonctions administratives auxquelles seuls les étudiants des collèges wesleyens pouvaient accéder, et que les membres de la famille régnante ainsi que les chefs les plus influents eussent pour principe de ne pas se marier avec des catholiques. L'arrivée en rade de Tongatapu au début du mois d'avril 1860 de la corvette la *Thisbé*, commandée par Hughes de Cintré, offrit au père Chevron l'opportunité de faire entendre ses doléances au roi George par l'intermédiaire de son représentant à Tongatapu, Saleliki Mamui, qui se soumit aux injonctions de l'officier en signant un accord qui rétablissait

193- *idem*.

194- Père Chevron au père Colin à Lyon, Tongatapu, le 5 mai 1857. (A.P.M., 438).

195- Père Monnier au père Favre à Lyon, Tongatapu, le 15 avril 1859. (A.P.M., 786).

les droits des catholiques¹⁹⁶. Une nouvelle mise en demeure fut réitérée par le capitaine Lévêque, commandant la *Cornélie* l'année suivante, et la menace de la destitution de Saleliki Mamui, voire de sa déportation en Nouvelle-Calédonie, fut proférée¹⁹⁷. Le 17 septembre 1861, le capitaine Lévêque signait avec le gouverneur de Tonga, William Tungi, et en présence de Tevita Ahome, Sunia Mafileo, Joeli Fakafanua, tous chefs de Tongatapu, une convention réglant le nombre des fonctionnaires publics -chefs, officiers, juges ou représentants dans les assemblées- choisis parmi les membres de la communauté catholique. Au nom du roi George, le gouverneur de Tonga s'engageait à accorder à la communauté catholique un quart des postes disponibles. *«Ce fut au mois de septembre de cette année que Monsieur Lévêque commandant d'un navire du gouvernement français, par l'instigation du père Chevron et du père Monnier, obtint du roi qu'il s'engagea à un compromis d'après lequel il devait pour se conformer au traité de 1855, choisir parmi les catholiques un nombre d'employés du gouvernement proportionné au nombre des catholiques, c'est à dire, au quart environ de la population de Tonga, ce qui fut fait pour Tonga et même plus tard pour Vava'u, mais on resta toujours en dessous du nombre voulu»*¹⁹⁸.

Or, ces pressions exercées par les officiers de la Division Navale de l'océan Pacifique faisaient suite à une précédente affaire qui avait fortement contribué à raviver les tensions entre les missionnaires catholiques et les chefs protestants qui avaient, semble-t-il, trop compter sur l'indulgence des autorités françaises. *«Le père Calinon et le père Guitta vont tenter un établissement à Ha'apai mais ils rencontreront probablement des difficultés car trop de bonté du gouverneur général a enhardi les chefs»*¹⁹⁹. Forts des droits que leur avait octroyé la convention de 1855, les pères Calinon et Guitta accompagnés du père visiteur Poupinel, quittèrent Tongatapu dans le courant de l'année 1858 afin

196- *«L'article 2 de la convention conclue le 9 janvier 1855 entre Tupou, roi des îles Tonga et le gouverneur Dubouzet, représentant de Sa Majesté l'Empereur Napoléon III, Empereur des Français, dit que les Catholiques jouiront des mêmes privilèges que les Protestants. Cependant, contrairement à cette convention, pas un chef, pas un juge, pas un officier, n'a été pris parmi les Catholiques. En outre, lors des réunions nationales pour prendre des décisions concernant la population, jamais les Catholiques ne sont convoqués. Le Tupou s'engage à faire cesser cet état de choses et à ce qu'à l'avenir, les chefs, juges et officiers représentés soient pris parmi les deux religions dans une proportion égale à la population. Il s'engage aussi à publier et à faire publier par qui de droit la présente convention.»* Pour sa Majesté Napoléon III, Empereur des Français, le Capitaine de vaisseau, Commandant la corvette la *Thisbe*, signé : De Cintré ; Signé : Saleliki Mamui. Copie de la convention signée par De Cintré et Saleliki Mamui, Nuku'alofa, le 19 mars 1860. (Mémoires et documents. Océanie. Îles diverses. 1836-1883. Tome 5. Îles Tonga. 1855-1862). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

197- Îles Tonga, note verbale, le 24 juillet 1860. Traduction d'une lettre rédigée en anglais par le comte Cowley, ambassadeur du Royaume-Uni, au ministre français des Affaires étrangères. (Mémoires et documents. Océanie. Îles diverses. 1836-1883. Tome 5. Îles Tonga. 1855-1862). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

198- Box 3. b. 1. Père Castagnier, Histoire de la mission de Vava'u : 1859-1861, notes manuscrites, n. p. (Archives de l'évêché de Tonga).

199- Père Chevron au père Favre à Lyon, Tongatapu, le 9 juillet 1858. (A.P.M., 441).

d'établir une mission à Ha'apai. Lausi, gouverneur de l'île et parent du roi George, refusa de les recevoir. De retour à Tonga, la nouvelle de la violation de la convention provoqua la consternation des néophytes catholiques et la crainte des chefs protestants face à d'éventuelles représailles françaises. Une réunion tenue dans le secret rassembla tous les chefs protestants de l'île qui décidèrent de remettre en état les fortifications de Ha'apai et Vava'u afin de contrer une éventuelle expédition militaire française. Le roi George reprit ses campagnes d'évangélisation dans les villages du centre de Tongatapu où l'influence des Maristes avait tendance à augmenter tandis que celle des Wesleyens stagnait. A la fin du mois de juin 1858, le capitaine Lebris, commandant la *Bayonnaise* aborda les rivages de Tongatapu. Aussitôt informé par le père Chevron de la situation, il se rendit en compagnie de celui-ci chez Mumui, gouverneur de Tonga, afin de l'envoyer quérir son souverain résidant à Vava'u. Quatre jours durant, la pirogue des émissaires fut retenue à terre par le mauvais temps qui sévissait fréquemment en cette saison. Enfin, à l'aube du cinquième jour, les hommes de Mumui gagnèrent le large pour rejoindre Vava'u. A l'issue d'un voyage de six jours, ils étaient de retour en royale compagnie. L'arrivée des navires, le 30 juillet à deux heures du matin, fut saluée par les *Lali* dont les battements résonnaient dans toute l'île. Les guerriers, qui attendaient avec impatience la venue du roi George, lancèrent leurs pirogues à la mer afin d'escorter leur souverain jusqu'à la grève. Dans les jours qui suivirent, la tension entre catholiques et protestants s'accrût. La présence de la *Bayonnaise* et les motifs de sa visite en étaient les principales raisons. Prié de se rendre à bord le lendemain de son arrivée, le roi George se déroba au rendez vous de crainte d'être retenu prisonnier au cas où il ne parviendrait pas à trouver un accord avec son interlocuteur. En revanche, il proposa au commandant Lebris une rencontre dans le fort de Nuku'alofa. A l'issue de cette entrevue, le commandant Lebris obtint du roi, malgré son peu d'enthousiasme, qu'il reconduisit les pères Calinon et Guitta à Lifuka avant la fin du mois de septembre et qu'une concession foncière fut accordée à la mission. Selon les termes de cet accord, deux résidences de taille équivalente à celle de la mission wesleyenne devaient être construites à l'initiative du gouverneur de Ha'apai et réservées à l'usage des missionnaires catholiques. Le roi George accepta d'autre part de se conformer au traité et de ne plus s'opposer aux projets des missionnaires maristes de s'implanter à Hihifo et Vava'u²⁰⁰.

A la suite d'une requête du père Chevron, qui tendait d'une façon générale à privilégier les solutions négociées et les compromis, le commandant Lebris sursit à sa demande de déportation de Lausi sous condition de l'exécution des exigences. Doublement menacé d'une intervention des autorités françaises de

200- Père Monnier au père Guitta, Tongatapu, le 10 septembre 1858. (A.P.M., 783).

Tahiti et d'une immobilisation de sa goélette et de sa flotte de pirogues, sommé de signer l'accord avec le commandant Lebris avant le coucher du soleil, le roi George se résolut, en dépit de sa répugnance à céder toute parcelle de sa souveraineté, à accepter les conditions des Français. *«Les chefs ne comprennent pas d'une manière suffisante la manière dont ils sont engagés par les traités qu'ils signent avec nous, et il a toujours fallu des conventions accessoires pour les rappeler à leur exécution. De ce point de vue, il serait bon que les archipels fussent visités plus souvent. Notre pavillon y est respecté et les indigènes sont attirés vers nous par la facilité de nos relations... L'action des révérends pères catholiques est à peu près nulle sous le rapport politique. Ils connaissent peu les intrigues qui s'agitent autour d'eux»*²⁰¹. Cependant, cette apparente résignation du souverain ne constituait nullement une garantie de succès pour la mission catholique. En août 1858, le père Calinon accompagné du père Guitta et de trois néophytes de Tongatapu, arrivèrent à Lifuka. Ils travaillèrent sans relâche mais, isolés et sans ressources, ne parvinrent à aucun résultat. De surcroît, le missionnaire protestant exhortait la population à ne leur accorder aucun secours. Quant au gouverneur de Ha'apai auquel ils firent appel, il s'enferma dans un mutisme obstiné.

*

* *

Les missionnaires catholiques profitèrent de l'impulsion donnée par la convention de 1855 pour tenter de s'établir dans les secteurs à forte majorité protestante de Tongatapu et dans les archipels voisins de Ha'apai et Vava'u. L'élan de conversions qui en résulta profita essentiellement à la mission de Mu'a. Toutefois, il permit la fondation d'établissements à Maofaga en 1855, à Hihifo en 1858 et à Ha'apai et Vava'u en 1859. A Ha'apai, fief de la dynastie des Tupou où la population protestante était fortement majoritaire et où ne subsistaient que quelques poches de paganisme dans les îlots dispersés du groupe, les missionnaires catholiques furent unanimement rejetés et la mission fut abandonnée après des tentatives renouvelées mais toujours vaines. En revanche, ils obtinrent des résultats rapides à Vava'u où leur présence était sollicitée par une centaine de Wallisiens convertis par monseigneur Bataillon et par quelques néophytes établis en divers points de l'archipel après le sac de Pea. En 1859, le gouverneur de Vava'u, Salomone Halapiapi, fut destitué de ses fonctions et remplacé par Uga, le fils du roi George, au grand regret des Maristes qui avaient établi avec le premier des relations d'estime réciproque. La conver-

²⁰¹- Extraits d'un rapport du capitaine de vaisseau Lévêque au ministre de la Marine, à bord de la *Cornélie*, en rade de Sydney, le 21 novembre 1861. (Mémoires et documents. Océanie. Iles diverses. 1836-1883. Tome 5. Iles Tonga. 1855-1862). Archives diplomatiques du Quai d'Orsay.

sion au catholicisme de Lua, l'un des chefs de Vava'u qui avait autrefois combattu Finau Ulukalala alors que ce dernier tentait d'imposer le protestantisme à la population de cet archipel, provoqua l'inquiétude de Uga qui s'empressa d'en avertir le roi, lequel ne jugea cependant pas nécessaire d'intervenir. A Tongatapu, Masima, le frère d'Ata, grand chef de Hihifo, se convertit également au catholicisme, mais cette conversion eut peu d'impact sur la population²⁰². Toutefois, les relations entre les missionnaires catholiques et les chefs protestants s'apaisèrent progressivement. De nouveaux facteurs intervinrent qui influèrent en faveur d'une lente intégration de la population catholique au sein de la société tongienne, elle-même soumise à de profondes mutations au regard desquelles les rivalités entre protestants et catholiques se révélaient secondaires.

Dans les vingt années qui suivirent, le roi George donna la priorité à la reconnaissance internationale de sa souveraineté dont il craignait qu'elle ne fût menacée par les menées expansionnistes des grandes puissances européennes. Pour parer à cette menace, il entreprit de s'imposer sur le front de la diplomatie. Dès lors, les missionnaires catholiques devinrent des observateurs critiques des négociations, en de rares occasions des protagonistes du jeu diplomatique, tandis que des liens plus étroits s'établissaient entre le gouvernement de Tonga et les autorités françaises.

II - Tonga, un dilemme pour la diplomatie française

Tandis qu'à partir des années 1860, le roi George s'employait avec l'aide de Shirley Baker, son Premier ministre, à consolider sa souveraineté afin d'assurer au royaume son indépendance politique, les états européens s'engageaient dans une nouvelle étape de leur aventure coloniale. Avant 1870, les principaux états européens -l'Allemagne, le Royaume-Uni et la France- n'accordaient que peu d'attention aux archipels isolés de l'océan Pacifique, où leurs intérêts étaient localement représentés, avec plus ou moins d'efficacité, par leurs ressortissants -missionnaires, planteurs ou commerçants-. Ainsi, la présence allemande à Samoa s'affirmait-elle par l'intermédiaire des entreprises commerciales de la maison *Godeffroy*, dont les activités s'étendaient à de nombreuses îles de Polynésie -plusieurs comptoirs furent ouverts, à partir des années 1860, dans les principaux groupes de l'archipel de Tonga- mais également de Mélanésie. A la suite de la faillite de cette société, due au blocage du port de Hambourg par les Français pendant la guerre de 1870, et à l'échec, toujours pour la même raison, de vastes projets de plantations, le flambeau

202- Box 3. c. : père Castagnier, «*Les principaux événements à Tonga depuis 1858 jusqu'à nos jours (10.04.1882)*», ms, 180 p. (Archives de l'évêché de Tonga).

allemand fut repris dans la région par la firme *HD&HD* qui, s'appuyant sur l'infrastructure établie par ses prédécesseurs, accumula les bénéfices. Ces implantations servirent ultérieurement de base aux revendications coloniales de l'empire allemand²⁰³. A Fidji, où la prédominance anglaise s'exerçait par le biais des missionnaires protestants, des planteurs et des commerçants, les conflits qui divisaient les autorités autochtones aboutirent en 1874 à l'annexion de cet archipel au sein de l'Empire colonial britannique²⁰⁴. Quant au gouvernement français, son prestige rayonnait d'ores et déjà dans les îles de Wallis et de Futuna, de la Société et des Marquises en Polynésie, de la Nouvelle-Calédonie et des Loyauté en Mélanésie.

A partir des années 1870, une ère nouvelle s'ouvrit à l'expansion coloniale. Le Royaume-Uni, l'Allemagne et la France, auxquelles se joignirent bientôt les Etats-Unis d'Amérique, s'emparèrent peu à peu du destin des archipels océaniques. Jusqu'au début du XX^e siècle, l'avenir de ces micro-états fut l'enjeu d'une intense activité diplomatique orientée vers l'établissement de zones d'influence. Cependant, les velléités d'expansion des différentes puissances furent atténuées par leur volonté commune de maintenir l'équilibre de la paix en Europe. Au cours de la Conférence de Berlin qui se tint en 1878, le chancelier Bismarck confirma cette volonté d'une relance de l'expansion coloniale. Six années plus tard, toujours à Berlin, les états occidentaux fixèrent les règles de la compétition impérialiste. Chaque puissance coloniale fut dorénavant soumise à l'obligation de prendre possession d'un territoire par une occupation effective, de notifier ses actes à ses partenaires européens, de respecter la liberté de commerce et d'accepter la tenue de conférences internationales pour le règlement d'éventuels litiges. Ces principes ainsi énoncés, qui furent globalement respectés, furent déterminants pour la prise de possession des entités insulaires du Pacifique par les pouvoirs coloniaux de l'époque. En France, les préoccupations des gouvernements successifs de la III^e République portaient sur la nécessité de restaurer le prestige de la nation, durement entamé par la défaite de 1870. Léon Gambetta, puis Jules Ferry, tous deux étant soutenus au Parlement par le Parti Colonial, furent les principaux promoteurs de l'expansion coloniale. La création du Conseil Supérieur des Colonies, institué par décret le 19 octobre 1883, attestait de cette volonté de réorienter la politique extérieure de l'état. Pour le Royaume-Uni, les archipels du Pacifique ne revêtaient qu'un intérêt mineur face aux difficultés auxquelles son administration était confrontée aux Indes, à la recherche de débouchés sur les marchés d'Extrême-Orient, à la pénétration lente et laborieuse en Afrique et

203- Les activités de la maison *J.G. Godeffroy* furent interrompues en 1879 tandis que le relais commercial était assuré par la *Deutsche Handels und Plantagen Gesellschaft der Südsee Inseln*.

204- En 1861, cent soixante et un résidents européens étaient recensés dans l'archipel. Dix ans plus tard, ils atteignaient le nombre de deux mille cinq cents à trois mille. Planteurs ou commerçants, ils avaient été attirés principalement par l'essor de la canne à sucre. DOUMENGE François, *L'homme dans le Pacifique Sud*, p.143.

à la mise en valeur des colonies de peuplement australienne et néo-zélandaise. Mais à partir de 1880, le désir d'endiguer la montée de l'impérialisme allemand et la nécessité de prendre des assurances vis-à-vis de la France, dont les objectifs lui paraissaient encore incertains, l'entraînèrent dans la course à l'annexion. En conséquence, les puissances européennes projetèrent successivement diverses implantations en fonction du potentiel économique que ces archipels pouvaient présenter et de l'enjeu politique dont ils étaient l'objet²⁰⁵.

Tonga figurait au nombre des archipels convoités par le Royaume-Uni, qui devait cependant contrer les ambitions de l'Allemagne qui n'entendait pas impunément lui laisser le champ libre. La signature avec le roi George d'un traité d'amitié et de commerce en 1879, similaire à celui signé en 1876 par les Allemands, lui permit de rattraper avantageusement son retard. Quant à la France, qui souhaitait que ses prétentions coloniales fussent reconnues, elle envisagea successivement, de 1882 à 1896, la signature d'un traité similaire à ceux précédemment établis par l'Allemagne et le Royaume-Uni à Tonga, puis la ratification de la convention de 1855, et enfin l'instauration d'un protectorat. A l'évidence, l'archipel de Tonga représenta, dans le cadre général de l'expansion coloniale européenne, un élément du rapport de force qui opposait la France au Royaume-Uni et à l'Allemagne. Les ministères français des Affaires étrangères, de la Marine et des Colonies, du Commerce, les ambassadeurs de la République à Londres et à Berlin, les représentants français à Tahiti, en Nouvelle-Calédonie et en Australie furent impliqués, à des degrés divers, dans des négociations avec le gouvernement tongien.

Tandis que le destin des archipels du Pacifique se jouait dans le secret des cabinets ministériels européens, le roi George et son Premier ministre Shirley Baker virent dans la multiplication de traités bilatéraux avec les puissances européennes un moyen d'enrayer une éventuelle amorce de colonisation de l'archipel. Car, les ambitions coloniales des grandes puissances et les conflits qui les opposaient n'étaient pas ignorés de la population tongienne, informée par

205- En 1880, le Royaume-Uni établit sa souveraineté à Rotuma ; en 1886, dans le sud des îles Salomon ; en 1888, aux îles Cook et Christmas ; en 1889, aux îles de la Ligne ; en 1892, aux îles Gilbert et Ellice ; en 1893, aux Salomon centrales ; en 1899, à l'ensemble des Salomon à l'exception de Bougainville et Buka. En 1900, il imposa son protectorat sur Tonga. Durant cette période, la France acheva sa mainmise sur les îles de la Société en Polynésie orientale. En août 1880, Tahiti et l'archipel des Tuamotou furent annexés ; en 1881, les îles Australes ; en 1881, les îles Gambier. En 1888, elle occupa les îles sous le Vent dont l'indépendance avait été sauvegardée par la déclaration franco-anglaise de 1847. Le 20 octobre 1906, un protocole d'accord entre la France et le Royaume-Uni instaura une souveraineté commune dans le cadre d'un condominium aux Nouvelles-Hébrides. Quant à l'Allemagne, elle annexa en 1885 le nord-est de la Nouvelle-Guinée, les archipels périphériques et les Salomon du nord. En 1889, les deux grandes Samoa de l'ouest lui furent attribuées tandis que les petites Samoa de l'est furent octroyées aux Etats-Unis. L'Allemagne renonça au profit du Royaume-Uni à toute influence à Niue, Tonga et aux Salomon, à l'exception de Bougainville et Buka, mais assura sa suprématie dans la plupart des archipels micronésiens. Les Etats-Unis, qui se joignirent plus tardivement à la compétition, obtinrent en 1886 le monopole de l'exploitation des dépôts de guano aux îles de la Ligne et aux Phœnix. En 1889-1890, ils établirent leur souveraineté sur les petites îles des Samoa orientales, puis sur l'atoll de Swains.

l'entremise des résidents européens de ces menées inopportunes. «*Croiriez-vous que dans ces petites îles, si éloignées de l'autre monde, tous les événements politiques et religieux de l'Europe ont un grand retentissement et exercent une grande influence*»²⁰⁶. Répercutées par les missions lorsqu'elles étaient susceptibles d'en servir les intérêts, les informations en provenance d'Europe donnaient lieu à de multiples interprétations, souvent fantaisistes ou outrancières²⁰⁷. Cette situation était favorisée par la distance géographique qui sépare les continents et prêtait à une vision fragmentaire des événements qui s'y déroulaient, par le monopole de la presse britannique relayée dans la région par les sources australiennes, néo-zélandaises et fidjiennes, elles-mêmes représentatives de divers courants d'opinions, et par l'irrégularité dans l'acheminement des sources françaises qui n'offraient que des démentis ou des confirmations tardifs aux rumeurs qui se propageaient. Le traitement par les missionnaires wesleyens des informations relatives à la guerre de 1870 et à l'attitude du gouvernement français vis-à-vis de la Papauté jetèrent ainsi le discrédit sur l'image de la France à Tonga. «*La guerre d'Europe fait du bruit par ici, et beaucoup, et au détriment du lotu, comme bien vous comprenez. Aux yeux des Tongiens, la Falanise est comme la personnification du catholicisme. Pourquoi donc les gouvernements de Paris s'obstinent-ils à ne pas être franchement catholiques ?? Quel aveuglement !!*»²⁰⁸. Tandis que les Maristes s'inquiétaient de l'impact de cette guerre sur leurs fidèles, le roi George et Shirley Baker devaient appréhender avec crainte les conséquences politiques de ces rivalités hégémoniques. Or, les interventions allemandes et britanniques à Samoa et Fidji n'étaient pas de nature à les rassurer.

1- La requête tongienne

La proposition de signer un traité d'amitié entre le royaume de Tonga et la France émana de Shirley Baker, qui transmit sa requête au gouvernement français par l'intermédiaire du commandant Parizot, à l'occasion de la tournée des missions que ce dernier effectuait à bord du *Hussard* en août 1881. «*Par une lettre du 5 courant, (...) je faisais remarquer à Votre Excellence que le Premier ministre du roi George avait exprimé au commandant Parizot son désir de nous voir contracter un traité d'amitié avec les îles Tonga à l'instar de ceux qui ont été passés en 1876 et 1879 par l'Allemagne et la Grande-Bretagne avec ce petit*

206- Père Lamaze au père Murairé à la procure à Lyon, lettre à transmettre au Supérieur de la S.M. à Rome, Maofaga, le 1^{er} février 1865. (A.P.M., 619).

207- Ainsi en fut-il de l'annonce de la construction de la première église wesleyenne à Paris (Père Monnier au père Jardin à Lyon, Tongatapu, le 6 janvier 1864), (A.P.M., 793) et de la supposée conversion de la reine d'Angleterre au catholicisme (père Monnier au Supérieur de la S.M. à Lyon, Tongatapu, le 19 février 1863), (A.P.M., 792).

208- Père Lamaze au Supérieur de la S.M. à Lyon, Maofaga, le 2 avril 1871. (A.P.M., 646).

pays»²⁰⁹. Dans cette lettre datée du 5 décembre 1881, l'amiral Brossard de Corbigny, commandant en chef de la Division Navale du Pacifique, informait l'amiral Jauréguiberry, le ministre de la Marine et des Colonies, des opportunités diplomatiques offertes par Tonga. Muni d'un dossier qui rassemblait les copies des traités et conventions signés à Tonga et Samoa par la France, le Royaume-Uni, l'Allemagne et les Etats-Unis depuis 1852, il exposa ses arguments en faveur de la requête de Shirley Baker et insista avant tout sur la nécessité pour la France de se déterminer par rapport aux stratégies coloniales du Royaume-Uni et de l'Allemagne. En effet, tandis que ces deux états affichaient clairement leurs prétentions sur Tonga et Samoa, l'amiral de Corbigny ne pouvait manquer de déplorer, une fois de plus, la frilosité de la France. «*Cet archipel me paraît d'ailleurs destiné à tomber d'ici à peu de temps sous la domination d'une puissance maritime, et il est de notre intérêt de prévoir l'avenir en nous mettant le plus tôt possible sur le même pied que l'Angleterre et l'Allemagne*»²¹⁰. Quant à Wallis, où la population est «*depuis de longues années soumise à l'autorité morale*» des missionnaires catholiques français, il lui paraissait urgent de prendre des dispositions afin de préserver les intérêts nationaux au cas où «*la colonie voisine de Fidji jugera nécessaire d'y établir son autorité*»²¹¹.

A l'évidence, cette suggestion semblait offrir au gouvernement français l'occasion de se placer dans le sillage de ses rivaux. Cependant, dans la mesure où ses intérêts commerciaux ne pouvaient être sérieusement invoqués pour justifier une intervention à Tonga, la France rappela sa présence par le truchement des missionnaires catholiques qui s'opposaient «*aux pasteurs protestants qui y ont fait de la propagande anglaise*»²¹². Sensible aux arguments qui lui furent exposés, le ministre de la Marine et des Colonies consulta le ministre des Affaires étrangères, Charles de Freycinet, afin de poursuivre les démarches préconisées par l'amiral Brossard de Corbigny. Il ajouta aux considérations énoncées par celui-ci que l'importance stratégique de ces archipels -Tonga et Samoa- devait s'accroître à la suite de l'ouverture prochaine de l'isthme de Panama. Dans cette perspective, ajoutait-il, il convenait pour la France de ne pas

209- L'amiral de Corbigny, commandant en chef de la Division Navale du Pacifique au ministre de la Marine et des Colonies, à bord de la *Triomphante*, en mer, le 31 décembre 1881. (Mémoires et documents Océanie. Nouvelle-Guinée. Iles de la Sonde. Iles Samoa et Toafa. Tome 3. 1813-1814-1884). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

210- L'Amiral de Corbigny, commandant en chef de la Division Navale du Pacifique au ministre de la Marine et des Colonies, à bord de la *Triomphante*, en mer, le 31 décembre 1881. (Mémoires et documents Océanie. Nouvelle-Guinée. Iles de la Sonde. Iles Samoa et Toafa. Tome 3. 1813-1814-1884). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

211- *idem*.

212- Le Président du Conseil, ministre des Affaires étrangères à l'amiral Jauréguiberry, ministre de la Marine et des Colonies, Paris, le 16 Mai 1882. (Mémoires et documents Océanie. Nouvelle-Guinée. Iles de la Sonde. Iles Samoa et Toafa. Tome 3. 1813-1814-1884). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

se laisser devancer par ses rivaux. Néanmoins, il émit des réserves quant aux réactions de ces derniers qu'une telle initiative risquait fort de contrarier et redouta la survenue de conséquences disproportionnées par rapport à l'enjeu. En effet, il s'agissait essentiellement de prévenir tout risque d'affrontement à une époque où le souci des états européens participait du désir de ne pas entamer l'équilibre précaire de la paix.

Aussi, l'amiral Brossard de Corbigny reçut pour instructions de tirer parti des ouvertures du Premier ministre Shirley Baker afin de négocier un traité d'amitié avec le roi de Tonga et d'obtenir des conditions similaires à celles obtenues à Samoa, en se gardant toutefois d'alerter la vigilance du Royaume-Uni et de l'Allemagne, qui auraient pu prendre ombrage de certains privilèges acquis à leur détriment. Il devait se garder de «*laisser voir l'intention de prendre un pied de supériorité*». A Wallis, il reçut pour mission de signer avec la reine un traité dont l'objectif était d'assurer le maintien de l'influence française et de prévenir une éventuelle tentative d'annexion de la part des possessions anglaises, l'Australie et la Nouvelle-Zélande. Enfin, il reçut pour consigne de ne pas hésiter à différer ses démarches si la conjoncture lui semblait défavorable. Estimant que le rôle qui lui était dévolu outrepassait ses compétences, l'amiral Brossard de Corbigny suggéra l'envoi d'une délégation diplomatique. Cette proposition fut rejetée par le ministre des Affaires étrangères qui désirait limiter l'ampleur du projet.

Cependant, son successeur, le contre-amiral Landolfe, fut désigné comme officier plénipotentiaire. Mais, dans un rapport confidentiel adressé au ministre de la Marine et des Colonies le 6 octobre 1883, il se montra réticent à l'égard de cette entreprise. En effet, il émit de nombreuses réserves concernant les avantages que la signature de traités avec les autorités de Tonga et Samoa étaient susceptibles d'offrir au gouvernement de la République, qui ne comptait guère que quelques missionnaires pour la représenter à Tonga et trois commerçants à Samoa. «*Aucun bâtiment de commerce français ne montre son pavillon dans les parages*» précisait-il également. De surcroît, les spéculations relatives à un essor régional à la suite du percement de l'isthme de Panama ne pouvaient justifier une telle implication aux yeux des autres puissances qui s'indignaient déjà des menées françaises à Raiatea. «*M. le Gouverneur des Etablissements Français de l'Océanie avec lequel je me suis mis en relation dès mon arrivée à Papeete ne m'a pas laissé ignorer que la situation en ce qui concerne notre protectorat sur cette île devenait de plus en plus difficile*»²¹³. En effet, le projet de création d'un établissement français aux Iles sous le Vent rencontra une

213- Annexe à la lettre de la marine du 6 octobre 1883. Le contre-amiral Landolfe, commandant en chef de la Division Navale de l'Océanie Pacifique à monsieur le ministre de la Marine, à bord du *Montcalm*, en rade de Papeete, le 14 août 1883. (Mémoires et documents Océanie. Nouvelle-Guinée. Iles de la Sonde. Iles Samoa et Toafa. Tome 3. 1813-1814 -1884). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

opposition véhémente de la part des résidents allemands et anglais, qui taxaient la France d'impérialisme outrancier tant ils craignaient de voir leurs intérêts menacés²¹⁴. Par ailleurs, l'Australie et la Nouvelle-Zélande, partenaires inconditionnelles de la Grande-Bretagne en Océanie, saisissaient toutes les occasions de dénoncer «*l'esprit d'envahissement*» de la France et de relancer dos à dos ces deux gouvernements dont elles contestaient les politiques coloniales -celle de la France pour être trop entreprenante, celle du Royaume-Uni pour manquer d'audace-²¹⁵. «*Les événements de Madagascar et du Tonkin lui fournissent encore de faciles prétextes pour exciter contre nous l'opinion*»²¹⁶.

Tous ces facteurs considérés -l'absence d'intérêts économiques nationaux, les campagnes anti-françaises de l'Australie et de la Nouvelle-Zélande, la pression des résidents allemands et anglais contre l'instauration d'un protectorat à Raiatea et le risque d'une interprétation erronée des menées françaises à Tonga-, incitèrent le contre-amiral Landolfe à différer sa visite à Tonga. «*Aussi, tant que la question de Raiatea ne sera pas définitivement résolue, la plus grande circonspection devra être observée dans nos démarches ou nos négociations*»²¹⁷. Avisés de ce contexte, les ministres de la Marine et des Colonies et des Affaires étrangères se rangèrent à ces conseils de prudence et reportèrent les négociations à une date ultérieure. Dorénavant, la priorité fut laissée au règlement de la question du protectorat français sur l'île de Raiatea²¹⁸. Pour sa part, la Division Navale de l'océan Pacifique, basée aux îles de la Société,

214- En 1843, à l'initiative de l'amiral du Petit-Thouars, la France établit son protectorat sur Tahiti. En revanche, elle admit l'indépendance des îles sous le vent (Raiatea, Tahaa, Bora-Bora et Huahine) qui ne faisaient pas partie des possessions de la reine Pomare. En 1880, l'île de Tahiti fut annexée, et en 1888 les îles sous le vent furent rattachées à la colonie, mais des mouvements insurrectionnels menés par le chef Teraupo'o et soutenus par les résidents britanniques persistèrent jusqu'en 1897, date à laquelle une opération militaire contraignit les rebelles à sortir de leur repère. Teraupo'o et ses guerriers furent capturés et exilés aux Marquises et en Nouvelle-Calédonie. Ils furent amnistiés en 1905.

215- Annexe à la lettre de la Marine du 6 octobre 1883. Le contre-amiral Landolfe, commandant en chef de la Division Navale de l'Océanie Pacifique au ministre de la Marine, à bord du *Montcalm*, en rade de Papeete, le 14 août 1883. (Mémoires et documents Océanie. Nouvelle-Guinée. Îles de la Sonde. Îles Samoa et Toafa. Tome 3. 1813-1814 -1884). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

216- En août 1883, la France obtint du Tonkin la signature d'un traité reconnaissant le protectorat français. Toutefois, cette victoire diplomatique survint à l'issue de nombreuses difficultés qui avaient vu les forces militaires françaises engager le combat contre les troupes chinoises. A Madagascar, le contentieux entre la France et les autorités malgaches à propos de l'application d'un accord signé en 1862 détermina également le gouvernement de la République à démontrer sa force. Les négociations aboutirent en 1885 à la signature d'un traité de protectorat.

217- Annexe à la lettre de la Marine du 6 octobre 1883. Le contre-amiral Landolfe, commandant en chef de la Division Navale de l'Océan Pacifique au ministre de la Marine, à bord du *Montcalm*, en rade de Papeete, le 14 août 1883. (Mémoires et documents Océanie. Nouvelle-Guinée. Îles de la Sonde. Îles Samoa et Toafa. Tome 3. 1813-1814 -1884). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

218- Cette prudence s'explique par la volonté de ne pas réveiller les antagonismes à une époque sensible. Malgré l'amélioration des relations entre la France et l'Allemagne depuis la nomination de Jules Ferry à la présidence du Conseil en février 1883, le contentieux à propos de l'Alsace-Lorraine pesait toujours sur les initiatives diplomatiques des deux états. Quant aux relations avec le Royaume-Uni, elles étaient marquées par le règlement des frontières en Afrique occidentale, où se heurtaient les autorités militaires et coloniales françaises et britanniques.

poursuivit ses actions de soutien aux missions catholiques et maintint ses fonctions d'observation. Cependant, quelques mois plus tard, à la suite du regain des activités anglaises et allemandes à Tonga, les hauts fonctionnaires parisiens s'interrogèrent une nouvelle fois sur le bien-fondé d'une intervention française.

Le commandant Châteauminis, officier de la Division Navale, effectua une visite à Tonga en novembre 1883, un mois après le procès des pétitionnaires de Mu'a. Dans son rapport, il rendit compte des pressions exercées par les opposants de Shirley Baker auprès des représentants de Sa Majesté à Fidji pour obtenir l'expulsion du Premier ministre²¹⁹. Ces actes qui défiaient l'autorité du roi George occasionnèrent l'immixtion du Haut-Commissaire britannique dans les affaires internes du royaume et laissèrent augurer d'un futur élargissement de l'empire britannique, s'appuyant pour cela sur la proximité des Lau²²⁰. *«Les esprits étaient très préoccupés de la visite récente d'un navire de guerre anglais qui avait ramené aux Fidji le consul anglais de Tonga. L'annexion des Fidji à l'Angleterre paraît être un sujet permanent d'inquiétude pour les archipels voisins. A Tonga, comme aux Wallis, comme aux Samoa, on a le cauchemar de l'annexion»*²²¹. Par ailleurs, l'officier français constata que les clauses du traité d'amitié et de commerce signé en 1876 par l'Allemagne, clauses relatives à l'utilisation de Vava'u comme dépôt de charbon, étaient restées sans effet. Il en déduisit que les objectifs réels du gouvernement allemand ne relevaient pas du domaine commercial, mais étaient de nature politique et visaient à l'annexion de Tonga. Il argumenta son hypothèse grâce à une étude du terrain. Tandis que le nord de Vava'u offrait des *«plages sablonneuses qui descendent en pente douce»* vers la mer, les emplacements choisis pour l'établissement de dépôts de charbon étaient bordés de falaises abruptes qui ne permettaient pas l'équipement de la côte en appontements et entrepôts. Par contre, ils constituaient d'excellents sites d'observation²²². En fait, pour les Allemands, l'annexion de Tonga ne constituait pas à cette date une préoccupation majeure ; il s'agissait avant tout de freiner les velléités hégémoniques du Royaume-Uni et de ne pas lui céder l'avantage en laissant apparaître un quelconque désintéret pour ces archipels.

219- Dans une lettre adressée en janvier 1882 à la reine Victoria d'Angleterre, les pétitionnaires du parlement de Mu'a, qui rassemblait tous les opposants à la politique poursuivie par le roi George et Shirley Baker, lancèrent un appel afin que ce dernier fût déporté du royaume où il exerçait une trop grande influence. Les commerçants anglais dénoncèrent ses entraves au commerce, les chefs son usurpation du pouvoir et les Wesleyens son désir de créer une église indépendante.

220- Situé à l'ouest de Tonga, l'archipel des Lau constitue une partie de l'archipel fidjien annexé en 1875 par le Royaume-Uni. Toutefois, ces îles furent, à diverses époques, le lieu d'implantation de colonies tongiennes. En 1853, le chef Ma'afu que le roi George désirait éloigner du trône y fut envoyé comme gouverneur.

221- Tournée des missions, rapport politique par le capitaine de frégate Châteauminis, commandant le *Limier*, août et septembre 1883. (Mémoires et documents Océanie. Nouvelle-Guinée. Iles de la Sonde. Iles Samoa et Toafa. Tome 3. 1813-1814 -1884-). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

222- Tournée des missions, rapport politique par le capitaine de frégate Châteauminis, commandant le *Limier*, août et septembre 1883. (Mémoires et documents Océanie. Nouvelle-Guinée. Iles de la Sonde. Iles Samoa et Toafa. Tome 3. 1813-1814 -1884-). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

Quant au roi George, assuré de la reconnaissance formelle de la souveraineté de Tonga par les traités signés en 1876 et 1879 avec l'Allemagne et le Royaume-Uni, il s'attachait à contenir l'ambition coloniale des puissances européennes en restreignant les possibilités d'implantation de leurs résidents par la loi d'inaliénabilité de la terre²²³.

En outre, le commandant Châteauminois informa ses supérieurs de la sympathie manifestée en diverses occasions par le prince héritier Wellington 'Gu à l'égard des missionnaires catholiques. «*Au milieu de cet imbroglio politique, l'héritier du roi George, le prince 'Gu, se rapproche des catholiques parce qu'ils sont les ennemis des protestants représentant l'influence anglaise. La visite du Limier lui a fourni l'occasion d'afficher ses sympathies pour nos missionnaires ; j'ai fait tout ce qui est possible pour l'encourager dans cette voie*»²²⁴. Cet élément fut aussitôt considéré comme un argument favorable à l'élaboration d'un nouveau projet de négociations. Ainsi, grâce au crédit que lui accordait la famille royale de Tonga, la France pouvait en toute légitimité et sans crainte de s'exposer aux récriminations de l'Allemagne et l'Angleterre, s'imposer comme un partenaire diplomatique. En conséquence, le commandant du *Kerguelen* reçut pour instructions de la part du successeur de Landolfe, Franguet, de signer un traité avec le prince 'Gu dont chacun prévoyait l'accession au trône à court terme²²⁵. «*Vous tacherez de nous éclairer autant que possible sur l'avenir réservé aux Tonga dans l'éventualité plus ou moins prochaine de la mort du roi George*»²²⁶. Cependant et en dernière instance, le ministre des Affaires étrangères opposa un refus catégorique à cette entreprise en raison des difficultés auxquelles le gouvernement était confronté à Tahiti²²⁷.

2- Le refus français de ratifier la convention de 1855

Tandis que le projet d'un traité d'amitié entre la France et Tonga semblait abandonné, le ministre de la Marine, Charles Galiber, qui avait succédé en avril 1885 à l'amiral Peyron, transmit à son homologue des Affaires étrangères Charles de Freycinet la demande de ratification de la convention de 1855, adressée par Shirley Baker au capitaine de frégate Descamps, commandant le

223- Cette loi fut votée en 1875 au moment de la proclamation de la nouvelle constitution dont elle constitua l'article 109.

224- Tournée des missions, rapport politique par le capitaine de frégate Châteauminois, commandant le *Limier*, août et septembre 1883. (Mémoires et documents Océanie. Nouvelle-Guinée. Iles de la Sonde. Iles Samoa et Toafa. Tome 3. 1813-1814 -1884). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

225- Le contre-amiral, commandant en chef de la Division Navale du Pacifique au commandant du *Kerguelen*, en rade de Callao, le 19 février 1884. (Mémoires et documents Océanie. Iles diverses. Tome 7. 1884-1892). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

226- *idem*.

227- Monsieur le Président du Conseil, ministre des Affaires étrangères à l'amiral Peyron, ministre de la Marine, Paris, le 9 avril 1884. (Mémoires et documents Océanie. Iles diverses. Tome 7. 1884-1892). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

Dayot. Cependant, les ministres Galiber et Freycinet s'accordèrent à penser qu'il ne convenait pas de modifier la ligne de conduite adoptée par leurs prédécesseurs. Ils s'inquiétèrent en outre des suites que le roi George entendait donner à cette proposition : ces sollicitations réitérées de la part du souverain tongien reflétaient-elles le désir du gouvernement de Tonga de voir la France - l'Allemagne ayant recentré ses préoccupations sur Samoa - s'interposer en cas d'annexion britannique ? Les deux ministres français craignaient que Shirley Baker, aux prises avec les autorités du Haut-Commissariat au sujet des réformes constitutionnelles établies sous son autorité, ait conçu la ratification de la convention de 1855 comme un moyen de contrecarrer les ambitions hégémoniques de ses compatriotes. De surcroît, la France, toujours en butte aux difficultés liées à l'instauration d'un protectorat à Raiatea, n'était pas prête, pour l'heure, à s'immiscer dans les sphères d'influence britannique. Elle était retenue par la crainte de s'enliser dans une situation équivoque vis-à-vis des autres puissances européennes : «*les Anglais considèrent ces îles comme soumises actuellement à leur influence exclusive et comme devant tomber un jour ou l'autre en leur possession*»²²⁸. Assurés par les officiers de la Division Navale du maintien de liens cordiaux entre les deux états, le roi George et Shirley Baker furent néanmoins avisés en 1886 de la décision du gouvernement de la République de ne pas ratifier la convention de 1855.

Le désistement de la France, «*fille aînée de l'Eglise*», fut perçue par les missionnaires maristes comme une trahison et provoqua au sein de la communauté catholique une profonde déception et un sentiment d'incompréhension. De leur point de vue, l'existence d'une communauté forte de trois mille catholiques sur une population qui totalisait vingt mille habitants dans les années 1880 justifiait quelques marques de considération de la part de la mère-patrie. En outre, leur présence, jugée dérisoire par les gouvernements laïques de la République, constituait néanmoins pour les officiers de la Marine, qui perpétuaient outre-mer les valeurs de la foi catholique, un élément de grandeur de la nation française : «*Oui, Monseigneur, la France n'est pas morte, et elle est toujours la grande nation catholique, parce que, elle qui a éclairé le monde, sait que c'est dans le catholicisme que réside la véritable puissance de civilisation. Elle n'abandonnera donc jamais ses enfants qui poursuivent cette œuvre sainte et si éminemment humanitaire*»²²⁹. Mais à cette époque, le contexte politique national ne favorisait guère les opérations de prestige. L'anti-parlementarisme, l'instabilité ministérielle et la récession économique, ainsi que la politique coloniale

228- Le contre-amiral Marçq de Saint Hilaire, commandant en chef, à l'amiral Aube, ministre de la Marine et des Colonies, à bord du *Duquesne*, Papeete, le 7 novembre 1886. (Mémoires et documents Océanie. Iles diverses. Tome 7. 1884-1892). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

229- T. de Lapelis, commandant en chef de la Division Navale de l'Océan pacifique, à bord de la frégate *La Flore* à monseigneur Elloy, évêque de Tipasa, Papeete, Tahiti, le 21 mars 1872. (Dossier de monseigneur Elloy, archives de l'évêché de Tonga).

de Jules Ferry qui avait pour conséquence de créer de nouveaux contentieux avec le Royaume-Uni, la crise boulangiste et le souci de revanche sur l'Allemagne de Bismark, contribuèrent à la relégation de la question tongienne et au ralentissement des activités outre-mer en général.

3- Une initiative hasardeuse en faveur d'un protectorat français

Après la précédente période peu propice à son essor, l'expansion coloniale reçut une nouvelle impulsion avec la formation en 1890 du ministère Freycinet, la création en 1894 d'un ministère des Colonies indépendant des Affaires étrangères, et la naissance de groupes parlementaires attachés à la poursuite du processus de colonisation. Bien que les efforts du gouvernement français fussent essentiellement dirigés vers l'Afrique occidentale, l'Egypte et Madagascar, les enjeux internationaux que suscitait le Pacifique insulaire ne furent pas délaissés. Tenue à l'écart des accords signés en 1886 par l'Allemagne et le Royaume-Uni qui procédaient à la répartition de leurs sphères d'influence respectives dans le Pacifique, la France était tiraillée entre son désir de conserver de bonnes relations avec ses voisins et la nécessité d'assurer ses positions.

Cependant, tandis que le gouvernement français s'interrogeait à nouveau sur l'opportunité de prochaines négociations avec Tonga, le Royaume-Uni avait déjà assuré sa suprématie en divers points du Pacifique insulaire. Bien que réticent à engager des forces et des moyens dans une région où son intervention n'était pas sollicitée par les populations autochtones, le Royaume-Uni fut poussé, d'une part par la crainte de voir un autre pouvoir s'emparer des archipels, et d'autre part par les pressions exercées par ses colonies australienne et néo-zélandaise. Le statut qui réglait le sort de la Nouvelle-Guinée en 1888 résulta d'un coup de force accompli par l'état du Queensland, amené à prendre possession du sud de cet archipel pour contrecarrer une éventuelle annexion allemande. Le protectorat établi en juin 1893 aux Salomon, dont la population constituait pour l'état du Queensland un réservoir de main-d'œuvre pour ses plantations de canne à sucre, se justifia par la crainte que la France ne réagisse au protectorat britannique instauré en janvier et septembre 1892 sur les archipels Gilbert et Ellice et à l'échec de sa politique aux Nouvelles-Hébrides. Cette dernière manœuvre répondit également au souci de contenir les ambitions de l'Allemagne. Concernant le statut des Nouvelles-Hébrides, la France et le Royaume-Uni parvinrent, le 16 novembre 1887, à un accord qui débouchait sur la création de la Commission Navale Mixte. Ayant ainsi fait la preuve de sa bonne volonté en renonçant à son monopole sur cet archipel mélanésien et à l'issue de longues années de négociations, le gouvernement français obtint enfin le règlement de la question des Iles sous le Vent auquel était subordonnée la signature de traités d'amitié avec Tonga, Samoa et Wallis.

Depuis le départ de Shirley Baker en 1890 et la mort du roi George trois ans plus tard, les Anglais, pour lesquels ces deux hommes représentaient un obstacle majeur à leurs tentatives d'extension de leur influence, intensifièrent leur présence. En 1894, alors que le sort des archipels du Pacifique continuait d'être l'objet d'âpres négociations entre les nations européennes, la France entreprit, avec un enthousiasme qui ne manque pas de surprendre après tant d'hésitations, de jeter son dévolu sur Tonga qu'elle sembla considérer dorénavant comme le lieu idéal pour l'affirmation de sa grandeur dans le Pacifique.

Dans une lettre datée du 18 mai 1894 et adressée à Casimir Perrier, Président du Conseil et ministre des Affaires étrangères, le ministre de la Marine évoquait la longue tradition d'amitié qui liait la France et Tonga. Il donnait pour preuve de cette confiance mutuelle les démarches réitérées du gouvernement tongien depuis 1881, et la demande de protectorat qui avait été formulée dernièrement par Tupou II au consul de France à Sydney. Enfin, il incitait le Président à agir avec d'autant plus de promptitude que Tupou II redoutait un coup de force britannique. *«Tandis que les événements se précipitent aux îles Samoa et que le roi Malietoa est impuissant à réprimer la révolte qui a éclaté aux deux extrémités de l'île Upolu, le roi des îles Tonga, prévoyant la mainmise prochaine des Anglais, des Allemands sur l'archipel voisin, se persuade que son autonomie sera également menacée. Convaincu qu'il ne saurait longtemps se soustraire au protectorat d'une puissance européenne, il sera disposé à solliciter l'intervention de la France afin d'éviter de tomber sous la domination anglaise»*²³⁰. En effet, dans un rapport rédigé en mai 1887 à l'intention de ses supérieurs, Sir Charles Mitchell, Haut-Commissaire à Fidji, prévoyait l'établissement prochain d'un contrôle britannique sur Tonga grâce à un accord devant survenir entre le Royaume-Uni, l'Allemagne et la France, lesquelles se voyaient attribuer respectivement Tonga, Samoa et les Nouvelles-Hébrides.

Or, la même année, à l'occasion de la conférence de Washington à laquelle participaient les Américains, les Anglais et les Allemands, la reconnaissance de la suprématie britannique à Tonga fut différée à la suite du refus des Américains de laisser le champ libre aux Allemands à Samoa, archipel que les Anglais se proposaient de leur céder en échange d'une garantie de non-ingérence à Tonga. En dépit de ce contretemps, le Royaume-Uni poursuivit ses objectifs colonialistes. En 1890, Sir Thurston fut délégué par le Haut-Commissariat pour éclaircir la situation financière du royaume, mise à mal par les ambitions de Shirley Baker. En 1892, G. de Keroman, résident français à Wallis, informait le ministre de la Marine et des Colonies de l'imminence d'une action

230- Ministère des Colonies, Cabinet du ministre, Bureau politique, le ministre des Colonies à monsieur le Président du Conseil, ministre des Affaires étrangères, Paris, le 22 mai 1894. (Mémoires et documents Océanie. Iles diverses. Tome 12. 1892-1895. Samoa et Tonga, 1894-1895). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

anglaise. Dans ce contexte, la demande de protectorat déposée par Tupou II pouvait apparaître comme providentielle. Le commandant en chef de la Division Navale suggéra de renforcer dans les plus brefs délais l'implantation française à Tonga. «*Nous y avons toujours eu de réelles sympathies et notre protectorat n'a cessé d'y être désiré comme l'attestent les diverses démarches faites auprès du gouvernement de la République par le roi George et surtout celles de son petit-fils et successeur. Il y aurait certainement avantage à donner suite à cette dernière demande en installant aux Tonga un résident comme nous l'avons fait à Wallis*»²³¹. Il s'attacha à démontrer les avantages stratégiques de cet archipel, situé sur la voie maritime qui reliait la Nouvelle-Calédonie aux îles de la Société et proposa l'établissement d'une base maritime pour les forces de la Division Navale de l'océan Pacifique.

Quant aux résidents français de Wallis et au délégué du Conseil Supérieur des Colonies en mission dans la région, Henri Mager, ils estimaient primordiales les perspectives économiques que pouvait procurer un débouché commercial à Tonga²³². Les produits importés de Marseille par les *Messageries Maritimes* devaient être chargés à Nouméa, puis dirigés sur Tonga qui assurait «*une clientèle de 24 000 habitants*». Ce projet, dont la réussite était subordonnée à l'établissement d'une ligne à vapeur régulière entre Nouméa, Wallis, Futuna, Tonga et Tahiti, aurait permis de concurrencer efficacement le trafic néo-zélandais en détournant les produits d'exportation tongiens d'Auckland vers Nouméa. Or, la mise en œuvre de ce projet aurait constitué une atteinte réelle aux intérêts anglais et allemands à Tonga, dont le potentiel économique s'était considérablement accru sous l'impulsion de la politique de Shirley Baker. En 1886, trente maisons de commerce étaient établies dans l'archipel, dont vingt-deux anglaises, six allemandes, une américaine et une russe. Les Anglais détenaient le monopole des exportations, tandis que les Allemands maîtrisaient le trafic des importations²³³.

231 - Ministère de la Marine, Direction, Etat-major Général, le ministre de la Marine à monsieur le Président du Conseil, ministre des Affaires étrangères (sous-direction nord), Paris, le 18 mai 1894. (Mémoires et documents Océanie. Iles diverses. Tome 12. 1892-1895. Samoa et Tonga, 1894-1895). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

232- Né à Paris en 1879 et élu à la quatrième section (Autres Possessions, Inde, Océan Indien, Pacifique) du Conseil Supérieur des Colonies en 1892, Henri Mager fut un farouche partisan de l'expansion française outre-mer. Toutefois, ses positions radicales en faveur d'un développement des spécificités locales de chaque colonie et son intransigeance à l'égard des hauts-fonctionnaires peu enclins à prendre des décisions rapides, contribuèrent à lui forger une réputation d'indésirable qui le précéda en tous lieux. Convaincu du bien-fondé de ses ambitions patriotiques, il effectua en 1893 et 1894 une visite des établissements français d'Océanie afin de recueillir les informations nécessaires à la réalisation de ses projets. C'est ainsi qu'il fut informé des difficultés du roi George de Tonga et des hésitations du gouvernement français qu'il entreprit de vaincre au mépris des règles les plus élémentaires de la diplomatie.

233- Note remise le 28 mai 1894, archipel Tonga ou des Amis (anonyme). (Mémoires et documents Océanie. Iles diverses. Tome 12. 1892-1895. Samoa et Tonga, 1894-1895). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

Le souci de renforcer le prestige de la France et d'œuvrer à l'aboutissement du projet d'instauration d'un protectorat français à Tonga était partagé par l'ensemble des résidents français dans la région : diplomates, militaires, commerçants et missionnaires catholiques étaient unanimes à soutenir les initiatives nationales, voire à les anticiper. «*Les rapports du gouverneur de la Nouvelle-Calédonie, ceux de nos résidents aux îles Wallis, du commandant de la Division Navale du Pacifique s'accordent à signaler l'importance de l'acquisition de cet archipel, situé à égale distance entre la Nouvelle-Calédonie et Tahiti, sur la route commerciale dont l'importance parut s'accroître dans des proportions considérables par suite du percement de l'isthme américain ?*»²³⁴. Afin de contourner les lenteurs administratives du gouvernement de la République, Henri Mager prit la décision de rédiger, de sa propre initiative, un texte de traité et de le soumettre officieusement au successeur du roi George, Tupou II. Ce texte devait être transmis au souverain par l'intermédiaire du père Rennetel, membre de la mission mariste de Sydney et du père Olier, supérieur de la mission de Tonga, ce dernier entretenant avec le jeune roi une relation d'estime réciproque²³⁵. Cependant, il ne fut jamais soumis à l'approbation de Tupou II. En revanche, Henri Mager relata au ministre des Colonies le récit d'une rencontre fictive, au cours de laquelle Tupou II aurait donné son assentiment à ce projet. «*La première question que le révérend père Olier devait poser au Roi Tubu II était : «êtes-vous lié par un traité avec l'Angleterre ou avec l'Allemagne».* «*Non*» fut la réponse du roi. «*Dans ce cas, accepterez-vous le protectorat de la France ? Voulez-vous le réclamer en signant le projet de traité que voici ?*». Le roi répondit : «*Oui, j'accepterai le protectorat français avec d'autant plus de plaisir que je voudrais préserver mon pays de l'ingérence anglaise. Je suis très disposé à signer les clauses du protectorat que vous me présentez. J'ai un scrupule cependant, mon grand-père a demandé le protectorat de la France, le gouvernement français ne lui a jamais répondu, je ne voudrais pas aller au-devant d'un semblable affront. Enfin, dès mon retour d'Ha'apai, je signerai*»²³⁶. Il est vraisemblable que le délégué du Conseil Supérieur des Colonies, soucieux d'encourager l'expansion française dans la région, usa de ce procédé pour le moins contraire aux usages de la diplomatie afin de mettre un

234- Ministère des Colonies, Cabinet du ministre, Bureau politique, le ministre des Colonies à monsieur le Président du Conseil, ministre des Affaires étrangères, Paris, le 22 mai 1894. (Mémoires et documents Océanie. Îles diverses. Tome 12. 1892-1895. Samoa et Tonga, 1894-1895). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

235- D'après l'ouvrage de LATUKEFU S., *The Tongan Constitution, a Brief History to Celebrate its Centenary*, p.70, le roi George Tupou II, sommé par les autorités britanniques de Fidji de signer le traité incluant une clause de protectorat, aurait reçu des encouragements de la part du père Olier lui faisant espérer l'intervention d'un navire de la Marine française et la signature prochaine d'un traité avec la France.

236- Colonie de Diego-Suarez et Dépendances, Délégation, Henri Mager au ministre des Colonies, Océan Indien, le 15 mai 1894. (Mémoires et documents Océanie. Îles diverses. Tome 12. 1892-1895. Samoa et Tonga, 1894-1895). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

terme aux tergiversations du gouvernement et de le placer ainsi devant le fait accompli²³⁷. Pour sa part, le gouverneur de la Nouvelle-Calédonie, animé par le même esprit de grandeur nationale et déçu par l'échec des négociations entamées avec le Royaume-Uni au sujet des Nouvelles-Hébrides, proposa de se mettre au service du ministre des Colonies pour entamer des négociations avec le gouvernement de Tonga²³⁸. «*Puis-je accepter si le roi de Tonga demande la protection de la France ?*»²³⁹. Cependant, pour éviter toute action contraire à la politique extérieure globale de la République, le ministre des Affaires étrangères s'assura auprès des ambassadeurs de France à Londres et à Berlin que les traités précédemment signés par l'Allemagne et le Royaume-Uni avec le roi de Tonga ne pouvaient être invoqués à l'encontre du projet français. Non seulement il reçut la confirmation qu'il n'existait pas d'arrangements internationaux reconnaissant à des puissances européennes des droits particuliers sur l'archipel, mais de plus Tonga se situait en dehors des sphères d'influence de l'Allemagne et du Royaume-Uni telles qu'elles avaient été définies en 1886. Tous ces éléments considérés incitaient à penser que rien, désormais, ne devait plus s'opposer au projet français²⁴⁰.

Mais, à la suite d'un rapport daté du 11 juillet 1893 et expédié au ministre des Affaires étrangères par le consul de France à Sydney, il ressortit que, malgré la convention de 1886, Tonga était placé depuis 1893 sous la juridiction du Haut-Commissariat britannique pour le Pacifique occidental, dont les attributions exécutives avaient été par ailleurs renforcées par le *Pacific Order in Council* formé en 1877²⁴¹. En conséquence et selon ce rapport, l'archipel de Tonga ne pouvait être considéré comme un champ libre de toute intervention et les ministères concernés furent d'avis de ne pas élever d'objections à l'encontre des ambitions du Royaume-Uni, qui resserrait peu à peu son étau diplomatique autour de Tonga, sans toutefois en menacer directement l'intégrité. L'ambiguïté que recelait la politique britannique poursuivie à Tonga était imputable, d'une part au renforcement des attributions du Haut-Commissaire, et d'autre part à son refus de s'associer aux désirs de ses colonies australienne et néo-zélandaise qui défendaient l'idée d'un élargissement de l'Empire par l'annexion de tous les

237- Colonie de Diego-Suarez et Dépendances, Délégation, Henri Mager au ministre des Colonies, Océan Indien, le 15 Mai 1894. (Mémoires et documents Océanie. Iles diverses. Tome 12. 1892-1895. Samoa et Tonga, 1894-1895). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

238- Le ministre des Colonies au ministre des Affaires étrangères, Paris, le 18 juillet 1894. (Mémoires et documents Océanie. Iles diverses. Tome 12. 1892-1895. Samoa et Tonga, 1894-1895). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

239- *idem*.

240- Note pour le ministre, au sujet des îles Tonga. (Mémoires et documents Océanie. Iles diverses. Tome 12. 1892-1895. Samoa et Tonga, 1894-1895). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

241- *Pacific Order in Council* 1893. Rapport daté du 11 juillet provenant du consul général de France à Sydney. (Mémoires et documents Océanie. Iles diverses. Tome 12. 1892-1895. Samoa et Tonga, 1894-1895). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

territoires autonomes de la région. Dans une circulaire datée du 31 août 1883, le Royaume-Uni invoquait à leur encontre la reconnaissance de l'indépendance de Tonga par les grandes puissances et dénonçait le danger de violation du droit international.

Face à cette situation équivoque, le ministre français des Affaires étrangères proposa de renoncer au protectorat sur Tonga. Cette volte-face, guidée par la prudence, était justifiée par les informations communiquées par le consul de France à Düsseldorf. Elles faisaient état, en réponse au projet d'annexion britannique des archipels de Tonga et Samoa, du désir de l'Allemagne d'annexer Samoa et d'indemniser le Royaume-Uni de cette perte en lui concédant un contrôle exclusif sur Tonga. Or, une intervention française aurait contrarié les projets britanniques comme les projets allemands.

Ainsi, une fois de plus, les arguments invoqués précédemment en faveur d'un protectorat ne pouvaient être déterminants au regard des difficultés qui n'auraient pas manqué de surgir si la France avait maintenu son projet. De surcroît, agissant à l'encontre de la politique de l'Allemagne et de le Royaume-Uni dans la région, la France aurait été contrainte d'affronter l'opposition des résidents allemands et anglais de Tonga, ces derniers ayant été auparavant la source de nombreux obstacles à la reconnaissance de sa suprématie à Raiatea. Les informations communiquées en juillet 1894 par le commandant Dupuis confirmèrent le bien-fondé de cette décision. Chargé par le ministère de la Marine d'arborer le pavillon français à Tonga - sous condition de l'accord du roi George II-, il révéla l'inexistence d'une quelconque demande de protectorat en provenance du souverain de cet archipel et dévoila ainsi le stratagème conçu par les résidents et les autorités françaises établis dans la région. *«Ainsi que me l'a déclaré le Père Olier, toujours en très bons termes avec le jeune roi, celui-ci désire conserver un gouvernement indépendant de toute immixtion étrangère mais inclinerait plutôt du côté de la France»*²⁴².

4- Tonga, un enjeu pour la suprématie française aux Nouvelles-Hébrides

En fait, les atermoiements successifs des gouvernements de la République font apparaître l'existence d'autres priorités, basées sur la sauvegarde de l'influence française à Tahiti puis aux Nouvelles-Hébrides, et sur la conciliation de ces objectifs avec le maintien de l'équilibre des forces entre les puissances européennes. Or, au cours d'une phase ultime de revendications coloniales, la France tenta de tirer parti de la rivalité anglo-allemande au sujet de Tonga et Samoa pour obtenir un contrôle exclusif sur les Nouvelles-Hébrides, en dépit

242- Ambassade de France au Royaume-Uni, Direction politique, P. Geoffroy au ministre des Affaires étrangères, Londres, le 30 juillet 1895. (Mémoires et documents Océanie. Iles diverses. Tome 12. 1892-1895. Samoa et Tonga, 1894-1895). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

des accords ayant conduit précédemment à la création de la Commission Navale Mixte²⁴³. «*Les Samoa seraient abandonnées prochainement par les Anglais au profit des Allemands, les Anglais se dédommageraient en occupant les Tonga et ce serait le moment de réclamer alors comme compensation la possession des Nouvelles-Hébrides*»²⁴⁴. Cependant, dans la mesure où rien ne laissait supposer que le Royaume-Uni ait été prêt à abandonner ses positions aux Nouvelles-Hébrides en échange de Tonga où les intérêts français étaient mineurs, le gouvernement français élaborait une politique de renforcement de sa présence à Tonga afin, le moment venu, de faire pression sur le gouvernement britannique et de négocier son monopole sur les Nouvelles-Hébrides.

Il s'agissait donc de mettre en place des éléments qui auraient visé à rendre plus manifestes les intérêts de la France à Tonga où, hormis la présence des missionnaires maristes et l'existence d'une communauté catholique minoritaire, ils n'étaient que secondaires. L'idée de négocier avec le roi George II «*un traité complémentaire de la convention de 1855 et analogue aux arrangements que l'Angleterre, l'Allemagne et les Etats-Unis ont déjà conclu avec ce souverain*» resurgit. La création d'une agence consulaire française à Tonga, l'implantation d'une communauté wallisienne sur un terrain concédé par le roi George II, ainsi que le déploiement des activités de la maison de commerce bordelaise qui desservait les comptoirs de Nouvelle-Calédonie, furent tour à tour envisagés sur les conseils du commandant en chef de la Division Navale, soutenu par les consuls de France à Hawaii, Sydney et Wellington²⁴⁵. «*De cette façon, il serait possible, au jour prochain où l'Angleterre voudra s'emparer de Tonga d'accéder à la prise de possession contre l'abandon, en notre faveur, des Nouvelles-Hébrides, à titre définitif*»²⁴⁶. Tandis que le projet de traité était soumis à l'examen des différents ministères, et à la suite d'une recommandation du commandant en chef de la Division Navale, le ministre des Affaires étrangères adressa une dépêche au consul de France à Hawaii, le 20 janvier 1898, afin que ce dernier fit parvenir à Maxime de Lambert, directeur des douanes et des postes royales à Tonga, son brevet d'agent consulaire²⁴⁷. Mais

243- Le ministre de la Marine au ministre des Affaires étrangères, Paris, le 4 février 1896. (Nouvelle série Volume 28. Les Iles du Pacifique. Politique étrangère. Tome I. Février 1896 à mars 1899). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

244- Extrait n°48, le capitaine de frégate Lecomte, commandant l'avis transporteur le *Scorff*, au ministre de la Marine, à bord du *Scorff*, Nouméa, le 20 décembre 1895. (Nouvelle série Volume 28. Les Iles du Pacifique. Politique étrangère. Tome I. Février 1896 à mars 1899). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

245- Visite à Honolulu du *Dugay-Trouin* et du chef de la Division Navale Française du Pacifique, Honolulu, le 10 octobre 1897. (Nouvelle série Volume 28. Les Iles du Pacifique. Politique étrangère. Tome I. Février 1896 à mars 1899). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

246- *idem*.

247- Le nom de Maxime de Lambert ne figure dans aucune des lettres consultées aux archives maristes, et hormis les références faites à cette personne dans quelques lettres des archives diplomatiques du Quai d'Orsay, il semble que sa trace ait été perdue.

celui-ci refusa de prendre la responsabilité officielle de cette fonction. Toutefois, il s'engagea à agir comme agent officieux du gouvernement qu'il informa régulièrement de l'évolution de la situation politique dans l'archipel et des relations entre le souverain et les autorités britanniques. A partir de 1899, l'agence consulaire française à Tonga fut inscrite au registre des consulats, mais le nom de son titulaire n'y figurait pas. En dernier recours, les projets concernant l'implantation à Tonga d'une succursale de la maison *Ballande* et la création d'une colonie wallisienne furent élaborés pour être présentés au roi Tupou II.

Ils furent presque aussitôt abandonnés à la suite de la nomination aux fonctions de Consul général britannique pour l'Océanie occidentale de Sir George O'Brien, successeur de Sir John Thurston, gouverneur des îles Fidji et Haut-Commissaire du gouvernement de Sa Majesté. Cet acte fut interprété par le consul de France à Sydney comme la traduction du désir du Royaume-Uni «*de compléter la centralisation administrative et judiciaire*» dans la région²⁴⁸. Pour le capitaine de frégate Lecuve, et malgré la désapprobation de Tupou II qui tentait en vain de lancer un ultime appel à la France, la suprématie britannique à Tonga devait être reconnue *de facto*²⁴⁹. Il donna pour preuve de l'imminence d'une intervention du Royaume-Uni à Tonga le projet britannique d'installation d'une station de communication pour le câble australo-canadien en cours de réalisation. «*Le 4 novembre, accompagné d'une partie des officiers, je faisais ma visite au roi. Dans le cours de notre entretien, il appuya fortement sur la crainte qu'il éprouvait de voir son pays annexé par l'Angleterre et il ajouta qu'il espérait bien que la France ne le permettrait jamais. Quelques jours après, le père du roi (sic) me fit demander une entrevue, et il accentua plus fortement encore que ce dernier le désir de voir la France se mettre en travers des projets supposés de l'Angleterre, insistant sur les excellentes relations qui avaient toujours existé entre les deux pays. Je me contentai à l'un comme à l'autre de répondre par de paroles aimables et courtoises, mais sans aucune portée*»²⁵⁰.

Dès lors, l'archipel de Tonga fut livré aux Anglais. En janvier 1899, le roi Tupou II, menacé par les Allemands qui désiraient s'emparer de l'île de Vava'u en contrepartie des anciennes dettes contractées par les Tongiens envers la maison *Godeffroy*, lança un second appel au gouvernement français. Dans une lettre adressée au ministre des Colonies le 10 janvier 1899, Henri Mager proposa

248- Sydney, 20 janvier 1899, consulat général de France à Sydney au ministre des Affaires étrangères. (Nouvelle série Volume 28. Les Iles du Pacifique. Politique étrangère. Tome I. Février 1896 à mars 1899). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

249- Extrait pour les Affaires étrangères, le capitaine de frégate Lecuve, commandant l'*Eure*, au ministre de la Marine, rade de Nouméa, le 25 novembre 1897. (Nouvelle série Volume 28. Les Iles du Pacifique. Politique étrangère. Tome I. Février 1896 à mars 1899). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

250- Extrait pour les Affaires étrangères, le capitaine de frégate Lecuve, commandant l'*Eure*, au ministre de la Marine, rade de Nouméa, le 25 novembre 1897. (Nouvelle série Volume 28. Les Iles du Pacifique. Politique étrangère. Tome I. Février 1896 à mars 1899). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

que la France mit à profit ces circonstances pour fortifier sa position dans la région : *«Je vous demande si le moment ne serait pas venu de répondre à l'appel fait à la France en facilitant au roi des Tonga la conclusion d'un emprunt lui permettant de se désintéresser des négociants allemands ; l'article final de mon projet de traité prévoyait justement le cas où nous serions amenés à rendre au roi un service de cette nature, en recevant de lui à ce moment les garanties nécessaires pour l'exécution régulière de la dette contractée»*²⁵¹. Mais en avril de la même année, un commandant de la marine royale britannique fut mandaté pour régler la question des créances allemandes. Le consul de France à Sydney reprocha au gouvernement français d'abandonner le roi. *«En ce qui concerne l'appui de la France, le roi n'aurait pu le demander qu'aux missionnaires, hors d'état de le lui obtenir, et peu désireux sans doute de compromettre en quoi que ce soit leur tranquillité future, n'étant liés au gouvernement de la République par aucun sentiment de gratitude, puisque nous ne leur donnons aucune assistance ni matérielle ni morale. Le fait est que je n'ai reçu aucune communication, même indirecte, à cette occasion, et comme nous n'avons, je crois, aucun navire de guerre dans ces parages, je doute que Votre Excellence eût été avisée de l'embaras dans lequel se serait trouvé le roi des îles Tonga»*²⁵². Dans une lettre adressée au ministre des Colonies le 10 janvier 1899, le délégué du Conseil Supérieur des Colonies exerça de nouvelles pressions en faveur d'une implication française. Alors que l'idée d'une intervention militaire était immédiatement rejetée, le gouvernement envisagea une action diplomatique. Le 17 juillet 1899, le ministre des Affaires étrangères prévint de soumettre au roi Tupou II un accord complémentaire à la convention de 1855. La mise en œuvre de ce projet fut ajournée en raison des rumeurs qui circulaient au sujet d'une annexion de Tonga par le Royaume-Uni. Cette démarche fut la dernière entreprise par le gouvernement français avant l'établissement du protectorat britannique sur Tonga le 18 mai 1900.

A l'instigation des Anglais, Maxime de Lambert fut sommé de choisir entre le poste de fonctionnaire tongien et celui d'agent consulaire officiel de la France. Peu après, soupçonné par le Premier ministre d'avoir conspiré à sa chute en s'appuyant sur ses relations avec plusieurs grands chefs de l'île, il fut démis de ses fonctions. L'agence consulaire française fut fermée, tandis que la responsabilité des relations avec le gouvernement de Tonga échouait au consul de France à Wellington.

251- Henri Mager au ministre des Colonies, Paris, le 10 janvier 1899. (Nouvelle série Volume 28. Les Iles du Pacifique. Politique étrangère. Tome I. Février 1896 à mars 1899). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

252- Consulat général de France à Sydney au ministre des Affaires étrangères, Sydney, le 14 avril 1899. (Nouvelle série Volume 29. Océanie. Les Iles du Pacifique. Politique étrangère. Tome II. Avril 1899 à novembre 1902). (Archives diplomatiques du Quai d'Orsay).

5- Des officiers catholiques à l'écoute de la mission

Les liens d'amitié entre la France et Tonga, évoqués à diverses reprises par les hauts fonctionnaires des gouvernements de la III^e République, étaient fondés essentiellement sur les relations que les missionnaires catholiques et les officiers de la Division Navale du Pacifique avaient établi avec les autorités autochtones de l'archipel. En ces lieux éloignés de la métropole, ces hommes incarnaient et propageaient l'image d'une France forte et digne, soucieuse de son prestige, une France catholique. Quoique les vingt premières années -1840-1860- de contacts franco-tongiens fussent imprégnées de tensions plus ou moins vives liées à l'implantation de la mission catholique et aux conflits dynastiques dans lesquels ces derniers avaient été impliqués, les pères maristes et les officiers de la Division Navale parvinrent progressivement à instaurer avec le souverain et les chefs de Tonga un climat de confiance réciproque.

Jusqu'en 1848, date de l'avènement de la seconde République, le gouvernement de la Monarchie de Juillet favorisa les initiatives missionnaires. Avant son départ pour l'Océanie, monseigneur Pompallier fut reçu en audience privée par Louis-Philippe qui lui remit une enveloppe de mille cinq cents francs, tandis que le ministre des Affaires étrangères, le comte Louis-Mathieu Molé, rédigea à l'intention des consuls français en Amérique du Sud des lettres de recommandation pour l'évêque. Quant au ministre de la Marine, Claude de Rosamel, il encouragea le commandant des Forces Navales des Mers du Sud, basées à Valparaiso, à soutenir les initiatives de la mission catholique. Dès son installation à Akaroa, monseigneur Pompallier reçut le soutien de l'amiral Lavaud, commandant la base navale française en Nouvelle-Zélande.

En 1841, le capitaine de corvette Dubouzet, commandant l'*Allier*, apporta son concours à l'ouverture d'une mission à Tonga en intercédant en faveur des prêtres auprès des chefs de Vava'u. En novembre 1843, la corvette le *Bucéphale*, qui transportait à son bord monseigneur d'Amata en route vers la Nouvelle-Calédonie, fit une escale d'autant plus remarquée à Tongatapu que les Maristes, livrés à eux-mêmes depuis de longs mois, firent l'objet de la part de l'équipage d'une considération toute particulière qui contribua à rehausser leur crédit au sein de la population de l'île, attentive aux manifestations de respect dont leurs missionnaires étaient l'objet. Mais la faiblesse des forces navales engagées dans la région et la distance qui les séparait des bases sud-américaines ou néo-zélandaises concouraient à l'irrégularité des tournées. La visite, deux ans plus tard, en juin 1845, du capitaine de corvette Bérard, commandant le *Rhin*, et l'apparition du pavillon français tant attendu par les Maristes, apportèrent un regain de vigueur à la mission catholique de Tonga²⁵³. De son côté, Bérard

253- Auguste Bérard, né en février 1796 à Montpellier et mort à Toulon en 1852, succède à l'amiral Lavaud en juin 1842. Il occupe les fonctions de commandant de la station navale de Nouvelle-Zélande de 1842 à 1846.

mit à profit son séjour pour approfondir sa connaissance de l'archipel et établir une collaboration avec le père Chevron auquel il confia le soin de rédiger un rapport sur les institutions politiques et religieuses du royaume et sur les liens que les prêtres catholiques avaient pu établir avec la population²⁵⁴.

En général, ces visites produisaient sur la population un impact favorable à la mission qui enregistrait alors de nouvelles conversions parmi les couches sociales les plus basses, en mal de reconnaissance. Poursuivies quelques temps avec plus ou moins de régularité, ces tournées cessèrent à partir de 1849, à la suite de la mise en œuvre d'une politique anti-cléricale qui opposait le gouvernement de la seconde République à la Papauté. Cependant, à l'issue des événements survenus durant la guerre de Pea en 1852, les autorités françaises dans la région furent amenées, malgré elles, à renouer des liens avec le gouvernement de Tonga auquel les Maristes attribuaient la responsabilité des persécutions dont les catholiques étaient l'objet. Pour le père Calinon, reçu sans empressement par le gouverneur de Tahiti, l'envoi du capitaine Belland, commandant la *Moselle*, protestant hostile aux catholiques, constituait la preuve du désintéret du gouvernement pour les missions. L'intervention en 1855 du commandant Dubouzet, gouverneur des Etablissements Français en Océanie, marqua un retour à l'esprit de collaboration entre les prêtres catholiques et les autorités françaises. Afin d'assurer le respect de la convention signée en 1855, les bâtiments de la marine impériale reçurent l'ordre de séjourner régulièrement à Tonga. Dès lors, les officiers accordèrent un soutien effectif aux prêtres en se mettant à leur disposition pour recevoir leurs doléances, assurer leur protection et veiller aux intérêts de leurs néophytes. Les multiples actes perpétrés à l'encontre de la convention de 1855 par les chefs de Tonga entraînent ainsi l'ingérence des officiers français qui n'hésitèrent pas à menacer de déportation les chefs incriminés. Cependant, le père Chevron constata que ces interventions répressives engendraient des effets néfastes au développement de la mission. *«Le commandant Lévêque, à bord de la Cornélie, engage le roi George à respecter le traité et surtout l'article concernant les privilèges. Depuis la signature du traité, de nombreuses violations ont été faites de cet article et du traité. Dans deux villages catholiques, les chefs ont été destitués et remplacés par des wesleyens et un catholique refusé pour une fonction. Mais nous pensons que les menaces de la France ne font qu'envenimer les choses»*²⁵⁵. A la suite de la déportation en Nouvelle-Calédonie d'un chef hostile au catholicisme par le capitaine Lévêque, commandant la *Cornélie*, en visite à Tonga en octobre 1861, les chefs de deux villages catholiques de l'île furent destitués par le roi George et remplacés par des Wesleyens, tandis qu'un catholique était limogé de son

254- Père Chevron au père Colin, Tongatapu, le 17 juin 1845. (A.P.M., 397).

255- Père Monnier au père Jardin, Tongatapu, le 6 janvier 1864. (A.P.M., 397).

poste au gouvernement²⁵⁶. En conséquence, les Maristes décidèrent d'adopter une attitude plus conciliante à l'égard des provocations des chefs protestants et s'abstinrent désormais d'exposer leurs griefs aux officiers de la Division Navale. De surcroît, le capitaine Lévêque confirma au père Chevron les réticences du gouverneur de Tahiti à l'égard de la mission. «*En somme, nous croyons que cette visite aura produit un bon effet sur les naturels, et sur nous en nous apprenant de plus en plus à ne pas compter sur le recours du gouvernement français pour notre mission, que nous aurions bien meilleur compte à régler nous-mêmes nos affaires avec les chefs. C'est une confirmation de la lettre de Monseigneur Degerines qui nous parle de l'état d'hostilité du gouvernement envers l'évêque de Tahiti et la mission*»²⁵⁷. Aussitôt, ils constatèrent l'instauration d'un plus grand climat de tolérance vis-à-vis des catholiques et l'amorce d'un nouveau dialogue entre la marine française et le roi George. Cette amélioration des relations favorisa à long terme le rapprochement entre les pères maristes et le pouvoir autochtone, et par conséquent une meilleure intégration des catholiques dans la société²⁵⁸. Dorénavant, le rôle principal des officiers de la marine impériale consista à effectuer des opérations de prestige telles que la représentation aux diverses cérémonies organisées par les Maristes, le roi George ou les chefs de l'archipel, les réceptions à bord des navires ou encore le transport des notables²⁵⁹.

L'avènement de la troisième République en 1870 marqua un revirement de politique à l'égard des missions catholiques, et les visites des bâtiments de la marine française furent suspendues jusqu'en 1880, date à laquelle elles reprirent à un rythme annuel par suite de la relance des activités coloniales de la France d'outre-mer. Cette décision d'envoyer régulièrement un bâtiment de guerre dans les archipels du diocèse de monseigneur Lamaze traduisait, selon le capitaine Franguet, commandant le *Montcalm*, le désir du gouvernement de la République de rendre hommage à la mission catholique dans le cadre d'une

256- Père Monnier au père Jardin, Tongatapu, le 6 janvier 1864. (A.P.M., 397). Père Castagnier au père Poupinel à Sydney, Mu'a, le 18 décembre 1866 et le 31 janvier 1867. (A.P.M., 324). «*Le capitaine Lévêque, à bord de la Cornélie, emmène prisonnier, de Fidji en Nouvelle-Calédonie, un grand chef tongien qui vexait le catholicisme, c'est le fils d'un des plus grands chefs de Vava'u et peut-être le plus capable, un nommé Tutoe (tutoe). Depuis le début du protestantisme, il était Malaga, c'est-à-dire grand prédicateur, une colonne du wesleyanisme; il vient dernièrement d'être mis à bas, avec un grand nombre d'autres, parce qu'il se permettait de fumer du tabac*». Père Monnier à monseigneur l'évêque d'Enos, Vava'u, Noël 1862. (A.P.M., 791). «*Le fils de notre ex-grand juge: Kalisitiane Tutoe, est revenu de son voyage en Nouvelle-Calédonie. Il raconte qu'il a été remarquablement bien traité par les français et qu'il a vu les belles églises de Sydney, les maisons des religieuses. Le commandant et les officiers du navire français se sont remarqués pour leur attitude généreuse à l'égard de Semisi. C'est un grand service pour la mission car ses actions entament les préjugés chez les chefs*».

257- Père Chevron au père Poupinel, Tonga, le 11 octobre 1811. (A.P.M., 1 088).

258- Père Lamaze au père Décailly, Maofaga, le 14 septembre 1871. (A.P.M., 648).

259- Cf. la lettre du père Breton adressée à monseigneur Lamaze le 14 septembre 1880 et relatant la visite du commandant Révèillère, ainsi que la réception organisée en l'honneur du prince héritier. Livre II, Annexes.

affirmation de la présence française en ces lieux lointains²⁶⁰. A ce titre, monseigneur Lamaze reçut pour instruction, par l'intermédiaire du commandant Ménard, de se conformer avec soin aux préoccupations du gouvernement français, en écartant toute question de nature à compromettre la paix et la bonne entente qui régnaient dans la région entre tous les gouvernements²⁶¹. De son côté, monseigneur Lamaze assura le commandant en chef de la Division Navale de la neutralité de ses missionnaires qui devaient se garder prudemment de s'ingérer dans la querelle qui opposait Shirley Baker au révérend Moulton et qui divisait la communauté protestante de l'archipel : «*Nous ne sommes pour rien dans cette affaire, et nous nous tenons dans les meilleurs rapports avec le gouvernement local. C'est ce qui a suscité dans la population un mouvement bien accentué vers le catholicisme (dans un an, nous avons recueilli plus de 600 conversions) et par suite vers la France, notre Patrie, car ici, Monsieur l'Amiral, comme dans tous les pays de mission, le catholicisme et la France, c'est tout un*»²⁶². Par ailleurs, la menace d'une mainmise britannique, conjuguée aux troubles fomentés par les commerçants anglais, conduisirent le roi George à solliciter un renforcement de la présence française. L'arrivée, en 1892, du navire français le *Duchaffault*, coïncidant avec le début des festivités célébrant le jubilé de la mission, provoqua la satisfaction du souverain qui se déclara heureux de revoir le drapeau français dans la rade de Maofaga. Pendant ces quelques années, et jusqu'à l'instauration du protectorat britannique, les visites des bâtiments français se multiplièrent, et leurs officiers se firent un devoir de manifester au souverain toutes les marques de déférence dévolues à un monarque reconnu.

*

* * *

A ce stade de l'étude, l'implantation puis le développement de la mission catholique de Tonga se doivent d'être examinés dans le cadre plus général de l'expansion des missions chrétiennes en Polynésie afin de mettre en exergue les éléments spécifiques à la mission catholique de Tonga par une comparaison avec la situation des archipels voisins²⁶³. En effet, les difficultés auxquelles les Maristes de Tonga furent confrontés ont également pesé sur l'implantation des

260- Le commandant Franguet à monseigneur Lamaze, en rade de Callao, le 14 février 1884, (Archives de l'évêché de Tonga).

261- Le commandant de Corbigny à monseigneur Lamaze, Papeete, le 20 juillet 1882. (Archives de l'évêché de Tonga).

262- Monseigneur Lamaze au commandant Franguet, Wallis, le 3 mars 1886, (Archives de l'évêché de Tonga).

263- Les principales références bibliographiques utilisées pour l'élaboration de cette conclusion sont : GARRETT J., *To Live among the Stars, Christian Origins in Oceania* ; WILTGEN R., *The Founding of the Roman Catholic Church in Oceania, 1825 to 1850* ; ANGLEVIELF., *Wallis et Futuna (1801-1888), contacts, évangélisations, inculturations*.

missions catholiques dans la plupart des archipels polynésiens. Ces difficultés résidèrent principalement dans la rivalité avec les missionnaires protestants, dans la suprématie des chefs protestants, et parfois dans l'ambiguïté des interventions navales françaises qui impliquaient de la part des Maristes une adhésion à la cause nationale, qu'elle fut ou non conciliable avec leurs intérêts.

Dans la plupart des cas, les missionnaires catholiques furent précédés par les missionnaires protestants, implantés parfois un quart de siècle auparavant. Tahiti fut en 1797 le premier lieu de débarquement d'un groupe de missionnaires de la *London Missionary Society*. La protection que leur accorda le représentant de la dynastie des Pomare, grand chef de l'île de Raïatea, constitua un facteur déterminant du succès de leur entreprise évangélique. La victoire en 1815 de ce dernier sur les chefs de Tahiti hostiles à son pouvoir et au protestantisme engendra un mouvement massif de conversions au protestantisme dans les Iles sous le vent, à Moorea et à Raïatea. Toutefois, l'apparition dans les années 1826 d'un mouvement syncrétiste appelé *Mamaia* dont les membres se proclamaient les prophètes et qui mettait en cause le bien-fondé de la présence des missionnaires fit peser une menace sur le développement de la mission. Ce contexte de revendications religieuses autochtones laisse augurer des difficultés auxquelles les pères de Picpus allaient être confrontés lorsqu'ils s'implantèrent en 1836²⁶⁴. A l'inverse de Tonga où la présence des Maristes servit le jeu des antagonismes dynastiques, les missionnaires catholiques de Tahiti ne parvinrent pas à conquérir une audience parmi les chefs hostiles au protestantisme. De surcroît, le coup de force des autorités françaises qui imposèrent l'instauration en septembre 1842 d'un protectorat fortement contesté par les résidents anglo-saxons de l'archipel, jeta le discrédit sur la mission catholique et l'église protestante apparut comme un refuge contre l'autorité française. A Hawaï, les conditions de l'implantation et du succès de la mission protestante, représentée par l'*American Board of Commissioners for Foreign Missions*, furent également liées au soutien des principaux chefs de l'archipel et plus particulièrement de Liholiho. Cet héritier de la dynastie des Kamehameha était parvenu à établir sa suprématie sur l'ensemble du royaume préalablement à l'arrivée des missionnaires protestants. Sa conversion en 1822 permit au protestantisme de se répandre d'autant plus avantageusement que le culte des dieux traditionnels avait d'ores et déjà été remis en cause à la suite des séjours du capitaine Cook, puis abandonné sous l'influence des fréquents contacts entretenus par la population avec les équipages des navires de

264- Jacques Antoine Moerenhout (1796-1879) est né en Belgique alors que cet état était annexé par la France. Nommé consul des Etats-Unis en 1835, il fut relevé de ses fonctions pour avoir apporté son soutien aux missionnaires catholiques contre leurs rivaux protestants, ce dont les chefs de Tahiti se plainquirent auprès du gouvernement des Etats-Unis. En 1838, à la suite de l'intervention du capitaine français Abel Du Petit-Thouars, commandant la *Vénus*, il fut nommé consul de France à Tahiti.

commerce qui faisaient route vers la Chine. Ainsi, bien avant l'arrivée des missionnaires catholiques et grâce au développement de leurs établissements d'Hawaï et de Tahiti, les protestants parvinrent à établir un réseau de catéchistes qui furent répartis par petits groupes dans un grand nombre d'archipels du Pacifique insulaire et qui préparèrent, généralement avec succès, le terrain à l'implantation permanente de missionnaires anglo-saxons. En 1830, cinq catéchistes tahitiens de la *LMS* furent déposés à Samoa, tandis que ceux qui avaient été placés au service du Tu'i Kanokupolu à Tonga reçurent pour mission d'introduire le protestantisme à Fidji où leur action se trouva renforcée par le soutien du chef de l'île de Fulaga -archipel de Lau- qui avait été converti au protestantisme à Tonga. Ces catéchistes de la *LMS*, originaires de Tahiti, puis des îles Cook et Samoa où des centres de formation furent fondés respectivement en 1839 et 1844, jouèrent un rôle fondamental dans la propagation du protestantisme en Polynésie grâce à leur grande mobilité et à leur capacité d'adaptation. Dans le cas de la Nouvelle-Calédonie où furent débarqués en 1834 plusieurs catéchistes samoans, les contacts entretenus traditionnellement par les habitants de cet archipel avec ceux de Tonga, Wallis et Fidji contribuèrent à faciliter leur implantation en milieu mélanésien.

La désignation en 1826 par le pape Pie VIII de la congrégation des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie (pères de Picpus) à laquelle fut confiée l'évangélisation de l'archipel d'Hawaï marqua les débuts de la grande aventure des missions catholiques françaises en Océanie. Etant donnée la prédominance de la présence protestante dans la région, trois alternatives s'imposèrent aux missionnaires catholiques dans le choix de leurs implantations : une implantation dans les territoires polynésiens où les protestants eux-mêmes n'étaient pas encore parvenus à s'établir, une implantation dans les archipels mélanésiens qui souffraient d'une réputation terrifiante en raison de l'hostilité de leurs habitants et des conditions climatiques et sanitaires difficiles, enfin la confrontation avec les missionnaires protestants sur le terrain de leurs missions dont il s'agissait d'enrayer le développement. Selon le contexte et à des degrés divers, les rapports de force entre missionnaires catholiques et missionnaires protestants, entre les dynasties ou les tribus locales qui se jouèrent du soutien des missions les unes contre les autres, entre les autorités autochtones et les nations occidentales, voire entre les missionnaires et leurs propres représentants nationaux, conditionnèrent, dans l'ensemble du Pacifique, les étapes du développement des missions et des états, dont Tonga fut l'un de ceux qui parvint au mieux à concilier ses intérêts avec les éléments pré-cités.

Préservées de la mainmise des missionnaires protestants, et suite aux difficultés auxquelles étaient confrontés les missionnaires catholiques aux îles Hawaï et à Tahiti, les îles Gambier furent considérées par la Sacrée Congrégation de la Propagande comme une base pour l'expansion du catholicisme en Polynésie orientale. Seuls deux catéchistes de la *LMS*, originaires des îles

Australes, y résidaient depuis 1834. Loin de s'opposer à l'arrivée des pères de Picpus qui débarquèrent en 1837, ils mirent à leur service leurs compétences linguistiques. Le soutien accordé aux missionnaires par le chef Matua, oncle du grand chef de Mangareva, fut un facteur important du développement de la mission par la reconnaissance qu'il lui octroya. En revanche, une confrontation naquit de divergences d'intérêts entre le père Laval, désireux d'instaurer une théocratie autochtone et le gouvernement français qui exprima fermement son ambition d'inclure l'archipel dans sa sphère d'influence en envoyant ses troupes occuper le terrain. Le père Laval fut rappelé à Tahiti par son évêque en 1871 et l'archipel fut annexé en 1881. Cet exemple permet de souligner les limites auxquelles furent astreints les missionnaires catholiques français face aux intérêts supérieurs de l'Etat français. Un autre exemple de heurts entre missionnaires catholiques et autorités françaises nous est donné en Nouvelle-Calédonie par l'affaire de Pouébo qui généra un sentiment de méfiance, voire du ressentiment entre les autorités administratives et les Maristes, auxquels étaient reprochées leurs prises de positions en faveur des catholiques autochtones²⁶⁵. A Tonga où la France s'engagea diplomatiquement par la signature de la convention de 1855, qui atténua l'antagonisme qui opposait la mission au roi George, il s'agit par la suite pour les représentants de l'Etat français de veiller sur la discrétion des missionnaires catholiques à une époque où de nouvelles interventions eussent été embarrassantes du fait des attaques dont sa politique était l'objet de la part du Royaume-Uni aux îles de la Société. Ainsi, ils furent explicitement encouragés par les officiers de la Division Navale de l'océan Pacifique, dont les instructions émanaient du ministère de la Marine sous couvert du ministère des Affaires étrangères et des Colonies, à s'abstenir de toute implication dans les démêlés politico-religieux qui opposaient le Premier ministre du roi George, Shirley Baker aux chefs de l'archipel. A Wallis et Futuna, les intérêts des différents protagonistes furent conciliés avec une relative unanimité, les monarques autochtones aspirant à se démarquer de la sphère d'influence tongienne et sollicitant un protectorat français qui fut établi en 1887, et la mission mariste obtint ainsi des conversions massives de la population au catholicisme.

Hormis les cas particuliers que constituent les Gambier, Wallis et Futuna -où le catholicisme ne souffrit d'aucune concurrence susceptible d'entamer son monopole-, la confrontation fut partout ailleurs inévitable. Son issue fut

265- En 1866, Hypolyte, le chef du village de Pouébo, adressait au gouverneur de l'île une pétition ayant pour objet la contestation des concessions foncières accordées aux colons. Sa déportation à l'île des Pins et son décès six mois plus tard générèrent une révolte au cours de laquelle la mission fut épargnée. En conséquence, les Maristes furent suspectés par les autorités françaises d'avoir attisé les rancœurs. Dès lors, les missionnaires catholiques prirent résolument le parti des tribus et furent considérés avec méfiance par les représentants de l'état. SAUSSOL A., La mission mariste en Nouvelle-Calédonie, *Journal de la Société des Océanistes*, n° 25, 1969, pp.113-124.

tributaire de la situation politique interne des archipels ou des ambitions des états européens, voire de la conjonction de ces deux facteurs. Dans tous ces cas, le catholicisme toucha une minorité de la population et ne parvint pas à rattraper l'avance prise par les missions protestantes.

Ainsi, la mission catholique d'Hawaï présente diverses similitudes avec celle de Tonga. Dans l'un et l'autre cas, l'implantation du catholicisme fut rendue possible par l'existence de chefs opposés au pouvoir des dynasties dominantes²⁶⁶. De même, la reconnaissance de la mission catholique fut imposée par la signature de conventions qui entérinaient la liberté de culte et qui furent signées en 1839 à Hawaï et en 1855 à Tonga à la suite des interventions respectives des commandants Laplace et Dubouzet. Toutefois, ces actes diplomatiques n'effacèrent pas les traces des persécutions dont les communautés catholiques de ces deux archipels avaient été l'objet dans les années 1830 à Hawaï où les prêtres furent contraints au départ -ils y revinrent en 1836-, et dans les années 1850 à Tonga où les tensions culminèrent avec le siège de Pea. En ces lieux, la mission catholique ne parvint que laborieusement à se défaire de ses antécédents séditions et conserva à l'égard du pouvoir une certaine indépendance.

A Fidji où ils débarquèrent en 1844, les Maristes eurent d'autant plus de difficultés à s'implanter que les protestants de l'archipel avaient reçu le soutien de leurs puissants voisins tongiens vis-à-vis desquels ils entretenaient des relations traditionnelles d'allégeance. En vain, les missionnaires catholiques tentèrent durant onze années de s'établir dans l'archipel des Lau dont l'administration avait été confiée en 1853 au chef Ma'afu, cousin du roi George de Tonga. Toutefois, comme à Hawaï et Tonga, les dissensions entre les chefs servirent leurs projets en leur ouvrant l'accès des îles Ovalau et Taveuni. En les accueillant, les chefs de ces deux îles désiraient témoigner leur opposition au grand chef de l'île de Bau, Cakobau qui avait entrepris d'élargir son autorité grâce au soutien du roi George sous la pression duquel il se convertit au protestantisme en 1854. A Samoa, en revanche et malgré la concurrence que se livraient déjà la *LMS* et la Société Wesleyenne, l'implantation des Maristes ne s'inscrivit pas dans un contexte de conflits dynastiques. Leur présence fut requise par des catholiques samoans convertis à Wallis et désireux d'affermir leur foi. La mission se développa à l'ombre protectrice de Mata'afa, grand chef de Mulinu'u, un village situé près d'Apia dans l'île d'Upolu où ils maintinrent leur centre principal d'activités. Mata'afa qui était protestant lorsque les Maristes débarquèrent en 1845, se convertit par reconnaissance envers les Maristes qui l'avaient sauvé de la dérive en 1842 au large de Wallis.

266- Les pères de Picpus de Hawaï avaient reçu le soutien de la famille du chef Boki, gouverneur de l'île d'Oahu, opposé à l'unification du royaume sous l'égide des Kamehameha et qui avait été baptisé par l'abbé de Quelen en 1819 à l'occasion du passage de l'*Uranie* commandée par Louis de Freycinet.

La démarche de la conversion au catholicisme de chefs en milieu protestant semble, par sa répétition et au-delà des circonstances, présenter de leur part un caractère transcendant qui serait en fait une réponse aux aspirations nées de l'introduction du christianisme dans ces archipels. Car, bien plus que le prestige associé à la présence de missionnaires, que les bienfaits matériels qu'ils n'avaient guère à espérer de la part des Maristes ou que le soutien militaire, plusieurs fois promis mais rarement effectif, le fait pour un chef, qui refusait l'autorité de ses rivaux protestants, de prendre sous sa protection des missionnaires catholiques semble avoir essentiellement participé du désir d'accéder à leur *Mana*²⁶⁷. Les dieux traditionnels ayant failli à leurs fonctions de protecteurs et de garants des intérêts des chefs vaincus, il convenait de s'emparer du pouvoir de son ennemi dont le succès était attribué au *Mana* du dieu des missionnaires et ainsi d'offrir à l'intéressé le moyen de rétablir un équilibre intangible dans ses relations avec son rival. A ce titre, l'ardeur dont témoignèrent les nouveaux convertis au cours de joutes verbales qui avaient pour thème la reconnaissance du «vrai Dieu» et la place accordée à la prédication peuvent être considérées comme des manifestations de ce nouveau rapport de pouvoir qui explique l'intégration de missionnaires catholiques dans des environnements qui leur étaient a priori défavorables.

267- «Selon les écrits de Lévi-Strauss, *mana* est la puissance spirituelle qui existe à travers l'univers, bien qu'elle puisse se concentrer dans un individu, une espèce, un rocher, une pierre de forme inaccoutumée, particulière ou suggestive. Le *mana* représente un développement, une activité vitale, mais en même temps une communauté, une participation. Dans le dictionnaire de Tonga, l'explication de *mana* est particulièrement pleine, et elle vaut la peine qu'on la cite : «comme adj., "surnaturel, surhumain, miraculeux ; accompagné d'événements surnaturels ou apparemment surnaturels. Employé aussi dans les menaces, apparemment pour indiquer que l'on aura besoin de la protection surnaturelle contre ce que je vais vous faire : *mana pé hena* ! "prenez garde !" ; comme substantif, miracle, action ou événement surnaturel ; pouvoir surnaturel, ou influence ou circonstances qui suivent». CAPELL A., La traduction des termes théologiques dans les langues de l'Océanie, *Journal de la Société des Océanistes*, n° 25, 1969, pp.43-70.

**LA VISION CATHOLIQUE
DE L'HISTOIRE DE TONGA**



Le père Stephano, d'origine Wallisienne, vicaire du père Poncet à Mu'a en 1928 (Archives de la société de Marie, Rome).

CHAPITRE V

LES MARISTES, OBSERVATEURS DETACHES DES BOULEVERSEMENTS CONSTITUTIONNELS

Après la guerre de Pea qui avait constitué le point culminant et ultime des dissensions politiques internes entre les grandes familles de l'archipel, la phase d'unification du royaume fut mise en œuvre sous l'égide du roi George. Sa victoire militaire ayant mis un terme à la confrontation dynastique qui se prolongeait depuis plusieurs décennies, celui-ci put tirer parti de la puissance et du prestige qu'elle lui conférait pour restaurer l'autorité royale comme garantie d'intégrité de la souveraineté du royaume. Sur le plan religieux, les antagonismes qui épousaient les causes politiques se réduisirent avec la disparition du paganisme et se limitèrent désormais au clivage entre protestants et catholiques. Or, la supériorité avérée des missionnaires wesleyens qui reposait sur une supériorité numérique et une organisation fortement structurée, fut progressivement compensée par le soutien apporté aux catholiques par la marine française. Dès lors, un équilibre s'instaura entre les deux communautés qui se développèrent indépendamment l'une de l'autre au sein de leurs Eglises respectives. Ce *statu quo* fut rompu dans les années 1885 par la création de la «*Free Church of Tonga*», résultat de scissions internes à la mission protestante et dont les conséquences furent bénéfiques à la mission catholique qui enregistra à cette occasion un nombre croissant de conversions. Durant toute la période antérieure à cet événement qui généra d'importantes divisions au sein de la communauté protestante de Tonga, le roi George s'employa avec ardeur et malgré l'inertie des chefs, à consolider sa souveraineté et à doter son royaume de structures constitutionnelles, garantes de l'indépendance de l'Etat au regard des puissances européennes. Dorénavant, les missionnaires catholiques allaient essentiellement porter leur attention sur l'organisation de leur communauté, ce qui impliqua la multiplication des lieux de culte et le développement de structures éducatives élaborées. La distance qu'ils prirent vis-à-vis des bouleversements qui devaient marquer la société tongienne des années 1860 jusqu'à la fin du XIX^e siècle leur permit de préserver une certaine autonomie. Celle-ci les tint à l'écart de la passion qui emporta nombre de protestants, Tongiens ou Européens, dont les actes leur inspiraient des commentaires critiques, voire acerbes.

I - La nouvelle monarchie

1- Le scepticisme des Maristes à l'égard de l'émancipation paysanne

A partir des années 1850, l'intensification et la diversification des échanges avec les Européens -marchands, planteurs et représentants des nations européennes : officiers de marine ou délégués plénipotentiaires- ainsi que les défis lancés par l'opposition catholique à l'autorité monarchique incitèrent le roi George à s'atteler à une œuvre constitutionnelle et à rédiger un code de lois plus élaboré que celui promulgué en 1850. Les orientations du code de 1862 furent le fruit d'une longue réflexion menée aux travers de diverses rencontres qui permirent au souverain de préciser ses aspirations. De son séjour en Australie, effectué en 1853, le roi George, témoin attentif de la société dont les missionnaires wesleyens reflétaient les valeurs, conçut l'idée d'une incompatibilité entre les principes d'égalité sociale et de justice qui lui avaient été inculqués par ces mêmes missionnaires et la dure réalité d'une société de pionniers. Il fut particulièrement marqué par la pauvreté de certains d'entre eux. Or la pauvreté, dans le sens de la solitude humaine et de l'absence de ressources matérielles qu'elle engendre, n'existait pas à Tonga où la communauté était responsable de ses membres. De surcroît, les intrigues fomentées par les missionnaires wesleyens de Tonga pour inciter la reine Victoria à établir un protectorat britannique sur l'archipel portèrent une atteinte qui fut néfaste à leur crédibilité de conseillers. En conséquence, le roi George entreprit de diversifier ses contacts et de s'adjoindre les services de spécialistes moins partiaux²⁶⁸.

La rencontre avec Charles St Julian, journaliste juridique au *Sydney Morning Herald* et la venue à Tonga en 1860 du révérend Shirley Waldemar Baker, furent déterminantes pour la mise en œuvre de ce projet de rédaction d'un nouveau code de lois²⁶⁹. Pour réaliser ses aspirations, le roi dut tout d'abord entreprendre une réforme du système traditionnel de gouvernement puis obtenir la signature de traités avec les nations étrangères, dont l'objectif visait à garantir l'indépendance de Tonga et à imposer la reconnaissance de sa souveraineté. Dans une lettre adressée au roi George en 1855, Charles St Julian proposa de

268- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.17.

269- Journaliste au *Sydney Morning Herald* puis, à partir de 1853, commissaire politique et commercial des états et tribus indépendants du Pacifique auprès du roi Kamehameha III, Charles St Julian (1819-1874) poursuivit entre 1850 et 1880 le projet de fonder, sous la tutelle du souverain d'Hawaï, une fédération des états du Pacifique. Dans cet esprit, il rédigea un modèle de constitution à l'intention des chefs de Samoa. Il fut soutenu dans ce projet par R. C. Wyllie, le ministre des Affaires étrangères d'Hawaï et entra à ce titre en contact avec le roi George de Tonga auquel il prodigua un grand nombre de conseils qui contribuèrent à la constitution d'un état souverain. Il postula pour le poste de consul britannique à Tonga mais les missionnaires protestants s'opposèrent vivement à la nomination de cet homme, ardent défenseur des intérêts autochtones et fervent catholique de surcroît. En conséquence, Charles St Julian fut nommé consul général d'Hawaï puis chef de la justice à Fidji où il mourut en 1874.

signer des accords politiques et commerciaux avec le gouvernement indépendant de Hawaï ; par ailleurs, il joignit une copie de la constitution adoptée par cet archipel deux ans auparavant²⁷⁰. Pour sa part, le roi lui communiqua un exemplaire du code de 1852 pour lequel il requit de sa part une lecture critique. En réponse, son interlocuteur attira son attention sur la nécessité d'une nouvelle définition du rôle des chefs, dont le maintien des prérogatives lui paraissait incompatible avec la satisfaction des besoins du plus grand nombre. De surcroît, et toujours selon Saint Julian, les lois promulguées en 1850 et qui reconnaissaient l'autorité absolue des chefs dans les limites de leurs domaines fonciers, constituaient une atteinte virtuelle à la souveraineté du roi. En outre, le journaliste définit, au cours d'un échange ultérieur, les six fonctions essentielles -exécutive, législative, judiciaire, militaire, fiscale et diplomatique- d'un gouvernement respectueux des droits de son peuple. Si le pouvoir exécutif devait appartenir au roi assisté d'un cabinet restreint, les fonctions législatives devaient être assurées par un groupe d'hommes représentatifs des différentes catégories de la société. Toutefois, il n'en précisa pas le mode de sélection²⁷¹. Enfin, il énonça les grands principes qui fondaient le droit international²⁷². Le roi George conclut de ces échanges épistolaires avec Charles St Julian qu'il lui fallait avant tout démontrer sa capacité à gouverner effectivement son peuple tout en oeuvrant pour l'équité sociale, ce dont les Maristes purent progressivement témoigner, et ceci malgré leur indifférence, voire leurs préventions. «*A propos du roi, nous sommes en très bons rapports avec Sa Majesté, ainsi qu'avec tous les chefs ; voila bien longtemps que nous n'avons pas eu la moindre difficulté avec eux. Tupou attend avec peut-être plus d'impatience que nous votre arrivée ; il espère probablement que Monseigneur lui apportera son uniforme d'officier supérieur et il aimerait bien l'avoir pour leur grande réunion qu'ils vont faire à Vava'u à la fin du mois de mai et où il se trouvera des gens de Samoa, de Nioua, de Fidji, de Tonga, et de Ha'apai ; ce sera la plus grande réunion qu'on ait encore vu dans l'archipel. J'aimerais bien que vous puissiez être ici avant, et surtout nous apporter un beau chemin de croix pour orner un peu notre pauvre église qui ne manquera pas de visiteurs*»²⁷³.

Ainsi, le code de 1862, qui conservait l'esprit des lois antérieures tendant vers une plus grande justice sociale, soulignait les devoirs des chefs envers les paysans. L'Edit d'Emancipation -contenu dans le code de 1862, proclamé le

270- SAINT-JULIAN C., *Official Report on Central Oceania*, p.65.

271- *idem*, pp.66-68.

272- *ibid.*, pp.66-68. La lettre datée du 15 octobre 1855 a pour thème les relations avec les puissances étrangères. Selon Charles St Julian, une nation dotée d'un gouvernement apte à maintenir l'ordre intérieur, à protéger les intérêts de son peuple et à promouvoir son bien-être social devait accéder légitimement au rang de nation indépendante. Les droits de toutes les nations étaient égaux ; un état ne pouvait s'ingérer dans les affaires d'un autre état à moins d'un consentement mutuel. Mais une nation ne pouvait conserver sa souveraineté qu'à la condition de tenir ses engagements envers son peuple et les autres nations.

273- Père Castagnier au père Poupinel, Vava'u, le 14 février 1861. (A.P.M., 1 155).

2 juin de la même année- marqua un premier pas vers l'abolition de leurs privilèges. «*Au mois de mai se tenait la grande réunion des chefs, réunion mémorable dans l'histoire du gouvernement de Tonga. Elle se terminait le 14 mai ; on y avait décidé ce que les naturels appellent la grande liberté. Les Tongiens seraient désormais exempts de presque toutes les anciennes corvées, mais seront soumis à un impôt annuel de trois piastres payable par tout homme âgé de 16 ans révolus. Depuis, l'impôt a été porté à 8 piastres, sans compter l'impôt des écoles, ceux du village, du terrain, des chevaux, des voitures, des chiens, etc...*»²⁷⁴. En libérant le peuple du joug de la tradition qui permettait aux chefs de maintenir leur emprise sur la population, le roi George anéantit le fondement qui légitimait leur pouvoir, en faisant la preuve de son éclectisme, c'est-à-dire de sa faculté à tirer le meilleur parti des influences extérieures. Toutefois, les chefs ne se résignèrent pas sans résistance et seule la perspective de recevoir des revenus garantis parvint à entamer leur volonté d'opposition qui se maintint trois longues années²⁷⁵. «*Quoique le 1 janvier 1863, on ait proclamé le régime de la liberté à Tonga et qu'on ait aboli légalement la corvée, par l'échange contre un impôt de trois piastres par tête pour tous les hommes et jeunes gens depuis l'âge de 16 ans, les pauvres Toga n'en sont pas plus libres. Si toutefois, ils ne le sont pas moins*», la persistance de certains usages liés au respect du *Fatongia* -la corvée- s'ajoutant à l'obligation de se soumettre à la loi²⁷⁶. Dans le domaine politique et social, le code de 1862 prélu à la mise en place en 1875 d'un parlement au sein duquel nobles et roturiers devaient confronter leurs intérêts. Toutefois, jusqu'à cette date, les chefs de l'archipel se réunirent une fois tous les deux ans afin de réajuster le code. «*Autrefois, le gouvernement tongien persécutait le catholicisme, mais aujourd'hui il a bien changé à notre égard et cherche à établir l'égalité entre les deux religions. Dans la dernière réunion des chefs de tout l'archipel qui a lieu tous les deux ans pour faire des lois, ou modifier ou abolir les anciennes, on a fait certaines lois qui sont entièrement opposées au Wesleyanisme : ainsi, il sera permis de se baigner le dimanche, mais pas en troupe ; de voyager à pied ou à cheval, ce qui n'était permis qu'aux prédicants*»²⁷⁷. En cela, le code de loi de 1862 ne fut qu'une première phase, néanmoins indispensable, de l'élaboration d'une monarchie constitutionnelle. En revanche, l'économie de l'archipel subit de profonds et rapides bouleversements qui furent les conséquences de l'introduction d'une production de marché, permise par l'émancipation des paysans. Cet Edit d'Emancipation, qui impliquait une répartition de la terre et l'instauration d'une

274- Box 3. b. 1. Père Castagnier, Histoire de la mission de Vava'u : 1859-1861, notes manuscrites, n. p. (Archives de l'évêché de Tonga).

275- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.18.

276- Box 5. f. 2. Père Guitta, Histoire de Tonga, cahier III , p.136. (Archives de l'évêché de Tonga).

277- Père Guitta au père Poupinel, Tonga, le 31 juillet 1868. (A.P.M., 1123).

fiscalité foncière, bouleversa le statut des chefs qui acquièrent celui d'administrateurs fonciers. Ils durent fournir une parcelle de terre à tout homme âgé de plus de 16 ans. Pour prix de la location de la terre, les paysans devaient verser à leur chef la somme annuelle de deux shillings. Les chefs furent soumis à l'impôt au même titre que les paysans ; le montant de cet impôt fut fixé à trois dollars l'année d'entrée en vigueur de cette loi. En échange, le roi prit en charge leurs revenus ainsi que celui des gouverneurs, des juges et de toute autre personne travaillant dans l'un des secteurs de l'administration du gouvernement. Les précédentes lois concernant les devoirs des paysans envers les chefs furent abrogées et la population fut libérée des obligations du servage et de la vassalité. La loi interdit de se référer à l'usage pour réclamer un droit ²⁷⁸. «*Ces lois avec l'indifférence qui s'empare des protestants et même des catholiques par suite de l'esprit mercantile dont ils paraissent possédés ne nous montrent pas l'avenir bien beau. Que le Bon Dieu soit béni*»²⁷⁹.

2- Une œuvre radicale : la constitution de 1875

Le code de 1862 qui permit des avancées significatives sur les plans économique et social, rendit cependant fort complexe l'administration des affaires intérieures et extérieures, faisant apparaître la nécessité de poursuivre jusqu'à son terme l'œuvre réformatrice de la société.

Sur le plan intérieur, le roi George devait en effet affronter le mécontentement des chefs. Ces derniers, qui opposaient à ses réformes l'inertie que permettait le poids de la tradition, continuaient de contrôler les rouages économiques et politiques du royaume. D'autre part, l'instauration du régime fiscal et les prélèvements effectués par la mission wesleyenne sur les revenus des paysans engendraient un endettement général de la population. Alors qu'il évoquait la disette extrême qui sévissait à Vava'u en 1863, conséquence d'une longue période de sécheresse puis d'une succession de tempêtes, le père Castagnier déplora le prix exorbitant des vivres et en imputa la responsabilité à l'administration du roi George «*la grande réunion de Tonga n'a pas peu contribué pour sa part à cette misère publique*»²⁸⁰. Outre les multiples taxes et pénalités établies sur les produits, les transactions et les usages quotidiens -la fabrique des tapas, les activités dominicales ou encore le non-respect des heures de repas fixées par le gouvernement-, le roi entreprit une politique de grands travaux qui occasionnèrent des dépenses supérieures aux recettes de la fiscalité. «*Le roi George vient de nous gratifier de lois nouvelles. Il retranche*

278- Toutes ces réformes étaient contenues dans l'article XXXIV *-the law concerning tribut-* du code de loi de 1862.

279- Père Chevron au père Poupinel à Sydney, Tonga, le 9 octobre 1862. (A.P.M., 1 092).

280- Père Castagnier au père Poupinel à Sydney, Vava'u, le 18 avril 1863. (A.P.M., 1 061).

la corvée à son peuple, il lève un impôt de trois piastres par homme. Le pauvre homme ne s'en tirera pas à ce propos il fait trop de dépenses et a trop peu de monde»²⁸¹.

La fragilité de ces innovations politiques, économiques et sociales fut accrue par l'incertitude liée à la succession du souverain qui entamait, à l'âge de 62 ans et à la date de la promulgation du code, sa dix-septième année de règne. «*Cependant, le pauvre George est éprouvé : un fils à demi fou ; le second aussi est très mauvais dans ses colères et le dernier vient de mourir*»²⁸². En conséquence, le moindre signe d'amoindrissement physique du souverain déclenchait confusion et rumeurs parmi les chefs qui s'empressaient à son chevet pour juger de son état et envisager l'avenir. «*La maladie du roi a agité les passions politiques*»²⁸³. De surcroît, les relations établies entre les missionnaires wesleyens et le roi George -déjà compromises par leurs intrigues visant à instaurer un protectorat britannique à Tonga- se détériorèrent à la suite de leurs témoignages d'intransigeance à l'occasion des funérailles du prince héritier Vuna. Ayant condamné avec vigueur, au nom des principes moraux de la civilisation chrétienne, les rites traditionnels -la présentation des offrandes aux parents du défunt et les invocations adressées à ce dernier afin que son esprit n'errât point parmi les vivants- qui accompagnaient les cérémonies funéraires, les missionnaires wesleyens se virent désavoués en 1861 par le rétablissement de cette pratique²⁸⁴. En réponse, ils destituèrent de leurs fonctions une trentaine de prêcheurs parmi lesquels plusieurs chefs «*soit parce qu'ils avaient fumé du tabac, ou parce qu'ils avaient apporté au défunt quelques pièces d'étoffe*»²⁸⁵. En réponse à cet affront, le roi George leur retira le soutien de l'aristocratie. «*Il déclare qu'il ne veut plus prêcher, et qu'il ne permettrait plus aux dignitaires civils d'accepter des fonctions religieuses*»²⁸⁶.

Tandis qu'ils se réjouissaient de la perte d'influence de leurs rivaux wesleyens en espérant que cette disgrâce fût le signe précurseur d'une vague de conversions au catholicisme, les missionnaires maristes n'osaient toutefois présumer d'un revirement du roi George. De fait, il réintégra ses fonctions de prêcheur en 1864. Toutefois, à la suite de ces divergences répétées, les relations entre les missionnaires wesleyens et le roi George furent irrémédiablement altérées «*au point que j'ai entendu de mes propres oreilles, le roi lui-même et*

281- Père Chevron au père Poupinel à Sydney, Tonga, le 30 septembre 1862. (A.P.M., 1 094).

282- Père Chevron au père Poupinel à Sydney, Tonga, le 24 novembre 1862. (A.P.M., 1 095).

283- Père Lamaze au père Poupinel à Sydney, Maofaga, le 18 février 1868. (A.P.M., 1 140).

284- WOOD H. A., *Overseas Missions of the Australian Methodist Church*, p.124. La loi sur le divorce qui autorisait la personne adultère à se remarier après un délai de trois ans, le paiement de l'impôt que les missionnaires wesleyens considéraient comme une ponction effectuée sur les revenus de la mission furent autant d'objets de désaccord avec le roi George qui manifestait ainsi son désir de s'émanciper de leur autorité.

285- Père Monnier au Supérieur de la S.M. à Lyon, Tongatapu, le 19 février 1863. (A.P.M., 792).

286- *idem*.

le gouverneur de Tonga dire en ma présence que jusqu'à présent ils avaient regardé leur ministres comme des dieux mais qu'il n'en serait plus ainsi»²⁸⁷. Ces circonstances, jointes aux conseils prodigués par Charles St Julian de se concilier les services d'hommes compétents, engagèrent le roi George à requérir, à partir de 1861, l'assistance de David Jebson Moss, un commerçant britannique implanté à Tonga depuis 1850. Outre les fonctions de conseiller personnel et de secrétaire privé du souverain, ce dernier reçut le titre de Tui Ha'apai. Contrairement à son successeur, il semble n'avoir eu que peu d'influence sur le cours des événements. Contraint de quitter l'archipel pour raison de santé en 1872, il fut remplacé par le révérend Shirley Waldemar Baker²⁸⁸. Personnalité majeure de la vie politique, économique et religieuse du royaume des années 1870 à 1890, sa destinée fut étroitement liée à celle du roi George dont il marqua profondément le règne. «Et puis voilà que le roi George vient de se mettre sous la tutelle de Monsieur Baker le Premier ministre en le nommant son Secrétaire Général, ce qui lui vaut un magnifique émolument. Et ce Mr Baker n'est autre que celui qui, il y a deux ans, était chassé de Ha'apai pour conduite scandaleuse, mais le gredin a du toupet et il a su remonter sur le pinacle maintenant, aux dires des Européens et des naturels, c'est lui qui gouverne Tonga (...) c'est un vrai chevalier de l'industrie qu'on dirait inspiré par les diables»²⁸⁹.

Shirley Waldemar Baker est né à Londres en 1836. Fils de bonne famille en quête d'une vocation ou aventurier au long cours, ses origines restent mystérieuses. Il aurait été, selon sa fille, membre de la *Church of England*, directeur de la *Oxford Home Grammar School* et lié par sa mère au milieu universitaire et médical londonien. Attiré par le droit, il aurait travaillé dans le cabinet d'un éminent juriste avant de s'embarquer dans les années 1850 pour l'Australie où il se serait installé chez son oncle «*Crown Protector of Aborigines*» dans la colonie de Victoria²⁹⁰. Ses nombreux détracteurs le présentaient cependant sous un jour plus modeste. Probablement chercheur d'or puis successivement gardien de troupeaux, garçon de pharmacie et maître d'école dans une petite communauté wesleyenne durant son séjour en Australie, il acquit une connaissance moins académique que lui-même le laissait supposer. Ordonné pasteur wesleyen le 13 juillet 1860, il débarqua à Tonga le mois suivant. Il établit aussitôt des liens avec le roi George et contribua à la mise en forme du code de 1862. Toutefois, jusqu'en 1873, date à laquelle il fut nommé secrétaire particulier du roi, il se cantonna essentiellement à ses activités de

287- Père Breton au père Poupinel à Sydney, Vava'u, le 7.10.1863.(A.P.M., 1 031).

288- LATUKEFU S., *The Tongan Constitution, a Brief History to Celebrate its Centenary*, p.40.

289- Père Castagnier au père Poupinel à Lyon, Tongatapu, le 28 mai 1873. (A.P.M., 332).

290- BAKER B.S., *Memoirs of the Reverend Dr. Shirley Waldemar Baker, D.M., L.L.D., Missionary and Prime Minister*, pp.1-6.

missionnaire et se distingua par la mise en place d'un système particulièrement lucratif de collectes. Personnage extrêmement controversé en raison d'une personnalité ambiguë et d'actions peu conformes à l'esprit des Européens implantés à Tonga à cette époque, il apparut peu sympathique aux Maristes qui le présentaient comme un homme vénal et tyrannique. «*C'est Monsieur Baka (sic) qui est roi. Tupou et 'Uga, son fils, ne remuent ni le pied ni la main sans lui, -Koe Loto o Misi Bake (sic)- c'est la volonté de Monsieur Baker! -*»²⁹¹. Cette appréciation fut également partagée par l'ensemble des chefs qui s'inquiétaient de son influence sur le roi George et par la majorité des Européens qui lui reprochaient d'entraver leurs ambitions et de se dissocier de leurs intérêts. «*Monsieur Baker est appelé le Bismark Tonga quoiqu'il soit anglais. Les Européens ici le détestent, ils se coalisent contre lui*»²⁹². Catalyseur de toutes les oppositions, il conserva néanmoins, jusqu'à la date de sa déportation au Royaume-Uni en 1890, la confiance totale du roi George avec lequel il contribua dans une large mesure à l'achèvement de l'œuvre constitutionnelle du royaume et à la sauvegarde de son indépendance.

Chargé par le roi d'élaborer un texte constitutionnel en vue de réformer les structures traditionnelles du pouvoir, d'accéder à une économie de marché, d'œuvrer pour l'équité sociale et d'obtenir la reconnaissance des grandes puissances européennes, Shirley Baker s'informa auprès du gouverneur de la Nouvelle-Galles du Sud des lois constitutives de cet Etat. Imprégné de ces textes complétés par la copie de la constitution de Hawaii dont le modèle avait été évoqué pour la rédaction du code de 1862, il rédigea les grandes orientations d'un projet constitutionnel qu'il soumit à l'approbation du roi George²⁹³. De mars à septembre 1875, il exploita avantageusement les services d'un journal mensuel *-Koe Boobooi-* dont il était le fondateur et l'éditeur pour diffuser le texte de la future constitution et en commenter les principes qu'il posa en parallèle avec les enseignements de la Bible. La constitution était présentée par son auteur comme le fondement du bien-être social au même titre que l'étude de la Bible offrait à chacun un affranchissement spirituel²⁹⁴. Shirley Baker déploya de réels talents d'homme politique pour tirer parti de l'attrait et du respect des Tongiens pour les textes sacrés de sorte que les termes de constitution *-Konisitoutone-* et de conscience *-Konisienisi-* devinrent indissociables dans l'esprit des gens du peuple. «*Un système né de l'expérience des siècles pour répondre au besoin des anglo-saxons fut imposé en un seul jour à une poignée d'Orientaux dont les convictions innées y répugnaient totalement. La Konisitoutone (constitution) devint désormais le fétiche du peuple tongien. La*

291- Père Lamaze au père Décailly à St Chamond, Maofaga, le 20 octobre 1876. (A.P.M., 669).

292- Père Guitta au père Poupinel à Lyon, Tongatapu, le 23 juin 1876. (A.P.M., 528).

293- LATUKEFU S., *The Tongan Constitution, a Brief History to Celebrate its Centenary*, p.41.

294- *idem*.

plupart ignoraient ce que c'était, mais cela avait été introduit par les missionnaires, et c'était une chose étroitement apparentée, pensaient-ils, avec sa compagne étrangère la Konisienisi (la conscience) et par là leur pays se trouvait élevé, d'une certaine manière mystérieuse, au niveau d'une des grandes puissances. Ce ne fut qu'après les réjouissances et les discours, après les sermons extatiques des missionnaires à redingote noire, que les chefs eurent le temps de s'apercevoir qu'ils avaient vendu leur droit d'aïnesse pour une feuille de velin, et que leur puissance avait disparu. C'était payer cher la civilisation»²⁹⁵.

La constitution adoptée par le Parlement le 4 novembre 1875 se composait de cent trente-deux articles divisés en trois grandes sections relatives aux droits fondamentaux des individus, à la formation du gouvernement et à ses devoirs, et à l'administration foncière. Les trente-deux articles que comprenait la première partie se référaient en premier lieu aux principes de liberté -dont la liberté de culte, d'opinion et de presse- et d'égalité des individus, quelle que fût leur nationalité. L'innovation constitutionnelle la plus marquante résida dans le fait que dorénavant, les hommes et les femmes âgés de plus de vingt et un ans disposaient d'un droit de vote pour l'élection de leurs représentants au Parlement. La seconde section, qui comptait soixante-treize articles, organisait le partage des pouvoirs entre l'exécutif -le roi, son conseil privé et le conseil des ministres-, le législatif -un Parlement composé de vingt nobles nommés par le roi et de vingt représentants du peuple- et le judiciaire -une Cour Suprême, des tribunaux itinérants et des tribunaux de police-. Toutefois, le roi se réserva un droit de veto pour tout amendement constitutionnel ou projet de lois additionnel, un pouvoir de dissolution de l'Assemblée et d'attribution ou de retrait des titres honorifiques. Mais il ne pouvait dorénavant destituer un noble, déclarer la guerre ou signer un traité sans le consentement du Parlement. *«Le roi George a voulu d'un royaume au gouvernement personnel et absolu, ou à peu près, en faire un gouvernement constitutionnel»²⁹⁶*. Les gouverneurs de Ha'apai, Vava'u Niuva Fo'ou et Niuva Toputapu ainsi que le chef de la justice furent nommés par le roi. Ils formaient avec les ministres du gouvernement le conseil privé et n'étaient pas systématiquement issus de l'aristocratie.

L'Assemblée législative était composée des membres du cabinet ministériel -le Premier ministre, le Trésorier, le ministre de la Terre et le ministre

295- BLANC Mgr., *Chez les Méridionaux du Pacifique*, p.222. Monseigneur Blanc cite un certain M.B. Thomson -en fait, il s'agit probablement de Sir Basil Thomson, envoyé par les autorités du Haut-commissariat britannique de Fidji pour rétablir la situation financière du gouvernement après le départ de Shirley Baker-, *«un écrivain peu sympathique aux missionnaires quels qu'ils soient»* ainsi qu'il le définit lui-même. Arrivé à Tonga en août 1890, Sir Thomson n'avait guère d'estime pour l'œuvre constitutionnelle du roi George. Toutefois, toute tentative d'en modifier le contenu ayant été considérée comme une atteinte profonde à la souveraineté tongienne, il se contenta de rédiger un code de lois additionnel.

296- Box 5. f. 2. Père Guitta, *Histoire de Tonga*, cahier III, p.143. (Archives de l'évêché de Tonga).

de la Police-, choisis parmi les vingt nobles nommés à vie et dont le titre était héréditaire, et de vingt représentants élus par le peuple, à bulletin secret et pour une durée de cinq ans. La représentation parlementaire de chaque ensemble insulaire fut calculée selon son importance démographique relative : neuf chefs et neuf élus pour Tongatapu, cinq chefs et cinq élus pour Ha'apai, quatre chefs et quatre élus pour Vava'u, deux chefs et deux élus pour Niua Fo'ou et Niua Toputapu. «*En attendant, on ne parle guère dans les hauts parages que de la prochaine session du parlement tongien. Bien fin qui pourrait prévoir ce qu'il en sortira. Actuellement, ils sont en train de choisir les députés. Je crois qu'ils doivent être une quarantaine. Ici, à Vava'u, chaque village a nommé son député, et comme il y a trente six villages et que Vava'u ne doit envoyer que dix députés, on va mettre les noms dans une boîte et on tirera au sort. (...) A Tonga, il paraîtrait d'après ce que l'on me disait à Lifuka, qu'on fait autrement. Pour ce qu'on s'entend très bien sur les affaires à Tonga, et que nos gouvernants savent admirablement ce que c'est que le suffrage populaire, universel et restreint, et surtout le faire manœuvrer. A Vava'u, un village de six personnes payant les impôts a autant de droits que Neiafu où ils sont plus de deux cents ! Ainsi le veut notre gouverneur*»²⁹⁷.

La troisième section qui concernait les droits et les devoirs relatifs à la propriété et à l'exploitation de la terre -répartition foncière, baux et héritages- souffrit de nombreuses difficultés d'application en raison de la persistance des usages traditionnels. Elle fut sans cesse révisée de 1880 jusqu'en 1882, date à laquelle fut promulgué, à l'initiative de Shirley Baker, l'*Hereditary Lands Act* qui prévoyait une répartition des domaines héréditaires et définissait la taille des parcelles communales et agricoles allouées à chaque contribuable. L'objectif de cette mesure était de stimuler la production agricole à long terme en favorisant les plantations de cocotiers et de caféiers. Jusqu'à cette date, la terre dont l'intégralité restait la propriété virtuelle de la couronne, fut divisée en domaines fonciers dont la jouissance était transmise de façon héréditaire. Ces domaines furent répartis, à l'initiative du souverain, entre les vingt nobles désignés pour siéger au Parlement. Tenus d'attribuer des parcelles aux paysans qui manifestaient le désir de les exploiter, les nobles conservèrent néanmoins le pouvoir de définir la taille de ces lots, de déterminer la durée du bail et de décider de son éventuelle reconduction. En revanche, le montant du loyer fut fixé par le Cabinet. Cette troisième partie renouvelait, en outre, les restrictions relatives à la location de la terre aux Européens dont la demande devait être soumise à l'approbation du roi. Un régime particulier fut accordé aux Eglises qui contractèrent des baux pour une période de 99 ans. Cependant, à partir de 1885 et dans le but contrôler la répartition des missions tant wesleyenne que

297- Père Reiter au Supérieur de la S.M. à Lyon, Vava'u, le 21 avril 1891. (A.P.M., 883).

catholique, Shirley Baker fit promulguer deux lois qui accrurent son impopularité auprès des pasteurs et des prêtres. En vertu de ces lois, il leur fut interdit d'organiser des messes et des services dans les villages dont le nombre de fidèles, pouvant justifier d'une ascendance paternelle et grand-paternelle, était inférieur à six, et à trente pour établir une résidence. Dénoncées par les Maristes comme une atteinte à la liberté de culte, ces lois furent abolies après la déportation de Shirley Baker en 1890, mais constituèrent un obstacle important au développement des établissements annexes dont les fidèles étaient généralement éparpillés dans les villages alentours.

L'établissement de la monarchie constitutionnelle provoqua une rupture avec le modèle traditionnel, par le degré de centralisation du pouvoir qu'elle impliqua d'une part et par la limitation des prérogatives du roi dans le domaine législatif d'autre part. Bien qu'il bénéficiât d'un droit de veto, le roi était responsable devant le Parlement. Il ne pouvait s'engager dans une décision, dont l'issue politique était considérée comme étant d'importance majeure pour l'avenir de l'Etat, sans l'accord de son conseil privé, du cabinet ministériel et des autres membres du Parlement. Bien que ce dernier fût différent du *Fakataha*, conseil traditionnel des chefs -organe purement consultatif-, l'innovation fondamentale de cette institution résida dans l'apparition d'une représentation populaire. Tout autant que la persistance des usages traditionnels perpétués par les nombreux chefs qui avaient été non seulement évincés du pouvoir pour n'avoir pas été désignés par le roi pour constituer la noblesse, mais également privés de leurs privilèges sociaux et dépossédés de leurs terres en raison de la disparition de leur titre, l'application de la constitution fut entravée par un défaut d'administration. De surcroît, le principal instigateur de ces lois, Shirley Baker, fut contraint de quitter la scène politique en raison des attaques répétées menées contre lui entre 1876 et 1879 par les chefs, les résidents britanniques et les missionnaires wesleyens. Convoqué par la conférence wesleyenne de Sydney qui lui reprochait son implication dans les affaires politiques du royaume, il quitta Tonga en 1879 puis s'établit en Nouvelle-Zélande. La mort du prince héritier, Uga, survenue le 18 décembre 1879 à Auckland où il s'était rendu afin de recevoir des soins médicaux, fournit à Shirley Baker l'occasion d'organiser son retour dans l'archipel où il se chargea de rapatrier la dépouille princière. Contrarié par la désinvolture des Anglais qui lui proposaient les services d'un navire marchand, il négocia son passage sur un navire de guerre allemand et accompagna le cortège funèbre à Tonga. En témoignage de sa reconnaissance, le roi George offrit à Shirley Baker de succéder à Uga aux fonctions de ministre des Affaires étrangères et de ministre de la Terre. En 1880, il fut nommé Premier ministre. A cette époque, la plupart des réformes étaient tombées en désuétude²⁹⁸.

298- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.96.

Shirley Baker s'employa, au cours des dix années suivantes, à réviser l'œuvre constitutionnelle, en substituant au texte original un grand nombre d'amendements qui bouleversèrent l'esprit de la constitution de 1875 en renforçant les pouvoirs du roi. Celui-ci bénéficia, plus particulièrement, du pouvoir de modifier les textes sitôt approuvés par le Parlement alors qu'auparavant tout amendement devait être soumis par trois fois à l'Assemblée avant d'être entériné. *«Après que la constitution ait été promulguée, il se fit un recueil de lois et divers décrets portés dans les diverses réunions tenues jusqu'alors. Beaucoup de ces lois étaient contraires les unes aux autres, ou tombées en désuétude. On en fit un choix et un tirage le moins mal possible, qui fut imprimé à Tonga en 1879. Puis nouvelle édition en 1883. Nouvelle édition en 1890 avec traduction anglaise»*²⁹⁹. Ces aménagements successifs des textes constitutionnels ainsi que les troubles survenus à l'occasion de la création, à l'initiative de Shirley Baker, de la *Free Church of Tonga*, amplifièrent le mouvement de contestation des chefs et des marchands qui parvinrent, après moult tentatives, à convaincre les autorités du Haut-Commissariat britannique de prendre des mesures pour éloigner le Premier ministre de Tonga. Shirley Baker fut embarqué à bord d'un bâtiment de la marine royale le 17 juillet 1890³⁰⁰. A son départ, le gouverneur Thomson, chargé de rétablir le calme et de mettre un terme à la confusion dans l'archipel, procéda à la promulgation d'un nouveau code de lois. La chute du gouvernement de Shirley Baker emporta l'unanimité parmi la population qui lui imputait la responsabilité de son désarroi face aux réformes de la société. *«Il (le roi George) prit au sérieux le métier de roi et entendit l'exercer de manière utile à son peuple. S'il n'eût tenu qu'à lui, sa nation se fût trouvée en possession d'une autonomie aussi parfaite que l'unité en laquelle il avait fondu ses éléments les plus divers ; les coutumes du temps passé se fussent perpétuées, après avoir sacrifié aux bienfaits d'une civilisation nouvelle les quelques traits qui les déparaient ; le Tongien fût resté l'homme de son pays et devenu l'homme de son temps»*³⁰¹.

3- Des symboles pour une nouvelle monarchie

Bien qu'il eût souvent tendance à privilégier ses propres intérêts -ce qui fut à l'origine de ses ennuis ultérieurs-, il apparaît néanmoins que Shirley Baker fut profondément soucieux d'œuvrer aux côtés du roi George afin de préserver la souveraineté et l'indépendance de l'archipel. A ce titre, il lui semblait nécessaire de renforcer l'image de la monarchie en la dotant des emblèmes représentatifs de l'autorité royale. *«En 1869, on arbora pour la première fois,*

299- Box 5. f. 2. Père Guitta, Histoire de Tonga, cahier III , p.153. (Archives de l'évêché de Tonga).

300- Ces événements sont relatés dans le chapitre VI. 2. La contestation protestante.

301- BLANC Mgr., *Chez les Méridionaux du Pacifique*, p.216.

avec beaucoup de solennité, le pavillon tongien, rouge, avec à l'angle supérieur, près de la hampe, un rectangle blanc chargé d'une croix rouge. On imagina aussi un étendard royal luxueusement orné de figures héraldiques. Une couronne fut commandée pour Sa Majesté, et le gouvernement fit l'acquisition d'un sceau de l'Etat portant les mêmes emblèmes que l'étendard du roi»³⁰². Accepté d'un commun accord par le roi et les chefs, l'emblème du drapeau proposé en 1863 par Shirley Baker refléta l'impact profond des enseignements chrétiens. Le fond rouge y symbolisait le sang versé par le Christ pour l'homme, tandis que la croix s'érigait en son honneur. La constitution de 1875 confirma le choix de cette représentation symbolique pour le royaume de Tonga.

Au choix du drapeau, première étape de l'élaboration de signes spécifiques et distinctifs de la souveraineté du royaume, succéda la conception d'un sceau royal, inspiré du combat pour l'avènement du christianisme. Une couronne pour la monarchie, trois étoiles, une colombe et trois épées, se répartissaient autour d'une croix centrale. La devise «*Dieu et Tonga sont mon héritage*» souligna l'alliance entre le divin et le séculier et traduisit la volonté de préserver l'intégrité de l'archipel en affirmant l'autorité monarchique par la transmission au travers des âges de son patrimoine religieux, culturel et politique.

Inspirés par le couronnement du chef fidjien Cakobau en 1867, les chefs réunis en conseil au cours de l'année 1870 soulevèrent la question de l'acquisition d'une couronne dont l'achat fut confié à Shirley Baker. A la même époque, le prince héritier Uga rédigea les paroles d'un hymne national³⁰³. Afin de compléter cette panoplie royale, un trône fut sculpté dans le bois de l'arbre ancestral, symbole de la continuité de la monarchie. En outre, cet acte consacra la dynastie du Tu'i Kanokupolu. «*Comme la constitution avait aboli les anciens usages pour l'élection du roi, sur l'avis de Monsieur Baker, Uga, Premier ministre de Tonga, ne trouva rien de mieux à faire en 1877 que d'abattre l'antique Koka à l'ombre duquel s'asseyait Hihifo, le Tu'i Kanokupolu, le jour de son intronisation, quand on lui faisait le kava. On l'envoya à Sydney, et on fit un trône européen, meuble qu'on peut voir à Nuku'alofa, dans la demeure du roi*»³⁰⁴.

4- La rupture avec le principe traditionnel de succession royale

Tandis que le roi George, soutenu par son Premier ministre, se préoccupait de consolider les fondements de la monarchie, la population autochtone -chefs et paysans confondus-, les missionnaires -wesleyens et

302- BLANC Mgr., *Chez les Méridionaux du Pacifique*, p.218.

303- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.51.

304- Box 5. f. 2. Père Guitta, *Histoire de Tonga*, cahier III, p.148. (Archives de l'évêché de Tonga).

catholiques-, les résidents européens et les administrateurs britanniques de Fidji s'inquiétaient de l'âge avancé du souverain et s'interrogeaient sur les modalités de sa succession³⁰⁵. En effet, la promulgation de l'Edit d'Emancipation, la poussée de l'élan réformateur initié par le roi George et son Premier ministre, et l'exemple de Samoa, déchiré entre factions rivales, provoquèrent la crainte de troubles civils fomentés par les chefs frustrés de leurs privilèges, et les prétendants se préparèrent à la lutte pour la succession. Les descendants directs du souverain, ceux du Tu'i Tonga, le chef de la lignée des Tu'i Ha' atakalaua -Tungi-, et le fils du Tu'i Kanokupolu "Aleamotu a" -Ma'afu-, envoyé à Fidji en 1853 par le roi George qui l'avait nommé gouverneur des Lau, pouvaient légitimement prétendre au pouvoir, en vertu de leur rang au sein de la société traditionnelle. *«Peka (Baker) a éliminé de la succession royale le fameux Ma'afu de Fidji, héritier légitime, de l'avis de tout le monde, pour le remplacer par Uga de Vava'u et sa postérité jusqu'à extinction»*³⁰⁶.

En effet, l'article 35 de la constitution de 1875 mit un terme à ces incertitudes et rompit totalement avec le mode traditionnel de transmission de l'autorité monarchique en instaurant le principe d'hérédité³⁰⁷. Dorénavant, la succession s'organisa dans l'ordre suivant : le trône devait échouer en premier lieu au fils aîné du roi et à ses descendants, puis à son frère cadet et à ses descendants dans le cas où l'aîné devait décéder sans successeur, puis à sa fille aînée et à ses descendants dans le cas d'une extinction des branches masculines. Enfin, l'éventualité, peu probable, d'une absence d'héritier offrait l'opportunité à Ma'afu de monter sur le trône. A la date de la promulgation de cette loi, Tevita 'Uga, dont la descendance était assurée par Wellington Gu, était le successeur désigné du roi George. *«Le 9 septembre 1875, ce fut le 17 de ce mois que Uga, qui depuis quelques temps avait quitté Vava'u pour s'établir à Tonga fut déclaré Prince dans une réunion de grands chefs. Le roi disait à ce propos dans son discours d'ouverture de la chambre qu'il espérait bien que Ma'afu ne viendrait pas déranger ses arrangements de famille»*³⁰⁸.

Par ce moyen, le roi George réalisait deux objectifs : assurer la pérennité de la monarchie au sein de sa lignée et écarter du pouvoir ses éventuels rivaux. *«D'après l'ancien usage, Ma'afu de Fidji, fils du prédécesseur du roi George avait le plus de droits et de chances de se voir élire pour lui succéder, à supposer*

305- La date de naissance du roi George n'est pas connue précisément. Cependant, les Maristes la situaient dans le courant de l'année 1800.

306- Père Lamaze au père Poupinel à Lyon, Maofaga, le 9 février 1876. (A.P.M., 662).

307- L'apparition au XIV^e siècle, puis au XVIII^e siècle de nouveaux titres royaux avait provoqué la multiplication des prétendants et engendré la création d'un collège électoral formé des chefs des principaux lignages qui désignaient les successeurs aux titres de Tu'i Tonga, Tu'i Ha'a Takalaua et Tu'i Kanokupolu. Ainsi, en 1827, "Aleamotu a" fut désigné par Lavaka, Ma'afu et Vaea de la branche des Ha'a Havea et Ata et Ve'ehala de la branche des Ha'a Ngatamotua.

308- Box 3. c. Père Castagnier, *Les principaux événements à Tonga depuis 1858 jusqu'à nos jours (10.04.1882)*, ms, p.36 (Archives de l'évêché de Tonga).

qu'il survécut au roi George. Mais ce dernier désigna son fils Uga, homme de Vava'u par sa mère, et ses descendants légitimes, et seulement en cas d'extinction les descendants de Ma'afu. C'était toute une révolution»³⁰⁹. Cette loi suscita de nombreux commentaires parmi les catholiques qui s'interrogèrent sur sa légitimité au regard de la tradition et pour lesquels elle entérinait *de facto* une usurpation de pouvoir au détriment de la branche du Tu'i Tonga que les missionnaires maristes n'avaient cessé de considérer comme le «vrai roi» de l'archipel. Le titre, le rang et les dignités du Tu'i Tonga, décédé en 1865, se perpétuèrent sous des formes complexes qui associèrent la nouvelle monarchie à l'ancienne. A la date de sa mort, le collège des chefs ne s'étant pas réuni pour lui désigner un successeur, son titre devait définitivement demeurer vacant. Cependant, la vacance d'un titre ne signifiait pas la disparition de sa dignité et de son rang qui échouèrent au roi George après que les chefs de Vava'u en aient décidé ainsi. En 1875, la représentation de la branche du *Kauhala'uta*, issue de la dynastie du Tu'i Tonga, fut confiée au chef Kalaniuvalu qui était le fils de la sœur du roi George. Eu égard au principe du *Fahu* qui admettait la supériorité de la sœur aînée sur les autres membres de la parenté, le souverain lui dut un certain respect³¹⁰.

En revanche, le monopole de la dynastie du Tu'i Kanokupolu fut fortement contesté par Tungi, le petit-fils de Mulikiha'amea, le dernier Tu'i Ha'atakalua mort en 1799. Tungi aspirait aux plus hautes fonctions du gouvernement, mais ne pouvait prétendre à la couronne tant que subsistaient des descendants du roi George. La mort en février 1862 de Vuna, premier fils du roi George, celle en juin 1879 de Tevita 'Uga, son second fils puis celles de Ma'afu en 1881 et de Gu en 1885, -«Grand événement : Gu meurt subitement à dix heures du matin. Hier il a recueilli cinq mille piastres pour l'achat d'un navire, il s'est promené en voiture à Maofanga, il a fait ensuite un lakalaka très joyeux la nuit. Ce matin, il a fait compter ses piastres, a parlé avec Baker d'affaires, et est mort subitement... Pauvre jeune homme, il nous aimait et disait parfois qu'il serait catholique»³¹¹-, firent rejaillir les espérances de Tungi. Toutefois, en dépit de ces deuils successifs, le roi George se maintenait à la tête du royaume non sans provoquer le découragement des chefs qui s'impatientsaient de son retrait, condition *sine qua non* d'une mise à l'écart de Shirley Baker. «Le roi George ayant eu l'idée de se dire, voire d'être réellement malade, de la dysenterie ; au commencement d'avril, les chefs de Vava'u prirent peur et craignirent ou désirèrent, qui sait, de le voir mourir et envoyèrent en toute hâte porter la nouvelle de la maladie royale à Ha'apai et Tonga. Immédiatement, les

309- Box 5. f. 2. Père Guitta, Histoire de Tonga, cahier III, p.144. (Archives de l'évêché de Tonga).

310- MARCUS G.E., *The Nobility and the Chieftly Tradition in the Modern Kingdom of Tonga*, p.38.

311- Box I. a. Monseigneur Lamaze, journal de la mission, du 13 décembre 1879 au 14 août 1885. (Archives de l'évêché de Tonga).

chefs de Ha'apai s'en vinrent à Vava'u, espérant bien enterrer le roi George, et les chefs de Tonga se mirent en route pour prendre part au moins aux funérailles et surtout aux ripailles. Mais le roi George, pour une raison ou l'autre, ne daigne pas mourir, et renvoya les chefs de Ha'apai chez eux, avec ordre de dire à ceux de Tonga de s'en retourner également dans leurs pénates, vu que lui, George Tupou, roi de Tonga, n'était pas plus malade qu'eux»³¹². A sa mort, en 1893, son arrière-petit fils lui succéda tandis que Tungi s'éteignait quelques années plus tard, en 1900. «Après la mort de 'Uga, Gu Wellington, prince héritier, mourut en mars 1885, ne laissant pas d'héritier légitime. Son frère Laifone lui succède comme prince héritier, mais lui aussi mourut en 1889 sans héritier. Leur sœur, Fusipola, mariée à Tu'i Pelehake, neveu du Tu'i Tonga et petit-fils du roi George mourut la même année. La reine Salote, femme du roi, mourut également cette année là. En sorte que le futur successeur du roi George serait son arrière-petit-fils par Fusipola, appelé Taufā'ahau, jeune homme de seize ans»³¹³.

II - Les protestants dans la tourmente

1- Le Parlement de Mu'a, instrument de la contestation des chefs

Depuis 1862, date de la promulgation du code de lois qui proclamait l'affranchissement des gens du peuple, ces derniers constatèrent une évolution progressive de leur statut social tandis que l'établissement d'une bureaucratie se substituait aux prérogatives traditionnelles des chefs dont les pouvoirs étaient affaiblis³¹⁴. Chaque nouvelle étape, législative ou constitutionnelle, renforça ce mouvement malgré l'inertie que les chefs opposaient à l'abolition de la *Fatongia* -exercice d'un contrôle sur les biens et les travaux des membres de la parenté- dont l'usage s'était perpétué à la faveur de l'absence de revendications du peuple. En effet, l'une des difficultés rencontrées dans l'application des réformes résida dans le fait qu'elles avaient été suscitées par le roi qui les imposait à son peuple au nom des principes chrétiens et de la nécessité d'apparaître aux yeux des puissances européennes comme un Etat moderne. Elles ne furent nullement issues d'une revendication du peuple dont l'implication eût accéléré le mouvement.

En conséquence et pour s'assurer de l'application des réformes, le roi George fut contraint de se concilier le soutien et la loyauté des chefs en leur octroyant une compensation financière qui devait les dédommager de la perte

312- Père Reiter au Supérieur de la S.M. à Lyon, Vava'u, le 21 avril 1891. (A.P.M., 883).

313- Box 5. f. 2. Père Guitta, Histoire de Tonga, cahier III, p.152. (Archives de l'évêché de Tonga).

314- MARCUS G.E., *The Nobility and the Chiefly Tradition in the Modern Kingdom of Tonga*, p.11.

des productions paysannes. En 1862, à l'issue de longues négociations menées par Tungī, porte-parole des contestataires, il consentit à leur verser une fraction de l'impôt en guise de rentes. Pourtant, cette mesure ne les satisfait guère car elle créait à l'égard du souverain un état de dépendance les incitant à l'obéissance. Des manifestations de mécontentement apparurent en divers points de l'archipel où le ressentiment était d'autant plus fort que les réformes participaient d'une politique centralisatrice. Ainsi, les chefs de Niua Fo'ou refusèrent-ils aux émissaires du roi George, chargés d'annoncer la promulgation du nouveau code, les honneurs qui leur étaient dûs. «*Niua Fo'ou est sur le point d'abandonner le lotu de George. Insurrection contre le roi George : refuse (sic) la nouvelle loi que les chefs tongiens ont élaboré à Nuku'alofa, les chefs refusent de faire la cuisine aux ambassadeurs du roi George venus apporter la nouvelle loi qui froisse les usages tongiens et qui est comme un habit de soldat sur le dos d'un singe*»³¹⁵. Ce geste symbolique et cependant lourd de menaces ainsi que le grondement sourd de la révolte qui s'élevait de toute part contraignirent le roi George à se soumettre à de nouveaux compromis dont la paix sociale était l'enjeu.

La constitution de 1875 qui engendra la création d'une aristocratie foncière permit de surseoir à l'agitation et de préserver le statut privilégié des chefs les plus puissants - l'octroi du titre de noble étant déterminé par l'influence et non par le rang - dont le roi George s'assura ainsi la coopération³¹⁶. Dorénavant, la terre fut divisée en vastes domaines fonciers et répartie entre le roi et les vingt chefs anoblis ; à charge pour ces derniers de percevoir le loyer des parcelles confiées aux paysans. Quant aux chefs moins puissants, ils furent dépossédés de leurs biens et de leur statut et rejoignirent la condition de leurs humbles cousins non sans protester contre ce procédé peu conforme aux valeurs traditionnelles.

Le retour de Baker en 1879, à l'issue de trois années d'un exil ordonné par la conférence wesleyenne de Sydney, renforça la contestation. Sa nomination aux fonctions de Premier ministre, de ministre des Finances et de la Terre mit le feu aux poudres. Désireux d'achever son œuvre constitutionnelle, il entreprit de rédiger nombre d'amendements - dont *the Act to Regulate Hereditary Land*, publié en 1882 - visant à ôter aux nobles et aux chefs qui perpétuaient les usages ancestraux toute initiative sur la répartition de la terre. La création de dix nouveaux titres de noblesse auxquels furent attribuées les terres communales, auparavant propriétés de la couronne, ne suffit pas à assouvir les ambitions des anciens chefs dont la plupart se virent attribuer une parcelle dont la taille était équivalente à celles dévolues aux paysans.

315- Père Castagnier au Supérieur de la S.M. à Lyon, Vava'u, le 15 décembre 1862. (A.P.M., 323).
316- LATUKEFU S., *The Tongan Constitution, a Brief History to Celebrate its Centenary*, p.55.

Le mouvement de contestation engendré par ces innovations constitutionnelles, mais également par les malversations financières de Shirley Baker dont avaient été victimes certains chefs, s'organisa autour de la personne de Tungi, chef de Mu'a. Or, Mu'a, ancienne capitale du royaume, dont le déclin avait été causé par la montée en puissance de Nuku'alofa où le roi George avait établi ses quartiers, était un centre traditionnel d'opposition au souverain, représentant de la dynastie du Tu'i Kanokupolu. Bien qu'il ait été admis parmi les premiers au sein de la nouvelle aristocratie, Tungi -leader du mouvement *Vaka-Tonga*, qui militait en faveur du respect des traditions tongiennes- n'avait cessé d'exprimer son opposition aux réformes³¹⁷. De surcroît, il entretenait des griefs personnels à l'égard de Shirley Baker qui l'avait supplanté aux fonctions de Premier ministre et auquel il attribuait le fait d'avoir été évincé de la succession royale. La parenté de Tungi ainsi que les chefs de Mu'a spoliés de leurs terres et endettés par de multiples emprunts contractés auprès de Shirley Baker, constituèrent la base du mouvement³¹⁸. Enfin, dans la mesure où Tungi était l'un des chefs suprêmes de l'île et qu'il bénéficiait à ce titre du soutien inconditionnel d'une large majorité de la population, son engagement dans l'opposition constituait une réelle menace pour la souveraineté du roi George, dont l'autorité était issue du berceau familial d'Ha'apai où étaient rassemblés ses fidèles.

Les contestataires qui se regroupèrent au sein d'une organisation baptisée «Parlement de Mu'a», élurent à leur tête Topui, ancien chef de Mu'a et parent de Tungi. Réunis dans la clandestinité, ils rédigèrent une pétition qui avait pour objet le départ de Shirley Baker, dénoncé pour la mise en place d'un système fiscal jugé coercitif. Robert Hanslip, représentant de la communauté britannique, conseiller personnel de Tungi et prétendument avocat, apporta sa contribution à la rédaction de ce texte tandis qu'un certain Parker, d'origine néo-zélandaise, éleveur de moutons à 'Eua et correspondant du *Fidji Times*, se fit l'écho de ces événements. «*L'année dernière au mois de septembre, un certain nombre de Tongiens se réunissait fréquemment ici à Mu'a,*

317- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.80.

318- Il s'agissait de quelques chefs de moindre rang, membres de la parenté de Tungi et de Tupouto'a, chef de haut rang dont le titre fut réhabilité en 1924 par la reine Salote. Depuis 1862, ils avaient contracté, comme la plupart des habitants de l'archipel, des emprunts auprès de la firme allemande Godeffroy ou de Baker lui-même. Or, dépourvus de leurs terres, ils ne pouvaient espérer rembourser leurs dettes grâce aux revenus fonciers et furent donc contraints d'accepter la vente aux enchères de leurs biens. D'autres encore, tels le matapule Tevita Tonga ou Tevita Valu, chef de moindre rang, furent spoliés de leurs terres par le gouvernement qui désirait y construire un nouveau collège. Ce mouvement de contestation fut soutenu ultérieurement par les partisans du révérend Moulton pour lesquels la création de la *Free Church of Tonga* compromettait leur statut acquis au sein de la structure wesleyenne, puis par les marchands européens concurrencés par les activités commerciales de Shirley Baker qui leur imposait de lourdes taxes. Ceux-ci reçurent en outre, le soutien du vice-consul britannique en poste à Tonga, inquiet des liens établis entre le Premier ministre et les autorités allemandes.

partie protestante et discutait sur les lois et la constitution de Tonga, œuvre de Monsieur Baker. Ils étaient soutenus en cela par le consul anglais et quelques Européens ennemis de Monsieur Baker, Premier ministre du roi George. La police a dissous ces réunions clandestines»³¹⁹.

Informé de ces rassemblements, le roi George convoqua l'ensemble des chefs de Mu'a à un *Fono*-conseil traditionnel- et les mit en demeure de mettre un terme à leurs activités séditeuses. Toutefois, la réponse, par voie de presse, de Shirley Baker aux attaques formulées contre lui relança les hostilités, et les chefs furent unanimes à réclamer sa démission. Au cours de l'année 1881, Shirley Baker quitta effectivement Tonga afin de ne pas assister au procès des pétitionnaires qui furent acquittés en vertu de l'article 8 de la constitution qui reconnaissait la liberté de réunion pacifique. Néanmoins, la menace d'une condamnation pour sédition pesait sur les contestataires. «...*Malgré cela, ils ont encore continué. Ils ont fait même une chose plus grave, ils ont parcouru certaines localités, allant pendant la nuit dans les maisons, et posaient cette question soit aux grandes personnes, soit même à des enfants : as-tu de la haine ou de l'amitié pour Monsieur Baker ? Ils désiraient la réponse suivante : je hais Monsieur Baker. Ils ont, dit-on, réuni environ quinze mille noms, mais il est bon de faire remarquer que parmi ceux qui ont dit, je hais Monsieur Baker (Misi Beka) un grand nombre n'ont pas compris la portée de l'interrogation et même ont répondu à moitié endormis. Ils ont mis même les noms d'enfants incapables de distinguer leur main droite de la gauche et les noms d'enfants encore à la mamelle. Cela fait, on a remis la liste au consul anglais avec une lettre par laquelle les soi-disant soussignés priaient et suppliaient la reine d'Angleterre d'avoir pitié de Tonga, de la prendre sous sa protection, que le roi était incapable de gouverner, etc...*»³²⁰. Ce texte, traduit par le révérend Moulton qui le transmet au vice-consul britannique de Tonga, fut communiqué, le 6 janvier 1882, au gouverneur de Fidji, Sir Arthur Gordon³²¹. «...*le ministre wesleyen, Monsieur Moulton, a traduit en anglais la lettre. Tout cela a été su par le roi George, il a d'abord fait venir de Ha'apai et Vava'u des chefs pour juger tout cela. Puis sont arrivées des embarcations avec 400 hommes pour faire la guerre, si c'est nécessaire. Les quatorze instigateurs de tout cela étaient en prison depuis longtemps. Le jugement fait sur leur culpabilité, le roi George s'est réservé de prononcer la sentence juridique. Il a été question d'en pendre quelques-uns, mais pour le moment ils ont été dispersés dans les îles d'Ha'apai et Vava'u jusqu'à nouvel ordre. Le roi a été très colère contre le ministre wesleyen, etc..., sur les quatorze condamnés, il n'y a qu'un mauvais catholique*

319- Père Guitta au père Poupinel à Lyon, Mua, le 24 mars 1882. (A.P.M., 535).

320- *idem*.

321- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.115.

qui s'est confessé avant de partir et quatre apostats»³²². En effet, le 11 janvier 1882, le roi George se rendit à Ha'apai où il rassembla des juges plus dévoués à sa cause, l'impartialité de ceux de Tongatapu étant incertaine du fait de leur allégeance à Tungi. Escortés par des policiers de Ha'apai, les juges débarquèrent le 22 janvier. Le 30 du même mois, les responsables du Parlement de Mu'a furent arrêtés et emprisonnés. Le 11 février 1882, le roi George craignant le déclenchement d'une guerre civile, était de retour en compagnie de ses guerriers de Ha'apai et Vava'u. Les juges renvoyés dans leurs foyers pour n'avoir retenu aucune charge contre les accusés, le roi George ordonna que les prisonniers fussent pendus. Seule l'intervention du vice-consul britannique permit de surseoir au châtement³²³. *«16 mai 1882. A Vava'u, on menace de la potence les pétitionnaires : le consul s'oppose, mais le roi lui en veut ainsi qu'à Monsieur Moulton, le seul ministre wesleyen de Tonga qui a traduit cette fameuse pétition. C'est à Mu'a qu'elle a été faite. Tungi ne l'a pas signée, mais on le soupçonne*»³²⁴.

Le retour de Shirley Baker en avril 1882 catalysa les oppositions bien qu'il se fût employé à apaiser l'ardeur des contestataires en renouvelant la promesse d'un procès régulier pour les pétitionnaire de Mu'a, et en ordonnant la saisie du journal du Prince héritier Wellington Gu, *Koe Taimio Tonga - Tonga Times*- qui attisait les rivalités politiques. Le chef de Houma, Vaea, fut symboliquement condamné pour sédition. Cette mise en garde adressée à l'ensemble des chefs et associée à l'annonce de réformes destinées à la relance économique marquèrent une nouvelle trêve. Toutefois, la session parlementaire de septembre 1882 fut le théâtre de nombreuses manifestations de mécontentement à l'égard de Shirley Baker qui offrit sa démission ; celle-ci fut refusée par le roi George³²⁵. *«23 octobre 1882 : clôture de la chambre. Le roi remercie les chefs, chacun d'eux conservera pour toujours dans sa famille les terrains qui lui sont échus. On ne publie rien d'autre des délibérations qui ont eu lieu. Quelle comédie ! En fait, les chefs ne sont pas contents ; mais ils se laissent entraîner par ce ministre aventurier*»³²⁶.

Afin de préserver l'ordre à Tongatapu, la seconde partie du procès des pétitionnaires se déroula à Ha'apai, en septembre 1883 et en l'absence de Shirley Baker. Maintenant sa volonté de condamner les accusés à la pendaison, le roi George en fut dissuadé par le Haut-Commissaire britannique de Fidji qui déclarait tenir Shirley Baker pour personnellement responsable de leurs vies. Ils furent condamnés à des peines d'emprisonnement allant de deux à cinq ans pour

322- Père Guitta au père Poupinel à Lyon, Mua, le 24 mars 1882. (A.P.M., 535).

323- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.115.

324- Box I. a. Monseigneur Lamaze, journal de la mission, du 13 décembre 1879 au 14 août 1885. (Archives de l'évêché de Tonga).

325- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.116.

326- Box I. a. Monseigneur Lamaze, journal de la mission, du 13 décembre 1879 au 14 août 1885. (Archives de l'évêché de Tonga).

délict de diffamation envers le roi³²⁷. Une nouvelle intervention des autorités britanniques aboutit ultérieurement à leur acquittement.

Parvenu, grâce au soutien du roi George, à surmonter la crise provoquée par le mécontentement des chefs, Shirley Baker devait néanmoins être dorénavant confronté à l'hostilité croissante des résidents britanniques et à celle des membres de l'Eglise wesleyenne. Ces derniers étaient excédés par la création en 1885 de la *Free Church of Tonga* à l'initiative de Shirley Baker qui reprochait à l'Eglise wesleyenne de prélever les ressources des paysans afin de financer les missions extérieures. Quant aux chefs, soumis bon gré mal gré à leur sort, ils entretenaient à l'égard du Premier ministre un profond ressentiment. Cette accumulation de haines réciproques, d'illusions brisées et de colères refoulées aboutit en 1887 à une tentative d'assassinat organisée contre la personne de Shirley Baker.

2- L'opposition des résidents britanniques

La promulgation en 1862 de l'Edit d'Emancipation engendra un afflux de commerçants européens attirés par les perspectives de développement économique de l'archipel. Cependant, la désillusion succéda rapidement à l'enthousiasme des premiers temps. Déjà contrariés par des clauses restrictives à leurs activités telles que l'acte d'inaliénabilité de la terre ou le contrôle strict d'importation de vins et spiritueux, les commerçants européens s'insurgèrent contre l'obligation de se soumettre à la législation tongienne et réclamèrent un régime particulier qu'ils jugeaient plus approprié à leur condition³²⁸. Face au refus du gouvernement, certains d'entre eux opposèrent un défi abrupt aux lois, en refusant de s'acquitter de leurs taxes et amendes³²⁹. Présentant au roi une requête signée par le consul britannique Cocker, par laquelle ils faisaient part de leurs désirs de participer aux réunions du conseil des chefs, les Européens furent informés de l'impossibilité pour les étrangers d'intégrer ce conseil. En revanche, le roi George se proposa de reconsidérer leur cas dans l'éventualité d'une reconnaissance formelle de la souveraineté de Tonga par le Royaume-Uni, ce qui devait leur permettre d'acquérir la nationalité tongienne³³⁰.

Au titre de l'injustice dont ils se prétendaient les victimes, quelques uns d'entre eux adressèrent une pétition au gouverneur de la Nouvelle-Galles du Sud, l'enjoignant à définir une limite à l'autorité arbitraire du gouvernement de Tonga. Ils furent encouragés dans leurs revendications par l'annexion de Fidji

327- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.119.

328- LATUKEFU S., *The Tongan Constitution, a Brief History to Celebrate its Centenary*, p.39.

329- Ainsi, en 1870, Philip Payne refusa de payer les dommages pour les dégâts causés par son cheval au propriétaire d'une pièce de tapa.

330- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.53.

survenue en 1875 et les rumeurs d'une mainmise britannique à Tonga. D'autre part, la contestation se nourrissait des provocations de Shirley Baker. Le développement du système de collectes et la conclusion d'un accord d'exclusivité avec la firme *Godeffroy* pour le rachat à son profit de la production de copra menaçaient incontestablement les activités des commerçants, dont l'une des principales ressources provenait de l'exportation de ce produit³³¹. Les mesures, mises en place dans les années 1880 et qui visaient à une augmentation de la fiscalité pour les résidents européens et au renforcement des conditions de bail -reconduit d'année en année- attisèrent leur colère et les amenèrent à se ranger aux côtés des pétitionnaires de Mu'a³³².

De retour à Tonga en avril 1882, après un séjour en Nouvelle-Zélande où il était tenu informé par le Haut-Commissaire britannique de Fidji de l'évolution des événements qui troublaient l'ordre dans l'archipel, Shirley Baker entreprit de mettre un terme aux agissements vindicatifs des commerçants européens par la promulgation d'amendements restrictifs à la liberté de presse et d'opinion -*Sedition act, Act to regulate the printing of newspapers* et le *Libel Act*-³³³. En effet, la contestation, élargie à l'ensemble de la communauté européenne, s'amplifiait et s'organisait grâce aux activités de Robert Hanslip, conseiller personnel de Tungi et éditeur d'un journal tongien *Niu Vakai -Look-out Coconut-* dont les articles critiquaient sévèrement la politique du Premier ministre. La pétition rédigée à la suite de la promulgation de ces amendements et demandant aux autorités britanniques de mettre Shirley Baker en demeure de quitter l'archipel n'ayant pas abouti en raison du refus de Sir Gordon de s'ingérer dans les affaires intérieures du royaume, les résidents européens poursuivirent leurs dénonciations des violations de la Constitution par voie de presse -*Niu Vakai* à Tonga et *Fiji Times* à Fidji-. Cependant, Sir William des Vœux, qui succéda à Sir Arthur Gordon à la tête du Haut-Commissariat, enjoignit Shirley Baker d'abroger ces lois. Elles furent maintenues en dépit de cette mise en demeure ; toutefois, Shirley Baker n'osa les invoquer contre Robert Hanslip³³⁴.

Dans l'impossibilité de contrôler les activités des résidents européens, Shirley Baker renforça la législation, contribuant ainsi à accroître son impopularité. La représentation des Européens parmi les jurés des tribunaux civils et les possibilités de reports fiscaux furent supprimées. La création en 1885 de la *Free Church of Tonga* renforça la coalition contre Shirley Baker qui persista dans sa lutte farouche contre les intérêts qu'il estimait, non sans raison,

331-RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.35.

332- LATUKEFU S., *The Tongan Constitution, a Brief History to Celebrate its Centenary*, p.59.

333- En vertu du «*Sedition Act*», l'éditeur responsable de propos publiés dans la presse et visant à diffamer le roi ou à inciter à la révolte était passible d'une peine d'emprisonnement pouvant aller jusqu'à vingt-quatre ans. RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.120.

334- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.121.

nuisibles à la souveraineté du roi George et à l'intégrité de la couronne. Le soutien affirmé du révérend Moulton aux pétitionnaires de Mu'a et sa participation à la contestation par voie de presse grâce à la publication du *Local Preacher's Paper* provoquèrent une rupture entre le roi et l'Eglise wesleyenne³³⁵. «*Difficultés du Roi George et de Baker contre Moulton qui a pour lui les suffrages de la population wesleyenne, mis à part quelques officiers du gouvernement*»³³⁶. En concertation avec le roi George, désireux d'obtenir le départ du révérend Moulton, Shirley Baker présenta devant la conférence wesleyenne de Sydney une longue série de plaintes relatives à l'utilisation de la presse de la mission comme support de l'opposition au gouvernement. Jugés par ses pairs, le révérend Moulton fut confirmé dans ses fonctions de président de l'Eglise wesleyenne de Tonga. En 1884, une nouvelle requête fut formulée à son encontre. «*Le Roi George a écrit à Sydney pour demander le rappel de Mr Moulton. Mr Moulton est parti à Sydney pour se justifier ; il est protégé par le consul anglais ; et à Tonga, Vava'u et Ha'apai, beaucoup de chefs et des plus hauts huppés qu'eux sont pour eux*»³³⁷.

Ainsi, du désir de s'émanciper d'une structure aux intérêts divergents naquit la *Free Church of Tonga*, nouvel élément de la construction d'un pouvoir qui mêlait, en dépit des principes fondamentaux énoncés dans la constitution, la dimension religieuse à l'autorité politique, comme une résurgence intemporelle de l'association ancestrale entre le culte et la royauté. Les premières communautés furent établies, à l'instigation de Shirley Baker, dans l'archipel de Ha'apai, dont la population maintenait sa fidélité au roi qui entreprit une campagne de prêches en faveur de la nouvelle Eglise. De son côté, Shirley Baker rédigea deux lois visant à désorganiser la mission wesleyenne -*Law of the Six* et *Law of the Thirty*-³³⁸. Ces lois constituèrent un obstacle évident au développement des missions car les vagues successives de répartition foncière avaient bouleversé l'organisation des cellules villageoises traditionnelles, et la plupart des paysans avaient quitté le village de leurs ancêtres. Par ailleurs, les sujets qui faisaient preuve d'insoumission en refusant d'adhérer au nouveau culte encouraient le risque d'être bannis de leur village, de voir confisquer leurs biens et de subir de nombreuses vexations. Nombreux furent ceux qui se rallièrent ainsi à l'Eglise du roi. Des réfractaires tels que Kêlepi 'otuhouma, chef et magistrat d'Eua, Topui, Leka et Tupouto'a, leaders officieux et porte-parole des Wesleyens de Hahake, anciens leaders du Parlement de Mu'a, ainsi que quatre autres chefs

335- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.117.

336- Père Chevron au père Poupinel à Lyon, Mua, le 30 novembre 1883. (A.P.M., 483).

337- Père Reiter au père Couloignier à Lyon, Fugamisi, Vava'u, le 4 janvier 1884. (A.P.M., 874).

338- La première décréta l'illégalité des services religieux célébrés dans un village de moins de six habitants; la seconde interdit aux missionnaires -protestants ou catholiques- d'établir une résidence dans un village de moins de trente habitants aptes à prouver qu'il s'agissait du lieu de résidence de leurs ascendants paternels.

héréditaires et quelques notables, furent dépossédés de leurs terres, démis de leurs fonctions administratives et déchus de leurs titres³³⁹.

3- Le complot contre Shirley Baker

La plupart manifestait au travers de cette confrontation religieuse leur opposition à Shirley Baker. Ils vinrent ainsi gonfler les rangs d'une opposition réunie par un projet de coup de force à l'encontre de Shirley Baker. *«Depuis l'envoi de ma dernière lettre, au mois d'août 1885, il s'est passé à Tonga des événements qui ont été pour plusieurs la cause de leur conversion à la vraie foi. Nous avons été sur le point d'avoir une guerre civile dont voici l'origine. Des lettres précédentes ont dû, mon très révérend père, vous faire connaître que le wesleyanisme Tonga (sic) s'est scindé en deux branches ennemies l'une de l'autre. Le roi George, Mr Baker, son Premier ministre se sont efforcés par toutes sortes de moyens d'anéantir la secte Moulton. La nouvelle secte appelée Eglise Libre, œuvre de Mr Baker, ne se propage que par la violence. Il y eut donc réaction, toute la population tongienne (indigènes et blancs) était irritée contre Mr Baker, soit à cause des vexations exercées contre l'ancienne secte wesleyenne, soit à cause des impôts exorbitants, des droits d'entrée, de sortie des marchandises (10 %) etc, etc... qui pèsent sur les uns et les autres»*³⁴⁰. Dans ce climat propice à la sédition, quelques chefs, et non des moindres puisqu'il s'agissait de Laifone, prince héritier et gouverneur de Vava'u, de Tu'i Pelehake, gouverneur de Ha'apai et de Tuku'aho, l'aîné des fils de Tung'i, envisagèrent une révolution de palais afin d'expulser Shirley Baker. Les guerriers de Hahake, aux ordres de Tuku'aho furent préparés pour l'assaut. Cependant, les rumeurs du complot parvinrent aux oreilles de Topu'i, le cousin de Tuku'aho, précédemment inculpé dans le procès des pétitionnaires de Mu'a, qui suggéra d'élaborer un plan plus expéditif. Avec l'aide de quatre hors-la-loi -kaiva-, il organisa un attentat contre le Premier ministre³⁴¹. *«Les jeunes gens du collège Tupou, à l'insu de leur maître, Mr Moulton, eurent à Nuku'alofa même des relations fréquentes avec les quatre Kaiva ; il fut décidé qu'après le premier jour de l'an 1887, on essayerait de tuer Mr Baker. D'autres jeunes gens, protestants de Mu'a, étaient aussi du complot, ils devaient tirer de temps en temps dans les bois des coups de fusil afin de donner le change et faire croire que les quatre kaiva étaient ici, au moment où on mettrait à exécution le complot d'assassinat»*³⁴². A la fin de l'année 1886, des armes et des munitions fournies par Robert Hanslip avaient été rassemblées. Les deux premières tentatives

339- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.130.

340- Père Guitta au Supérieur de la S.M. à Lyon, Mua, le 4 juillet 1887. (A.P.M., 539).

341- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, pp.139-140.

342- Père Guitta au Supérieur de la S.M. à Lyon, Mua, le 4 juillet 1887. (A.P.M., 539).

n'ayant pu aboutir par défaut de coordination, la troisième fut réalisée au cours de la nuit du 12 au 13 janvier 1887³⁴³. «*Tout Nuku'alofa est en un instant averti, tout le monde accourt sur le théâtre du crime, on crie, on frappe les lalis dans la ville ; le tintamarre et le brouhaha sont inénarrables*»³⁴⁴.

La description des événements différa selon le degré d'estime que lui portaient les témoins : édifiante pour les uns, elle fut burlesque pour les autres. D'après le récit du père Reiter qui présenta les événements comme une farce ridicule, Shirley Baker apparaissait comme une piètre victime : «*Comment se fit-il que les deux blessés tombèrent de la voiture et se trouvèrent à terre ? Je l'ignore. Comment se fit-il que le cheval et Mr Baker s'enfuirent ? Je n'en sais rien. D'après les uns Mr Baker courut chercher du secours ; d'après un récit plus répandu et que j'ai eu entre les mains, il s'enfuit tout effaré, ne sachant à quel saint se recommander, ni où trouver refuge. Il arriva chez lui avec un air si piteux, qu'il ressemblait à un dogue fatigué, tomba sur un sofa, sans pouvoir prononcer une parole, et dans un tel état d'ahurissement qu'on le prit par la tête et les pieds et le jeta sur son lit où il se mit à ronfler. Si non vero trovato (sic). En tout cas, c'est le plus vraisemblable ! Revenu à lui, il demanda à se mettre sous la protection de l'Angleterre et pria le consul anglais de mettre le drapeau britannique sur sa demeure, ce qui fut fait*»³⁴⁵. Le 14 janvier, au lendemain de la tentative d'assassinat, le roi George, craignant un soulèvement général, dépêcha ses envoyés à Ha'apai et Vava'u pour informer les chefs des derniers événements et rassembler ses troupes les plus fidèles. Les chefs de Tongatapu furent ensuite convoqués et reçurent l'ordre d'armer leurs hommes. Rendez-vous fut donné à chacun dans le village de Vaini, point de départ de l'expédition de recherche des coupables³⁴⁶. «*Le père Reiter revient d'un séjour de cinq jours à Ha'apai où il assiste à l'arrivée du navire qui annonce l'attentat contre Baker : les guerriers se préparent, achètent fusils, cartouches et capsules de poudre. A Vava'u, ce fut la même chose, seulement là, le gouverneur en tête disait que c'était malheur qu'on eût manqué Baker*»³⁴⁷. Toutefois, et bien que les coupables aient suscité la sympathie de tous ceux qui appelaient de leurs vœux l'accomplissement d'un tel geste, les chefs compromis par leur haine pour Shirley Baker et néanmoins respectueux du devoir d'allégeance envers leur souverain, se dissocièrent de l'action séditeuse.

De retour dans son village, Tungi envoya Topui à la recherche des hors-la-loi qui se rendirent sans manifester de résistance. Entre-temps, le village de Holonga fut mis à sac par les guerriers du roi et les cochons de Topui tués. Alerté

343- Op. cit. pp.139-140.

344- Père Loyer au père Couloignier à Lyon, Kolovai, Hihifo, le 2 février 1887. (A.P.M., 704).

345- Père Reiter au curé de Boulay, Vava'u le 8 mars 1887. (A.P.M., 882).

346- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.143.

347- Père Reiter au père Hervier à Lyon, Vava'u, le 10 février 1887. (A.P.M., 881).

par les femmes du village, Topui lança un appel à la révolte et tenta, en vain, d'obtenir le soutien de Tungi qui le somma de rejoindre son foyer où il le fit arrêter par ses hommes³⁴⁸. *«Le soir même, samedi 15 janvier, on parle fortement de guerre, la menace vient de Nuku'alofa ; Topui, ennemi juré de Mr Baker, pria Tungi de l'accepter... Mais Tungi refusa toute participation à la guerre ; il avait parfaitement raison ; que de malheurs en seraient résultés pour notre district. D'ailleurs Tungi n'est pas un homme à faire la guerre et si les événements le forcent de prendre part à une guerre, il se tiendra toujours à distance de la balle. Topui n'obtenant rien de Tungi part irrité ; Tuku'aho, fils de Tungi, lui tire un coup de fusil et le manque ; Topui est arrêté, mené au roi, puis mis en prison où il est resté jusqu'au jour où il a été fusillé »*³⁴⁹. Ainsi, Tungi remit Topui et son complice, Leka, aux soldats du roi tandis que les deux autres coupables se rendirent par crainte de représailles envers leurs parents. *«Comme nos quatre kaiva étaient gravement soupçonnés d'avoir fait le coup, et qu'ils se trouvaient dans les environs de Mu'a, nos gens eurent peur de la guerre ou du moins du pillage dans la recherche des fugitifs, ils me demandèrent de mettre à l'abri, dans nos maisons leurs biens (et) meubles ; ici ils n'avaient rien à craindre. La demande accordée, chacun apporte chez nous tout ce qui peut exciter la convoitise des pillards, ils ne gardent que les effets qui leur sont nécessaires pour assister, le lendemain, aux offices du dimanche. Le dimanche 16 janvier, un des fugitifs, neveu de Topui, se constitue prisonnier et fut conduit à Nuku'alofa. Le 17, arrivent de la partie ouest de l'île des hommes armés envoyés pour chercher les kaiva soupçonnés d'assassinat ; mais Tungi craignant pour les plantations leur défend de ne rien faire et leur ordonne de retourner chez eux, se chargeant lui-même de cette recherche. A onze heures du matin, nos trois fugitifs, Naisa, Latu et Palu, la figure barbouillée comme des ramoneurs, mais avec des vêtements propres, sachant qu'il avait été décidé de les prendre vivants ou morts, et, d'autre part, craignant qu'à cause d'eux on ne ravageât les plantations, se décidèrent à se rendre»*³⁵⁰.

Un tribunal exceptionnel fut réuni le 26 janvier 1887. Dix hommes furent accusés d'avoir porté les armes contre le gouvernement de Sa Majesté et condamnés à mort. Quatre autres furent condamnés à des peines légères, puis acquittés. Plusieurs furent maintenus en prison dans l'attente d'un procès ultérieur³⁵¹. *«Les assises furent ouvertes, Monsieur Baker, intéressé dans la cause, se constitua juge, ce qui indigna les Blancs ; Mr Watkin, ministre wesleyen de la nouvelle secte, fut secrétaire, le jury était composé des amis de Mr Baker, la condamnation à mort fut prononcée contre six hommes, Topui,*

348- Op. cit.

349- Père Guitta au Supérieur de la S.M. à Lyon, Mua, le 4 juillet 1887. (A.P.M., 539).

350- Père Guitta au Supérieur de la S.M. à Lyon, Mua, le 4 juillet 1887. (A.P.M., 539).

351- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.144.

Fehoko son neveu, Aisea Kanoto, Latu et Naisa. Topui, baptisé à l'âge de douze ans par le Père Piéplu en 1853, ayant apostasié plus tard, n'a pas eu le courage de revenir à la vraie foi, malgré les sollicitations de ses parents catholiques le suppliant de ne pas mourir protestant. Moiesese Lavuso, baptisé enfant par le Père Chevron en 1851, fut plus sage que Topui, lui aussi s'était fait protestant depuis longtemps ; il se convertit et put paraître devant Dieu après une bonne confession. Latu, qui s'était déclaré catéchumène pendant qu'il vivait dans les bois fut baptisé sans condition, ayant été baptisé chez les protestants, et reçut le nom de Michel. Au moment de l'exécution, il fit sur lui le signe de la croix et tomba foudroyé par les balles. On remarqua qu'il fut plus épargné par les balles que les autres. Naisa, Lavuso et Latu, allèrent à la mort revêtus du scapulaire.... Ce fut le premier février qu'eut lieu cette exécution à mort»³⁵². Au point du jour, six des condamnés furent emmenés par ordre du roi sur l'îlot de Malinoa où ils furent fusillés séance tenante. Leurs quatre acolytes durent leur vie sauve à une intervention de Shirley Baker, pressé par les autorités britanniques qui obtinrent que leur peine fut commuée en bannissement. Cette sentence, dont la sévérité fut dénoncée par de nombreux observateurs, participait effectivement de la volonté du roi de conjurer d'éventuelles actions ultérieures et de prévenir un conflit généralisé.

L'intervention des autorités britanniques, qui s'étaient jusqu'alors tenues à l'écart du groupe des opposants, fut déclenchée par cette tentative d'assassinat. En vertu des pouvoirs judiciaires qui lui avaient été conférés à l'occasion du *Pacific Order in Council* en 1893, le Haut-Commissaire britannique de Fidji, Sir Charles Mitchell, reçut l'ordre de mener une enquête sur les circonstances de l'attentat perpétré contre Shirley Baker. Ses investigations mirent en lumière les abus commis par ce dernier, qui fut condamné pour violation de la constitution, non-respect de la liberté de culte et atteinte aux biens et aux personnes. Toutefois, Sir Charles Mitchell fut contraint de lui accorder un nouveau sursis par égard envers le roi George qui maintenait sa confiance dans son Premier ministre, et surtout par soumission au chantage établi par Shirley Baker qui menaçait de faire appel aux autorités allemandes et américaines si le Royaume-Uni poursuivait sa politique d'ingérence.

De nouveaux démêlés avec les autorités britanniques, à propos de la promulgation d'une loi restreignant les activités des commerçants et de la rédaction d'articles de presse diffamatoires accusant le vice-consul du Royaume-Uni d'avoir incité la population au meurtre, marquèrent la fin du règne de Shirley Baker. *«Chute de Baker. Gouverneur de Fidji à Tonga pour juger Baker. Tous les chefs principaux ont paru devant le gouverneur. Chacun faisait valoir ses griefs contre le Premier ministre. Mon Révérend Père, un grand changement*

352- Père Guitta au Supérieur de la S.M. à Lyon, Mua, le 4 juillet 1887. (A.P.M., 539).

s'opère ici dans le gouvernement. Mr Baker, ancien ministre wesleyen devenu Premier ministre est destitué de cette place lucrative et emmené de Tonga. Le gouverneur de Fidji est à Tonga pour juger Mr Baker. Tous les principaux chefs ont comparu devant le gouverneur pour déposer leurs plaintes contre Baker»³⁵³. Du 28 juin au 5 juillet 1890, le gouverneur de Fidji, Sir Thurston réunit les chefs de Tongatapu parmi lesquels Tungi, Tuku'aho et Tu'i Pelehake afin de déterminer la responsabilité de Shirley Baker dans les événements qui avaient troublé l'ordre public depuis 1880. A l'issue de ces entretiens, il conclut à son entière culpabilité. En conséquence, Shirley Baker fut mis en demeure de quitter Tonga le 17 juillet 1890. Tuku'aho, le fils de Tungi, lui succéda aux fonctions de Premier ministre. «Dans ce court séjour à Tonga, j'ai visité le nouvel api ako au-delà du cimetière, admis au vœu de stabilité le père Loyer, encouragé mes sœurs et constaté les troubles politico-religieux du pays. Le complot contre Baker, le massacre de Malinoa de six Tongiens, l'exil des sectaires de Moulton, l'irritation des Blancs à propos des droits, les jugements continuels faits au Consul anglais, la pensée qu'ils viennent pour prendre le pays, le bruit que l'Amiral français viendra sous peu, le désarroi des deux sectes !! quelle leçon pour le vieux roi George, mais qu'il est difficile de lui parler de conversion ! La famille Baker habite le palais royal. N'importe : le protestantisme a perdu sa force religieuse et politique ; et le catholicisme ne peut que gagner»³⁵⁴.

*

* *

Les attitudes adoptées en ces circonstances par les différents protagonistes évoquent celles d'un temps renié par l'esprit des réformes mais non révolu. Le village de Mu'a, centre traditionnel d'opposition au roi George en raison des multiples empreintes laissées par la dynastie du Tu'i Tonga et de la présence de Tungi, chef de la dynastie du Tu'i Ha' atakalaua, demeura incontestablement le foyer de l'agitation. Le comportement de la population de Mu'a qui se hâta chez le père Reiter à l'annonce de l'arrivée des guerriers du roi George lancés à la poursuite des meurtriers de Shirley Baker, pour mettre ses effets à l'abri du pillage, participa également d'un réflexe ancestral que l'article 18 de la constitution promulguée en 1875 -par lequel le gouvernement s'engageait à indemniser les individus dont les biens auraient été endommagés par la guerre civile- ne parvint pas à enrayer. Comme naguère, les proscrits se réfugiant dans le sanctuaire de Maofaga ou sur le *Malae* du Tu'i Tonga, la population chercha

353- Père Guitta au père Monfat à Lyon, Mu'a, le 7 juillet 1890. (A.P.M., 545).

354- Box I. a. 3. Monseigneur Lamaze, journal du vicariat, du 25 mars 1887 au 27 janvier 1895, le 12 avril 1887. (Archives de l'évêché de Tonga).

son salut auprès du missionnaire catholique qui jouissait non seulement de la protection divine mais également d'une certaine impunité due à la neutralité affichée par les Maristes durant ces événements. De surcroît, la résidence du père Reiter était élevée sur l'emplacement traditionnel du *Malae*.

Ainsi, il apparait au travers de ces événements que le lien profond qui unissait les hommes aux usages de leurs ancêtres perdura au-delà de la réforme des structures traditionnelles. Tandis que les institutions se modifiaient sous l'impulsion d'un souffle novateur, la persistance des comportements fut manifeste dans les situations de crise. Les réunions clandestines des opposants à Shirley Baker ranimèrent le souvenir vivace des anciennes batailles des gens de Mu'a et Hahake contre ceux de Nuku'alofa. D'autre part, la participation de Tungi au mouvement de contestation et ses prises de position en faveur du maintien des traditions tongiennes contre les réformes du roi George réveillèrent les rivalités dynastiques ancestrales entre le Tu'i Ha'atakalaua et le Tu'i Kanokupolu, et justifiaient la méfiance du roi George à l'égard des chefs, des juges et des guerriers de Tongatapu dont Tungi était, en vertu de la tradition, le chef suprême. Les clivages au sein de l'armée étaient également issus des rivalités ancestrales qui opposaient entre elles les communautés villageoises placées sous la dépendance de chefs antagonistes³⁵⁵. Ainsi, les officiers originaires de la partie occidentale de Mu'a refusèrent l'autorité des officiers originaires du district oriental de Hihifo. Afin de restaurer l'ordre, le roi George fit appel aux guerriers de Ha'apai et Vava'u sur la fidélité desquels il pouvait compter, en tant que chef suprême de ces deux archipels. D'ailleurs, en cette occasion, les troupes de Tungi ne se joignirent pas à celles du roi.

355- L'armée était composée d'un corps d'artillerie et d'une garde royale. Le recrutement des soldats était volontaire ; cependant, le gouvernement procédait à un tirage au sort afin de constituer la garde personnelle du roi, le nombre des volontaires étant insuffisant. Le royaume fut dorénavant divisé en circonscriptions démographiques et le gouvernement fixa pour chacune d'entre elle un quota, proportionnel au nombre d'habitants. Un enrôlement dans l'armée se prolongeait sur une période de sept années. En 1883, la garde personnelle du roi George était composée de vingt guerriers. KELLY J., *The South Sea Islands : Possibilities of Trade with New Zealand*, p.11. En cas de guerre, tous les hommes devaient se rassembler à l'appel du gouvernement pour constituer la milice. «Avril 1875. Dans le courant d'avril et même pendant toute cette année, l'akotau ou les exercices militaires faisaient fureur à Tonga, la takapa ou le tambour était surtout en vogue. Le 5 de ce mois (avril), les hau eiki tua de Mu'a vinrent à Hihifo manger les cuisines de ceux qui avaient manqué à l'exercice.» Box 3. c. Père Castagnier, *Les principaux événements à Tonga depuis 1858 jusqu'à nos jours (10.04.1882)*, ms, 180 p. (Archives de l'évêché de Tonga).



Mua (Tonga) : frère et
sœur en costume de 1^{ère}
communion - juin 1932



Niua Faou - Tonga - catéchiste et ses enfants

CHAPITRE VI

LES ENJEUX ECONOMIQUES DE LA NOUVELLE SOCIETE

I - La rupture avec le modèle traditionnel

La promulgation en 1862 de l'Edit d'Emancipation, qui permit aux paysans d'accéder à la propriété privée de leurs outils et de bénéficier plus pleinement des fruits de leur travail, opéra un lent et profond bouleversement des rapports économiques et sociaux au sein d'une société tongienne dont les structures traditionnelles ne purent résister aux pressions exercées par une économie de marché stimulée par la réforme foncière et par l'introduction de la monnaie. Cette modification des échanges comporta également diverses implications sur la vie de la mission catholique. Les Maristes qui étaient parvenus, en dépit de leur faible potentiel économique, à adapter leur mode de fonctionnement au système traditionnel qui se limitait à l'échange de biens produits localement, se trouvèrent confrontés à la nécessité de trouver de nouvelles sources de revenus afin de se procurer un nombre croissant de produits importés, et de s'intégrer dans les nouveaux circuits économiques organisés par les marchands européens.

Parallèlement à la mise en place d'un système constitutionnel, la condition indispensable à la reconnaissance de la souveraineté tongienne et au maintien de l'indépendance du royaume impliquait, selon le roi George, une amélioration du niveau de vie de l'ensemble de la population par le développement du potentiel agricole et commercial de l'archipel. Or, une économie dynamique supposait une main-d'œuvre motivée et abondante, libre de bénéficier des fruits de son travail. Ainsi, il convenait en premier lieu de limiter les prérogatives foncières des chefs dont le rang, le statut et la puissance dépendaient étroitement du nombre de «foyers» sur lesquels ils exerçaient leur autorité et qui maintenaient l'économie dans un réseau fermé dont ils étaient les seuls bénéficiaires³⁵⁶. Ce système constituait un frein à une production dynamique et à une mise en valeur de la terre car les paysans, privés de la jouissance des fruits de leur travail, s'abandonnaient aux largesses et aux caprices de la nature qui pourvoyait irrégulièrement aux besoins de tous. Ces réformes du roi George reçurent en

356- SAINT-JULIAN C., *Official Report on Central Oceania*, p.25.

outre le soutien enthousiaste des missionnaires wesleyens pour lesquels le travail devait permettre à chacun de gagner son salut.

1- Une politique de centralisation foncière

La proclamation en 1862 de l'Edit d'Emancipation permit l'accès de tous à la propriété des moyens de production. Elle constitua un premier pas en direction de l'abolition de la corvée *-fatongia-* par laquelle les chefs obtenaient des paysans une totale disponibilité et s'arrogeaient les richesses de l'archipel. En théorie, les chefs étaient dorénavant tenus de répartir la terre entre les différents foyers sur lesquels ils exerçaient leur autorité tandis que le gouvernement garantissait les droits de l'occupant à condition que celui-ci versât un loyer annuel de deux shillings³⁵⁷. Cependant, la loi n'imposait aucun mode de calcul concernant la superficie des parcelles dont l'appréciation était laissée aux chefs qui perpétuèrent par ce biais un lien de dépendance avec les paysans. Le roi se borna à suggérer qu'elle fût proportionnelle à la taille des familles. En revanche, l'établissement d'un système de baux provoqua le passage d'une activité autarcique à une culture plus ouverte sur la commercialisation et donna une réelle impulsion à l'économie agricole de l'archipel en encourageant les paysans à produire afin de s'acquitter de leur loyer³⁵⁸.

La constitution de 1875 réitéra de nombreuses dispositions du code de 1862 relatives à la propriété privée et à l'abolition du servage, et paracheva en outre la politique de redistribution des prérogatives foncières de chacun. La création d'une aristocratie foncière et la division du royaume en domaines héréditaires altérèrent progressivement le poids économique des chefs dont certains, dépossédés de leurs terres après la décision du roi de constituer une aristocratie restreinte composée uniquement d'une dizaine de nobles, perdirent la totalité de leurs privilèges³⁵⁹. La nouvelle administration royale eut pour fonction d'établir les limites entre les domaines héréditaires de la noblesse et les terres du gouvernement, de contrôler la répartition des zones d'habitat et des établissements publics et enfin d'élaborer un schéma de voirie. Toutefois, les chefs n'étaient pas encore soumis à l'obligation de reconduction des baux, et le pouvoir d'attribution de la terre assurait le maintien des privilèges de cette classe restreinte dont les exigences en matière de statut et de revenus étaient ainsi contentées³⁶⁰. Il fallut attendre la promulgation en 1882 de l'*Hereditary Act of*

357- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.98.

358- *idem*, p.20.

359- En vertu de l'article 111 de la constitution, les nobles devaient contracter un bail de 99 ans, reconductible pour 99 ans. Le loyer de la terre fut fixé symboliquement à un dollar annuel quelle que fut la dimension du domaine. Dans le cas où le noble n'avait pas d'héritier légitime, la terre revenait au gouvernement (article 127) et son administration était confiée aux nobles désignés par le roi.

360- Les baux furent souscrits pour une durée 21, 50 ou 99 ans (article 128).

Land pour observer une réelle rupture avec le système traditionnel qui se perpétuait au travers du monopole foncier de la noblesse. Cet acte entérina les amendements constitutionnels de 1880 par lesquels chaque contribuable obtenait l'attribution d'une terre communale - 'api kolo- et d'une terre agricole - 'api 'uta-. La superficie des parcelles dans l'île de Tongatapu fut dorénavant fixée à 100 x 100 *fathoms* dans la majeure partie de l'île de Tongatapu et dans l'ensemble des îles de Vava'u, et à 50 x 50 à Ha'apai et Hihifo (Tongatapu). Les nobles reçurent, en supplément du revenu des loyers, un traitement annuel dont le montant fut fixé par le cabinet ministériel et le versement effectué par le gouvernement³⁶¹.

Le souci du roi George d'assurer une répartition et une exploitation optimales de la terre s'accompagna de la volonté d'en préserver la souveraineté. En développant la production agricole de l'archipel, il écartait le risque d'un envahissement des terres par des «aventuriers» et des «nécessiteux» dont la présence aurait pu préluder à une ingérence des états européens³⁶². Cependant, dès 1862, le roi George qui constatait l'implantation croissante de marchands et fermiers européens, interdit la vente du patrimoine foncier aux ressortissants étrangers. Il comptait ainsi parer à d'éventuelles pressions économiques et politiques de la part des Européens intéressés au développement économique de l'archipel -comme il avait pu l'observer à Samoa-, et limiter l'arrivée de main-d'œuvre d'origine asiatique qui affluait dans l'archipel de Fidji. A cet égard, les Maristes témoignaient en effet d'une présence britannique de plus en plus affirmée, et faisaient preuve d'un certain scepticisme vis-à-vis du respect de la souveraineté du roi George. «Impossible encore d'acheter du terrain à Tonga, mais cela viendra car les Anglais nous envahissent toujours ; le gouvernement sera bientôt entre leurs mains»³⁶³. Quant à la loi qui soumit toute demande de location de terres formulée par un allogène à l'acceptation des membres du Cabinet, elle visa non seulement à maîtriser les implantations européennes mais également à prévenir toute initiative inconsidérée de la part des chefs. De surcroît, à partir de 1882, aucune terre ne put plus être louée à un Européen tant que tous les paysans ne furent pas eux-mêmes en possession de leurs deux parcelles légales. La superficie des terres mises à la disposition d'un Européen fut également définie par la loi³⁶⁴. En revanche, les Eglises bénéficièrent d'un régime privilégié similaire à celui concernant les domaines de la famille royale et de la noblesse, en se voyant accorder des baux renouvelables tous les 99 ans. La constitution de 1875 prévoyait néanmoins un contrôle de l'expansion des

361- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.99. 1 fathom = 1,829 mètre.

362- SAINT-JULIAN C., *Official Report on Central Oceania*, lettre du 26 juin 1855 incluse dans le rapport.

363- Monseigneur Olier au père Régis à Lyon, Tongatapu, le 23 août 1907. (A.P.M., 185).

364- La constitution de 1875 autorisa la location aux Européens d'une superficie maximum de mille acres pour les terres agricoles et de cinq acres pour les terres communales.

différents cultes. L'attribution d'une terre à un maître d'école -qu'il fût protestant ou catholique- nécessitait l'adhésion d'un minimum de vingt personnes, hommes et femmes confondus, âgés de plus de 16 ans, et de trente élèves dont la présence devait être régulière (article 116). Cette loi fut amendée en 1885 par les *Law of the Six* et *Law of the Thirty*³⁶⁵.

2- Des succès éphémères

La production agricole, fortement encouragée par les nouvelles dispositions concernant l'exploitation foncière et l'introduction de la propriété privée suscita un essor économique qui se manifesta à partir des années 1880 par une balance des échanges excédentaire. La demande des marchands européens fut telle que les paysans, assurés d'écouler leurs produits et de percevoir les bénéfices de leur travail, furent encouragés à la production. Toutefois, avec ce système de production de marché, la diversification des cultures s'imposa car la production d'huile de copra, ressource majeure de l'archipel, était trop soumise aux aléas climatiques.

Parmi les diverses recommandations faites au roi George, Charles St Julian préconisait dès 1855 le développement du coton, de la canne à sucre, du café, du tabac et de la soie³⁶⁶. Mais la plupart de ces activités furent éphémères. Le coton fut rapidement abandonné en raison des coûts élevés de production et de la médiocre qualité du produit. Il connut cependant son heure de gloire pendant la guerre de sécession américaine³⁶⁷. En 1873, un projet de plantation gouvernementale de canne à sucre fut lancé à l'initiative de Baker, alors secrétaire particulier du roi, qui en assura l'investissement grâce à des fonds publics, tandis que sa fonction de directeur lui garantissait de confortables revenus. Dénoncé par le révérend Moulton qui exposa à la Conférence wesleyenne de Sydney les termes de l'accord passé entre le roi et Baker, ce dernier fut contraint de limiter ses ambitions commerciales. En gage de bonne volonté, il fit livrer, en avril 1875, une cargaison d'arachides à charge pour l'administration foncière de la répartir entre les paysans intéressés ; mais l'entreprise n'emporta guère d'adhésion³⁶⁸.

Entre 1875 et 1880, des amendements constitutionnels rendirent obligatoire la polyculture³⁶⁹. Chaque homme âgé de plus de seize ans fut mis en demeure de planter cent pieds de caféiers et deux cents pieds de cotonniers. Seul le Premier ministre avait le pouvoir de soustraire le contribuable à cette obligation

365- Cf. chapitre VI.2.1.L'opposition des marchands britanniques.

366- SAINT-JULIAN C., *Official Report on Central Oceania*, paragraphe 127 du rapport.

367- *idem*, p.129.

368- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.54.

369- LATUKEFU S., *The Tongan Constitution, a Brief History to Celebrate its Centenary*, p.58.

lorsque la composition du sol ne se prêtait guère à la culture du caféier. Un officier désigné par son ministère de tutelle avait pour fonction d'inspecter les plantations. Ces mesures relatives à la polyculture ne donnèrent pas les résultats escomptés, les paysans préférant s'acquitter de l'amende fixée à vingt-cinq dollars plutôt que de s'astreindre à ce travail exigeant et peu conforme à l'esprit polynésien³⁷⁰. Cependant, l'importation de main-d'œuvre samoane permit à la firme allemande *Deutsche Plantagen und Inseln zu Hamburg* de développer diverses activités agricoles. En 1882, cette firme exportait trente tonnes de coton et cinquante tonnes de café à destination de l'Allemagne et de moindres quantités à destination de Sydney ; elle prévoyait une production de quatre cents tonnes de coton pour 1884. Les planteurs anglais, quant à eux, recherchèrent de nouvelles activités dont l'exploitation devaient leur permettre de concurrencer leurs homologues allemands. En octobre 1885, le consul britannique à Tonga attira leur attention sur les possibilités de fabrication d'huile de *candle-nut* (*Aleurites Triloba*) dont la production potentielle était estimée à deux cents tonnes annuelles. Toutefois, ce projet ne semble pas avoir abouti³⁷¹. Les tentatives commerciales britanniques, néo-zélandaises ou australiennes restèrent ainsi orientées sur les exportations de copra. Les activités des commerçants anglo-saxons reposaient essentiellement, au début des années 1860, sur l'achat de l'huile produite par les villageois contraints d'amasser des revenus pour régler leurs impôts et leurs dettes. Mais à partir de 1869, cette activité fut abandonnée en raison de la mauvaise qualité de l'huile et des difficultés de transport que cette matière impliquait pour sa conservation et son conditionnement. De surcroît, le travail de récolte du copra étant moins astreignant que celui de la fabrication de l'huile, les paysans préféraient vendre leur production à la firme allemande. En conséquence, de nombreux commerçants anglo-saxons, acculés à la faillite, devinrent des agents de la maison *Godeffroy*. A ce titre, ils reçurent une commission sur le montant du copra collecté, mais cet arrangement fut compromis par l'instauration, à l'initiative de Shirley Baker, d'un système d'avances liquides qui lui garantissait le monopole de l'échange. En effet, celui-ci consignait sur un registre les promesses de récolte annuelle de chaque paysan qui obtenait en échange une avance sur les revenus de sa production, et négociait la production locale avec la maison *Godeffroy*, dispensée des frais de commission. La situation des marchands anglo-saxons empira lorsqu'en 1872 les Allemands réduisirent leur prix d'achat du copra de 25 %, éliminant ainsi les derniers concurrents³⁷². Toutefois, après la faillite de la firme *Godeffroy*, les Néo-zélandais reprirent en main le marché.

370- KELLY J., *The South Sea Islands : Possibilities of Trade with New Zealand*, p.20.

371- *idem* , p.12.

372- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.36.

Dans la mesure de leur influence respective, les missionnaires protestants et catholiques contribuèrent à la diversification du paysage agricole de l'archipel. Mais les cultures maraîchères et fruitières qu'ils développaient, ne permettaient que des rendements limités en raison des difficultés de reproduction et d'adaptation des graines importés d'Europe³⁷³. Quant aux ignames, patates douces, arrow-roots et fruits de l'arbre de pain, ils étaient réservés à la consommation locale, et ne constituèrent pas des produits d'exportation. En conséquence, le cocotier demeura la principale ressource agricole de l'archipel et chaque exploitant fut contraint de cultiver un minimum de deux cents cocotiers dont la productivité était étroitement surveillée.

Globalement, la politique de développement économique poursuivie par Shirley Baker engendra un réel essor de la productivité puisque le volume des exportations augmenta de 48 % entre 1871 et 1884³⁷⁴. En 1883, le copra restait la production majoritaire en volume et en valeur, tandis que les autres productions -champignons, agrumes, café et laine- ne représentaient guère plus de 1 % du total. Ces productions marginales dont la rentabilité était inférieure à celle du copra et qui requéraient néanmoins des soins constants furent progressivement abandonnées. Toutefois, la production lainière se maintint quelques années. Introduits dans l'île d'Eua par des éleveurs néo-zélandais, les moutons formaient en 1842 un parc de 40 000 têtes. La laine était exportée à Auckland et les moutons étaient réservés à la consommation locale. Mais, à la suite d'un litige qui les opposa au roi George au sujet des vols de bétail, les frères Parker, propriétaires de l'élevage, lancèrent les bêtes à la mer. Considérant l'absence de rentabilité des productions de coton, de café, de champignons, de laine et de fruits, le consul anglais Symonds attira l'attention des commerçants britanniques sur les possibilités qu'offrait la pêche à la baleine. En 1884, un Anglais obtint l'autorisation d'établir à Ha'apai une station de pêche. Mais cette nouvelle entreprise ne prospéra pas plus que les précédentes. De surcroît, les taxes douanières imposées par les administrations néo-zélandaises ou australiennes à l'importation des produits insulaires constituaient un frein au développement de ces cultures, moins rentables dans ces conditions que le copra³⁷⁵.

En conclusion, le passage à l'économie de marché engendra une hausse générale du niveau de vie de la population autochtone, dont les revenus lui permettaient l'achat de produits manufacturés en Europe. Les produits des importations anglo-saxonnes étaient plus recherchés, présentant un rapport

373- L'exportation d'agrumes et d'ananas était secondaire, elle représenta pour l'année 1883 l'équivalent de 1 000 livres sterling.

374- KELLY J., *The South Sea Islands : Possibilities of Trade with New Zealand, table V, Increase of Island Trade since 1871*, p.67.

375- KELLY J., *The South Sea Islands : Possibilities of Trade with New Zealand, table V, Increase of Island Trade since 1871*, p.17.

qualité/prix supérieur à celui des produits allemands³⁷⁶. Les cotonnades et autres étoffes provenaient essentiellement du Royaume-Uni, d'Australie, de Nouvelle-Zélande et dans une moindre mesure d'Allemagne. Une décision prise en conseil des chefs en 1871 et soumettant la population à l'obligation de se vêtir à la mode européenne provoqua une demande croissante de ces effets. La farine et les biscuits -dont la consommation augmentait entre les mois de mars et août en raison d'une baisse saisonnière de la production alimentaire locale- étaient importés ainsi que les pommes de terre, oignons et autres légumes, d'Adélaïde et de San Francisco où les coûts de production étaient moindres. Quincaillerie et ferronnerie étaient importés du Royaume-Uni et d'Allemagne. Les bois de construction provenaient essentiellement de Californie. Les viandes et fruits en conserve furent longtemps un monopole d'exportation néo-zélandais. Les barques, les dériveurs légers et les navires de gros tonnage étaient importés par les résidents anglo-saxons de Tonga. Toutes ces importations évaluées en 1871 à 64 000 £ représentaient en 1884 un montant de 105 000 £, soit une augmentation de près de 65 %. Or, les exportations ne pouvant atteindre un tel volume, la balance commerciale de l'archipel fut, à la fin du siècle, largement déficitaire³⁷⁷. De surcroît, l'endettement croissant des familles, ainsi que les multiples difficultés politiques qui surgirent à partir des années 1885 marquèrent la fin de la prospérité économique du royaume. En 1900, le volume total des échanges représentait un montant de 145 005 £, dont 74 094 £ d'importations contre 105 000 £ en 1884, et 70 911 £ d'exportations contre 200 000 £ en 1884³⁷⁸. Ainsi, le volume des échanges en 1900 était de moitié inférieur à celui de 1884. Ce phénomène s'explique tant par le ralentissement de la production que par une chute de la consommation de produits importés.

3- La fiscalité

L'affranchissement des paysans et des artisans en 1862 s'accompagna de la mise en place d'un système fiscal basé sur le recouvrement d'un impôt direct, dont le montant fut calculé sur le revenu des personnes physiques et d'un impôt

376- *Foreign Office Annual Series 1886, n°25. Diplomatic and Consular Reports on Trade and Finance. Pacific Islands. Report for the Year 1884 on the Trade of Tonga. Printed by Harrisons and Sons. 8 p. 1886. Vice-consul Symonds to Consul-General Thurston, 30 octobre 1885.* En 1884, le total des importations s'élevait à 105 000 livres et se répartissait entre : les cotonnades et autres étoffes (60 000 £), la farine et les biscuits (26 000 £), la quincaillerie (2 000 £), le bois de construction (1 000 £), le sel et les viandes en conserve (8 700 £), le poisson salé (1 700 £), le savon (2 800 £), le beurre, le fromage, les pommes de terre et autres produits d'alimentation (1 500 £), le sucre, le thé et le tabac (300 £) et divers (1 000 £).

377- KELLY J., *The South Sea Islands : Possibilities of Trade with New Zealand, table VII, principal imports to the islands in 1884*, p.65.

378- Détail des importations en 1884 : Nouvelle-Galles du Sud : 35 070 £, Nouvelle-Zélande : 34 804 £ et origine diverse : 4 220 £.

Détail des exportations en 1900 : Nouvelle-Galles du Sud : 22 280 £, Nouvelle-Zélande : 13 295 et autres pays : 35 336 £.

indirect constitué des contraventions et des taxes douanières. Dans une lettre adressée en octobre 1855 au roi George, Charles St Julian recommandait l'instauration d'un système fiscal pour garantir un développement économique harmonieux. Il conseillait le paiement des impôts en monnaie plutôt qu'en nature considérant d'une part que son application en serait facilitée «*a revenu in cash can be easily collected, easily secured and easily dealt with*»³⁷⁹, et d'autre part que la taxation de la force de travail était peu rentable lorsque le paiement était effectué en nature. Par ailleurs, Charles St Julian mettait le souverain en garde contre les dangers d'une fiscalité trop lourde, dont l'instauration aurait risqué d'entraver le développement économique de l'archipel. Enfin, il préconisait l'adoption d'un impôt foncier calculé sur la productivité³⁸⁰.

A la suite d'une première évaluation fiscale effectuée en 1862, le gouvernement fixa le montant de l'impôt annuel à trois dollars pour tous les hommes âgés de plus de seize ans³⁸¹. En 1875, il s'élevait à sept dollars. Lorsqu'en 1880 l'administration des terres communales échoua aux nobles qui en revendiquaient les revenus, l'impôt auparavant perçu sur ces terres fut commué en loyer tandis que le gouvernement compensait cette perte par une augmentation de l'impôt foncier³⁸². «*1862 : abolition des anciennes corvées, redevances et sujétions envers les chefs. D'abord il n'y avait qu'un impôt de quatre piastres ou mieux 20 gallons d'huile de coco. Mais à chaque réunion, on augmentait l'impôt, et en 1890, on établit que chaque contribuable paierait 12 piastres, côté personnel, et avec les autres il paie 15 piastres*»³⁸³.

Outre le prélèvement direct, Shirley Baker mit en place un système drastique d'amendes visant à augmenter les revenus de l'Etat fortement endetté par de nombreux et importants travaux. Ainsi, la moindre infraction fut lourdement pénalisée. «*Loi édictée en 1867 : un catholique fut condamné à 10 piastres (50 francs) pour avoir porté dans son embarcation une poule le dimanche*»³⁸⁴. Les interdictions de danser, de fumer, de lutter, de fabriquer le tapa ou de porter les étoffes traditionnelles figurèrent au nombre des plus rémunératrices car les cas de récidive étaient élevés en raison de leur caractère coutumier. Les Européens ne furent pas épargnés par cette quête éperdue du

379- SAINT-JULIAN C., *Official Report on Central Oceania*, lettre du 15 octobre 1855 incluse dans le rapport.

380- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.19.

381- SAINT-JULIAN C., *Official Report on Central Oceania*, lettre du 15 octobre 1855 incluse dans le rapport.

382- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.97.

383- Box 5. f. 2. Père Guitta, Histoire de Tonga, cahier III, p.152. (Archives de l'évêché de Tonga). Entre 1879 et 1881, le volume des impôts collectés s'accrut de 120 % (5 888 £ en 1879, il s'élevait en 1881 à 13 000 £). Cette hausse des revenus de l'Etat résultait non seulement d'un accroissement de la fiscalité, mais aussi de la mise en place d'une méthode de collecte plus efficace. RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.98.

384- *idem*.

denier de l'Etat. Le commerce et les biens importés furent lourdement taxés. En 1880, un marchand en gros, établi en ville, devait s'acquitter d'un droit annuel d'un montant de soixante-dix dollars (quatorze livres) contre cinquante dollars à la campagne ; pour un marchand au détail, le droit annuel s'élevait à vingt-cinq dollars (cinq livres) en ville et vingt dollars à la campagne. L'autorisation de vente de vins et alcools, réservés exclusivement aux Européens, était fixée à cent dollars (vingt livres), celle de posséder une table de billard à trente dollars (six livres), un buggy à cinq dollars, un cheval à un dollar, un *cart* à un dollar et un chien à vingt-cinq cents³⁸⁵. Shirley Baker parvint ainsi temporairement à restaurer la solvabilité du gouvernement, confronté à partir de 1889 à la chute des cours du copra qui provoqua l'endettement des paysans et le mécontentement des agents de l'Etat dont les rémunérations n'étaient plus assurées³⁸⁶. Quant aux Européens, ils quittèrent peu à peu le royaume, découragés par l'intransigeance de Shirley Baker qui imposait de lourdes taxes sur leurs activités³⁸⁷. L'intervention des autorités britanniques, qui reprirent en main les comptes du gouvernement après la déportation de Shirley Baker en 1892, permit de résorber en partie les difficultés financières ; mais l'impulsion donnée aux réformes économiques fut dorénavant brisée.

II - La perception mariste de la nouvelle société

I- La précarité économique des Maristes

L'évolution des rapports économiques au sein de la société tongienne engendra une modification de la nature des échanges entre les Maristes et les membres de la communauté catholique. La précarité matérielle des missionnaires catholiques, inhérente à leur faible potentiel économique, se présenta à partir des années 1860 comme un handicap chronique et profond. Parvenus au cours des premières années de leur implantation à un équilibre basé sur le troc et sur une limitation de leurs besoins, les Maristes virent l'introduction d'une économie de marché perturber fortement ces échanges, car les exigences des néophytes croissaient au fil des ans. «*Les néophytes, pour rivaliser avec les protestants veulent une église en planches. Mais ils sont moins généreux que les néophytes*

385- KELLY J., *The South Sea Islands : Possibilities of Trade with New Zealand, table VII, principal imports to the islands in 1884*, p.15.

386- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.165.

387- Par exemple, l'amélioration en 1885 des structures portuaires, avec la construction d'un quai et de rampes de déchargement, entraîna une augmentation de 2,5 % des droits de douane déjà élevés. *Foreign Office Annual Series 1886, n°25. Diplomatic and Consular Reports on Trade and Finance. Pacific Islands. Report for the Year 1884 on the Trade of Tonga. Printed by Harrisons and Sons. 8 p. 1886. Vice-consul Symonds to Consul-General Thurston, 30 octobre 1885.*

protestants. En conséquence, la mission doit couvrir une grande partie des frais»³⁸⁸. Dans la situation antérieure aux années 1860, le compte géré par la procure et alimenté d'une part par le viatique annuel octroyé par l'Organisation pour la Propagation de la Foi et d'autre part par les donations extérieures, permettait à chaque missionnaire de se procurer les produits indispensables au bon fonctionnement de son établissement, tels que cloches, statues, objets de décoration pour l'église, petit matériel pour les écoles et pour l'entretien du clos, soutanes et vin de messe³⁸⁹. Mais à partir de 1866, la construction d'églises en bois puis en pierre, l'ajout de clochers, l'achat de charpentes, de portes, de fenêtres et de vitraux grevèrent fortement leur budget. Par ailleurs, le coût des produits nécessaires au quotidien augmentait. A la valeur d'échange qui précisait pour chaque marchandise la quantité des autres marchandises qui lui étaient équivalentes en fonction de leur utilité -estimation subjective de la satisfaction que procurait directement ou indirectement la possession d'un bien et son utilisation- se substitua une valeur de marché dont les prix furent fixés par les marchands. *«Augmentation du coût de la vie. Plus de possibilité de fonctionner avec un système d'échanges car la population préfère recevoir de l'argent pour payer les marchandises*»³⁹⁰. La mise en place d'un système de prix calculé sur l'évolution de l'offre et de la demande se révéla catastrophique pour la mission qui ne put que difficilement faire face à la hausse des prix. *«Notre position devient difficile sous un autre rapport, le rapport temporel. Nous ne pouvons plus trouver d'enfants ou de jeunes gens à notre service. Le père Lamaze en garde deux que je n'aurais pas la patience de souffrir. J'aimerais mieux jeûner au pain et à l'eau tous les jours que d'être obligé de vivre avec eux... Cependant, chaque enfant ne nous compte pas moins de 100 à 130 francs par an, sans parler de la nourriture. Puis tout devient excessivement cher. Puis autre chose encore, les pères trouvent que notre régime d'habitation est insoutenable. Qu'il n'y a pas de pauvre matelot résidant ici, qui ne soit 20 fois mieux logé que nous. On me tire dessus pour ne pas vouloir jusqu'à présent de fenêtres ; puis ce sont les chaises, puis se sont les meubles... Père Chevron demande à être remplacé par un père qui a des idées plus européennes que lui*»³⁹¹. L'établissement de Maofaga fut le plus touché en raison de la proximité du port et de la présence de nombreux Européens qui dépensaient sans compter³⁹². En conséquence, les néophytes

388- Père Lamaze, fête de Noël à Tonga, le 1^{er} janvier 1874. (A.P.M., 657).

389- D'autres frais s'ajoutaient à la fonction de vicaire : en 1896, monseigneur Lamaze alloua une partie de la rente de ses coupons fonciers, soit 134 francs, à l'entretien de la presse de Tonga et l'autre partie, soit 1 050 francs au règlement des honoraires de messes en faveur des défunts de la mission, trois services solennels fondés à perpétuité. *Foundations for Masses*, Maofaga, le 17 novembre 1896, Dossier de Monseigneur Lamaze C. I. a. *Personal documents*. (Archives de l'évêché de Tonga).

390- Père Guitta au père Martin à Lyon, Mua, le 27 juin 1885. (A.P.M., 538).

391- Père Chevron au père Poupinel à Lyon, Lifuka, le 12 juin 1866. (A.P.M., 447).

392- Père Lamaze à son frère, Mu'a, Tongatapu, le 28 septembre 1869. (A.P.M., 634).

furent sollicités par les Maristes pour participer financièrement au développement de la mission. A Mu'a en 1866, à l'occasion de l'assemblée des anciens, l'un des fidèles, Atannasea «*le grand promoteur de ces réunions que nous venons d'envoyer au bon père Breton*», proposa de procéder tous les deux mois à une collecte auprès de l'ensemble des catholiques du village. La première permit d'obtenir la somme de trois livres sterling³⁹³. En 1870, il fut prévu qu'un don annuel de six shillings par personne devait être attribué à l'entretien de l'église³⁹⁴. Grâce à cette initiative, le principe des collectes se répandit parmi l'ensemble des catholiques de l'archipel ; la contribution financière des néophytes fut peu à peu intégrée dans le fonctionnement de la mission et les sommes collectées furent de plus en plus importantes. Toutefois, la participation demeurait inégale selon les villages et dépendait du nombre de catholiques, de leurs ressources, de leur attachement au culte et des circonstances de la sollicitation : les grands rassemblements organisés pour les fêtes liturgiques ou les concours des écoles avaient un impact plus grand que les réunions locales et permettaient de rassembler des sommes plus importantes. En 1879, la procession de la Fête-Dieu qui réunissait les catholiques de Vava'u, Hihifo, Maofaga et Mu'a, rapporta la somme de cinq mille francs -soit mille piastres- aux pères maristes qui se félicitèrent également de la générosité de quelques Européens³⁹⁵. En 1880, trois quêtes annuelles furent instaurées à Mu'a : à l'occasion de la célébration de la Fête-Dieu, à Noël et pour la cérémonie de bénédiction des enfants non confirmés³⁹⁶. Cependant, bien que les Maristes observassent avec satisfaction la participation économique de leurs néophytes, ils regrettaient la disparition progressive des offrandes, porteuses d'une valeur symbolique et d'une implication effective des membres dans la vie de la communauté. A l'occasion de la célébration des noces d'or du père Chevron, les pères maristes rassemblèrent la somme de cent cinquante piastres tandis que cent soixante-quinze cochons et plus de mille *fai kakai* -plat cuisiné entouré d'une feuille de bananier- furent présentés³⁹⁷.

Bien qu'elles permissent de couvrir un certain nombre de frais, les collectes ne purent suffire au développement des établissements confrontés non seulement à la hausse du coût de la vie mais également à celui de la main-d'œuvre. «*Le père Chevron est pharmacien, médecin et surtout cuisinier pour les petits enfants qui ne font presque rien sans qu'on mette la main à l'ouvrage*

393- Père Castagnier au père Poupinel, Tongatapu, du 18 décembre 1866 au 31 janvier 1867. (A.P.M., 324).

394- Père Guitta au père Poupinel à Lyon, Mua, le 1^{er} septembre 1881. (A.P.M., 534).

395- Père Chevron au père Poupinel à Lyon, Tongatapu, le 22 janvier 1879. (A.P.M., 469). Au cours d'un bilan récapitulatif du montant des collectes effectuées entre 1870 et 1885, le père Guitta annonçait que les catholiques avaient contribué à l'entretien de l'établissement de Mu'a (réparation de l'église, clochers, cloches, luminaires, vin de messe, etc ...) à raison de 14 875 francs. Père Guitta au père Martin à Lyon, Tongatapu, le 27 juin 1885. (A.P.M., 538).

396- Père Chevron au père Poupinel à Lyon, Tongatapu, le 20 octobre 1880. (A.P.M., 476).

397- Père Castagnier au père Poupinel à Lyon, Maofaga, le 4 janvier 1882. (A.P.M., 367).

avec eux. Aujourd'hui, les jeunes gens de seize ans et au-dessus ne veulent pas travailler pour les blancs à moins de 2 shillings par jour, même pour faire la cuisine»³⁹⁸. En conséquence, les Maristes, prêtres, religieuses ou évêques, durent faire preuve d'ingéniosité, mettant à contribution leur esprit d'initiative, leurs talents de créativité, leur disponibilité et leur capacité à établir un réseau de bienfaiteurs.

L'un des moyens auquel ils eurent régulièrement recours afin de se procurer de l'argent consistait à lancer une souscription auprès des membres de leur famille, de leurs amis et de leurs bienfaiteurs. Cette démarche visait à couvrir des frais exceptionnels pour des achats déterminés. Le père Lamaze parvint ainsi à équiper le clocher de l'église de Vava'u d'un bourdon. La population européenne et protestante de l'archipel participa progressivement, mais dans une moindre mesure, au soutien de la mission catholique. En 1872, un Néo-zélandais nommé Parker, ayant investi sa fortune dans l'élevage de moutons, proposa aux Européens une souscription pour l'achat de planches destinées à élever une église dans l'île d'Eua. En quelques semaines, il avait obtenu la somme nécessaire à la mise en œuvre de ce projet auquel avait pris part Tungi, le gouverneur de Tonga et 'Uga, le fils du roi³⁹⁹. Le père Castagnier, responsable de l'établissement de Vava'u en 1883, se tourna également vers la population européenne pour la reconstruction de l'école du village détruite par un cyclone tandis que les catholiques s'attelèrent à l'édification de l'église⁴⁰⁰. Pour amasser les fonds nécessaires à la construction d'un internat de jeunes filles en 1882, monseigneur Lamaze effectua une tournée de conférences dans les établissements catholiques de Nouvelle-Zélande où ses prestations furent rémunérées. Afin d'améliorer leur quotidien, les Maristes eurent la possibilité de percevoir des honoraires de messe. «*Nous acquittons des messes à la décharge de la procure mais aussi dans notre district nous recevons un certain nombre de messes de nos néophytes à acquitter pour des parents défunts ; elles sont taxées par le vicaire apostolique 5 francs, tandis que celles de la procure le sont à 20 sous ou à 15 sous*»⁴⁰¹. Au cours de l'année 1867, le père Chevron consacra cent cinquante messes et demanda à s'inscrire pour cent cinquante autres⁴⁰². En 1889, le père Forestier mit à la disposition des pères de Tonga trente-cinq messes chacun. L'établissement de Hihifo connut une certaine prospérité durant une dizaine d'années grâce à la pouliche offerte par un catholique de Windsor au père Castagnier qui en négociait la progéniture. Les femelles se vendaient au prix de cent soixante francs et les poulains cent

398- Père Chevron au père Poupinel à Lyon, Mua, le 9 octobre 1881. (A.P.M., 478).

399- Père Castagnier au père Poupinel à Lyon, Hihifo, le 7 janvier 1872. (A.P.M., 330).

400- Père Castagnier au père Poupinel à Lyon, Vava'u, le 27 décembre 1882. (A.P.M., 372).

401- Père Guitta au père Forestier à Lyon, Mua, le 7 janvier 1889. (A.P.M., 543).

402- Père Chevron au père Poupinel à Lyon, Tongatapu, le 24 mai 1867. (A.P.M., 449).

francs⁴⁰³. Le père Reiter, à Vava'u, tira avantageusement parti de l'exploitation des agrumes : le clos du missionnaire était couvert d'orangers dont les fruits avaient la réputation d'être les meilleurs du Pacifique après ceux de Tahiti et Rarotonga⁴⁰⁴. De mars à août, des cargos néo-zélandais chargeaient les caisses à Vava'u, dernier port de relâche du vapeur avant son arrivée à Auckland après sa tournée des archipels du Pacifique. Mais la surproduction néo-zélandaise mit un terme à cette culture qui ne trouvait plus de débouchés. «*Cette année : pas de chance avec les orangers : d'abord, il n'y en a pas beaucoup et en Nouvelle-Zélande, elles se vendent si mal que les marchands n'en veulent plus. Nous avons vendu depuis six mois les nôtres, mais l'acheteur a tellement perdu aux deux derniers envois que cette fois-ci, il n'a pas paru. Les mois précédents, il y avait chaque fois six ou sept mille caisses d'oranges. Cette fois, il n'y en a pas six cents, dit-on*»⁴⁰⁵. Quant aux religieuses, elles assuraient à leurs établissements des revenus réguliers en donnant des cours particuliers et en confectionnant divers ouvrages de broderie et des vêtements. «*A la fin de septembre 1871, on fit une ordonnance d'avoir un habit complet au moins pour le principal lotu du dimanche, ce qui fatigua extraordinairement les naturels, surtout nos catholiques car les protestants y étaient déjà un peu habitués. On fit sévèrement observer cette loi pendant plusieurs années, mais on finit par y renoncer. Cela servit à nous procurer aisément des ressources matérielles sur la vente des habits*»⁴⁰⁶.

Cependant, tous ces moyens ne permettaient pas de couvrir l'intégralité des frais de la mission. En 1884, la dette du vicariat s'élevait à vingt mille francs⁴⁰⁷. L'allocation annuelle de la Propagation de la Foi suffisait tout juste à assurer le fonctionnement quotidien, et le vicaire apostolique fut contraint de

403- Box 3. c. : père Castagnier, «*les principaux événements à Tonga depuis 1858 jusqu'à nos jours (10.04.1882)*», ms, p.27. (Archives de l'évêché de Tonga).

404- KELLY J., *The South Sea Islands : Possibilities of Trade with New Zealand*, p.15.

405- Père Reiter au Supérieur de la S.M. à Lyon, Vava'u, le 8 juin 1893. (A.P.M., 885).

406- Box 3. c. : père Castagnier, «*les principaux événements à Tonga depuis 1858 jusqu'à nos jours (10.04.1882)*», ms, p.32 (Archives de l'évêché de Tonga). Toutefois, cette loi ne semble pas être tombée totalement en désuétude car le père Bergeron fit part en 1932 d'une pétition rédigée à ce propos : «*Les indigènes ont présenté au gouvernement tongien dont ils dépendent, une étrange pétition, la première de l'espèce. La loi tongienne oblige les indigènes à se couvrir du cou jusqu'au dessous des genoux ; ils demandent la suspension de cette loi et la permission provisoire de porter l'ancien costume indigène consistant en un simple tapa du pays noué à la ceinture, car, disent-ils, ils n'ont pas actuellement les moyens d'acheter des étoffes. Cette loi regardant le port des habits a été faite par le révérend Baker quand il était Premier ministre de George I. Elle a souvent été critiquée, et le port d'habits européens au lieu de l'antique Lavalava est regardé par beaucoup comme cause de phthisies et autres maladies modernes des indigènes*». Lettres aux missionnaires, volume II, 1931-1934, n°36, le 10 janvier 1932.

407- En 1884, Shirley Baker imposa une nouvelle augmentation de 2,5 % sur les entrées de douanes et les tarifs de commerce. Seuls les articles suivants en furent exonérés : la farine, le vin, le sucre, les biscuits, les portes, les fenêtres, les plaques de tôle, les ancres de marine, les chaînes, les sacs, le goudron, le bois de construction, les animaux, les livres, les outils manufacturés, le charbon, les rames, les plantes et les produits en provenance des archipels voisins. KELLY J., *The South Sea Islands : Possibilities of Trade with New Zealand*, p.18.

prendre des mesures drastiques afin d'obliger les missionnaires à réduire leurs dépenses. Ainsi, il refusa dorénavant d'imputer au budget du vicariat le coût des produits importés et demanda qu'il fut comptabilisé sur les revenus des missionnaires. Cette mesure souleva la consternation générale et ne résolut nullement le problème de la dette⁴⁰⁸. En 1887, le père Olier suggéra à la procure de procéder à des astuces comptables afin de réduire le montant des droits de douanes et taxes diverses -qui s'élevaient environ à 10 % de la valeur des marchandises importées- en rédigeant une note de paiement réduite par rapport au prix réel⁴⁰⁹. Consacré évêque en 1906, il hérita de la gestion de la dette et surveilla étroitement les travaux entrepris dans les divers établissements de la mission. «*L'église et le presbytère de Mu'a vont tout lentement, le père Guitta a trop de dettes pour que je le laisse aller de l'avant sans compter ; ses gens l'aident mais ne travaillent pas assez, aussitôt que je m'en vais ; ils se reposent sous prétexte de faire leurs plantations*»⁴¹⁰. En effet, outre les frais engagés pour la réfection de la toiture de l'église -environ dix mille francs-, le père Guitta devait encore se procurer des toits pour les deux chapelles latérales, la sacristie et le clocher⁴¹¹.

La précarité matérielle des Maristes, entrave réelle au maintien et au développement des établissements, ne saurait trouver sa seule origine dans l'absence de ressources de la population. En effet, ainsi que l'attesta le système de collectes mis en place par leurs homologues wesleyens au sein de leur communauté, la population bénéficiait, tout au moins dans les années 1860 et 1870, de revenus conséquents -cette situation se modifiant dans les années 1885 en raison du taux d'endettement croissant des paysans, dû aux multiples emprunts contractés pour l'achat de biens de consommation. Cette situation de faillite chronique révèle en fait l'incapacité des missionnaires catholiques à s'inscrire dans la logique d'une économie de marché et participe d'un refus de voir leurs fonctions comparées à celles de marchands. En outre, ils considéraient que la participation de chacun se devait d'être avant tout la manifestation de son engagement dans la foi, et ne devait à ce titre revêtir aucun caractère obligatoire.

2- Une organisation wesleyenne lucrative

Partisans du don volontaire, les missionnaires catholiques dénoncèrent -avec d'autant plus de vigueur qu'ils étaient en proie à une situation économique difficile- les activités de leurs homologues protestants qui prenaient avantage de la ferveur de leurs adeptes pour amasser des gains. En 1856, le budget total de

408- Père Olier au père Couloignier à Lyon, Maofaga, le 20 janvier 1884. (A.P.M., 821).

409- Père Olier au Supérieur de la S.M. à Lyon, Maofaga, le 1^{er} juin 1887. (A.P.M., 824).

410- Monseigneur Olier au père Régis à Lyon, Tongatapu, le 23 août 1907. (A.P.M., 185).

411- Père Guitta au Supérieur de la S.M. à Lyon, Mua, le 1^{er} juin 1906. (A.P.M., 550).

la mission wesleyenne permettait de payer le salaire de dix missionnaires et celui de deux cents treize maîtres d'école, d'assurer le fonctionnement de deux cent deux écoles réparties sur l'ensemble de l'archipel et de subvenir aux besoins de plus de sept mille écoliers⁴¹². Jusqu'en 1869, date à laquelle la société mère implantée à Londres cessa de pourvoir aux exigences financières de l'*Australian Wesleyan Methodist Society* créée en 1855 et dont dépendait la mission de Tonga, les missionnaires wesleyens mirent en œuvre divers moyens visant essentiellement à économiser les fonds qui leur étaient attribués par Londres. Dès 1846, ils avaient enseigné à leurs néophytes la technique de fabrication de l'huile de noix de coco, exportée à Sydney par l'intermédiaire de marchands australiens au bénéfice de la mission. En 1854, le roi George ordonnait à chaque homme de produire annuellement quatre gallons d'huile pour soutenir la mission⁴¹³. *«Juin 1859 : on pressait alors beaucoup les protestants pour faire de l'huile (le système du cobrah-sic- n'était pas encore introduit dans le pays) ; le John Wesley, grand navire 3-mâts, ne cessait de transporter cette huile à Sydney. Or il arriva que le chef de Maofaga voulut même étendre aux catholiques la prescription de faire 10 francs, ce qui équivaut à 50 gallons d'huile. Il va sans dire qu'on ne s'inquiéta nullement de cette prescription*⁴¹⁴.

La proclamation en 1862 de l'Edit d'Emancipation et les bouleversements économiques qui en résultèrent modifièrent ce mode de fonctionnement. Dès lors, les paysans qui disposaient de revenus nets les répartirent entre les impôts, les collectes de la mission wesleyenne et l'achat de divers produits destinés à leur usage personnel. L'exportation d'huile de noix de coco continua d'alimenter les caisses de la mission jusqu'à la mise en place, dans les années 1870, d'un système plus lucratif de collectes. Craignant que la pression fiscale qui pesait désormais sur les membres de leur communauté ne limitât leur générosité et ne restreignît les potentialités de développement de la mission, les missionnaires wesleyens, à l'instigation de Shirley Baker, s'engagèrent à fournir aux néophytes une avance sur leur production annuelle d'huile ou de copra, somme prélevée sur les fonds de la mission qu'ils avaient eux-mêmes contribué à constituer⁴¹⁵. Ce système emporta l'unanimité parmi les protestants dont la demande en argent liquide augmentait depuis le lancement, en 1867, des activités de la maison *Godeffroy* qui proposait à la population tongienne un grand choix de produits importés. Fortement critiquée par les chefs en raison de l'endettement important qu'il générait parmi les paysans placés dans l'impossibilité de s'acquitter de leur loyer, cette activité fut abandonnée en 1870 au

412- Le budget s'élevait à 1386 livres en 1856, à 1 547 livres l'année suivante et les missionnaires percevaient chacun un salaire de 140 livres. BOLLARD A.E., *The Impact of Monetization on Tonga*, p.26.

413- *idem*, pp.27-28.

414- Box 3. c. : père Castagnier, *«les principaux événements à Tonga depuis 1858 jusqu'à nos jours (10.04.1882)»*, ms, p.8 (Archives de l'évêché de Tonga).

415- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, pp.21-35.

profit d'un procédé, moins manifeste, mais plus pernicieux et tout aussi lucratif : les missionnaires wesleyens, à l'initiative de Shirley Baker, entreprirent dorénavant de passer des contrats d'exclusivité avec des marchands, plus à même que les hommes d'église d'obtenir le recouvrement des dettes par la confiscation des biens du débiteur dont les achats avaient été réglés, en son nom, par la mission⁴¹⁶.

Contrainte de s'autofinancer à partir de 1869 après que la société mère implantée à Londres ait cessé de pourvoir au financement des missions d'Océanie, les missionnaires protestants de Tonga établirent un système d'abonnements annuels permettant à chaque membre de la communauté d'obtenir un «*ticket d'adhésion*» à la mission. De surcroît, Shirley Baker, nommé président de l'Eglise wesleyenne de Tonga, institua un système de compétition entre les villages. Dans ce but, il procéda à la distribution d'une assiette de faïence, confiée au notable de chaque village, à charge pour ce dernier de veiller à ce que chacun y versa sa contribution en espèces sonnantes et trébuchantes. L'objectif était de présenter l'assiette la plus remplie à l'occasion de la grande fête -*Fakamisimole*- qui réunissait l'ensemble des villageois de l'archipel, et d'être désigné vainqueur de la compétition au cours de laquelle les dons de chaque communauté étaient comptabilisés à haute voix. A ce titre, les pressions exercées sur les parents et amis étaient nombreuses et la honte s'abattait sur les moins empressés⁴¹⁷. Les protestants de l'archipel de Ha'apai -qui semblaient quelque peu réservés à l'égard de ce procédé- furent soumis à l'obligation de produire cinquante seaux d'huile de noix de coco ou l'équivalent en monnaie sous peine d'être privés de leurs pasteurs. Afin de les récompenser de leur participation, les missionnaires wesleyens promettaient aux membres de leur communauté la construction d'églises et d'écoles ainsi que la gratitude de Dieu⁴¹⁸.

Ce système exploitant l'amour-propre des individus qui rivalisaient d'ardeur afin de recevoir l'honneur d'être cités en exemple par les missionnaires fut d'une efficacité incontestable. Le montant des collectes s'accrût d'année en année⁴¹⁹. L'apogée fut atteinte en 1875 lors des commémorations du cinquanteenaire de la mission. Un effort particulier, requis pour l'occasion, marqua le lancement d'un vaste projet de multiplication des lieux de culte dans l'ensemble de l'archipel et permit de liquider le stock d'églises en bois, importées de Nouvelle-Zélande par Shirley Baker. «*Le 19 novembre 1875, il y eut une*

416- BOLLARD A.E., *The Impact of Monetization on Tonga*, p.31.

417- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.28.

418- *idem*, p.30.

419- Liste des contributions de 1854 à 1876 en livres sterling : 1854 : 1 200 ; 1855 : 1 100 ; 1857 : 1 225 ; 1861 : 1 874 ; 1863 : 2 500 ; 1864 : 3 000 ; 1866 : 3 770 ; 1867 : 2 000 ; 1869 : 5 480 ; 1870 : 3 200 ; 1871 : 4 500 ; 1872 : 7 000 ; 1874 : 5 500 ; 1875 : 15 227 ; 1876 : 5 000. BOLLARD A.E., *The Impact of Monetization on Tonga*, pp.28-30.

tempête qui dura deux jours et renversa beaucoup de maisons ; mais elle ne diminua en rien l'ardeur des Polotu dans lesquels les gens s'excitaient à donner pour les Fakamisimale parce qu'on leur promettait de belles églises en planches, ce qui se fit dans tout l'archipel de Tonga par ordre de monsieur Baker qui était alors Premier ministre ; dans certains endroits comme à Vava'u, on montrait même aux naturels des plans d'églises qu'on leur faisait choisir. Les chefs se crurent donc obligés de former les gens à donner beaucoup. Un grand nombre s'endettèrent auprès de monsieur Baker qui leur prêtait des piastres pour faire ensuite payer en cobra (sic). Plusieurs marchands crurent aussi bien faire de prêter de l'argent pour ne pas laisser à Baker le monopole du cobra (sic) ; Ce fut énorme tout ce que l'on ramassa de piastres dans Fakamisimale, dans le seul coin de Hihifo 5 162 (sic) et de même proportion gardée, dans tout l'archipel. Et ce n'était qu'un leurre qui ne suffit pas cependant pour éclairer les gens sur la fourberie de leurs missionnaires. Beaucoup de monde avait donné malgré eux par la seule crainte des chefs et on eut beaucoup de peine à faire payer les dettes à cette occasion»⁴²⁰.

Toutefois, cette exploitation outrancière des revenus de chacun généra, parmi les protestants, une sourde contestation d'autant plus profonde que les fonds prélevés par la mission wesleyenne de Tonga étaient essentiellement destinés au développement des missions extérieures. Ainsi, 'Ata et plusieurs autres chefs refusèrent les planches amenées par Shirley Baker pour la construction de nouvelles églises⁴²¹. En outre, ce dernier créa à cette époque une caisse de crédit afin de permettre aux paysans qui le désiraient de contracter un prêt pour la construction d'une maison de type européen. Or, les dégâts occasionnés par deux cyclones successifs survenus en 1876 et 1877 empêchèrent la récolte du copra dont les paysans souhaitaient utiliser les revenus pour rembourser leurs dettes. A partir de 1877, la maison *Godeffroy* à qui ces dettes avaient été transmises, commença à sévir et, tandis que Shirley Baker augmentait les dividendes de sa caisse de crédit de 10 % par an, la plupart des paysans virent leurs biens saisis pour impayés et furent réduits à la misère par l'impossibilité de s'acquitter du montant de la location de leur terre, du remboursement de leurs dettes cumulées avec les emprunts effectués en 1875 pour le cinquantenaire de la mission et de régler leurs impôts⁴²².

En 1878, sous la pression de Tungī, qui vouait de profonds ressentiments à l'égard de Shirley Baker, l'Assemblée du Parlement limita le recouvrement des dettes à une livre sterling par personne ; mais cette décision fut rejetée par le roi George. Le principe de cette proposition ne fut accepté qu'en 1881 et le

420- Box 3. c. : père Castagnier, «*les principaux événements à Tonga depuis 1858 jusqu'à nos jours (10.04.1882)*», ms, p.37. (Archives de l'évêché de Tonga).

421- *idem*.

422- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.54.

recouvrement des dettes fut alors limité à trois livres sterling par personne⁴²³. Toutefois, les difficultés de recouvrement de l'impôt provoquèrent le mécontentement du roi George qui avisa Shirley Baker de la nécessité de mettre un terme aux exactions de la mission. En 1881, alors qu'il occupait les fonctions de Premier ministre et de ministre des Finances, Shirley Baker fit interdire la pratique du *Fakamisimale*. «*Les pères catholiques sont contents de la politique de Baker mais pas les wesleyens car le roi a interdit la pratique du Fakamisimale*»⁴²⁴. Mais ce décret eut pour effet d'attiser le conflit entre Shirley Baker et le révérend Moulton, mûs par une rivalité aiguë quant à la délimitation de leurs sphères d'influence respectives. En conséquence et soutenu par le roi George, Shirley Baker proclama, en 1885, la création d'une Eglise indépendante -la *Free Church of Tonga*- dont les fonds, constitués par les collectes, devaient être désormais destinés à son usage exclusif et mit un terme au développement de la mission wesleyenne, privée de ses sources de revenus.

Ainsi, le système des collectes fut maintenu au profit de la *Free Church of Tonga*, mais le montant des sommes amassées fut moindre⁴²⁵. De plus, il régnait au sein du ministère des Finances une telle confusion que la majeure partie des contribuables ne participait plus guère à l'impôt⁴²⁶. «*Cependant, en haut lieu, il semble que l'entente ne règne guère. Le ministère et le roi sont plus ou moins d'accord. Ainsi, si le ministère dit : il faut faire vendre aux enchères le bric-à-brac de ceux qui sont trop en retard pour payer leurs impôts, et on commencera la semaine prochaine ; Sa Majesté dira non, à Vava'u, on ne le fera pas parce que j'y suis mais vous pouvez le faire ailleurs ! Si le ministère dit : on paiera les impôts en copra ; le roi dira : on les paiera comme on voudra, en copra ou en argent. Le ministère vendra d'avance le copra et s'engagera à livrer une quantité de copra considérable ; mais il ne pourra pas le faire suite au dire royal : on paiera les impôts comme on voudra. Et ainsi pour toutes sortes d'affaires*»⁴²⁷. Après 1892, nombre de dettes furent suspendues tant elles étaient liées à la présence de Shirley Baker. Quant à la créance allemande de la firme *Godeffroy*, elle fut prise en charge par les Anglais qui bénéficièrent à ce

423- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, pp.80-83.

424- Père Guitta au père Poupinel à Lyon, Mua, le 1^{er} septembre 1881. (A.P.M., 534).

425- En 1889, il s'élève à 1 289 £. BOLLARD A.E., *The Impact of Monetization on Tonga*, p.32.

426- Le descendant direct de la dynastie du Tu'i Ha'atakalau, Tuku'aho, succéda à Shirley Baker à la tête du gouvernement. Toutefois, son incapacité à rétablir la situation financière de l'Etat l'amena à requérir, en la personne de Sir Basil Thomson, le soutien des autorités britanniques. Neuf mois d'un travail minutieux furent nécessaires pour remettre à jour les comptes du gouvernement. Mais la mort en février 1893 du roi Georges et l'avènement du roi George Tupou II, enclen aux dépenses futiles, provoquèrent de nouvelles difficultés.

427- Père Reiter, Vava'u, le 21 avril 1891. (A.P.M., 538).

titre d'un droit de regard sur les finances du royaume et qui mirent à jour les malversations commises par diverses autorités du gouvernement⁴²⁸.

En 1878, alors qu'il enquêtait sur l'endettement des Tongiens, Alfred Maudslay, *Deputy commissioner* et vice-consul britannique, envoyé par le Haut-Commissariat pour examiner la politique de Shirley Baker, fortement contestée par les résidents britanniques, n'obtint aucun renseignement à Tongatapu, où la population avait reçu l'ordre, par l'intermédiaire des prêcheurs dévoués à Shirley Baker, de ne divulguer aucun élément relatif à cette situation. En revanche, à Niua Fo'ou où la population jouissait d'une plus grande autonomie, il constata que les trois cents contribuables de l'île avaient déboursé pour la mission dix mille à douze mille dollars l'an -soit plus de deux milles livres sterling- dont 50 % provenaient d'emprunts.

Face au marasme financier dans lequel étaient plongés de nombreux protestants, les catholiques ne parvinrent pas à cacher leur jubilation. En effet, cette position délicate des protestants généra, à partir des années 1870, un regain d'estime général pour les pères de la mission catholique qui avaient toujours eu pour souci de dénoncer les implications néfastes des collectes institutionnalisées. D'autre part, les exigences financières de la mission protestante jointes à ses divisions internes provoquèrent une vague de conversions au catholicisme. Les protestants dont l'attachement à la foi chrétienne était indéfectible, manifestèrent ainsi leur désapprobation vis-à-vis des activités par trop séculières de leurs pasteurs.

3- L'afflux des marchands

Les perspectives d'un développement économique dessinées par la promulgation du code de 1862, exercèrent un profond attrait sur les Européens qui espéraient trouver là une nouvelle fortune. «*On trouve actuellement dans toutes nos îles une foule d'objets qu'on n'avait pas autrefois, nous sommes envahis par les marchands blancs qui viennent essayer de faire fortune chez nous. Par exemple : à Tonga, nous avons 44 magasins où on trouve à peu près tout ce qui est nécessaire à la vie*»⁴²⁹. La présence de ceux-ci, pour la plupart anglo-saxons, mais également allemands, russes ou polonais, répondait aux objectifs du roi George qui entendait doter son royaume d'une infrastructure

428- Quelques mois après son arrivée au pouvoir, le roi George Tupou II, désireux de se libérer de l'étreinte de Tukuhaio, entreprit de le remplacer à la tête du gouvernement par Sateki, plus malléable que son prédécesseur, et d'en nommer le fils aux Finances. Afin de pourvoir à ses innombrables dépenses, le souverain contracta des dettes importantes auprès d'un personnage obscur, suspecté de répandre la corruption au sein du gouvernement. A la demande des chefs de Tonga, les autorités britanniques de Fidji furent sollicitées afin de rétablir l'ordre dans le royaume. Sateki et son fils furent déportés et Fatafahi fut nommé Premier ministre en 1905.

429- Père Olier au Supérieur de la S.M. à Lyon, Tongatapu, le 9 mai 1898. (A.P.M., 835).

moderne grâce aux investissements étrangers. Toutefois, cette entreprise ne connut pas la réussite escomptée tant la crainte d'une emprise extérieure et la volonté de pressurer ces nouveaux venus étaient fortes. A cet égard, les décrets promulgués par Shirley Baker à partir des années 1880 constituèrent une entrave réelle à l'essor économique, qui fut brisé par le poids des taxes et des droits divers.

L'année 1862 marqua le début de cette vague d'immigrants, dont le nombre était jusqu'alors restreint : deux d'entre eux étaient installés à Nuku'alofa et deux autres à Lifuka et Vava'u où ils exerçaient des activités commerciales⁴³⁰. Quatre années plus tard, la ville de Nuku'alofa en comptait cinquante-quatre, tous commerçants à titre privé ou pour le compte de grandes compagnies néo-zélandaises ou allemandes⁴³¹. Ce mouvement fut encore renforcé en 1876 par l'annexion de Fidji par le Royaume-Uni, dont les ressortissants voyaient déjà la sphère coloniale britannique s'étendre à l'archipel de Tonga. «*Tout le littoral de Nuku'alofa à Maofaga est pris par les marchands. Sans parler des petits, nous avons trois grandes sociétés solidement implantées à Tonga, une de Nouvelle-Zélande, une de Hambourg, plus riche, dit-on, que celle de Godeffroy et enfin cette dernière que vous connaissez... Les cases tongiennes sont reléguées loin du rivage*»⁴³². Cette soudaine affluence, tant espérée mais également redoutée, nécessita la mise en place d'un cadre législatif propre à contrôler et à gérer les activités de ces commerçants. Dès 1852, le roi George avait établi un droit de commerce qui était collecté par les chefs, qui n'accordaient l'autorisation de commerce qu'après en avoir perçu le montant à leur profit⁴³³. A partir de 1874, tout commerçant dut s'acquitter d'un droit unique dont le montant fut fixé à cinq livres sterling⁴³⁴.

Les tensions politiques qui opposaient les marchands britanniques à Shirley Baker, auquel ils reprochaient de contrarier leurs intérêts, aboutirent en 1880 à un alourdissement des droits d'exercice qui s'ajoutèrent à l'interdiction d'acheter la terre⁴³⁵. De surcroît, ils furent fortement désavantagés par l'instauration d'un nouveau système de calcul des taux de change. Dans les années antérieures à 1880, le gouvernement recevant exclusivement des devises françaises, américaines ou britanniques, les marchands anglais devaient nécessairement importer de grosses quantités de devises anglaises et les importateurs obtenaient une monnaie négociable en paiement de leurs

430- Box 3. c. : père Castagnier, «*les principaux événements à Tonga depuis 1858 jusqu'à nos jours (10.4.1882)*», ms, 180 p. (Archives de l'évêché de Tonga).

431- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.24.

432- Père Lamaze au père Poupinel à Lyon, Maofaga, le 9 février 1876. (A.P.M., 662).

433- SAINT-JULIAN C., *Official Report on Central Oceania*, p.12.

434- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.52.

435- LATUKEFU S., *The Tongan Constitution, a Brief History to Celebrate its Centenary*, pp.58-59.

produits⁴³⁶. A partir de 1870, la firme *Godeffroy* profita de la pénurie de monnaie générée par le conflit européen pour introduire des dollars chiliens et boliviens avec lesquels elle réglait les ventes de copra sur lesquelles elle exerçait un monopole, tandis que les petits marchands intermédiaires perpétuaient l'utilisation de leurs devises nationales⁴³⁷. Toutefois, la diversité des monnaies engendra une confusion totale dans les échanges et la fiscalité, et lors d'une session du Parlement en 1880, Shirley Baker promulgua un décret garantissant l'exclusivité du dollar argent chilien dont la valeur réelle, fixée à quatre shillings anglais, était supérieure au cours nominal⁴³⁸. Contraints d'utiliser cette monnaie, les marchands devaient procéder à l'échange de leurs propres devises contre des lettres de change de la firme *Godeffroy* qui retenait une commission de cinq pour cent sur la transaction. Ainsi, cumulant les frais de transaction et la différence entre la valeur nominale et la valeur réelle, les marchands perdaient environ vingt-cinq pour cent⁴³⁹. En 1887, Shirley Baker, pressé par les autorités du Haut-Commissariat britannique à Fidji -elles-mêmes incitées par les marchands établis à Tonga-, rétablit la légalité des monnaies or et argent britanniques, françaises et américaines, tandis que la monnaie chilienne fut conservée au taux de trois shillings par dollar⁴⁴⁰.

Ces mesures qui visaient à réduire l'influence croissante des marchands, constitués en groupe de pression auprès des chefs dont les griefs à l'égard de Shirley Baker étaient également nombreux, accentuèrent effectivement leur précarité, déjà amorcée par la concurrence que leur livrait Shirley Baker grâce aux fonds de la mission. Afin de lutter contre ce partenaire peu scrupuleux et de permettre l'approvisionnement de leurs stocks, les marchands durent prêter aux Tongiens -démunis de ressources après le passage des collecteurs de la mission- l'argent qu'ils avaient eux-même emprunté à Shirley Baker ou à la maison *Godeffroy*⁴⁴¹. La faillite en 1880 de la maison *Godeffroy* mit un terme aux espérances des marchands les moins fortunés. «*Les commerçants ne font plus*

436- *Foreign Office Annual Series 1886*, n°25. *Diplomatic and Consular Reports on Trade and Finance. Pacific Islands. Report for the Year 1884 on the Trade of Tonga. Printed by Harrisons and Sons. 8 p. 1886. Vice-consul Symonds to Consul-General Thurston, 30 octobre 1885.*

437- BOLLARD A.E., *The Impact of Monetization on Tonga*, p.40.

438- En réalité, le dollar chilien avait une valeur nominale de 3 shillings et 3 d ? La firme *Godeffroy* en accord avec Shirley Baker, se chargeait d'échanger cette monnaie à sa valeur nominale contre des lettres de change qui pouvaient être payées à Sydney, Auckland ou San Francisco. Tandis que ce système permettait à la firme *Godeffroy* de réaliser un profit de 20 % sur des transactions dont elle avait le monopole, il contribua à relever de façon substantielle l'état des finances de l'archipel puisque dorénavant les impôts et autres taxes furent prélevés au plus haut cours (RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.97). En 1884, la firme *Godeffroy* importa une valeur de 14 000 £ de devises chiliennes alors que les marchands anglo-saxons en avaient exporté pour 10 000 £ à raison d'une perte de 10 d. par dollar. KELLY J., *The South Sea Islands : Possibilities of Trade with New Zealand*, p.18.

439- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, pp.97-98.

440- Lettre de Shirley Baker datée du 9 décembre 1887, King's palace, Nuku'alofa. Mitchell Library, Sydney.

441- RUTHERFORD N., *Shirley Baker and the King of Tonga*, p.67.

de fortune à Tonga, quelques-uns sont déjà partis. Monsieur de Winter part avec sa sœur »⁴⁴². Toutefois, la prédominance des marchands britanniques demeura. Sur les principales maisons de commerce établies à Tonga en 1884, dix étaient anglo-saxonnes, quatre allemandes, une américaine et une polonaise. Parmi celles-ci, trois anglo-saxonnes et trois allemandes se maintenaient en 1900 tandis que leurs comptoirs étaient gérés par d'anciens petits commerçants⁴⁴³.

4- L'expérience du progrès

A partir de la fin du XVIII^e siècle et en raison des guerres que se livraient les chefs, les villageois, auparavant disséminés sur les domaines de leurs chefs, se rassemblèrent en villages, instaurant un mode d'habitat retranché derrière une enceinte fortifiée. Environ un tiers de la population fut ainsi réparti dans les différents groupes insulaires de l'archipel tandis que les deux tiers restant se rassemblèrent à Nuku'alofa⁴⁴⁴. A partir des années 1870, le village perdit son caractère traditionnel et connut, à l'échelle de l'archipel, d'importantes modifications. «*Vous ne retrouveriez plus le Tonga qu'il y a 18 ans nous avons trouvé ; c'était alors le vrai Tonga, mais aujourd'hui, c'est le Tonga moderne* »⁴⁴⁵. La physionomie du paysage fut progressivement bouleversée par l'apparition de bâtiments construits sur le modèle européen, avec des matériaux importés de Sydney ou de Californie. A l'initiative de Shirley Baker, et grâce aux revenus procurés par les impôts et les taxes diverses, le roi George décida la mise sur pied d'une infrastructure administrative : bureaux du gouvernement, Trésor public et banques s'élevèrent aux côtés des entrepôts et comptoirs commerciaux. La multiplication des échanges et l'amélioration des liaisons maritimes soulignèrent la nécessité de construire des structures d'accueil : dans

442- Père Castagnier au père Germain à Lyon, Maofaga, le 25 janvier 1880. (A.P.M., 358).

443- *Mc Arthur and Co, Parsons and Co, Parker Brothers, Young, Ford and Reilly ; Galloway ; Bernard ; Peascol ; Pursley ; Langdale ; Sparrow* : Britanniques ; *Walters* : Usa ; *Moses David* : Pologne ; *Plantagen und Handles Gesellschaft ; Ruge and Co ; Wolfgram ; Sanft* : Allemandes. *Commercial Directory, 1900*. (A.P.M., O.C.)

444- BOUTILIER J., HUGHES D. et TIFFANY S., *Mission, Church and Sect in Oceania*, p.396. Durant le XIX^e siècle, l'accroissement de la population fut irrégulier. En 1839, les missionnaires wesleyens estimaient la population de l'archipel à 18 500 habitants. En 1882, 22 000 habitants furent recensés. Une épidémie de grippe espagnole survenue en 1867, suivie d'une famine provoquèrent une hausse importante de la mortalité et une forte baisse de la natalité. Entre 1874 et 1884, la population perdit près d'un dixième de ses habitants -23 000 en 1884 contre 25 000 en 1874- KELLY J., *The South Sea Islands : Possibilities of Trade with New Zealand*, p.65). En 1893, de nouvelles épidémies sévirent parmi la population «*L'archipel des amis jouit de la paix sous le nouveau roi, comme du temps du roi George; mais il est envahi par une terrible épidémie qui commence par la rougeole, est suivie de la dysenterie et autres misères, et finit par enlever les vieux, les enfants, et les imprudents de l'âge moyen. Depuis mon arrivée nous sommes entourés de morts et de mourants et de malades. Ici même, le fléau sévit moins durement. Mais il se répand jusque dans les villages les plus éloignés et dans les îles de Ha'apai. S'il continue ses ravages, on perdra bien le vingtième de la population*». Monseigneur Lamaze au père Martin, Supérieur de la S.M. à Lyon, Maofaga, le 19 août 1893. (A.P.M., 128).

445- Père Guitta au père Poupinel à Lyon Tongatapu, le 23 juin 1876. (A.P.M., 528).

les années 1880, un hôtel international dressa son fronton sur le littoral. Le Palais royal et les résidences privées des chefs offrirent leurs imposantes façades au regard d'une population stimulée par cette ostentation. *«Nous sommes entraînés par les nôtres. Tout le monde veut être à l'européenne. Les wesleyens nous devancent beaucoup sous ce rapport. Chaque village protestant veut avoir sa chapelle en bois importée de Sydney avec fenêtres à cintres ou à ogives, avec vitres colorées, cloches etc ; les taxes sont énormes, Maofaga : 15 à 20 piastres par homme ; Houma : 50 piastres par homme. Le roi se fait construire une maison de 25 à 30 000 piastres. Chaque chef et beaucoup de naturels ont chevaux et voitures, maisons en planches avec fenêtres vitrées. Le père Lamaze est parfois découragé devant l'abondance du roi, des chefs et de certains Européens»*⁴⁴⁶. Malgré leurs ressources réduites, les prêtres de la mission mariste s'efforcèrent de suivre le mouvement qui avait conduit, en 1873, les Wesleyens à embellir de tours et tourelles leur temple de Nuku'alofa⁴⁴⁷. A Maofaga, les églises, le collège et la résidence *«sont revêtus de planches en place des antiques claies de roseaux»*. Toutes les maisons furent pourvues d'un plancher. En 1871, les plans élaborés pour la construction de l'internat des sœurs prévoyaient un bâtiment de deux étages, comprenant une trentaine de portes vitrées, une varangue et une clôture. *«Maofaga sera beau quand il offrira du côté du port les quatre façades du collège, de l'église, de la résidence et du couvent»*⁴⁴⁸.

Les travaux entrepris à l'initiative du roi George pour la création d'un réseau de routes améliorèrent les communications entre les villages et facilitèrent le transport du copra. *«Je remarque au 21 septembre 1863 que le roi à cheval et la reine en tombereau font solennellement la visite des grandes routes larges et alignées qu'on a à peu près fini de tracer dans tout Tonga, ce qui a été une très grande corvée pour les naturels et a contribué à faire disparaître beaucoup de cocotiers»*⁴⁴⁹. La responsabilité de l'entretien des routes incombait aux chefs qui répartirent les tâches entre les paysans exploitant leurs terres⁴⁵⁰. Pour achever cet ouvrage, la constitution de 1875 envisageait une indemnisation pour les chefs contraints de céder des parcelles de leurs terres en vue de l'élargissement des routes. La mise en place de cette infrastructure permit une évolution rapide des moyens de transport. *«Tout le monde a des voitures et des chevaux à Tonga... Nous sommes obligés de suivre un peu le mouvement... Aller*

446- Père Chevron au père Poupinel à Lyon Mua, le 4 septembre 1874. (A.P.M., 459).

447- Père Lamaze au père Poupinel à Lyon, Maofaga, le 8 août 1873. (A.P.M., 656).

448- Père Lamaze au père Décailly à St Chamond, Maofaga, le 14 septembre 1871. (A.P.M., 648).

449- Box 3. c. : père Castagnier, *«les principaux événements à Tonga depuis 1858 jusqu'à nos jours (10.04.1882)»*, ms, p.14. (Archives de l'évêché de Tonga).

450- En vertu de l'article 27 du code de 1867, une amende de un dollar devait sanctionner le paysan qui ne remplissait pas ce devoir. Les routes étaient inspectées toutes les trois semaines par le roi, en présence des paysans et des chefs qui devaient s'acquitter d'une amende de quatre dollars en cas d'absence.

en embarcation devient plus dispendieux qu'aller en voiture ou à cheval. Le père Petelo a un spring-cart qui porte sa révérence et ses caisses à Hihifo. Les pères Lamaze et Calinon viennent de recevoir un dog-cart ; le père Guitta, plus éloigné de la capitale, n'a encore que son antique tombereau ; en face de tous ces véhicules, le vénérable père Chevron est en vrai désarroi»⁴⁵¹. Quant aux habitants de Nuku'alofa, qui jouissaient d'une certaine prospérité en raison de leurs activités dans les secteurs de l'administration, de la banque ou de l'import-export, ils possédaient pour la plupart un cheval et une voiture⁴⁵².

Cette dynamique de développement s'allia à une volonté d'ouverture sur l'extérieur et de désenclavement de l'archipel dont il s'agissait de développer les activités d'échanges. Cette démarche participa d'un élan collectif, la communauté entière étant intéressée aux innovations qui lui permettaient d'accéder aux éléments d'un certain progrès qui flattait en retour la fierté tongienne. «*Tout Tonga se prépare à un grand Kataoga (réunion) de réjouissances à l'occasion de l'achèvement d'un wharf que le gouvernement fait construire à Nuku'alofa*»⁴⁵³.

Dans les années 1880, Shirley Baker fit entreprendre des travaux importants pour l'amélioration des structures portuaires et du service maritime et postal. Le quai comprenait deux sortes de débarcadères, l'un pour les marchandises, en blocs de coraux sciés, l'autre pour les passagers, en pierre. D'un bout à l'autre du quai, deux rampes furent posées pour le transport des biens et des bagages. Les différents locaux commerciaux s'alignaient le long du port et possédaient des quais privés où les navires pouvaient charger et décharger leurs marchandises⁴⁵⁴. Les autorités constatèrent une forte augmentation du tonnage des navires et du trafic en général⁴⁵⁵. Mais rapidement, les exportateurs furent découragés par le coût élevé des taxes douanières, des droit de port et des frais de pilotage⁴⁵⁶. Seule une extension du quai en eau profonde aurait permis d'espérer une diminution des frais de déchargement pour les cargos qui devaient s'assurer le service de canots pour débarquer leur cargaison. Mais les difficultés de trésorerie repoussèrent à une date ultérieure sa réalisation.

451- Père Lamaze au père Germain à Lyon, Maofaga, le 15 novembre 1874. (A.P.M., 660)

452- KELLY J., *The South Sea Islands : Possibilities of Trade with New Zealand*, p.12.

453- Père Castagnier au père Poupinel à Lyon, Maofaga, le 30 avril 1881. (A.P.M., 363).

454- KELLY J., *The South Sea Islands : Possibilities of Trade with New Zealand*, p.14.

455- En 1884, vingt-huit navires britanniques -dont quinze néo-zélandais- exécutèrent le trajet Sydney-Fidji. Dix-sept navires allemands -dont le tonnage était supérieur car ils chargeaient une partie de leur cargaison à San Francisco- venaient de Sydney ou Brisbane. La même année, deux autres navires, l'un américain, l'autre norvégien firent également escale à Tongatapu.

456- Chaque capitaine devait s'affranchir d'une taxe de 1 £ par tonne de marchandises pour une charge minimum de 5 tonnes. Le droit de port s'élevait en 1884 à 4 shillings, le coût du pilotage était fixé à 2 shillings par pied. KELLY J., *The South Sea Islands : Possibilities of Trade with New Zealand*, p.14.

L'intensification des échanges permit d'autre part la création d'un service de liaisons régulières avec les principaux centres d'activités de la région. En octobre 1881, le parlement vota l'attribution d'un subside annuel de cinq cents livres sterling à la firme néo-zélandaise *Mc Arthur and Co*, qui avait établi plusieurs comptoirs commerciaux dans l'archipel et dont trois navires effectuaient une liaison annuelle Auckland-Tonga⁴⁵⁷. Les échanges avec le port d'Auckland furent privilégiés en raison de sa proximité géographique. Dans les années 1880, sept jours de navigation à voile suffisaient à couvrir la distance entre Tonga et la Nouvelle-Zélande alors que vingt et un jours étaient nécessaires pour atteindre Sydney⁴⁵⁸. Au début du XX^e siècle, la généralisation de la navigation à vapeur permit de joindre le port d'Auckland en quatre jours et celui de Sydney en huit jours⁴⁵⁹. En revanche, les liaisons inter-insulaires restaient irrégulières. *«Tonga, le 1^{er} décembre 1897. Votre lettre du 23 janvier 1897 est restée sans réponse. J'ai passé une année entière à Wallis, Futuna, Niua Fo'ou, Keppel, Vava'u ; et je ne suis de retour au logis que depuis un mois. Dans ces parages là, on n'a pas beaucoup de communications régulières avec le reste du monde»*⁴⁶⁰. En 1908, monseigneur Olier parvint néanmoins à effectuer le trajet entre Tonga, Samoa, Fidji et Sydney en dix-huit jours⁴⁶¹. Mais ces liaisons, soumises à de nombreuses contraintes telles que les aléas climatiques et les quarantaines, étaient de trop faible rentabilité pour être poursuivies par les armateurs de façon régulière.

*
* *

Témoins des bouleversements liés à l'introduction d'une économie de production, les missionnaires catholiques déplorait les nouvelles préoccupations de leurs fidèles. *«Lancés dans le commerce et les usages européens que les Anglais appellent civilisation, ils sont moins appliqués à la religion et beaucoup plus affairés»*⁴⁶². Toutefois, cet engouement déraisonnable provoqué par l'afflux massif de biens de consommation et la présence de nombreux commerçants étrangers fut éphémère. Il dura environ le temps de la décennie 1870-1880, se nourrissant de l'élan engendré par la perspective de nouvelles libertés. La séduction des vanités européennes opérait. *«Le mouvement qui entraîne Tonga*

457- *idem*.

458- *Op. cit.*, p.16.

459- Monseigneur Olier au père Régis à Lyon, Hôpital de Saint Vincent, Sydney, le 12 juin 1908. (A.P.M., 187).

460- Monseigneur Lamaze au père Nicolet à Rome, Tonga, le 1^{er} décembre 1897. (A.P.M., 155).

461- *Op. cit.*

462- Père Chevron au père Poupinel à Lyon, Mua, le 21 juillet 1879. (A.P.M., 471).

vers le *Fakapapalagi* ne se ralentit point»⁴⁶³. Les femmes se vêtirent de robes imposantes. «*La crinoline ! Ah ! Si les dames de France pouvaient voir celles de Lifuka se gonfler sous cette pièce de toilette, elles se hâteraient de les quitter et avec non moins de raison qu'elles quittèrent jadis la ceinture dorée*».⁴⁶⁴ Les hommes paraient sur leurs destriers. Nombre de familles s'endettèrent pour se loger dans des maisons de style colonial avec varangues, portes et fenêtres. Le travail dans les plantations était assidu, mais la fréquentation du culte chutait. «*Les naturels sont tous préoccupés de leur plantation et des moyens de gagner quelques piastres*»⁴⁶⁵. Toutefois, l'irruption dans la société tongienne de la notion de productivité -dont la plupart des Tongiens firent la triste expérience en raison des exigences de rentabilité imposées par les missionnaires wesleyens- n'eut guère l'impact escompté par Shirley Baker. Ayant goûté, le temps de brèves années, l'illusion de la modernité, dont l'élan fut brisé par la banqueroute financière des individus et de l'Etat, la population autochtone délaissa la tentation de l'innovation au profit d'un retour sur la communauté qui pourvoyait à ses besoins de subsistance. L'échec de cette politique d'innovations économiques entreprise par Shirley Baker et le roi George peut être attribué non seulement aux conflits conjoncturels qui opposèrent les marchands britanniques, principaux éléments du dynamisme économique, à Shirley Baker, mais également à la prise de conscience progressive des implications fâcheuses de cette notion de productivité. L'existence du terme *Ma'anumanu* qui définit une attitude d'insatiabilité matérialiste réprouvée par la communauté, en témoigne⁴⁶⁶. C'est ainsi que les valeurs du *Vaka-tonga* -l'art de vivre tongien- défendues par Tungi reprirent à partir des années 1880 toutes leurs forces. Peu à peu furent rétablis certains usages, telle que la fabrication du tapa permettant aux Tongiens de reprendre leurs habits traditionnels. Celle du *Ngatu* fut également autorisée afin de permettre aux morts d'être ensevelis dans cette étoffe végétale ainsi que les ancêtres le faisaient, et aux jeunes mariés de retrouver le costume de cérémonies. L'interdiction, promulguée en 1878, de paraître dans un kava avec un *Vala* -pièce d'étoffe végétale tissée entourant la taille et nouée sur le tapa- fut également suspendue dans les années 1880. Les familles ayant vu leurs biens saisis par la firme *Godeffroy* qui recouvrait ses créances, retournèrent auprès de leurs parents. Au cours des cérémonies religieuses organisées par la mission catholique, les Maristes constatèrent le désir de leurs néophytes de maintenir en ces occasions les formes traditionnelles de réjouissances : les nattes tongiennes furent préférées aux dais et aux

463- Père Lamaze au père Poupinel à Lyon, Mua, le 19 juillet 1876. (A.P.M., 266).

464- Père Calinon au Supérieur de la S.M., Lifuka, le 30 juillet 1866. (A.P.M., 300).

465- Père Chevron au père Poupinel à Lyon, Tongatapu, le 22 janvier 1879. (A.P.M., 469).

466- VAN DER GRIJP P., *L'ambivalence du progrès. Contradictions dans le développement économique et social aux îles Tonga en Polynésie occidentale*, p.125.

bannières envoyés par la procure ; les chants traditionnels continuèrent de se mêler aux chants liturgiques et les discours d'animer les kava et les banquets. Ainsi, les usages traditionnels se perpétuèrent au-delà des contingences politiques et économiques, et contrairement au jugement énoncé par le père Chevron, la «civilisation» -terme associé dans son esprit aux plus néfastes effets de la présence des missionnaires wesleyens- ne devait pas supplanter la religion qui demeura un important élément de cohésion au sein de tous ces bouleversements.

*
* *

A partir des années 1860 et jusqu'à l'instauration du protectorat britannique, les missionnaires protestants et les marchands européens furent les vecteurs d'un développement économique, social et culturel dont les principales innovations furent progressivement assimilées par la société tongienne. Le code de 1862 et la constitution de 1875, la politique générale poursuivie par Shirley Baker puis l'influence -contenue, mais néanmoins profonde- des commerçants eurent pour implications, sur le plan politique, une centralisation du pouvoir et l'apparition d'une aristocratie foncière restreinte. De même, l'apprentissage de la productivité et la mise en place d'un système de monétarisation, l'affranchissement des paysans et l'apparition de nouveaux intermédiaires sociaux constitueront les éléments marquants de l'évolution économique et sociale.

Tandis que s'opéraient ces transformations dont les contingences accaparaient les esprits, le regard que leur portèrent les Maristes tranchait par sa réserve à l'égard de ce qu'ils dénoncèrent dans leur correspondance comme relevant de l'application d'un modèle anglo-saxon de civilisation mercantile, orienté vers la quête du profit et source de ruptures sociales au sein de l'ensemble de la communauté. D'après les Maristes, l'augmentation du nombre des actes de criminalité et des divorces parmi les protestants en était incontestablement la preuve. Toutefois, soucieux de ne pas s'impliquer dans la politique du roi George, ayant fait l'expérience des effets désastreux qu'une confrontation était susceptible de générer pour ledéveloppement de leur mission, et la liberté de culte reconnue pour les catholiques, les Maristes se tinrent à l'écart des événements et tendirent à se replier sur leur communauté. A cet égard, la mort en 1865 du Tu'i Tonga et avec elle la disparition du titre royal

semble avoir mis un point final à leur engagement dans les conflits dynastiques et à leurs espoirs de fêter un jour l'avènement du représentant de la branche du pouvoir dont la légitimité avait été, selon eux, usurpée⁴⁶⁷.

Dès lors, se dégage de leurs écrits un sentiment d'immutabilité qui tranche avec les bouleversements qui affectèrent la société tongienne durant cette seconde moitié du XIX^e siècle. Cette distance se traduisit pour la communauté catholique par une grande cohésion sociale et religieuse, constituant en cela une spécificité dans le contexte tongien de l'époque. Seul le nombre significatif de conversions au catholicisme, résultant de la division de l'église protestante, manifestation immanente de leur prophétie selon les missionnaires catholiques, bouscula le cours du quotidien. Paradoxalement, cette distance prise avec les événements et la pérennité de son institution permirent à la mission catholique d'apparaître aux yeux de l'aristocratie protestante comme une référence de la société tongienne. Tandis qu'ils déploraient l'effervescence de leurs missionnaires, le roi et les chefs protestants multipliaient les témoignages de confiance à l'égard des Maristes. La conversion sur son lit de mort de l'un d'entre eux constitua un événement en lui-même ; cependant le fait que le roi George participa à son enterrement en l'honorant des offrandes traditionnelles à une époque -1871- où elles avaient été proscrites par les missionnaires protestants représenta pour les Maristes un acte éloquent de la considération dont ils commençaient à faire l'objet. D'autre part, l'année suivante, 'Uga et Tugi contribuèrent à la souscription lancée pour la construction de l'église de Hihifo. En 1881, les écoliers du collège catholique de Maofaga rédigèrent un chant d'éloge à l'intention du roi qui présidait le concours des écoles catholiques. Ainsi, peu à peu, les Maristes conçurent l'espoir d'obtenir la conversion au catholicisme du roi George, ce qui n'eût pas manqué de représenter à leurs yeux la consécration de la *Vérité* telle qu'ils la prêchaient au cours de leurs prêches en l'opposant à l'hérésie. Ils durent se contenter d'une victoire partielle car si la division de son Eglise n'avait pas entamée sa foi protestante, elle l'avait amené à s'incliner devant l'argument des Maristes relatif à l'antériorité de l'Eglise catholique. Cependant, il invoqua toujours à l'encontre de sa conversion l'universalité de Dieu.

467- «Les pères nous écrivent et nous apprennent la mort de notre cher et brave Tu'i Tonga. On lui fait des funérailles vraiment royales ; le roi, conformément à l'ancien usage, montre qu'il n'est qu'un pauvre roturier à l'égard de ce grand chef, de cette Majesté, de ce vrai Seigneur du pays. Son cimetière, appelé son lagi ou son ciel, duquel les chefs ne peuvent même pas approcher est vraiment imposant. Nous avons fait de belles cérémonies ; les chœurs de Maofaga ont exécuté deux fois le *Libera me*. Mais ce qui est mieux que tout cela pour prouver que le Tu'i Tonga était aimé, ...c'est qu'il y a une multitude de cochons à cet enterrement. Hier soir, j'ai été jeter un coup d'oeil sur une seule cuisine..., j'ai compté de 70 à 80 victimes étendues là toutes grillées, chacune d'elle a été portée d'un api à un autre avec les cérémonies et les chants accoutumés... Les catholiques sont vraiment affligés de la mort de leur grand chef ; toutefois, nous pensons que sa sépulture si solennelle s'étant faite dans le lou catholique, c'est un triomphe pour nous, aux yeux même des protestants qui ne le disent pas, mais n'en pensent pas moins». Père Lamaze au père Poupinel à Lyon, Mu'a, le 1^{er} décembre 1868. (A.P.M.)

LE MICROCOSME CATHOLIQUE



L'école des sœurs (Archives de la société de Marie, Rome)

CHAPITRE VII

L'INFRASTRUCTURE DE LA MISSION

Tandis que l'administration du vicariat de l'Océanie orientale était confiée aux pères de Picpus, un bref *Pastorale officium*, daté du 13 mai 1836, fixait les limites géographiques de la juridiction de la Société de Marie. Le vicariat de l'Océanie occidentale s'étendait sur une vaste étendue qui comprenait toutes les îles et archipels situés à l'ouest des îles de la Société⁴⁶⁸. Monseigneur Pompallier fut désigné pour établir les premières missions catholiques dans cette région⁴⁶⁹. Rapidement, l'immensité des espaces maritimes dont découlait l'irrégularité des liaisons entre les archipels et les difficultés d'administration des missions contraignirent à une réorganisation du vicariat. Ainsi, les îles de Wallis, Futuna, Tonga, Samoa, Fidji ainsi que la Nouvelle-Calédonie, en furent séparées en 1842 pour constituer le vicariat de l'Océanie centrale dont la responsabilité fut attribuée à monseigneur Bataillon qui accéda pour l'occasion à la dignité épiscopale. Au fur et à mesure de l'expansion du catholicisme dans la région, ce vicariat fut l'objet de divisions successives qui visèrent à constituer des entités plus restreintes sur le plan géographique. Le vicariat apostolique de la Nouvelle-Calédonie fut créé en 1847, celui des Navigateurs-Samoa- en 1850. L'archipel de Fidji devint préfecture apostolique en 1863 puis vicariat en 1887. Toutefois, ce n'est qu'en 1936 que les îles de Wallis et Futuna furent séparées du vicariat de l'Océanie centrale qui fut dès lors nommé vicariat de Tonga⁴⁷⁰.

468- WILTGEN Ralph, *The Founding of the Roman Catholic Church in Oceania*, p.127.

469- Les Supérieurs Généraux de la Société de Marie furent successivement Jean-Claude Colin (1836-1854), Julien Favre (1854-1885), Antoine Martin (1885-1905), Jean-Claude Raffin (1905-1922), Ernest Rieu (1923-1947), et Alcimus Cyr (1947-1961).

De 1836 à 1922, le siège de la congrégation fut établi au 4 de la montée Saint- Barthélémy à Lyon, puis de 1922 à nos jours au 63 de la via Alessandro Peorio à Rome.

470- Les Supérieurs d'Océanie centrale furent Monseigneur Bataillon, évêque titulaire d'Enos, premier vicaire apostolique (1842-1877) ; Monseigneur Elloy, évêque titulaire de Tipasa, second vicaire apostolique (1877-1878) ; coadjuteur de monseigneur Bataillon (1863-1877), Monseigneur Lamaze, évêque titulaire d'Olympe, troisième vicaire apostolique (1879-1906) ; Monseigneur Olier, évêque titulaire de Tipasa, quatrième vicaire apostolique (1906-1911), coadjuteur de monseigneur Lamaze (1903-1906) ; et Monseigneur Blanc, évêque titulaire de Dibon, cinquième vicaire apostolique (1912-1937).

I - Les hommes de la mission

I- L'autorité épiscopale

Depuis l'implantation de la mission mariste de Tonga jusqu'à la fin du XIX^e siècle, trois évêques se succédèrent aux fonctions de vicaire apostolique de l'Océanie centrale⁴⁷¹. Deux d'entre eux, monseigneur Bataillon et monseigneur Lamaze, marquèrent plus particulièrement l'administration du vicariat en raison de la longévité de leur ministère. Selon leur personnalité, intransigeante et hautaine pour le premier, diplomate et altruiste pour le second, ils instaurèrent tant avec les catholiques qu'avec les protestants, des liens qui oscillèrent entre la vénération et l'attachement, et contribuèrent, chacun à leur manière, à doter la mission catholique de Tonga d'une image forte, reflet de leur propre grandeur.

Premier vicaire apostolique de l'Océanie centrale, nommé en 1842, monseigneur Bataillon exerçait auparavant sa vocation de missionnaire à Wallis⁴⁷². Membre du premier convoi organisé par monseigneur Pompallier à destination de l'Océanie en 1836, il remporta des succès rapides et massifs dans l'évangélisation des Wallisiens. Sa remarquable adaptation au milieu insulaire, sa capacité à négocier avec les chefs et sa détermination en général, le désignèrent tout naturellement pour cette fonction à une époque où l'administration des missions par monseigneur Pompallier était l'objet de nombreuses critiques de la part des missionnaires maristes implantés dans la région. Cependant, il conserva toute sa vie un dévouement particulier pour la mission de Wallis, et ceci au détriment des missions voisines dont les missionnaires eurent les plus grandes difficultés à supporter cette préférence marquée, tant au niveau matériel que pastoral. Préoccupé par la nécessité de créer un clergé océanien, il fut à l'origine de l'ordination, le 10 juin 1865, du premier prêtre autochtone du vicariat, Saokimi Gatafahefa, un jeune Tongien né à Fidji et éduqué à Futuna, qu'il accompagna à Rome en 1856 afin qu'il y fut formé à la prêtrise⁴⁷³. Dans la même perspective, il acheta en 1859 une propriété à

471- Le titre de vicaire découle de la répartition des prérogatives entre le Saint-Siège et la Congrégation. Délégué par le Pape pour l'administration des vicariats ou provinces (à partir de 1898), il est néanmoins responsable devant le Supérieur Général. La transformation en 1966 des vicariats apostoliques en diocèses entraîne la disparition de ce titre dans le cadre des missions.

472- Né le 6 janvier 1810 à Saint Cyr-les-Vignes, dans la région de Lyon, Pierre Bataillon se dirigea dès ses premières années d'études vers une carrière ecclésiastique. Il fut ordonné prêtre à Lyon en 1834. Il effectua deux voyages en Europe, l'un en 1856, l'autre en 1872 dans le cadre de ses fonctions épiscopales afin de régler avec les autorités romaines les différends qui l'opposaient au Supérieur Général de Société de Marie. Missionnaire à Wallis depuis 1837, il dut sa nomination aux fonctions de vicaire aux succès remportés dans l'évangélisation de cette île.

473- Dans l'incapacité de s'astreindre au célibat, Saokimi Gatafahefa finit ses jours au séminaire de Meanee en Nouvelle-Zélande où il occupa les fonctions de frère coadjuteur. L'histoire de ce premier prêtre autochtone et les raisons de l'échec de cette initiative sont développées dans le chapitre VII-3. concernant l'établissement d'un clergé autochtone.

Clydesdale, située dans la banlieue de Sydney, afin de fonder un collège dans le but d'accueillir les nouvelles vocations. L'établissement fut pourvu d'une annexe agricole qui devait théoriquement assurer des revenus substantiels pour les missions. Or, l'inaptitude des étudiants polynésiens à affronter l'isolement, la solitude et le climat du lieu conduisirent monseigneur Bataillon à renoncer à cette entreprise dont l'échec fut patent. Le domaine fut vendu à perte à la fin de l'année 1871. Cette acquisition, qui avait requis un investissement démesuré par rapport aux faibles ressources des missions, fut l'objet de nombreuses critiques de la part des missionnaires qui se plaignirent de l'absence de moyens affectés au développement de leurs propres stations, et comprirent difficilement qu'un tel choix se fut opéré à leur détriment. Lorsque monseigneur Bataillon mourut à Wallis en 1877, il fut brièvement remplacé par monseigneur Elloy qui décéda l'année suivante⁴⁷⁴.

Monseigneur Lamaze, consacré évêque en 1879, officiait en Océanie depuis dix-sept ans lorsqu'il succéda à monseigneur Elloy⁴⁷⁵. Arrivé à Tonga en 1864 en remplacement du père Monnier transféré à Sydney, il exerça l'essentiel de ses activités apostoliques à Maofaga où il devait ultérieurement établir sa résidence. Dans le cadre de ses fonctions de vicaire, ses priorités portèrent sur l'éducation des autochtones et le développement des œuvres féminines. Il incita à la création d'écoles jusque dans les villages les plus isolés, et fonda à Maofaga un collège destiné à la formation des maîtres d'école et des catéchistes tandis qu'il établit à Wallis un petit et un grand séminaires. Contrairement à monseigneur Bataillon qui manifesta peu d'enthousiasme à l'idée d'accueillir des religieuses, monseigneur Lamaze organisa l'installation de trois d'entre elles à Tonga, et soutint l'œuvre des sœurs indigènes dont la fonction auprès des femmes lui paraissait primordiale. En outre, soucieux d'accroître la cohésion de la communauté en constituant un noyau solide reposant sur les catholiques les plus fervents, il fut à l'origine de la création du *Kautaha Malia* -ordre du Rosaire- dont les membres, inscrits sur des registres et distingués par le port d'une médaille, s'astreignaient à une récitation quoti-

474- Monseigneur Louis Elloy est né le 29 novembre 1829 à Servigny-lès-Raville dans le diocèse de Metz. Il fut ordonné prêtre en 1853 et embarqua à destination de Samoa en 1856. Nommé pro-vicaire de monseigneur Bataillon et procureur des missions à Samoa en 1859, il fut chargé de fonder en Australie une école pour les garçons du vicariat. Il mit à profit son séjour pour faire imprimer un catéchisme samoan. En 1864, il fut consacré coadjuteur de monseigneur Bataillon. A l'occasion d'un second séjour en Australie, il célébra à Sydney les funérailles du Prince Louis-Philippe de Condé -petit-fils du roi Louis-Philippe- qui avait contracté une maladie fatale durant son voyage autour du monde. Vicaire apostolique d'Océanie centrale en 1877, il mourut l'année suivante lors d'un voyage en métropole.

475- Né le 27 mars 1833 à Saint-Michel dans le diocèse de Saint-Dié en Lorraine, Armand Lamaze fut ordonné prêtre en 1857. Avant d'intégrer la Société de Marie et d'embarquer à destination de Tonga en 1863, il fut curé de la paroisse de Saulxures-sur-Moselotte. En tant que vicaire apostolique, il accorda une attention particulière au développement du séminaire de Lano fondé par monseigneur Bataillon. Le 17 janvier 1886, il ordonna les quatre premiers prêtres autochtones formés à Lano. En 1896 et à sa demande, l'archipel de Samoa fut séparé du vicariat de l'Océanie centrale. Il mourut à Maofaga le 9 septembre 1906.

dienne du Rosaire. «*Pendant le long espace qui s'écoula avant qu'on ait pu imprimer des livres dans les langues indigènes et initier les néophytes à la lecture, le Rosaire a tenu lieu de tout ; et encore aujourd'hui, c'est le plus populaire, le plus clair et le plus éloquent des livres d'enseignement et de piété*»⁴⁷⁶. Cette dévotion constitua une forme de prédication particulièrement prisée par la population tout autant pour la simplicité du rite que pour les possibilités de distinction et d'implication dans la vie de la mission qu'elle offrait aux intéressés qui en retiraient le sentiment de former l'élite des catholiques de Tonga. La popularité du Rosaire fut telle qu'elle conduisit en mars 1889 à l'érection canonique de la confrérie du Saint-Rosaire. D'autre part, monseigneur Lamaze témoigna son désir de doter la mission d'édifices durables, en encourageant la construction d'églises en pierre plutôt qu'en bois, ces dernières ne résistant guère à l'épreuve des cyclones. Sur le plan des innovations visant à renforcer la cohésion de la communauté, il fut également à l'origine de la création, en 1892, du *Koe Fafagu*, -«*La cloche*»-, le premier journal catholique de Tonga. Cette initiative prélude au développement d'une presse catholique à Tonga. La publication du *Koe Fafagu* fut dirigée par le père Olier, puis par le père Thomas. Il paraissait irrégulièrement de sorte que son impression fut interrompue en 1899 ; reprise en 1904 par le père Blanc jusqu'en 1909 ; continué par le père Morel et abandonné définitivement à la fin de l'année 1910. Le *Tauma Lelei* -«*Bon vent pour naviguer*»- fut fondé en 1929 par monseigneur Blanc et le premier numéro fut édité en juin 1929. Tandis que monseigneur Blanc s'occupait de la rédaction du *Tauma Lelei*, le père Thomas était en charge de la parution du *Koe Fafagu*. Le *Tauma Lelei* qui était le plus largement diffusé avec un tirage d'un millier d'exemplaires, avait pour support d'informations la presse internationale. Ce mensuel était distribué dans l'ensemble des îles de l'archipel tandis qu'un bulletin destiné exclusivement aux membres de la mission et plus particulièrement au clergé autochtone, paraissait selon les besoins. Son tirage était limité à une centaine d'exemplaires. La publication du *Tauma Lelei* fut suspendue en 1939, lorsque monseigneur Blanc fut mis à la retraite en raison de son âge avancé. Cependant, l'idée d'une publication interne à la mission fut reprise en 1946 par le père Rodgers qui lança un nouveau journal intitulé : *Koe Mooni* -«*La vérité*»-⁴⁷⁷.

Personnage éminent, bénéficiant d'une autorité accrue par l'éloignement, et incarnation de la grandeur de l'Eglise apostolique et romaine, l'évêque constitua par ses fonctions, un rouage essentiel du développement de la mission.

476- Lettre circulaire. 1889, mars. Erection canonique de la Confrérie du Saint-Rosaire dans les deux vicariats. Lettres de monseigneur Lamaze à l'abbé Victor Renaud, 1883-1906. Lot cédé avec d'autres lettres reçues par l'abbé Renaud des R.P. Aubry, Thomas et Jouny, par le père O'Reilly, le 25 juillet 1970.

477- Ces informations sont issues des réponses au questionnaire du comité de la Sacré Congrégation de la Propagande de la Foi pour la presse missionnaire ; document manuscrit anonyme, sans date. (A.P.M.).

Etant lui-même doté d'un titre prestigieux, *Epikopo*, il était associé aux plus grands du royaumes en tant que représentant du Tu'i Tapu -le Pape-. En conséquence, sa venue fut de tous temps impatiemment désirée et majestueusement saluée. Ses visites provoquaient un mouvement de population dans l'ensemble des villages de l'île. Les hommes se réunissaient pour battre les tambours tandis que les femmes et les enfants s'amassaient le long du rivage. Pendant ce temps, quelques catholiques demeuraient auprès du prêtre afin de préparer le trône épiscopal qui était placé sur une chaire au chœur de l'église, ornée pour la circonstance de guirlandes de fleurs et d'étoffes. Aussitôt mis le pied à terre, l'évêque s'agenouillait afin de bénir cette terre qu'il recommandait à la grâce de Dieu. Puis escorté par les chefs catholiques, il se rendait en procession à l'église où il procédait à une première bénédiction en attendant l'heure de la messe pontificale. Il était ensuite attendu par ses hôtes qui s'étaient réunis autour d'un kava. Le soir, banquet traditionnel, chants et danses couronnaient l'événement. La présence en grand uniforme de l'état-major français en compagnie duquel il avait voyagé, ajoutait aux fastes et à la solennité des réjouissances. *«La foule compacte se pressait pour entendre et voir surtout nos officiers et marins français dont le missionnaire raconte si souvent les faits d'armes»*⁴⁷⁸. La pompe déployée pour l'occasion par des catholiques fébriles et enthousiastes et l'unanimité que revêtait l'événement dans la population tongienne reflétaient l'impact de ces visites dans lesquelles les Maristes voyaient la consécration de leur travail. Ces moments rares étaient également privilégiés dans la vie de la communauté par l'émergence de sentiments profonds qu'ils engendraient : sentiments d'unité, de puissance et de grandeur qui émanaient de l'évêque et des missionnaires qui l'entouraient, le secondaient et le servaient. *«En Océanie, un chef doit toujours avoir une suite honorable. Une suite nombreuse relève la dignité épiscopale»*⁴⁷⁹. Cet appareil passait aux yeux des catholiques, mais également des protestants sur lesquels il ne manquait pas d'exercer une certaine fascination, pour la manifestation tangible du rayonnement de l'Eglise catholique. Aussi, les cortèges qui accompagnaient l'évêque dans ses déplacements étaient particulièrement importants. *«Nous venons de faire une tournée pastorale qui a duré près d'un mois. Un grand chef tongien avait mis gracieusement son navire de cinquante tonnes à notre disposition. Quatre-vingts personnes formaient la suite de Sa grandeur : musiciens, collégiens et catéchistes»*⁴⁸⁰. Il apparaît ainsi que l'évêque était respecté et honoré à l'égal d'un grand chef.

Par sa présence, il semblait conférer quelques parcelles de son aura sacrée aux catholiques qui se pressaient pour poser un baiser sur l'anneau épiscopal.

478- Père Olier au père Poupinel, Maofaga, le 8 décembre 1883. (A.P.M., 820).

479- Père Lamaze au père Poupinel, Maofaga, le 28 novembre 1869. (A.P.M., 638).

480- Père Olier au Supérieur de la S.M., Tongatapu, le 3 août 1891. (A.P.M., 832).

Or, ce rituel n'est pas sans rappeler les formes ancestrales de vénération du Tu'i Tonga qui, malgré son désir de s'affranchir de ces pratiques afin d'accéder au sacrement du baptême, fut confronté à la volonté de ses gens de les maintenir. Le Tu'i Tonga n'était pas tant vénéré pour sa personne que pour les symboles qu'il incarnait dans la religion traditionnelle, symbole dont l'évêque était également porteur dans la religion catholique. Nombre de conversions au catholicisme se comptèrent parmi les paysans rattachés au clan du Tu'i Tonga, et il est possible que les actes de vénération perpétués au travers de la personne de l'évêque aient présenté un caractère de continuité avec l'approche ancestrale du sacré. De même que leurs ancêtres obtenaient la protection des dieux en allant témoigner leur respect au Tu'i Tonga, les catholiques de Tonga qui recevaient de l'évêque le sacrement de la confirmation obtenaient par cet acte l'assurance de leur incorporation à l'Eglise, et donc de leur rencontre avec le Christ.

A l'évidence, il apparaît que les visites du prélat constituaient des moments essentiels tant pour l'ensemble de la communauté que pour chaque individu en particulier. Aussi, les missionnaires se désespéraient-ils de l'irrégularité de ses séjours qui avaient de surcroît un impact troublant sur les protestants. *«L'évêque inspire dignité et vénération aux naturels. Les protestants et les païens partagent ce sentiment. C'est même à leurs yeux ce qui jette de l'éclat et du lustre sur notre religion et lui donne une très grande supériorité sur toutes les sectes connues dans la région. Otez l'évêque et le prestige n'existe plus : nos chrétiens sont mortifiés et scandalisés et nous même exposés au mépris et à l'indifférence jusqu'à l'égal des ministres anglais. Nos ennemis le savent si bien que la longue absence de Monseigneur les fait déjà triompher. Ils ont dit en effet et redit maintes et maintes fois que l'évêque était allé chez les blancs, on ne le reverra plus dans ces pays. Et c'est là la raison qu'ils regardent comme l'une des plus fortes pour retenir les leurs dans l'hérésie et inspirer aux nôtres du découragement et de la défiance»*⁴⁸¹. En février 1850, le père Chevron se plaignit auprès du Supérieur Général de la congrégation de n'avoir pas reçu la visite de monseigneur Bataillon depuis juin 1848⁴⁸². En 1873, il fallut plus d'une année à monseigneur Elloy pour accomplir la tournée des missions de son vicariat, soit Tonga, Samoa, Rotuma, Futuna, Wallis et Fidji. A cet égard, le père Chevron considérait dès les premières années de son installation à Tonga les inconvénients de cet état de fait. *«Le peu de régularité des visites de Monseigneur est un grand tort pour la mission car les naturels perdent confiance et les pères leur crédibilité. Cependant, tant que le vicariat regroupera sous la même autorité différents archipels trop éloignés les uns des autres pour permettre une gestion cohérente, les missions souffriront de l'irrégularité des communica-*

481- Père Piéplu au père Favre, Tongatapu, le 12 décembre 1856. (A.P.M., 847).

482- Père Chevron au Supérieur de la S.M., Tongatapu, le 30 octobre 1849. (A.P.M., 411).

tions avec leur évêque, car les liaisons entre les archipels du Pacifique sont rares et désorganisées»⁴⁸³. En établissant en 1879 le siège épiscopal à Tonga, monseigneur Lamaze fit acte d'une présence plus régulière que ses prédécesseurs qui résidaient respectivement à Wallis et à Samoa. Toutefois, il effectua encore de fréquents voyages dans les îles voisines de Wallis, Futuna et Samoa, sans compter deux séjours en Europe et un en Nouvelle-Zélande où il s'était rendu afin d'amasser des fonds pour la mission. En outre, il arriva que les liaisons maritimes fussent totalement interrompues pendant des laps de temps plus ou moins longs soit en raison des conditions climatiques, soit en raison des risques sanitaires. «*Monseigneur Lamaze est retenu depuis deux mois à Vava'u où il s'était rendu pour la bénédiction de la nouvelle église, bâtie à Fugamisi (montagnes des rêves). Le steamer qui fait le service de la Nouvelle-Zélande à Sydney n'y passe plus depuis qu'une fièvre épidémique fait des ravages à Fidji*»⁴⁸⁴. A partir de 1896, date à laquelle l'administration du vicariat de Samoa fut confiée à monseigneur Broyer, la mission catholique de Tonga parvint à une nouvelle stabilité et acquit une reconnaissance accrue aux yeux de l'ensemble de la population de l'archipel⁴⁸⁵.

Cependant, ces rares visites, lorsqu'elles se concrétisaient, ne répondaient pas toujours aux attentes des missionnaires comme des catholiques. «*Il faut au sujet de Monseigneur que je vous donne avis d'une chose. Le père Soret a paru étonné qu'on reçût sa Grandeur avec tant d'empressement. Il nous a dit plusieurs fois que nous serions bien plus charmés quand nous le verrions partir. Il nous disait cela d'une manière si cocasse que nous n'avons pas pu d'abord nous empêcher d'en rire ; mais cela a été tellement répété que nous en avons été fatigués. Aussi lui ai-je témoigné plusieurs fois que c'était une fausseté. Mais il a répondu que nous avions beau ne pas vouloir l'avouer, il connaissait bien le fond de notre pensée*»⁴⁸⁶. En effet, les premiers attendaient de lui, s'agissant de monseigneur Bataillon, qu'il assura, en liaison avec les chefs de l'archipel, le bon fonctionnement de la mission relativement à leur accueil, leur approvisionnement, leur déplacement et leur sécurité. Or, d'après le père Calinon qui en référa au Supérieur Général de la congrégation, celui-ci avait failli à sa mission en pêchant par trop de confiance à l'égard des chefs qui n'accordaient guère d'importance aux promesses qu'ils lui avaient faites, livrant le sort des missionnaires à la merci de leurs convenances. «*Vous jugez par là (à propos de la dépendance des Maristes à l'égard de la population) comment doivent s'entendre un évêque et des chefs traitant ensemble, l'un avec*

483- Père Chevron au Supérieur de la S.M., Tongatapu, le 27 juin 1843. (A.P.M., 392).

484- Père Olier au Supérieur de la S.M., Tongatapu, le 27 septembre 1898. (A.P.M., 836).

485- Le 1^{er} janvier 1940, monseigneur Blanc transféra l'évêché de Maofaga à Nuku'alofa, la capitale du royaume.

486- Père Chevron au père Poupinel, Tongatapu, le 30 juillet 1868. (A.P.M., 1 105).

ses idées d'Européen, les autres avec leurs idées de sauvages. On n'en tombe que plus vite d'accord, et de part et d'autre on croit avoir fait un bon marché»⁴⁸⁷. Il est certain que monseigneur Bataillon conserva dans ses relations avec les chefs de Tonga une attitude distante qui fit penser aux missionnaires qu'il ne s'impliquerait pas davantage à leur profit. Ainsi, lorsqu'à la veille de la guerre de Pea, monseigneur Bataillon vint à effectuer une escale dans l'archipel, il eut une brève entrevue avec le roi George dont il obtint l'assurance qu'il ne serait pas porté atteinte à la vie des missionnaires. Puis il quitta l'île sans plus de certitudes. De surcroît, les rumeurs qui parvenaient de Wallis relativement à la prospérité de cette mission ne contribuèrent pas à rapprocher le prélat des catholiques de Tonga. «*Depuis le dernier passage de monseigneur Bataillon, il y a presque un an, notre position a paru moins brillante quoique sans contredit plus solide. Les naturels comme des enfants sans expérience avaient tout grossi. Se basant sur quelques paroles que je n'oserais qualifier, échappées à Monseigneur Pompallier soit à Wallis, soit à Futuna, les naturels prenaient plaisir à s'imaginer que l'évêque allait arriver avec une escadre, peut-être une flotte de navires de guerre et de transport ; qu'il allait leur distribuer à profusion des habits, des bûches, des haches, des marmites, des couteaux etc. Fondés ensuite sur les paroles un peu exagérées avec lesquelles on traite à Wallis les missionnaires protestants, ils s'imaginent que l'évêque allait citer à son tribunal ces missionnaires et que d'une parole il allait les réduire à avouer au moins par leur silence qu'ils n'étaient que des imposteurs*»⁴⁸⁸. Ces divergences successives incitèrent les missionnaires de Tonga à faire appel au Supérieur Général de la congrégation afin qu'il intercédât auprès de monseigneur Bataillon en leur faveur ; ce qui fut fait mais ne favorisa jamais l'établissement de relations exemptes de certaines rancœurs.

À l'opposé, la consécration en 1879 de monseigneur Lamaze qui avait été au préalable responsable de la mission de Maofaga et qui avait d'ores et déjà instauré avec les catholiques de Tonga des liens de confiance réciproque, engendra de profonds changements pour la communauté catholique de l'archipel, par la transformation des relations de l'évêque avec le roi George et l'aristocratie protestante d'une façon générale. Flatté que le père Lamaze ait été consacré évêque, le roi George fut également sensible aux marques de déférence que celui-ci lui témoigna en diverses occasions : une lettre de condoléances envoyée de Rome au moment de la mort du Prince héritier, quelques présents dont une caisse de vins de Bordeaux auxquels le roi George répondit en lui offrant une tortue géante, attestaient de la considération que monseigneur Lamaze entretenait à l'égard du monarque à une époque où les liens avec le président de l'Eglise

487- Père Calinon au Supérieur de la S.M., Tongatapu, Octobre 1845 ; copie d'un rapport sur l'administration temporelle du vicariat apostolique de l'Océanie centrale. (A.P.M., 272).

488- Père Chevron au Supérieur de la S.M., Tongatapu, le 17 juin 1845. (A.P.M., 397).

wesleyenne se distendaient⁴⁸⁹. Cette attitude avisée dont fit preuve monseigneur Lamaze conjuguée à la discrétion des missionnaires catholiques face aux déboires auxquels étaient confrontés les protestants permirent d'instaurer un dialogue entre les Maristes et le roi George. «*Le Roi George depuis quelques temps aime à nous voir à sa cour, la reine bigote wesleyenne commence à moins sourire*»⁴⁹⁰.

2- Les prêtres missionnaires

Depuis la fondation de la mission catholique en 1842, le manque de personnel fut un obstacle constant au développement des établissements. D'une manière générale, les arrivées compensèrent difficilement les départs et les décès. Or, les règles de la Société de Marie prévoyaient la présence d'au moins deux missionnaires dans chaque établissement, en raison des dangers que représentait l'isolement pour de jeunes prêtres livrés à eux-mêmes sans le secours spirituel d'un compagnon de route. Mais la dispersion des îles et leur éloignement empêchèrent généralement l'application de cette règle, d'autant plus que le petit nombre de fidèles que comptaient certains établissements ne justifiait guère la présence de deux missionnaires. Ainsi, le père Breton, surnommé fort justement «*l'anachorète de Vava'u*», demeura à la tête de la mission de cet archipel de 1863 jusqu'à la date de sa mort qui survint en 1881. Sa solitude était rompue une fois l'an -lorsque les conditions climatiques et matérielles s'y prêtaient- par les visites de ses confrères de Tongatapu qui se relayaient afin de lui apporter à tour de rôle la confession. Lui-même n'effectua que de rares séjours dans les îles voisines. De 1850 à 1900, l'évangélisation catholique de l'archipel reposa sur une poignée d'hommes. En effet, durant toutes ces années, le nombre des missionnaires officiant à Tonga oscilla, selon les périodes, entre deux et sept, ce dernier chiffre correspondant à un effectif maximum qui se maintint exceptionnellement durant quatre années consécutives, de 1891 à 1895⁴⁹¹. Généralement, les Maristes étaient au nombre de cinq. Hormis le prêtre résidant à Vava'u, les quatre autres étaient répartis entre les établissements de Tongatapu, Maofaga, Mu'a ou Hihifo. En fait, cette situation contraignit l'évêque à limiter les déplacements et les mutations de ses missionnaires, ce à quoi ces derniers se résignaient toujours difficilement lorsque cela leur était imposé, surtout s'il s'agissait de demeurer à Hihifo, où les protestants entretenirent de tous temps une forte hostilité à l'égard des prêtres catholiques,

489- Père Castagnier au père Germain, Maofaga, le 26 juillet 1879. (A.P.M., 351). Père Castagnier au père Lamaze, Maofaga, le 28 octobre 1879. (A.P.M., 355). Père Castagnier à monseigneur Lamaze, Maofaga, le 23 février 1880. (A.P.M., 360). Père Castagnier au père Poupinel, Maofaga, le 7 mai 1880. (A.P.M., 361).

490- Père Olier au père Poupinel, Maofaga, le 10 mai 1881. (A.P.M., 816).

491- Cf. figure I. 2. du livre annexe : représentation graphique de la présence des missionnaires maristes à Tonga de 1842 à 1940.

et où les distances à parcourir entre les villages du district étaient plus importantes qu'à Mu'a et Maofaga. En 1870, la mission de Hihifo fut confiée par monseigneur Bataillon au père Castagnier qui vécut cette décision comme une mise à l'écart et pour laquelle il conçut une certaine amertume. Il y resta néanmoins jusqu'en 1881, s'occupant pour l'essentiel à traduire des textes bibliques dans la solitude de son presbytère où les catholiques ne se pressaient guère, étant éparpillés en petit nombre dans des villages retirés.

Parmi tous les missionnaires maristes qui exercèrent leur vocation apostolique à Tonga, certains se distinguèrent par des personnalités plus marquantes que d'autres, soit par leur capacité d'adaptation ou d'abnégation plus grande, la vivacité de leur enthousiasme, la force de leur opiniâtreté ou encore la longévité de leur sacerdoce. Le père Chevron appartient à cette catégorie d'hommes qui laissèrent dans les mémoires l'empreinte de leur présence. Il fut incontestablement une figure centrale de la mission catholique de Tonga tant sa réputation de mansuétude s'étendait au-delà des limites de son établissement pour se propager dans l'ensemble des îles de l'archipel⁴⁹². Homme de prières et d'oraisons, missionnaire exemplaire par sa capacité à endurer les épreuves avec une abnégation toujours égale comme par la sagesse de ses réactions, il fut jusqu'en 1884, date de sa mort, le pivot de la mission de Mu'a et constitua une référence pour les autres missionnaires de Tonga pour lesquels il était le «*vénérable père Chevron*». «*Je me mettrais dans la catégorie de ceux qui par une espèce de tendresse maternelle pour les naturels veulent excuser le plus qu'ils peuvent les défauts de leurs enfants*»⁴⁹³. Toutefois, son impassibilité face aux événements suscita l'exaspération du père Calinon, dont le caractère impétueux s'accommodait difficilement de cet état d'esprit. Partisan de la lutte ouverte, le père Calinon entra en opposition avec le père Chevron au sujet du soutien que devaient apporter à la mission les officiers de la Division Navale de l'océan Pacifique. Le père Chevron ayant été désigné par monseigneur Bataillon comme le supérieur de la mission de Tonga, le père Calinon fut contraint de se ranger à ses positions, non sans amertume de sa part. Il est probable que ces incompatibilités d'humeur entre les deux missionnaires, l'un homme de compromis, l'autre autoritaire et combatif, furent à l'origine du départ pour l'Australie du père Calinon en 1867. Cependant, le père Chevron lui-même reconnut, à partir des années 1870, sa difficulté à s'adapter aux bouleversements de l'époque et à répondre aux exigences de plus en plus grandes de ses néophytes en matière d'amélioration du quotidien. Ainsi, il

492- Originaire de la région du Haut-Bugey, issu d'une famille réputée pour son esprit religieux, il entra à l'âge de quinze ans au collège ecclésiastique de Belley. A 18 ans, il fut reçu au séminaire diocésain de Bourg-en-Bresse où il suivit pendant trois ans un enseignement de théologie. Instructeur à l'école de Belley, puis professeur au collège de Ferney, il fut ordonné prêtre en 1831, à l'âge de 23 ans. En 1838, attiré par les rivages lointains, il contacta la Société de Marie. En 1840, il fit ses premières expériences de la vie missionnaire aux côtés du père Bataillon à Wallis avant de rejoindre deux ans plus tard la mission de Tonga.

493- Père Chevron au père Colin, Pea, le 19 janvier 1847. (A.P.M., 405).

suggéra au Supérieur de la Société de Marie d'être remplacé par un prêtre «aux idées plus jeunes». Cette proposition n'ayant pas abouti, il perpétua ses habitudes et son mode de vie, refusant de se déplacer à cheval et conservant la simplicité de son habitat. Lors du cinquantième anniversaire de son sacerdoce, il se vit offrir par ses fidèles de Mu'a un tapa de grande longueur et un tapa noir destiné à tapisser sa fosse mortuaire, insignes honneurs dus traditionnellement aux plus grands chefs. Les Tongiens furent particulièrement sensibles au fait que les missionnaires catholiques, contrairement à leurs homologues protestants, aient choisi de se consacrer jusqu'à la mort à leur pays de mission. Enfin, d'autres missionnaires, tels que les pères Grange, Nivelveau ou Piéplu qui n'effectuèrent que des séjours relativement brefs et ne furent pas enterrés à Tonga, ne laissèrent guère de souvenirs de leur passage.

De toute évidence, des mésententes ponctuelles ne pouvaient manquer de survenir entre ces hommes dont les traits de caractère étaient exacerbés par l'exiguïté du milieu insulaire et dont le nombre restreint ôtait toute possibilité d'échappatoire. Cependant, la cohésion de la communauté catholique de Tonga n'eut pas été assurée sans l'existence de liens profonds qui unissaient les missionnaires, entretenant le sentiment d'appartenance à une même et grande famille religieuse, celle de la Société de Marie. «*Nos occupations de tous genres nous empêchent de nous apercevoir de notre isolement. Je parle ici le langage européen. Car nous ne nous regardons pas comme isolés, mais bien comme en famille, dont les liens quoique spirituels n'en sont pas moins forts*»⁴⁹⁴. De 1842 à 1854, les pères Chevron et Calinon constituèrent les pivots de la mission, soutenus momentanément par les pères Grange, puis Nivelveau et Piéplu dont la faiblesse physique ou le désarroi moral ne les préparait pas à endurer les réalités de la vie missionnaire. «*Le père Grange, par suite de l'état de privations dans lequel nous avons été laissés jusqu'à présent est complètement découragé. Il a été sur le point de partir avec la corvette, mais le père Provincial s'y est opposé. Les réflexions du père Grange sont justifiées sur le fond mais il les accompagne de formes qui sont à cent lieux de l'esprit religieux. Le père Grange se trouve dans un état où l'on ne peut compter sur lui pour les missions*»⁴⁹⁵.

494- Père Chevron à sa famille, Tongatapu, le 21 septembre 1849. (A.P.M., 410).

495- Père Chevron au père Colin, Tongatapu, le 17 juin 1845. (A.P.M., 397). Père Grange au père Colin, Tongatapu, le 20 février 1844. (A.P.M., 513). «*Je remarque que l'histoire des voyages est plutôt une narration romantique qu'une vraie histoire. En effet, je ne trouve de juste dans ces histoires que la position géographique et encore pas toujours ; la raison est que ceux qui ont écrit ces relations ont plutôt dépeint leur imagination exaltée que les moeurs des peuples dont ils parlent, mœurs qu'ils leur étaient impossible de connaître et si je racontais l'histoire de ces peuples avec une pleine connaissance et une intègre vérité, ma narration serait l'antipode de la leur. En effet, les navigateurs qui nous ont donné des renseignements sur ces pays sont arrivés dans une rade où ils ont séjourné 15 ou 20 jours sans connaître la langue et n'ont vu à leur bord que les chefs dans un costume de toilette, ils n'ont par conséquent guère pu juger mieux de l'ensemble... Mais ce qui m'étonne davantage, c'est que presque tous les missionnaires continuent d'accréditer ces fausses idées et l'on voudrait que j'en fasse autant. Leurs raisons, disent-ils, sont d'exciter de plus en plus de vocations. Mais une vocation fondée sur l'erreur était-elle capable de faire beaucoup de bien.*»

A partir de 1858, le conflit qui opposait monseigneur Bataillon au père Colin, Supérieur de la Société de Marie, se résorba par la démission de ce dernier, et la mission de Tonga fut aussitôt renforcée par deux nouveaux arrivants, les pères Castagnier et Guitta. Leur venue fut vécue par les pères Calinon et Chevron avec d'autant plus de satisfaction qu'elle coïncidait avec un essor du catholicisme qui faisait suite à la signature de la convention de 1855, et permit l'ouverture de nouveaux établissements. Tandis que le père Chevron conservait la responsabilité de la mission de Mu'a, celle de Vava'u fut confiée au père Castagnier et celle de Ha'apai aux pères Calinon et Guitta. Pendant de longues années, ce petit groupe forma le pilier de la mission catholique de Tonga. Le père Calinon s'éteignit à Maofaga en 1876 à l'âge de 71 ans, le père Chevron à Mu'a en 1884 à l'âge de 76 ans, le père Castagnier à Vava'u en 1910 à l'âge de 80 ans et le père Guitta à Mu'a en 1914 à l'âge de 85 ans. Avec la disparition de ces hommes s'achevait l'ère des pionniers et s'ouvrit celle des missionnaires mieux préparés aux conditions de vie en Océanie, par un apprentissage préalable de l'anglais, la maîtrise de rudiments de tongien et un accueil au sein d'une communauté structurée. Ainsi, l'arrivée en 1862 du père Breton, en 1864 du père Monnier et en 1865 du père Lamaze fournit à la mission un second souffle. Cette nouvelle génération, qui bénéficiait de l'expérience des anciens, se mit plus rapidement que ses prédécesseurs à pied d'œuvre et tous les éléments furent réunis pour faciliter leur intégration. La réouverture de l'établissement de Hihifo put être assurée par le père Castagnier qui fut remplacé à Vava'u par le père Breton. Le père Lamaze prit en charge la station de Maofaga, dont il conserva la direction toute sa vie, en compagnie du père Monnier. En 1862, le père Guitta rentra de Vava'u pour seconder, selon ses vœux les plus chers, le père Chevron à Mu'a. En 1872, l'échec de l'implantation catholique à Ha'apai entraîna le retour du père Calinon à Maofaga, tandis que la mission de Vava'u poursuivait une croissance régulière.

La décennie 1880-1890 fut marquée par la venue de quatre nouveaux prêtres, qui assurèrent le renouvellement du personnel et la continuité de la mission à la suite de la consécration épiscopale de monseigneur Lamaze en 1879 et du décès du père Breton l'année suivante⁴⁹⁶. Quant aux pères Castagnier et Guitta, l'un à Vava'u et l'autre à Mu'a, ils poursuivaient, en dépit du poids des ans, leurs ouvrages de construction d'églises et de chapelles. Les figures les plus marquantes de cette troisième génération furent les pères Jouny et Thomas⁴⁹⁷.

496- Il s'agit des pères Olier et Loyson en 1881, du père Jouny en 1888 et du père Thomas en 1889.

497- Le père Emile Thomas est né le 12 septembre 1861 à Rebeuville dans les Vosges ; ordonné prêtre en 1887, il rejoignit la mission de Tonga où il résida jusqu'à sa mort en juin 1942.

Le père Jouny est né le 12 septembre 1846 à Plougenast ; ordonné prêtre en mai 1872, il passa ensuite deux années au scolasticat de Belley afin d'y enseigner le droit canonique. En 1874, il embarquait à destination de Wallis où il exerça durant douze années les fonctions de chapelain de la reine Amélia, d'aumônier des prisonniers et de professeur au séminaire de Lano. En 1886, il fut désigné par monseigneur Lamaze pour ouvrir une mission aux Niuas. De 1887 à 1931, date de sa mort, il résida à Niuva Fo'ou.

Les missionnaires maristes qui arrivèrent à Tonga à la fin du XIX^e siècle découvrirent une mission structurée qu'ils s'employèrent à consolider avant de céder progressivement le terrain au clergé autochtone.

Les activités des missionnaires catholiques de Tonga furent cantonnées jusqu'en 1858 à l'île de Tongatapu. Dix-sept années d'apostolat mariste aboutirent à l'ouverture de deux nouvelles stations : l'une à Ha'apai, l'autre à Vava'u. A partir de cette époque et malgré un contexte globalement favorable à l'essor du catholicisme, dû aux témoignages de tolérance exprimés par la majorité des chefs protestants et à l'arrivée de renforts missionnaires, la mission catholique se développa de façon inégale d'un archipel à l'autre. En 1858, une station fut ouverte à Lifuka, dans l'archipel de Ha'apai et une autre à Fugamisi, dans l'archipel de Vava'u. La population de Ha'apai, la première à s'être convertie massivement au protestantisme sous la pression de son chef suprême, Taufu'ahau, se refusa durant de nombreuses années à accueillir les missionnaires maristes, tandis que celle de Vava'u, plus indépendante du pouvoir royal, moins repliée sur elle-même et stimulée par la présence d'une communauté wallisienne implantée dans cet archipel, se montra plus réceptive au dogme catholique.

A Tongatapu, le découpage administratif de la mission fut calqué sur les divisions civiles instaurées par le roi dans les années 1880⁴⁹⁸. L'île fut ainsi partagée en trois secteurs dont les centres correspondaient aux principaux villages : le district central dont le chef-lieu était Maofaga regroupait les villages de Pea, Veitongo, Folaha et Longoteme, le district oriental de Mu'a, les villages de Hahake, Hamula, Fuamotu et Halaliku, et le district occidental de Hihifo, les villages de Houma, Hahakame, Ha'atalo, Teeki et Utulau⁴⁹⁹. La résidence principale des missionnaires fut établie dans les chefs-lieux qui servirent de base de départ pour desservir les villages alentours. La mission du centre comptait en 1885 environ six cents catholiques, dont cent soixante résidaient à Nuku'alofa, le siège politique, administratif et économique du royaume et deux cents à Pea⁵⁰⁰. Celle de Hihifo regroupait deux cent vingt fidèles répartis dans seize villages, et celle de Mu'a neuf cent cinquante éparpillés dans vingt-quatre villages. En 1887, le père Guitta était en charge, en plus de l'église de Mu'a, de dix chapelles réparties en différents points de son district. Une fois toutes les deux semaines, la population catholique de chacun des villages de l'île recevait la visite du prêtre qui y célébrait la messe, participait à la récitation des prières et du catéchisme. Le reste du temps, le prêtre délégua à l'auxiliaire -Tokoni- le devoir de l'instruction et de la prière quotidienne. Le catéchiste résident

498- Bien qu'il soit fait mention dans une lettre du père Guitta datée du 27 juin 1885 de ce découpage administratif, ni les circonstances, ni la date de son instauration ne sont précisées.

499- Cf. carte II : Archipel de Tonga, représentation des différents groupes insulaires.

500- Père Guitta au père Martin, Tongatapu, le 27 juin 1885. (A.P.M., 538).

annonçait les trois angelus au son des *Lali* et veillait à la récitation du rosaire. Il s'acquittait également des tâches d'entretien de la chapelle, des fonctions d'accueil des visiteurs catholiques et des préparatifs des cérémonies et des sacrements. Tous les vendredis, le prêtre et les catéchistes se concertaient pour élaborer un plan de travail hebdomadaire. Tous les trois ans, ils se rassemblaient pour une retraite à Mu'a. Dans le cadre d'une équipe de missionnaires restreinte, la présence et le travail des catéchistes revêtaient une grande importance au sein des communautés catholiques villageoises, y compris par les initiatives qu'ils prirent sur le plan liturgique. *«Certains faits prouvent que le catholicisme a jeté de profondes racines dans les cœurs. Ainsi, des catéchistes de Mu'a voulurent témoigner leur amour à notre S.J.C. dans l'eucharistie. En plus de l'adoration pratiquée le jeudi saint, ils se retrouvent trois autres fois dans l'année. Nous nous réjouissons de pouvoir établir les œuvres de l'Adoration du Saint Sacrement. La pratique de cette dévotion a été déterminée à Tonga par les catéchistes. Ils nous ont donné un plan qui est au fond celui que l'on suit en France. Trois fois dans l'année à Mu'a, à partir de la messe jusqu'à la prière du soir, ils pratiquent l'exposition solennelle du Très Saint Sacrement que tour à tour ils adorent, les fidèles qui le désirent peuvent se joindre à eux»*⁵⁰¹.

Chaque année, ils recevaient pour rémunération de leurs services dix pour cent de la quête du *Kataoga Ofa* -fête de l'amitié-. Dans certains villages, le gouvernement leur concéda une plantation qu'ils pouvaient exploiter à leur gré. Mais ces compensations ne leur permettaient guère de subvenir aux besoins de leur famille. De surcroît, le pourcentage octroyé sur les collectes représentait une somme symbolique par rapport au salaire perçu par les auxiliaires protestants auxquels ils ne manquaient pas de comparer leur situation. En conséquence, les pères maristes déplorèrent en de nombreuses occasions leurs difficultés à maintenir la persévérance de leurs catéchistes, frustrés de ne pas voir leurs aspirations économiques et sociales satisfaites. Ce système, qui visait à suppléer l'insuffisance de prêtres, comportait en outre d'autres lacunes. Généralement, le catéchiste officiait dans le village où il demeurait, et acceptait rarement de s'implanter dans un lieu éloigné de sa parenté, et encore moins de se déplacer pour rendre visite aux autres catholiques du district ou encore de s'isoler au milieu d'une population protestante. Les catéchistes recevaient une formation dans le collège de Maofaga, mais la plupart d'entre eux étaient originaire de Mu'a où les fidèles étaient les plus nombreux, les plus fervents et les plus attachés à leur mission, au grand plaisir des pères de Mu'a -«*Nos jeunes ménages n'iraient jamais à Maofaga*»- et au mécontentement des autres⁵⁰².

501- Père Lamaze au père Poupinel à Sydney, Tongatapu, le 13 décembre 1866. (A.P.M., 625).

502- Père Bellwald au père Régis, Mu'a, le 17 mai 1899. (A.P.M., 192).

3- Les débuts laborieux du clergé autochtone

L'éparpillement des communautés catholiques de l'archipel et l'insuffisance numérique des missionnaires encouragèrent ces derniers à privilégier la formation de catéchistes. Toutefois, leur objectif à long terme reposait sur la création d'un clergé autochtone qui devait permettre de répondre plus spécifiquement aux besoins de la mission de Tonga, et progressivement de prendre en charge son développement. «*Il faudrait pour cela (de jolies paroisses au milieu de ce vaste Océan) un nombreux clergé indigène, et d'ici à ce qu'il soit formé, bien des âmes seront privées du secours de la religion*»⁵⁰³. En outre, la formation d'un clergé autochtone devait permettre une intégration plus rapide du prêtre au sein de la communauté grâce à une maîtrise de la langue et à une connaissance du milieu, ces éléments impliquant pour les missionnaires européens une phase plus ou moins laborieuse d'adaptation et d'apprentissage. «*Le père Breton n'a pas de succès dans sa mission. Son problème se pose pour l'étude de la langue ; il provoque les rires lorsqu'il parle le tongien*»⁵⁰⁴. Les contraintes de l'isolement ou de l'éloignement devaient également rendre possible une implantation dans les îles où les Maristes n'avaient pu ouvrir de mission par suite d'importantes difficultés de communication comme aux Niua, situées en dehors des lignes maritimes. Parmi tous les facteurs qui incitèrent à l'encouragement des vocations devait également figurer le facteur économique, l'existence d'un clergé autochtone permettant de limiter le coût des voyages et celui de l'intendance.

Dès les années 1860, monseigneur Bataillon manifesta sa volonté de favoriser les vocations parmi les jeunes catholiques de son vicariat en plaçant les plus fervents au service d'un prêtre qui leur dispensait un enseignement régulier. Ceux qui laissaient espérer une réelle inclination pour la vie sacerdotale furent envoyés à Clydesdale, en Australie. Mais l'expérience fut un échec pour ces jeunes garçons coupés de leur milieu, souffrant du climat et des rigueurs d'une discipline peu adaptée à leur mode de vie traditionnelle⁵⁰⁵. En conséquence, le prélat développa les potentialités du petit séminaire qu'il avait fondé à Wallis, dans le village de Lano, en 1845. Cette petite structure convenait plus sûrement aux besoins du vicariat que celle de Clydesdale, disproportionnée par rapport au petit nombre d'étudiants qui s'y présentait. Les premiers résultats d'une implantation durable de l'église catholique à Tonga par les vocations qu'elle suscitait ne s'observèrent que dans les dernières années du XIX^e siècle. En effet, les tentatives préalables se soldèrent par un échec. A cet égard, l'exemple du père Soakimi Gatafahefa est évocateur des principaux obstacles

503- Père Lamaze à l'abbé Hingre, curé de Vagnez, Maofaga, le 30 novembre 1866. (A.P.M., 624).

504- Père Monnier au Supérieur de la S.M., Tongatapu, le 15 avril 1859. (A.P.M., 786).

505- HOSIE J., *Challenge, the Marists in Colonial Australia*, pp.168-185.

qui entravaient l'essor d'un clergé autochtone catholique. Né à Fidji de parents tongiens, le père Soakimi Gatafahefa, qui avait vécu son enfance à Futuna, fut le premier prêtre autochtone d'origine tongienne. En 1856, il arriva à Rome, accompagné par monseigneur Bataillon qui le présenta au pape Pie X et qui l'inscrivit au collège de la Sacrée Congrégation de la Propagande. Il fut ordonné prêtre le 10 juin 1865 à l'issue de neuf années studieuses au cours desquelles, outre les enseignements d'usage, il s'initia aux subtilités de la langue française. Il rentra à Tonga en juillet 1868 non sans avoir visité auparavant les maisons maristes de France⁵⁰⁶. Le récit de son séjour surprit ses concitoyens qui s'étonnèrent de la générosité des autorités religieuses qui avaient pourvu durant toutes ces années à ses besoins⁵⁰⁷. Quant au roi George, il ne cacha pas sa fierté de compter parmi ses sujets le premier prêtre catholique du vicariat. Cependant, les longues années qu'il avait passées à Rome avaient contribué à atténuer le lien avec ses origines. Rejeté par la communauté catholique tongienne en raison de sa méconnaissance des usages et confronté aux calomnies des protestants qui craignaient qu'il ne fasse des émules, il catalysa le temps de son séjour les rancœurs. «...*et encore le ministre prêcha à Mu'a disant que je suis allé voir la reine d'Angleterre, et que la reine m'avait chassé parce que je n'ai pas d'argent pour payer l'entrée du palais ; mais c'est incroyable de mensonges... Et maintenant il y a des catholiques qui ont fait des chansons de leur faka missionnaire et de toutes leurs bêtises*»⁵⁰⁸. De surcroît, il était en proie aux requêtes continuelles des membres de sa parenté, et il fut transféré avant même la fin de l'année à Futuna où de nouvelles difficultés surgirent⁵⁰⁹. En effet, il s'attira les foudres de l'évêque pour avoir incité la population à chasser les missionnaires maristes dont la présence ne lui semblait plus indispensable dès lors qu'il était capable de remplir les mêmes fonctions qu'eux. Monseigneur Bataillon l'envoya à Wallis où il lui confia la direction du séminaire de Lano. Mais ayant failli à ses vœux de chasteté, il fut interdit de sacrement le 5 janvier 1873. Il termina ses jours dans un monastère néo-zélandais où il remplit les diverses fonctions de frère coadjuteur et où il mourut en 1893. Les leçons de cet échec soulignent les difficultés, pour un prêtre autochtone, de se soumettre aux contraintes rigoureuses de sa nouvelle vie, et plus globalement de se définir en tant que prêtre dans son environnement familial et social, et enfin de se situer par rapport à ses coreligionnaires. «*Je ne suis pas capable de tenir ici aucun poste. Je ne vais que rarement à Hahake, et plus rarement ou jamais ailleurs. Le moindre effort que je fasse me met à bas. Le père Soakimi n'est pas capable*

506- ANGLEVIEL Frédéric, *Wallis et Futuna (1801-1888), contacts, évangélisations, inculturations*, volume III, p.488.

507- Père Breton au père Poupinel, Vava'u, le 19 mars 1872. (A.P.M., 251).

508- Père Gata au père Poupinel à Sydney, Tongatapu, le 21 septembre 1867. (A.P.M., 1 131).

509- ANGLEVIEL Frédéric, *Wallis et Futuna (1801-1888), contacts, évangélisations, inculturations*, volume III, p.593.

*de tenir un poste. Il aurait fait un excellent frère. Il est toujours occupé de travaux manuels. On dit que nos néophytes sont honteux de ses instructions. Il est aussi kanak dans son rapport avec les naturels que qui que ce soit d'entre eux. Il est cependant d'un caractère doux. Il se laisserait facilement dominer par les chefs et ses parents. Tout le monde est d'avis qu'il serait mieux ailleurs qu'ici»⁵¹⁰. Tenus de résider dans la solitude du presbytère, astreints au célibat, les premiers prêtres autochtones résistèrent mal aux tentations quotidiennes ; les pressions de leur parenté qui réclamait, conformément aux usages, leur présence lors des événements familiaux et leur soutien matériel, contribuèrent à rendre leur situation précaire. En plus de ces difficultés d'adaptation à la vie sacerdotale, se greffa le problème des relations entre le prêtre autochtone et les missionnaires maristes, qui désiraient les maintenir sous leur tutelle et les considéraient surtout comme des auxiliaires. Pour certains Maristes, la cohabitation avec un prêtre autochtone constitua une atteinte à leur orgueil d'Européen. Ainsi, à la mort du prêtre futunien qui le secondait, le père Loyer demanda à être rejoint par un Mariste et non un prêtre autochtone. «*Je ne voudrais jamais envoyer un prêtre indigène pour évangéliser les gens à demi sauvages des îles de Ha'apai. Les prêtres indigènes sont en général par trop familiers avec les naturels, voire même avec les personnes du sexe opposé, d'où un grand danger, un danger continuel pour eux. Par ailleurs, ils ne sont pas faciles à mener ; et pour ce qui me regarde, j'éprouve par trop de répugnance à me confesser à l'un d'eux»*⁵¹¹. Dans ce contexte de réticences, la formation d'un clergé autochtone catholique fut lente et nécessita de part et d'autre un cheminement vers une plus grande maturité. L'expérience des premiers prêtres autochtones ayant montré que le respect du célibat était un obstacle important à leur ministère, les Maristes se prononcèrent en faveur de l'accroissement du nombre de catéchistes, dont la famille présente à leurs côtés garantissait leur stabilité.*

Le 19 décembre 1885, au séminaire de Lano, monseigneur Lamaze procéda à l'ordination de cinq séminaristes et trois semaines plus tard, à celle de quatre diacres. Hormis Soakimi Gatafahefa, ces jeunes gens furent les premiers prêtres ordonnés dans l'ensemble de la région Pacifique. Étudiants, ils avaient reçu les rudiments de théologie nécessaires à l'exercice de la prêtrise et quelques notions de français afin d'utiliser les livres envoyés par la procure de Lyon. Les prêtres formés à Lano et envoyés à Tonga furent les pères Sosefo Maugateau, Petelo Liku Mo Aka Aka, Lolesio Kavauvea et Lamata. Le père Sosefo Maugateau, né à Futuna, mourut à Ha'apai en 1894. Fils de l'un des premiers convertis du père Chanel à Futuna, remarqué pour sa dévotion par monseigneur Bataillon qui l'inscrivit au séminaire de Lano, il consacra les huit premières

510- Père Chevron au père Poupinel à Sydney, Tongatapu, le 17 février 1868. (A.P.M., 1 104).

511- Père Loyer au Supérieur de la S.M. à Lyon, Lifuka, Ha'apai, le 20 mars 1894. (A.P.M., 708).

années de son apostolat à la mission de Tongatapu avant de seconder le père Jouny. Le père Petelo Liku Mo Aka Aka naquit à Wallis le 11 novembre 1859. Il enseigna la philosophie aux étudiants de Lano pendant une longue période entrecoupée de quelques séjours à Rome et en Australie où il tenta de se faire pardonner ses entorses aux vœux de pauvreté et de chasteté. Il fut rattaché à la mission de Tonga de 1903 à 1938. Le père Lolesio Kavauvea fut formé à Lano et ordonné en 1886. Il mourut à Tonga en 1918 après avoir contracté la grippe espagnole. Le père Lamata fut également formé à Lano où il fut ordonné en 1891. Il mourut à Tonga en 1900. Tous trois sont nés à Wallis. Une seconde cérémonie d'ordinations fut célébrée douze ans plus tard par monseigneur Lamaze en 1897, mais aucun des jeunes gens ne semble avoir exercé à Tonga. Une troisième fut célébrée par monseigneur Blanc en 1922. A la mort du père Jouny en 1931, le père Petelo assura l'intérim de la mission de Niua Fo'ou. Cependant, son incapacité à faire face aux responsabilités qui lui étaient confiées ne lui permit pas d'assurer le bon fonctionnement de l'établissement. De plus, pourvu d'une nature généreuse, il distribua la plus grande partie de ses biens à sa famille et accumula les dettes. Le père Setefano, envoyé à la rescousse, obtint des résultats rapides mais ne fut guère encouragé par ses supérieurs, qui lui reprochaient des lacunes sur le plan de la doctrine et des méthodes d'évangélisation jugées peu conformes à l'idée que les Maristes se faisaient de leur apostolat. En effet, il semblait moins attaché à la récitation des prières qu'aux cérémonies de kava auxquelles il se consacrait matin et soir. A Maofaga en revanche, les pères Sagato et Kelekolio furent, avec monseigneur Blanc, les piliers de la mission. Le père Kelekolio, directeur d'Api Fo'ou -collège du Bienheureux père Chanel- était aidé de quatre jeunes gens. Outre les tâches administratives, il dispensait quatre heures quotidiennes de cours, s'occupait de trouver la nourriture pour l'ensemble des membres du collège, assumait les fonctions de vicaire de la paroisse de Maofaga et, le dimanche, visitait les villages éloignés du district. Le jeune père Petelo était également vicaire de Maofaga⁵¹². Toujours en chemin, il parcourait son district qui comptait seize villages, chacun ayant une chapelle où la messe était célébrée au moins une fois par mois⁵¹³.

Pour prévenir les effets de la division du vicariat qui survint en 1935 et qui coupa Tonga de Wallis et Futuna, monseigneur Blanc commença, dès les années 1933, à envisager la création d'un petit séminaire à Maofaga. Le prélat y enseigna le latin, l'histoire, la physiologie, l'écriture sainte, la philosophie et la théologie. En 1939, quatre séminaristes tongiens ayant achevé leurs deux années de philosophie et commencé leur théologie reçurent la tonsure. Ces

512- Le plus âgé, mariste depuis 1889, célébra en décembre 1935 ses noces d'or de sacerdoce à l'âge de 76 ans ; il demeurait alors à Niua Fo'ou en compagnie du père Setefano.

513- Lettres aux missionnaires, 11 février 1935, Océanie centrale. (A.P.M.).

jeunes gens furent un nouvel espoir pour la mission et les trois pères autochtones formés au séminaire de Lano à Wallis -les pères Kelekolio à Tongatapu, Petelo à Niuva Toputapu et Setefano à Niuva Fo'ou- espéraient les accueillir dans leurs rangs à l'occasion du centenaire de la mission mariste dont l'anniversaire était prévu pour juillet 1942. Deux d'entre eux, les pères Felise et Petelo Faone, furent en effet intégrés à la mission de Tonga⁵¹⁴.

II - La dimension sociale de la mission

1- L'apostolat féminin

L'annonce en 1866 de la visite d'une *Fefine Tapu* -femme sacrée- suscita un élan d'enthousiasme parmi les catholiques de Tongatapu qui attendaient avec impatience la venue des religieuses dont l'existence leur avait été évoquée par les missionnaires, mais également par les Wallisiens de passage à Tonga⁵¹⁵. Aussi, leur déception fut grande lorsqu'ils apprirent, au lendemain de son arrivée dans l'île, qu'il ne s'agissait pas de l'une d'entre elle, mais d'une Anglaise catholique -ce qui surpris néanmoins agréablement la population catholique de l'île qui lui réserva un accueil à la mesure de l'événement- effectuant une courte escale à Tongatapu⁵¹⁶. En fait, cette anecdote traduit le profond désir de la communauté tongienne dans son ensemble, de recevoir des religieuses dont la présence fut sollicitée en divers points de l'archipel, tant par des chefs catholiques que protestants. Ces derniers ne ménagèrent pas leurs interventions pour encourager leur installation, en offrant de nouveaux terrains pour la construction des couvents ou en participant aux collectes dont les fonds devaient servir au développement de leurs établissements. *«J'avais redouté jusqu'ici l'apparition des sœurs. De bons renseignements donnés par quelques capitaines anglais ont poussé quelques chefs wesleyens à nous témoigner le désir d'en voir amener ici. Elles feront, nous le pensons un grand bien, et nous déchargeront au moins pour ma part, d'une furieuse corvée: le soin de la jeunesse féminine»*⁵¹⁷. Ainsi, leur implantation dans l'archipel emporta l'unanimité -si ce n'est parmi certains missionnaires catholiques qui ne se départirent jamais d'une certaine réserve quant au rôle des religieuses⁵¹⁸-. *«Le départ de la sœur Marie des Anges permettra de rétablir solidement la maison (sic) de Tonga. Il reste la sœur Marie*

514- Lettres aux missionnaires, 21 mai 1945, Océanie centrale. (A.P.M.).

515- A Wallis, les Tertiaires étaient présentes depuis 1857.

516- Père Lamaze à l'abbé Hingre, curé de Vagnez, Maofaga, le 30 novembre 1866. (A.P.M., 624).

517- Père Chevron au Supérieur de la S.M. à Lyon, Tongatapu, le 9 juillet 1858. (A.P.M., 411).

518- Malgré l'opposition de monseigneur Bataillon, les pères de Wallis rédigèrent en 1857 une supplique au Supérieur de la S.M. pour lui demander l'aide de frères enseignants et de religieuses (Frédéric Angleviel, *L'apostolat féminin à Wallis et Futuna, 1857-1886 : des catholiques lyonnaises aux sœurs autochtones*. Document dactylographié, page 5, Nouméa, n.d.).

de la Pitié pour garder la place et les vaches»⁵¹⁹. A cet égard, il est certain que les premiers contacts entre les missionnaires et les religieuses furent délicats. D'une part, les missionnaires entendaient qu'elles profitassent de l'expérience qu'ils avaient acquise du milieu autochtone, et leur reprochaient d'appliquer des règles trop strictes de clôture, qu'ils jugeaient inadaptées à la convivialité tongienne ; d'autre part, elles affirmaient leur volonté de conserver un minimum d'autonomie et d'échapper à leur contrôle. *«Le travail des sœurs est positif mais elles gardent un esprit de défiance à notre égard. C'est vraiment dommage surtout dans des pays dont elles ne connaissent pas les usages. Par leur clôture, elles tiennent à l'écart bien des gens qu'il leur serait utile de voir»*⁵²⁰.

La majorité des pères et surtout monseigneur Lamaze qui avait été confié, jeune enfant, à la responsabilité d'une religieuse, et dont la propre sœur était entrée dans la congrégation des sœurs de la Providence, furent conscients du rôle primordial qu'elles avaient à jouer auprès des jeunes filles et des femmes dont l'éducation avait longtemps été délaissée, en raison des multiples occupations auxquelles les missionnaires étaient astreints et de leurs difficultés à contrôler la gent féminine. *«Réfléchissant à ce qui pourrait être le plus utile à Tonga, je me dis que si nous aussi nous pouvions dans la suite des temps avoir des sœurs, ce serait une vraie bénédiction pour nous et surtout pour nos petites filles»*⁵²¹. En effet, l'arrivée des sœurs permit d'élargir le champ apostolique de la mission et de procéder à une répartition plus respectueuse des conventions et des fonctions de chacun. Tandis que les missionnaires restaient à l'extérieur de la maison ou ils partageaient le kava avec les hommes, les religieuses accédaient à l'intimité des foyers où elles contribuèrent à introduire dans le quotidien une dimension sacrée à laquelle les femmes s'étaient toujours montré particulièrement sensibles, comme en témoigne le succès remporté auprès d'elles par la confrérie du Saint-Sacrement. *«Je vous dirai que pour tout ce qui touche au Saint Sacrement, nous aimons bien ce qui est beau, riche, précieux même. Cette dévotion fait des merveilles à Tonga : c'est elle qui améliore les femmes ; Notre Seigneur n'est jamais ici sans adoratrice. Les hommes fournissent l'huile de coco tous les samedis pour cette lampe et celle de l'autel»*⁵²².

Initiées aux mystères de la religion pour laquelle elles avaient renoncé à leur qualité de femmes procréatrices, les religieuses se virent attribuer une dimension sacrée par la population, ainsi que l'attesta leur dénomination tongienne -*Fefine Tapu*-, la femme sacrée. Elles furent ainsi honorées du respect de tous, catholiques et protestants, chefs et paysans, en dépit des rumeurs

519- Père Castagnier à monseigneur Lamaze, Maofaga, le 25 janvier 1880. (A.P.M., 359).

520- Père Lamaze au père Poupinel à Lyon, Maofaga, le 25 avril 1873. (A.P.M., 654).

521- Père Lamaze au père Poupinel à Sydney, Tongatapu, le 13 décembre 1866. (A.P.M., 625).

522- Père Lamaze à madame M., Maofaga, le 1^{er} octobre 1869. (A.P.M., 636). Père Guitta au Supérieur de la S.M., Mua, le 29 juillet 1879. (A.P.M., 529). *«Depuis que l'apostolat de la prière est établi à Tonga: nous constatons d'heureux effets sur les néophytes : à Maofaga : nous comptons une cinquantaine de personnes ; à Mu'a : 42 hommes et 88 femmes ; mais personne à Hihifo»*.

outrageantes que laissaient courir les missionnaires wesleyens. *«Les matrones tongiennes auraient bien voulu saluer les religieuses qu'on a laissées à Futuna. Un chef protestant des plus influents nous demandait pourquoi ces personnes dévouées ne venaient-elles pas à Tonga instruire les jeunes filles et soigner les malades. Nous pensons en effet qu'aujourd'hui, elles opéreraient dans l'île une révolution favorable et donneraient par leur conduite, comme le père Chevron l'a fait par le sienne, un démenti formel aux mensonges de l'hérésie qui nous dépeint comme des libertins, en leur donnant à elles le titre de prostituées. Elles seraient moins exposées qu'en Europe ; nous avons des lois très sévères qui empêcheraient les plus impudents d'attaquer leur honneur»*⁵²³. Contrairement à l'épouse du missionnaire wesleyen qui était perçue comme une auxiliaire dont la liberté d'action était contrôlée par son mari, les religieuses remplirent un rôle spécifique de promotion sociale de la femme par la mise en place de structures et la présence d'un encadrement adapté à leurs besoins. Leurs actions se concrétisèrent au-delà du clivage religieux qui divisaient les catholiques et les protestants, puisque nombre d'exemples furent donnés par les Maristes de chefs protestants inscrivant leurs filles dans les écoles et collèges des sœurs. En outre, il est probable que l'image qu'elles donnaient d'elles-mêmes, empreinte de vertu, ait constitué une référence pour toutes les femmes quelle que fût leur confession. Pour les missionnaires, l'éducation des femmes constituait un facteur supplémentaire de propagation de la foi dans la mesure où le rôle d'éducatrice tenu par les sœurs leur permettait d'amener les enfants au catholicisme. *«Lamaze admet que les femmes doivent être bien éduquées en religion ; ainsi peuvent-elles instruire leurs enfants. En conséquence, il établit des couvents de sœurs à Niua Fo'ou, Vava'u, Ha'apai, Hihifo et Mua»*⁵²⁴. Ainsi, l'arrivée des religieuses à Tonga constitua un atout important pour la mission, à laquelle elle donna une nouvelle impulsion.

L'absence jusque dans les années 1860 de congrégation missionnaire féminine vouée à l'Océanie explique l'arrivée tardive, en 1871, des religieuses à Tonga. En effet, les préjugés moraux qui avaient cours en Europe à l'époque furent la principale entrave à l'apostolat féminin dans ces lointaines contrées peu connues de la population française⁵²⁵. Autant l'aventure missionnaire était conçue comme susceptible de répondre aux vocations masculines, autant les hommes d'église évitaient de promouvoir l'apostolat féminin dans les lieux où les femmes ne pouvaient pas bénéficier d'un encadrement et de structures d'accueil minimales. La réaction peu enthousiaste de monseigneur Bataillon, lorsqu'il vit débarquer à Wallis en 1846 Marie-Françoise Perroton, qui fut

523- Père Monnier au père Guitta, Tongatapu, le 10 septembre 1858. (A.P.M., 783).

524- D. I. a. Lettre circulaire de monseigneur Armand Mathieu Olier, évêque de Tipasa, vicaire apostolique de l'Océanie centrale : 1907. (Archives de l'évêché de Tonga).

525- MIJOLLA (M.C. de, sœur), *Les pionnières maristes en Océanie, aux origines des sœurs missionnaires de la Société de Marie, 1845-1931*, pp.15-16.

placée sous la protection du roi de l'île par le commandant Marceau, en est une illustration⁵²⁶. La mission de Wallis constitua un terrain privilégié pour l'adaptation à la vie missionnaire des trois premières volontaires issues du Tiers-Ordre Régulier, branche séculière de la Société de Marie organisée en 1845. En 1857, trois nouvelles missionnaires embarquèrent pour l'Océanie. Il s'agit de Françoise Bartet (sœur Marie de la Pitié), originaire de Lyon, de Marie Basset (sœur Marie de la Miséricorde), originaire de Saint-Laurent de Chamousset et de Jeanne Albert (sœur Marie de la Sainte-Espérance), originaire de Saint-Chamond. La règle de ce groupe de Tertiaires fut approuvée par le pape le 31 mai 1857 ; bien qu'elles n'appartiennent à aucune congrégation et qu'elles n'aient pas suivi de noviciat, elles portaient l'habit de religieuse. Elles prononcèrent un vœu d'obéissance à monseigneur Bataillon, et le 31 mai 1858, Marie-Françoise Perroton fut intégrée au Tiers-Ordre de Marie et prit le nom de sœur Marie du Mont Carmel. En 1859, six Tertiaires débarquèrent dans les îles du vicariat de monseigneur Bataillon qui maintint son refus de les considérer comme des religieuses.

La congrégation de Notre-Dame des Missions, créée en 1861 à Lyon, marqua les débuts d'un apostolat structuré de femmes missionnaires. Cependant, les revendications d'indépendance de la congrégation furent à l'origine d'un conflit qui opposa la Supérieure de Samoa au vicaire apostolique dont elle remettait en cause l'autorité. En conséquence, les autorités romaines, avisées du problème, arbitrèrent le conflit en faveur du vicaire. Les religieuses furent soumises à un cruel dilemme -quitter l'Océanie pour rentrer dans l'une des maisons de Notre-Dame des Missions ou se soumettre à l'autorité de monseigneur Bataillon-. En novembre 1863, les sœurs ayant décidé de ne pas renouveler leurs vœux d'obéissance à l'évêque, celui-ci envisagea de fonder une communauté de sœurs autochtones. A partir de 1867, il tenta d'établir des maisons communes où devaient se retrouver, après leurs activités quotidiennes, les jeunes filles de chaque village. L'entreprise fut abandonnée en 1867 en raison de l'absence d'encadrement. Or, entre-temps, les Tertiaires avaient été intégrées sans noviciat à la congrégation de Notre-Dame des Missions. La construction du premier couvent de Wallis fut achevée en juillet 1874 ; un autre fut ouvert à Tonga. En échange de la direction des écoles et de la formation des Tertiaires, le vicaire s'engagea à prendre en charge les dépenses occasionnées

526- Marie-Françoise Perroton fut la première femme missionnaire laïque à exercer sa vocation dans le Pacifique. Elle arriva en 1846 à Wallis et Futuna où elle ne fut rejointe par d'autres qu'en 1858. Son départ avait été motivé par un appel lancé par les pères Bataillon et Viard en 1842 dans les *Annales de La Propagation de la Foi*, dans lequel ils faisaient part de leur désir d'être secondés par des religieuses pour instruire les femmes polynésiennes. Toutefois, et contrairement à son attente, son arrivée à Wallis suscita la désapprobation de monseigneur Bataillon pour lequel elle constituait une charge supplémentaire. Chargée de l'enseignement des jeunes femmes, elle s'occupait en outre, du linge et de la cuisine des missionnaires de Wallis. ANGLEVIEL F., *L'apostolat féminin à Wallis et Futuna, 1857-1886 : des catholiques lyonnaises aux sœurs autochtones*, p.5.

pour les réparations des établissements et l'entretien des écoles et à leur fournir un viatique pour les frais de voyage et la constitution de leur trousseau, un viatique annuel de 20 £, une maison et un terrain. La mort en 1877 de monseigneur Bataillon réveilla le désaccord entre la mère supérieure de la congrégation et les pères maristes qui déploraient leurs règles de clôture trop strictes⁵²⁷ en 1881 du Tiers-Ordre Régulier de Marie pour les missions d'Océanie mit un terme à cette situation équivoque : les religieuses diocésaines, formées à Saint-Briec, prononçaient un vœu d'obéissance au vicaire apostolique, tandis que leur recrutement, leur formation et leur affectation incombaient au Supérieur Général de la Société de Marie. Cet arrangement eut également pour avantage de permettre aux postulantes autochtones d'effectuer à Wallis leur noviciat, à l'issue duquel elles intégraient la congrégation diocésaine du vicariat. En 1881, monseigneur Lamaze érigea canoniquement la Congrégation diocésaine du Tiers-Ordre Régulier de la Société de Marie et sept postulantes reçurent le costume de novice ; deux d'entre elles, Malia Antonio et Malia Mikaele partirent pour Tonga après avoir célébré leur profession de foi⁵²⁸.

Le principal centre de recrutement des sœurs du Tiers-Ordre Régulier de Marie pour les missions d'Océanie se situait en France ; néanmoins, la congrégation s'efforça d'incorporer des religieuses irlandaises, américaines, australiennes ou néo-zélandaises et de stimuler les vocations dans les terres de mission. Dans ce but, une branche du Tiers-Ordre Régulier de Marie fut établie à Boston. L'âge minimum requis pour les postulantes était de dix-huit ans, l'âge maximum de trente-cinq ans. Le noviciat durait douze à dix-huit mois et se tenait généralement à Sainte Foy-lès-Lyons où les jeunes femmes recevaient une formation d'infirmière et d'enseignante. Les filles de cultivateurs et les employées de maison avaient la réputation d'être d'excellentes recrues⁵²⁹. Au sein de chaque mission, le vicaire apostolique désignait une supérieure centrale, auxiliaire du chef de mission et porte-parole des religieuses. Les frais matériels engagés pour leurs besoins étaient à la charge du missionnaire lorsque ces dernières, qui ne recevaient pas de viatique, ne possédaient pas de pécule personnel⁵³⁰. «*A Niua Fo'ou, nous avons aujourd'hui deux églises et un*

527- ANGLEVIEL F., *L'apostolat féminin à Wallis et Futuna, 1857-1886 : des catholiques lyonnaises aux sœurs autochtones*, pp.12-20.

528- *idem*, p.21.

529- Les Sœurs missionnaires de la Société de Marie, *Nos pionnières, d'après les textes législatifs et les documents ayant un caractère officiel, 1855-1932*. Volume 1 à 114, Administration Générale, Rome 1987, pp.199-203.

530- Les sœurs, tout comme les prêtres autochtones, ne devaient pas recevoir de viatique ; leurs frais étaient pris en charge par les stations auxquelles elles étaient rattachées. Dans ses prévisions financières pour l'année 1905, monseigneur Lamaze proposait une répartition du budget à raison de 2 000 francs pour l'évêque, 1 000 francs pour chacun de ses vingt-deux missionnaires, 1 000 francs pour le fonctionnement du collège du Bienheureux Chanel, 1 000 francs pour les deux frères coadjuteurs et 9 000 francs à partager entre les dix-huit sœurs du vicariat -six à Tonga, neuf à Futuna et quinze à Wallis-. (Maofaga, le 16 juillet 1902, monseigneur Lamaze au père Régis, C.VI.b. *Incomings Letters, Bishop Lamaze*) (Archives de l'évêché de Tonga).

établissement de sœurs indigènes de Tonga. Mes ressources sont tout à fait insuffisants pour entretenir tout ce petit monde: 2 000 francs ne vont pas loin quand il faut tout créer et puis entretenir un prêtre indigène et deux sœurs»⁵³¹.

Les premières religieuses qui arrivèrent à Tonga le 15 mars 1871 étaient accompagnées par monseigneur Elloy. Leur venue était attendue avec d'autant plus d'impatience par les catholiques de Tonga que les missionnaires wesleyens avaient ouvert deux ans auparavant un établissement de jeunes filles à Nuku'alofa⁵³². Au nombre de trois, ces religieuses s'installèrent provisoirement dans le collège de la mission de Maofaga en attendant de réceptionner la maison de bois que monseigneur Elloy s'était chargé d'acquérir. La cérémonie d'accueil organisée par la population catholique de Tongatapu fut particulièrement chaleureuse. *«Jamais il n'y a eu de réception aussi cordiale»⁵³³.*

La sœur Marie de Jésus et la sœur Marie des Cinq Plaies fondèrent une communauté à Maofaga où elles ouvrirent une école de jeunes filles. Emilie Jobet (1843-1878) était fille de boucher, née dans la Sarthe. Après sa profession de foi à Lyon, elle embarqua à destination de l'Océanie. Elle arriva le 15 mars 1871 à Tonga où elle résida trois années de 1874 à 1877. Elle mourut l'année suivante à Apia. Mary Healy (1840-1906), née en Angleterre, passa sa jeunesse en Nouvelle-Zélande où ses parents s'étaient établis. Elle effectua une partie de sa formation religieuse à Sydney avant de partir pour le noviciat de Lyon en 1868. Destinée à la mission de Apia, elle resta deux années à Tonga de 1875 à 1877. Toutes deux enregistrèrent rapidement des résultats satisfaisants tant dans la fréquentation de leur établissement que dans la participation des catholiques à leurs besoins quotidiens. *«En une année, les sœurs purent acheter une vache pour le lait, et 21 jeunes filles purent s'installer avec elles, ainsi que des étudiantes pour la journée (des femmes catéchistes)»⁵³⁴.* La supérieure de Wallis, sœur Marie des Anges, rejoignit la mission de Tonga en 1873. Jusqu'en 1880, date de son départ pour la Nouvelle-Zélande, elle participa, en vertu de sa longue expérience de la vie missionnaire, à la formation des nouvelles arrivantes⁵³⁵. En 1885, les religieuses étaient au nombre de sept, nombre équivalent à celui des pères maristes à cette date : quatre Françaises -Marie de la Pitié, Marie-Xavier, Marie-Pierre, Marie-Delphine-, une Futunienne -Marie-Viktor- et deux Wallisiennes -Malia-Antonio et Malia-Mikaele-. Françoise Bartet, sœur Marie de la Pitié, née à Lyon en 1820, fille de confiseur, embarqua à Londres le

531- Père Jouny à son cousin, l'abbé Coeurer, vicaire au Bodès (Côtes du Nord), Niua Fo'ou, le 11 novembre 1892. (A.P.M., 557).

532- Père Lamaze au père Poupinel, Maofaga, le 28 novembre 1869. (A.P.M., 638).

533- Père Lamaze au père Poupinel, Maofaga, le 2 avril 1871. (A.P.M., 646).

534- Père Lamaze au père Poupinel à Lyon, Maofaga, le 28 février 1872. (A.P.M., 651).

535- Marie Moraux (1824-1890), fille d'un vigneron vosgien, partit à Londres en 1852 lorsque sa congrégation des Dames de la Compassion dut quitter le diocèse de Langes. Elle rejoignit en 1862 le noviciat du Tiers-Ordre régulier de Marie à Lyon, puis quitta la France à destination de la Nouvelle-Zélande en 1864.

30 novembre 1857 à destination de Futuna où elle travailla jusqu'en 1874 avant de s'établir à Maofaga. Là, elle fit partager à ses cadettes son expérience de la vie missionnaire et ses connaissances des coutumes polynésiennes. En 1883, elle rejoignit à Vava'u la sœur Marie-Pierre avec laquelle elle oeuvra à l'ouverture d'un couvent. Elle s'éteignit trois ans après son retour à Maofaga en 1894, à l'âge de soixante-quatorze ans. Marie Magnillat, sœur Marie-Xavier, née le 12 mars 1855 à Montcarra dans l'Isère, fille de cultivateur, se forma au métier d'infirmière chez les sœurs hospitalières de Lyon. Elle arriva à Tonga le 21 janvier 1881 avec monseigneur Lamaze et consacra toute sa vie au couvent de Maofaga où elle mourut en 1923. Reconnue de tous, elle reçut peu de temps avant sa mort la visite de la reine Salote qui rendit hommage à son dévouement. Surnommée Mamé, elle fut à l'origine de nombreuses vocations. La sœur Marie-Delphine, également fille de cultivateur, née en 1860, voyagea avec la sœur Marie-Xavier qu'elle seconda à Maofaga où elle était en charge de la classe d'anglais. En 1886, son état de santé l'obligea à quitter la mission pour être soignée en Australie. Pierrette Reirieux, sœur Marie-Pierre, fille d'un propriétaire cultivateur du Rhône, débarqua à Maofaga à l'âge de vingt et un ans, en 1881. L'année suivante, elle ouvrit une école à Mu'a. De 1883 à 1899, elle résida à Vava'u où elle assurait le fonctionnement d'un établissement de jeunes filles. Après avoir collaboré avec la sœur Marie de la Pitié, elle confia la direction de l'école tongienne à la sœur futunienne Malia Vika. Elle mourut à Sydney en 1911. Silenia Tipai, sœur Malia-Vika, née en 1848 à Futuna, arriva en 1881 à Tonga où elle consacra de longues années d'activité à l'éducation des jeunes filles de Hihifo. Elle mourut en 1902 à l'âge de 54 ans.

Leurs activités s'étendirent progressivement à l'ensemble de l'archipel : Mu'a en 1882, Vava'u en 1883, Hihifo en 1884 et Niua Fo'ou en 1891⁵³⁶. Dans chacun de ces lieux, elles bénéficièrent des structures préalablement mises en place par les missionnaires maristes, contribuant par la construction de couvents et d'écoles à l'extension géographique de la mission qui formait dorénavant un ensemble imposant, reflétant la croissance du culte catholique de Tonga. *«Maofaga sera beau quand il offrira du côté du port les quatre façades du collège, de l'église, de la résidence et du couvent»*⁵³⁷. Les pressions des autorités autochtones qui encouragèrent, voire sollicitèrent la fondation d'établissements de religieuses, dont ils s'accordaient à reconnaître le rôle primordial qu'elles tenaient auprès des femmes et des malades, constituèrent un facteur important du développement de leurs œuvres. Dès les années 1875, 'Uga, le fils du roi George, adressa une requête à monseigneur Bataillon afin que fut fondée une école dirigée par les sœurs à Vava'u. Tungi, le gouverneur de Tonga, exprima

536- La mission de Hihifo ayant été fermée, les activités de la mission furent poursuivies à Houma à partir de 1928.

537- Père Lamaze au père Poupinel, Maofaga, le 14 septembre 1876. (A.P.M., 668).

un désir semblable en faveur de Mu'a⁵³⁸. En règle générale, elles furent l'objet d'une attention particulière, le roi George allant jusqu'à leur céder des terrains d'agrément afin que le couvent de Maofaga puisse bénéficier d'un accès sur le littoral⁵³⁹. Les Européens implantés dans l'archipel jouèrent également un rôle dans ce sens. «*L'établissement des sœurs réjouit toute la population mais encore plus les Européens que les Tongiens*»⁵⁴⁰. A cet égard, il advint que l'ouverture de certains établissements, tel que celui de Sainte Thérèse de Jésus de Notre-Dame des Missions à Vava'u, dont l'acte légal de fondation avait pourtant été signé par 'Uga en 1874, fut reporté par le fait de monseigneur Bataillon qui souhaitait plutôt l'établir à Wallis⁵⁴¹. Il ne fut ouvert qu'en 1883, date à laquelle les institutions des sœurs dont les activités étaient jusqu'alors cantonnées à Maofaga, commencèrent à prospérer dans l'ensemble de l'archipel. L'arrivée dans le courant de l'année 1882 de la sœur Marie-Louise, puis celle de la sœur Marie Saint-Pierre permit de créer un couvent à Mu'a⁵⁴². Toutefois, l'état de santé précaire de la sœur Marie Saint-Pierre contraignit les sœurs à restreindre leurs effectifs d'accueil. Les jeunes filles admises au couvent -en contrepartie d'une contribution en nature, ignames ou bananes-, étaient au nombre de treize en 1883, tandis que l'externat accueillait une soixantaine d'élèves⁵⁴³. En 1885, il y avait trois établissements de sœurs à Tongatapu. Celui de Mu'a, qui comptait la plus forte proportion de catholiques, recevait soixante-cinq externes et vingt-cinq internes en plus des cent quinze petites filles inscrites à l'école tongienne⁵⁴⁴. Celui de Moafaga était surtout réputé pour ses classes d'anglais qui regroupaient les enfants des Européens établis à Nuku'alofa ; l'école accueillait vingt-cinq enfants dont douze internes⁵⁴⁵. Les sœurs Marie-Xavier et Marie-Antonie s'occupaient à Hihifo d'une quinzaine d'élèves. A Ha'apai, dans les années 1890, les religieuses participèrent avec succès à la réouverture de la mission dont les activités avaient été interrompues pendant plus de vingt ans⁵⁴⁶. Alors qu'il n'y avait qu'un seul catholique dans l'archipel, seize élèves dont la fille du vice-gouverneur gagnèrent les bancs de l'école des sœurs dont l'impact, dans cet archipel entièrement soumis à la domination protestante, fut le prélude au développement de la mission catholique⁵⁴⁷. Toutefois, les pressions de la parenté protestante demeuraient puissantes et les

538- Père Lamaze au père Poupinel à Lyon, Maofaga, le 25 avril 1873. (A.P.M., 654).

539- Père Lamaze au père Poupinel, Maofaga, le 7 novembre 1872. (A.P.M., 653).

540- Père Breton au père Poupinel, Vava'u, le 19 mars 1872. (A.P.M., 251).

541- Père Breton au père Poupinel, Vava'u, le 25 juillet 1874. (A.P.M., 256).

542- Père Castagnier au père Poupinel à Lyon, Hihifo, le 12 novembre 1874. (A.P.M., 340).

543- Père Chevron au père Poupinel à Lyon, Tongatapu, le 16 février 1883. (A.P.M., 481).

544- Le village de Mu'a était divisé en deux parties. La première, Lapaha, où était établie la résidence du Tu'i Tonga -*Ahofakasiu*- était essentiellement catholique, tandis que la seconde, fief de Tungī, était en majorité protestante.

545- Père Guitta au père Martin à Lyon, Tongatapu, le 27 juin 1885. (A.P.M., 538).

546- Père Loyer au père Nicolet, Lifuka, le 10 octobre 1895. (A.P.M., 709).

547- Père Reiter au père Hervier à Lyon, Vava'u, le 29 janvier 1886. (A.P.M., 879).

religieuses furent confrontées en de nombreuses occasions à des départs précoces de la part des écolières⁵⁴⁸. En revanche, à Niuva Toputapu où monseigneur Lamaze décida, en 1891, de fonder un couvent grâce à l'arrivée de deux sœurs autochtones, les sœurs Amata et Mikaele plus à même que des religieuses européennes de supporter leur isolement, l'ouverture d'une école fut acceptée avec joie par la population qui était quelque peu délaissée sur sa petite île perdue au milieu de l'Océan⁵⁴⁹.

La vie quotidienne des sœurs se partageait généralement entre les soins apportés aux malades, autrefois prodigués par les missionnaires, la préparation des classes, la gestion des internats, les travaux des plantations qui leur permettaient de subvenir à leurs besoins, à ceux de leurs internes et à l'entretien de leurs établissements, des églises et des chapelles. Leur méthode d'enseignement remporta un vif succès auprès de l'ensemble de la population, mais leur capacité d'accueil réduite ne permit pas de faire face à la demande⁵⁵⁰. Outre la lecture et l'écriture, les jeunes filles étaient formées à la couture, à la broderie, au chant et à la musique. Les classes d'anglais qui s'organisaient progressivement dans la plupart des missions catholiques de l'archipel étaient particulièrement recherchées par les élites tongiennes et européennes qui délaissèrent les écoles dirigées par des enseignantes locales qui n'avaient reçu des missionnaires catholiques et protestants qu'une formation succincte.

Pour les sœurs, la question des ressources matérielles se posait dans les mêmes termes que pour les missionnaires maristes. Elles eurent l'avantage de bénéficier des revenus que leur procuraient les droits d'inscription dont devaient s'acquitter les Européens et les Tongiens qui désiraient inscrire leurs enfants dans les classes d'anglais, les classes tongiennes étant gratuites. Toutefois, ces ressources demeuraient insuffisantes pour faire face à l'entretien des établissements et à l'intendance des internats dont les élèves avaient généralement peu de ressources. Nombre de parents contribuaient à l'approvisionnement des établissements en fournissant une partie de leurs propres récoltes. Pendant les périodes de disette ou de cyclones, les sœurs assumaient seules la fourniture des vivres qui se composaient pour l'essentiel de riz et de farine. En outre, elles étaient chargées de pourvoir aux besoins vestimentaires de leurs internes⁵⁵¹. Dans

548- Père Loyer à monseigneur Lamaze, Lifuka, le 8 juin 1896. (C. II. a. 6. archives de l'évêché de Tonga).

549- Box I. a. 3. Monseigneur Lamaze, journal du vicariat, 24-07-1892. (Archives de l'évêché de Tonga).

550- En 1892, elles comptaient 366 écoliers ou écolières autochtones dont 88 internes. C. IV. a. Lettre circulaire de monseigneur Armand Lamaze, évêque d'Olympe, vicaire apostolique de l'Océanie centrale, et administrateur des Navigateurs : 1892. (Archives de l'évêché de Tonga).

551- Par rapport à celles -plus solitaires et plus démunies- des autres établissements, les sœurs de Maofaga qui bénéficiaient de la prospérité de cette mission pouvaient être considérées comme des privilégiées. En revanche, leurs besoins matériels étaient importants. En diverses occasions, elles reçurent le soutien de monseigneur Lamaze. En 1902, celui-ci octroya la somme de 1 500 francs à la construction d'un nouvel internat et de salles de classes. Par ailleurs, il s'engagea à payer la rente tandis qu'elles devaient participer pour moitié aux frais. Monseigneur Lamaze au père Régis, Maofaga, le 16 juillet 1902. C. VI. b. *Incomings Letters, Bishop Lamaze* (Archives de l'évêché de Tonga).

le but d'amasser des fonds, elles organisèrent des ventes d'ouvrages réalisés par les jeunes filles ou de vêtements qu'elles confectionnaient le soir à la veillée. A Maofaga, les sœurs reçurent le soutien privilégié de monseigneur Lamaze qui prit à sa charge la moitié des frais d'extension du couvent qui devait accueillir une cinquantaine d'internes⁵⁵². D'autre part, la communauté catholique se mobilisait progressivement, en organisant des collectes, pour permettre les aménagements nécessaires à l'accroissement de la capacité d'accueil des internats. En 1909, l'agrandissement des locaux fut financé exclusivement par la communauté catholique de Maofaga, qui procéda à de nombreuses collectes pour rassembler les fonds indispensables à sa réalisation⁵⁵³.

Quelles que fussent les difficultés matérielles auxquelles elles furent confrontées, elles bénéficièrent, contrairement aux pères qui durent lutter pour leur intégration, d'une large acceptation de la part de la population qui discerna aussitôt tout le bénéfice qu'elle pouvait tirer de leurs compétences multiples. Dans les années 1930, la sœur Julia qui remplaçait le médecin lorsqu'il devait s'absenter, assurait le fonctionnement de son établissement de Ha'apai grâce à la vente de médicaments. A Niua Toputapu, en 1937, la sœur Marie-Angèle entreprit la construction d'une citerne grâce à la générosité de la population de l'île. En 1927, à Vava'u, la sœur Mercedes qui enseignait le piano aux jeunes filles de la mission depuis de nombreuses années, fonda une école d'anglais. Sa popularité contribua au succès de l'initiative et l'affluence des inscriptions l'obligea à refuser des enfants. Pour la première rentrée, elle comptait trente-trois élèves, filles de Tongiens et d'Européens, protestants et catholiques confondus. L'année suivante, elle accepta de recevoir plus d'une quarantaine d'écolières, mais bloqua les inscriptions pour une durée de deux ans et donna la priorité aux catholiques. Néanmoins, les jeunes filles protestantes furent admises à l'école à condition que leurs parents acceptassent l'enseignement catholique dispensé par la sœur. Les frais d'inscription permirent à la sœur Mercedes d'assembler des fonds pour la construction d'un nouveau couvent permettant d'accueillir quatre ou cinq sœurs et plus d'une centaine d'internes. Son inauguration fut célébrée le 13 décembre 1928 après six mois de travaux intenses. L'ensemble de la communauté catholique de l'île s'était jointe régulièrement aux vingt ouvriers permanents du chantier pour en accélérer l'avancement. Cent trente cochons furent cuisinés pour le banquet. Monseigneur Blanc manifesta

552- Par rapport à celles -plus solitaires et plus démunies- des autres établissements, les sœurs de Maofaga qui bénéficiaient de la prospérité de cette mission pouvaient être considérées comme des privilégiées. En revanche, leurs besoins matériels étaient importants. En diverses occasions, elles reçurent le soutien de monseigneur Lamaze. En 1902, celui-ci octroya la somme de 1 500 francs à la construction d'un nouvel internat et de salles de classes. Par ailleurs, il s'engagea à payer la rente tandis qu'elles devaient participer pour moitié aux frais. Monseigneur Lamaze au père Régis, Maofaga, le 16 juillet 1902. C.VI.b. *Incomings Letters, Bishop Lamaze* (Archives de l'évêché de Tonga).

553- Père Olier au père Poupinel, Maofaga, le 18 juin 1883. (A.P.M., 818).

son approbation devant l'œuvre accomplie par les trois religieuses de Vava'u en envoyant deux nouvelles sœurs, Angèle et Eva.

Le couvent, qui constituait la plus grande bâtisse de l'île, était localisé à proximité de la résidence des missionnaires et jouissait d'une vue unique sur la baie de Vava'u. Le rez-de-chaussée de l'établissement comprenait les salles de classe, le parloir et le réfectoire ; le premier étage, les dortoirs des internes tandis que le sous-sol était composé d'un cellier, d'un lavoir, de salles d'eau et de toilettes équipées de chasse d'eau qui forcèrent l'admiration de tous. La cuisine et le préau étaient indépendants. Lors de la reprise des classes en janvier 1939, les sœurs comptaient cent quarante élèves et, trois mois plus tard, cent cinquante. Elles mirent en place, pour les classes d'anglais, un programme d'enseignement amélioré par rapport aux directives officielles. Le montant des frais de scolarisation s'élevait à deux shillings par semaine. En dehors des heures de cours, les sœurs Mercedes et Eva se consacraient aux leçons particulières. Les classes en tongien rassemblaient soixante-cinq élèves. En 1934, la sœur Romuald comptait fièrement trente-quatre pensionnaires provenant de toutes les îles de l'archipel visitées depuis peu par le père Tremblay. Le mariage de l'une des internes avec un jeune homme récemment baptisé fut l'objet d'une grande fête qui mobilisa l'ensemble de la communauté catholique de cet archipel. Malgré cela, les familles hésitaient encore à laisser leurs enfants vivre loin de leur île natale. En 1934, la chute des cours du copra, les tempêtes successives et le ralentissement des activités commerciales conduisirent les religieuses à réviser à la baisse le montant des frais d'inscription. Cinquante internes logeaient au couvent. La fréquentation des cours d'anglais chuta, tandis que celle de l'école tongienne augmenta. Cependant, la situation des sœurs de Vava'u se rétablit bientôt grâce aux fonds réunis dans leur pays par les religieuses de nationalité américaine. L'arrivée à Niuva Toputapu, à la fin des années 1920, des deux sœurs Albine et Euphémie, américaines de surcroît, fut un grand événement pour l'ensemble de la population de l'île. Leur œuvre attira à la mission un grand nombre de personnes et constitua un facteur important de conversion. A l'issue de la première année de travail, dix-sept enfants protestants, sur les soixante écoliers inscrits à la rentrée, s'étaient convertis au catholicisme. Leur école, dont la popularité ne cessa de croître, comptait soixante-quinze élèves à la fin de l'année 1928. Six familles, dont les parents avaient été baptisés par le père Breton, confiaient à elles seules trente-cinq enfants à l'école. En 1933, le couvent accueillait une quarantaine de pensionnaires et l'école quatre-vingts élèves. Les sœurs instaurèrent des cours de chant cinq jours par semaine pour les enfants, tandis que les dimanches soirs et mercredis soirs furent réservés aux adultes. Toutes ces initiatives qui sortaient du cadre strict de l'enseignement contribuèrent largement à la reconnaissance de l'apostolat féminin et à l'affirmation du rôle de la femme au sein de la communauté. En mars 1934, une petite fraternité du Tiers-Ordre fut fondée à Tongatapu. Deux ans plus tard, elle

réunissait onze professes et six novices⁵⁵⁴. La première enfant baptisée par le père Macé à l'occasion de sa visite dans l'île de Niua Toputapu, le 21 novembre 1913, Malia Pisila, prononça ses vœux à Maofaga en 1934 et prit le nom de sœur Bernadette. Elle fut, après le père Petelo Maka Ki Moana, la seconde vocation originaire de cette île. Quelques années plus tard, elle rejoignit son île natale où son père exerçait déjà les fonctions de catéchiste.

2- L'école, un apprentissage de la foi

Les écoles de Tonga furent le champ privilégié de la rivalité entre missionnaires catholiques et protestants. Pour ceux-ci, il s'agissait non seulement d'éloigner les enfants des croyances de leurs ancêtres par l'exposé des mécanismes naturels, de les éduquer dans la foi de leurs Eglises respectives, mais encore de former une élite religieuse et civile⁵⁵⁵. *«Comme les écoles sont, à Tonga, comme ailleurs, le grand champ de bataille entre la bonne religion et l'erreur, nous nous occupons beaucoup de nos classes»*⁵⁵⁶. Toutefois, sur ce terrain, les Maristes, confrontés comme dans les autres domaines à des difficultés d'encadrement et de ressources, et contrairement aux religieuses, furent contraints de circonscrire leurs activités aux seuls besoins de la communauté catholique. De surcroît, ils ne furent guère en mesure d'établir un monopole éducatif tant l'infrastructure mise en place par les Wesleyens était puissante. En effet, les missionnaires protestants étaient parvenus, au fur et à mesure de leurs implantations, à mettre en place un réseau d'écoles et de collèges particulièrement dense dans l'ensemble des îles de l'archipel. En outre, ils bénéficièrent dès les débuts de leur mission du soutien matériel du roi George. Convaincu que la supériorité de l'homme blanc résidait dans son savoir technique et ses connaissances scientifiques, il fit construire des écoles pour les plus jeunes et des instituts de formation pour les autres⁵⁵⁷. *«Les enseignants protestants avaient de jolies maisons et des enclos soignés parce que les parents des étudiants les entretenaient suivant en cela la considération des chefs»*⁵⁵⁸. En 1858, les missionnaires wesleyens comptaient plus de six mille élèves, -contre quatre cents chez les Maristes-, répartis entre cent-soixante écoles, encadrés par six cent

554- Lettres aux missionnaires, 19 mars 1936, Océanie centrale. (A.P.M.).

555- L'enseignement des principes d'astronomie ou de gravitation, la connaissance des réalités de la nature et du monde offraient aux Tongiens une nouvelle vision du monde qui reléguait les anciennes croyances dans le champ de la mythologie. Ainsi, l'explication donnée par les Maristes des tremblements de terre bouleversa la tradition selon laquelle les séismes provenaient des mouvements du dieu Maui pendant son long sommeil.

556- Père Lamaze au père Germain, Maofaga, le 27 février 1876.(A.P.M., 664).

557- LATUKEFU Sione, *Church and State in Tonga, the Wesleyan Methodist Missionaries and Political Development, 1822-1875*. p.74.

558- Box 3. b. 1. Père Castagnier. Histoire de la mission de Vava'u : 1859-1861. (Archives de l'évêché de Tonga).

cinquante enseignants⁵⁵⁹. Le révérend Moulton, arrivé à Tonga en 1865, fut le fondateur du premier établissement d'enseignement supérieur - le collège Tupou - qui ouvrit ses portes en 1866⁵⁶⁰.

En réponse à cette initiative, le père Lamaze entreprit en 1869 la fondation d'un collège catholique à Maofaga, ce qui permit à la mission de retenir les meilleurs éléments en son sein, car le risque était grand de voir les étudiants dont les aspirations ne pouvaient être comblées par les missionnaires catholiques renoncer à leur foi pour intégrer un collège protestant. En revanche, l'atout majeur dont bénéficiaient les Maristes par rapport à leurs homologues protestants était de posséder une bonne culture générale acquise durant leurs études et d'offrir un enseignement pour lequel ils avaient généralement été formés, la plupart d'entre eux ayant enseigné quelques temps avant leur départ pour l'Océanie. Cet avantage leur permit en quelque sorte de pallier leurs insuffisances matérielles en contribuant à la bonne renommée de leur enseignement. «*Même si le père Olier ne parle pas encore tongien, le Prince Gu... veut faire un collège national et il parle déjà d'y faire entrer le père Olier comme un des instituteurs*»⁵⁶¹. En 1897, le programme élaboré pour les écoles catholiques proposait des disciplines variées : lecture, écriture, arithmétique, dessin, géométrie, histoire, géographie, agriculture, art culinaire, menuiserie, architecture d'une part, catéchisme, histoire ecclésiastique et éloquence sacrée d'autre part. Réservé, dans les premières années qui suivirent sa fondation, aux vingt meilleurs étudiants de la mission, l'enseignement prodigué à Maofaga visait en premier lieu à la formation des catéchistes et des maîtres d'école⁵⁶². «*Nous avons obtenu deux catéchistes sortis de l'Ako de Maofaga. L'un, le premier de l'Ako et en même temps le plus chef, sa femme, fille d'un officier du gouvernement, était aussi la première des filles des sœurs. Nous avons un bon espoir de développement dans le district de Hihifo grâce à ces deux ménages*»⁵⁶³. En 1871, ils étaient au nombre de trente⁵⁶⁴. A cette date, les conditions d'enseignement s'étaient nettement améliorées en raison de la généralisation de publication de livres traduits en tongien, la nécessité de s'initier au latin ayant constitué pour les catéchistes un aspect plutôt rebutant⁵⁶⁵. En fait, cette littérature servait à lutter contre l'influence wesleyenne qui demeurait très active. En 1888, la direction en fut confiée au père Thomas, et en 1887, la structure fut élargie à la suite de

559- WOOD H. A., *Overseas Missions of the Australian Methodist Church*, p.126.

560- Les étudiants y étaient astreints à un régime rigoureux quelque soit leur rang. Ainsi, le révérend Moulton obtint du roi George que son fils Wellington Gu ne jouisse d'aucun privilège dans l'enceinte du collège. Toutefois, l'accès de cet établissement fut réservé à la future élite de la nation et de l'Eglise.

561- Père Castagnier au Supérieur de la S.M., Maofaga, le 12 juin 1881. (A.P.M., 364).

562- Père Castagnier au père Poupinel à Sydney, Mua, le 4 juin 1867. (A.P.M., 325).

563- Père Castagnier au père Poupinel à Lyon, Hihifo, le 30 janvier 1874. (A.P.M., 334).

564- Père Chevron au père Poupinel à Lyon, Tongatapu, le 26 mars 1871. (A.P.M., 454).

565- Père Lamaze au père Germain, Maofaga, le 22 novembre 1876. (A.P.M., 671).

la construction, le long du littoral de Maofaga, d'un nouveau bâtiment⁵⁶⁶. «*Nos travaux touchent à leur terme : nous aurons sous peu un collège de Tonga, un petit bijou de chapelle, auquel il ne manquera qu'une chose, la statue du Bienheureux Martyr auquel notre monument est dédié*»⁵⁶⁷. Son encadrement fut également renforcé par le soutien apporté au père Thomas par le père Olier⁵⁶⁸. Etant donné le nombre restreint de prêtres disponibles pour la mission, le fait de dégager deux d'entre eux des responsabilités courantes pour leur confier la direction du collège est révélateur de l'importance qu'accordaient les Maristes à son fonctionnement. Dans les années 1890, l'établissement diversifia ses activités et s'ouvrit sur l'extérieur par la publication d'un journal intitulé *Koe Fafagu -La cloche-*. En revanche, le collège de Mu'a fondé en 1872, date à laquelle il accueillait quarante élèves, fut plus long à se développer que celui de Maofaga qui recevait les meilleurs étudiants et qui bénéficiait à ce titre de moyens matériels accrus. Toutefois, une certaine émulation s'était instaurée au fil des ans entre les deux établissements et à la fin du XIX^e siècle, le père Bellwald s'enorgueillissait de la qualité de ses éléments⁵⁶⁹.

Outre le désir de ne pas céder de terrain aux protestants, la fondation d'un collège destiné à la formation des catéchistes et des maîtres d'écoles constituait une nécessité de premier ordre compte-tenu des cruelles carences d'effectifs auxquelles les Maristes étaient confrontés. Or, il semble qu'à cette époque, -le collège fut fondé en 1872-, les pressions de la communauté catholique en faveur de l'ouverture de nouvelles écoles aient été plus fortes que précédemment, la question des maîtres d'écoles n'ayant jusqu'alors pas été posée avec autant d'acuité. Deux années après l'ouverture de cet établissement, le père Lamaze déplorait encore qu'ils fussent en nombre insuffisant pour répondre aux besoins de la mission, et que les missionnaires fussent contraints de pallier leur absence en tirant parti de toute l'énergie des meilleures volontés. C'est ainsi qu'en 1874 à Hihifo, un catéchiste d'origine wallisienne qui avait accompagné le père Chevron dans les premiers temps de son installation à Tonga fut nommé maître d'école en dépit de son grand âge et de sa paralysie, car le jeune maître d'école avait été élevé au rang de catéchiste⁵⁷⁰. Or, le contraste était particulièrement frappant avec les Wesleyens pour lesquels le recrutement des maîtres d'école ne

566- En 1928, les pères Thomas et Kelekolio accueillèrent quatre-vingts internes à Maofaga. En 1933, le père Kelekolio succéda au père Thomas, et maintint seul l'activité de son établissement qui comptait alors plus d'une centaine de jeunes gens. Le petit séminaire, dont le père Boussit prit la direction en 1938, contribua à renforcer les structures du collège de Maofaga qui devint le centre de l'enseignement catholique de l'archipel. En 1941, deux séminaristes se préparèrent à recevoir l'ordination.

567- Père Thomas au Supérieur de la S.M. à Lyon, Maofaga, le 12 février 1895. (A.P.M., 911).

568- Ce bâtiment fut construit dans un lieu appelé Api Fo'ou, qui donna son nom tongien à cet établissement, par ailleurs baptisé Collège du Bienheureux Chanel.

569- Père Bellwald au père Régis, Mua, le 17 mai 1899. (A.P.M., 192).

570- Père Lamaze, fête de Noël à Tonga, Hihifo, le 1^{er} janvier 1874. (A.P.M., 657).

semblait pas rencontrer d'obstacle. Était-ce la perspective d'une promotion sociale ou celle d'une rémunération conséquente qui les incitait plus largement à accepter cette fonction au sein de la mission protestante ? D'après les Maristes qui ne pouvaient offrir à leurs maîtres ni l'une ni l'autre, le problème de la rémunération prévalait. «*Nous organisons une vente des livres imprimés par l'intermédiaire d'un agent catholique de la compagnie allemande: nous aurons 150 à 200 exemplaires. Quelques uns des exemplaires sont offerts en cadeau aux catéchistes et aux maîtres d'école qui ne reçoivent rien alors que ceux des protestants sont grassement payés*»⁵⁷¹.

La conséquence directe de cette situation fut que l'enseignement ne put être assuré de façon régulière dans les villages où était implantée la mission catholique. Certaines écoles devaient être régulièrement fermées faute d'enseignant, voire de locaux lorsqu'un cyclone ravageur les avait détruits. Afin de combler ces lacunes, les Maristes tentèrent néanmoins de regrouper en un seul lieu les élèves de chaque district. Dès lors se posa le problème d'un absentéisme fréquent. «*Les élèves sont inconstants et trouvent le chemin trop long pour venir à l'école. L'école ne fonctionne pas*»⁵⁷². Lorsque les enseignements étaient assurés par les Maristes eux-mêmes, leurs multiples occupations les contraignaient à établir des horaires réduits. A Mu'a, le père Chevron établit des jours de classe le lundi, le mardi et le jeudi à raison de deux heures le matin et d'une heure l'après-midi. De surcroît, les missionnaires devant pourvoir aux besoins alimentaires de leurs élèves, les jours de classe alternaient avec les travaux agricoles, chaque établissement bénéficiant d'une parcelle de terre dont la production permettait d'assurer le quotidien. «*Vu la grande disette d'ignames, les enfants doivent être nourris à l'européenne, ils mangent plus de la moitié de mon viatique*»⁵⁷³. En fait, le fonctionnement des écoles catholiques étant économiquement pesant pour une efficacité relative, le père Chevron vint, en 1882, à s'interroger sur le bien-fondé de leur existence, des écoles préparatoires ayant été mises en place par le gouvernement. Mais eux-mêmes dépendaient de la présence de ces enfants pour l'accomplissement des tâches quotidiennes. «*Le père Guitta est en charge du ministère et des écoles préparatoires jusqu'au collège de Maofaga. Les écoles préparatoires pourraient être abandonnées mais c'est le seul moyen pour les pères d'avoir des enfants pour les servir. Les enfants arrivent à 7 ou 8 heures le matin, puis repartent à midi, ils reviennent à 4 heures et ont tout le temps qu'il leur faut pour préparer le souper et rentrer le bétail*»⁵⁷⁴. De surcroît, les écoles constituaient un facteur de cohésion et de développement des communautés catholiques de l'archipel, et il ne pouvait être

571- Père Chevron au père Poupinel, Tongatapu, le 8 septembre 1876. (A.P.M., 464).

572- Père Castagnier au père Poupinel, Maofaga, le 3 septembre 1878. (A.P.M., 350).

573- Père Castagnier au père Poupinel, Maofaga, le 18 juillet 1876. (A.P.M., 342).

574- Père Chevron au père Poupinel, Mu'a, le 17 juin 1882. (A.P.M., 479).

question, à ce titre, de renoncer à leur maintien. En effet, leur création, dans les lieux où la mission catholique ne parvenait à se développer qu'avec difficultés en raison d'une forte implantation protestante, eut un impact important. A Hihifo, en 1877, le père Castagnier, pourtant au désespoir de ne pouvoir réunir une communauté florissante, constata à la suite de l'ouverture d'une école un renforcement des liens entre les catholiques éparpillés dans les différents villages de son district et une plus grande considération de leur part à son égard⁵⁷⁵. A Ha'apai, les Maristes observèrent des effets similaires. *«Nous avons fait une visite de quelques jours à Lifuka en 1885. Il y a quelques catholiques de Tonga ou Samoa, mais pas un seul de Lifuka. Mais en septembre, j'ai compté une vingtaine de catholiques et seize enfants à l'école catholique. Lors de mon dernier séjour, j'ai compté trente cinq catholiques. La fille du vice gouverneur de Ha'apai, chef de Lifuka est à l'école catholique»*⁵⁷⁶. Lorsqu'en 1886, les Maristes entreprirent de développer les activités de la mission catholique dans les îles de Niu'a Fo'ou et de Niua Toputapu, la construction de l'école fut concomitante de celle de l'église⁵⁷⁷.

Une amélioration du fonctionnement des institutions catholiques se produisit à partir des années 1880 à la suite d'une innovation gouvernementale. Celle-ci, mise en place à l'initiative de Shirley Baker et du roi George, tendait à rendre obligatoire le passage d'un examen comportant des épreuves de lecture, d'écriture, de dictée et d'arithmétique pour le recrutement des employés du gouvernement, qu'ils fussent protestants ou catholiques. Tout en établissant une égalité dans l'accès aux fonctions, cette innovation généra l'uniformisation de l'enseignement, et l'école devint obligatoire pour tous. L'application de cette mesure, décrétée en 1878, fut retardée du fait du mécontentement des chefs qui craignaient d'être irrémédiablement écartés du pouvoir, et l'entrée en vigueur du nouveau système ne se fit qu'en 1880⁵⁷⁸. Pour les Maristes, cette mesure comportait de nombreux aspects positifs qui contribuèrent rapidement à effacer leurs préventions. En effet, ils redoutaient qu'un contrôle du gouvernement sur l'enseignement n'impliquât la mixité dans les établissements où l'instruction religieuse aurait été bannie. En fait, ils conservèrent la direction de leurs établissements et bénéficièrent d'un soutien matériel qui devait encourager leurs œuvres pour lesquelles le roi manifesta sa satisfaction. *«Monsieur Baker, depuis qu'il n'est plus ministre wesleyen, se montre bienveillant à notre égard. Dans sa dernière lettre, il disait au père : je vous remercie au nom du Roi pour tout ce que vous avez fait pour les écoles»*⁵⁷⁹.

575- Père Castagnier au père Germain, Hihifo, le 26 février 1877. (A.P.M., 344).

576- Père Reiter au père Hervier, Vava'u, le 29 janvier 1886. (A.P.M., 879).

577- Père Olier au père Hervier, Maofaga, le 1^{er} juin 1886. (A.P.M., 823).

578- Père Chevron au père Poupinel, Mu'a, le 24 novembre 1877. (A.P.M., 468).

579- Père Castagnier au père Poupinel, Maofaga, le 12 juin 1881. (A.P.M., 364).

Ces encouragements se concrétisèrent par la prise en charge par le gouvernement du salaire des enseignants, dont il assura la répartition en fonction des besoins, et de celui des religieuses qui en avaient les fonctions⁵⁸⁰. En outre, en rendant l'école obligatoire, le gouvernement accrut la fréquentation des établissements catholiques. «*Les 18 ako -écoliers- doivent être rentrés à la maison à huit heures du soir. Le père sonne un premier coup puis un second après. Puis un des gardiens de la paix se présente et fait l'appel : pour celui qui n'est pas présent : «travaux forcés» ou amendes de six pens au profit de l'officier qui fait l'appel ; puis prière du soir*»⁵⁸¹. Bien qu'ils aient conservé leurs prérogatives, les Maristes durent déléguer l'un des leurs auprès de Shirley Baker qui lui confia le soin, en équipe avec un missionnaire wesleyen, de visiter les écoles, d'inspecter les élèves et de présider aux examens tandis que le gouvernement était représenté localement par le chef de chaque village⁵⁸². Cette démarche constitua un premier pas en direction d'une ouverture d'établissements catholiques dans un environnement protestant⁵⁸³. Pour tous les écoliers de l'archipel, l'emploi du temps fut organisé sur trois jours à raison de deux heures de classe le matin et de deux heures l'après-midi. En 1880, les établissements catholiques de l'archipel regroupaient trois cent cinquante élèves répartis entre les villages de Mu'a, Maofaga et Hihifo pour Tongatapu, Fugamisi pour Vava'u et Neiafu pour Ha'apai⁵⁸⁴.

Au-delà de leurs fonctions éducatives et religieuses, les activités des écoles comportaient une dimension sociale qui prenait toute son ampleur à l'occasion de la cérémonie de remise des prix décernés aux meilleurs élèves de l'année -*Katoanga*-. Cette manifestation clôturait la période des examens. Des livres pieux reliés d'une couverture rouge récompensaient les plus méritants. Les autres recevaient, en fonction de leur niveau, un couteau de poche ou un peigne pour les garçons, une chemise de toile, des aulnes d'étoffes ou des fioles

580- Père Guitta au père Poupinel, Mu'a, le 1^{er} septembre 1881. (A.P.M., 534). Lorsque en 1913, le gouvernement décida de développer ses propres structures et de suspendre les subventions accordées aux écoles confessionnelles, les missionnaires catholiques rétablirent le principe de participation financière pour leurs classes anglaises fréquentées essentiellement par les fils des commerçants européens et la jeune élite tongienne. Les tarifs des écoles catholiques furent fixés à deux shillings par semaine.

581- Père Guitta à monseigneur Lamaze, Mu'a, le 20 avril 1880. (A.P.M., 532).

582- Père Guitta au père Poupinel, Mu'a, le 1^{er} septembre 1881. (A.P.M., 534). En 1928, le père Bergeron ainsi que le révérend Wood -auteur de l'ouvrage *History and Geography of Tonga* - furent nommés membres du comité d'examen des écoles, comité dirigé par le directeur de l'Éducation du ministère.

583- Ce désir s'accrut au début du siècle et fut réalisé par le développement, à l'initiative du père Olier, de diverses activités extra-scolaires, telles que le cricket ou la généralisation des fanfares qui permirent de rassembler en une même formation catholiques et protestants. Ces formations étaient composées de quatre cornets à piston, deux bugles, un petit bugle, trois altos, trois barytons, trois basses, deux contrebasses, deux trombones, une grosse caisse, des cymbales, un triangle et des castagnettes.

584- Les écoles primaires catholiques comptaient, en 1912, cinq cent vingt écoliers répartis entre les établissements de Maofaga, Pea, Lapaha, Houma, Kolovai, Fohaha, Kotongo et Hamula, à Tongatapu, de Lifuka à Ha'apai, de Neiafu à Vava'u, de Agaha à Niu'a Fo'ou et de Vaipoa à Niuatoputapu.

d'eau de toilette pour les filles. La remise d'un chapelet, d'une médaille de la Vierge ou d'une image pieuse consolait les plus faibles. Quelque fût la valeur du prix, ces présents comblaient de fierté les familles⁵⁸⁵. L'examen incluait diverses épreuves orales et écrites et mêlait connaissances académiques et religieuses. Il comportait un examen de lecture publique, la récitation du catéchisme et celle de morceaux extraits des Evangiles et des épreuves d'écriture, d'arithmétique, de géographie et d'histoire. Chaque groupe, lui-même divisé en quatre sous-groupes qui séparaient les filles des garçons et les plus brillants des autres, portait, sous la tutelle de son maître ou de sa maîtresse d'école, tous les espoirs de son village. Car toutes les écoles de l'archipel étaient conviées aux cérémonies. Seules des conditions climatiques peu clémentes ou une période de disette -les catholiques du village où était organisées les cérémonies devant fournir les vivres pour les banquets- étaient susceptibles d'empêcher le grand rassemblement⁵⁸⁶.

L'engouement de la population pour ces réjouissances ne manqua pas de surprendre les Maristes eux-mêmes. Il est probable que leur popularité ait eu pour origine le fait de renouer avec les concours traditionnels au cours desquels étaient célébrées la performance du vainqueur des joutes physiques, l'habileté des meilleurs artisans et les plus belles productions des paysans. La comparaison peut s'étendre aux formes que le *Katoanga* revêtait. «*Tous les étudiants se parent des ornements traditionnels, se recouvrent de poudre de santal et de parfums comme les colliers de baies odoriférantes (Kahoa Kakala) et de ceintures verdoyantes (Sisi Kakala)*»⁵⁸⁷. Les épreuves étaient, comme par le passé, entrecoupées de danses et de discours. Quant aux chants traditionnels, proscrits par les missionnaires wesleyens durant les premières années de leur implantation, ils furent réhabilités en ces occasions, quoique adaptés aux nouvelles circonstances. Le père Chevron fut dans les années 1860 l'instigateur de cette réhabilitation. Toutefois, si la forme n'en fut pas modifiée, les récits bibliques se substituèrent au contenu des paroles originales. La Genèse, l'histoire de Joseph, de Moïse et la naissance du Christ furent les principales sources d'inspiration du père Chevron qui fit interpréter ces nouveaux textes par les élèves des écoles catholiques avant de les enseigner à leurs parents. Les missionnaires wesleyens tentèrent de persuader le roi George de condamner ces pratiques dont ils dénonçaient le caractère païen. Mais, face au succès de cette entreprise et à l'impopularité que leur requête souleva, ils retirèrent leur

585- Le révérend Moulton stimulait l'ardeur de ses étudiants par la promesse de récompenses distinctives : robe de lauréat et insignes divers. En calquant ainsi le système anglo-saxon, il aspirait à instituer son collège comme l'unique établissement supérieur de Tonga.

586- Père Soret au père Yardin, Tongatapu, le 28 février 1863. (A.P.M., 906).

587- Père Monnier au Supérieur de la S.M., Tongatapu, le 19 février 1863. (A.P.M., 792).

plainte⁵⁸⁸. Ainsi enfants et adultes se préparèrent de longs mois -les examens des écoles se déroulaient au mois de novembre- à la répétition de ces chants qui n'étaient pas dénués d'un certain prosélytisme. «*Pie IX est connu, aimé, chanté à Tonga. Tous les noms des souverains pontifs classés par siècle seront récités ou chantés, avec les saints principaux qui ont soutenu les colonnes de l'Église. Chaque tribu fournira son groupe d'enfants qui chantera les souverains de deux ou trois siècles. Déjà, c'est un plaisir pour moi d'entendre la nuit ces enfants qui s'essaient à ce noble exercice. Le pape, un prince dont on peut nommer les 258 prédécesseurs jusqu'à Saint Pierre, fut-il le père d'un culte qu'on déteste, n'en est pas moins un chef d'une incontestable noblesse*»⁵⁸⁹. L'impact de ces cérémonies sur la population tant catholique que protestante, se mesura, aux yeux des Maristes, par la participation de plus en plus assidue au fil des ans d'hôtes prestigieux. Le *Katoanga* organisé à Maofaga en 1882 par monseigneur Lamaze fut présidé par le prince 'Gu et Shirley Baker, qui récompensèrent les meilleurs élèves en leur offrant une petite somme d'argent⁵⁹⁰. Les meilleurs étudiants de Mu'a et de Hihifo, soutenus par leurs parents et présentés par le père Guitta, entrèrent en compétition avec ceux de Maofaga, chacun devant défendre la réputation de son établissement, mais également celle de la communauté toute entière. Les jeunes filles de Pea, Maofaga et Longoteme assurèrent l'animation du festival par la présentation de danses traditionnelles -*Otuhaka*-. Ce jour-là, les élèves de Maofaga remportèrent les honneurs tandis que ceux de Mu'a s'en retournèrent dans l'espoir d'une victoire l'année suivante. A partir de 1888, les missionnaires wesleyens établirent un système similaire d'émulation pour les élèves de leurs établissements.

Aboutissement ponctuel d'étapes successives dont la finalité revêtait un enjeu social, le *Katoanga* offrait à ses participants le moyen d'émerger en tant que personnalité individuelle, reconnue pour ses qualités et ses talents. Outre la récompense attribuée à la fin du concours, le lauréat bénéficiait d'un prestige qui rejaillissait sur l'ensemble de sa parenté. Tandis que la société traditionnelle consacrait les aptitudes particulières dans différents domaines en dotant son possesseur d'un statut spécifique -à l'exemple des maîtres de pêche ou des sculpteurs de pirogues-, cette nouvelle manière de mettre l'individu en valeur constitua un moyen d'intégrer la hiérarchie sociale par le biais de l'éducation, indépendamment du rang octroyé par la naissance, et procura une marque de

588- Le chant fut ultérieurement exploité à des fins liturgiques par les missionnaires wesleyens. Les poèmes ayant pour thème la Bible furent mis en musique selon les tons et les rythmes traditionnels. Puis le révérend Moulton introduisit la notation numérique, permettant de constituer des chœurs de plusieurs centaines de voix pour l'interprétation des morceaux classiques. Le collège prit la tête de ce mouvement et les étudiants répandirent cette pratique dans chacun des villages de l'archipel. LATUKEFU Sione, *Church and State in Tonga, the Wesleyan Methodist Missionaries and Political Development, 1822-1875*. p.79.

589- Père Monnier au Supérieur de la S.M., Tongatapu, le 19 février 1863. (A.P.M., 792).

590- C. II. d. I. b. Soane Hoho, Tongatapu, le 17 juillet 1882. (Archives de l'évêché de Tonga).

statut personnel avalisé par le savoir académique. «*Un des élèves du Père Lamaze a obtenu un poste de secrétaire du ministère de la police avec 2 000 francs d'appointement par an*»⁵⁹¹. Pour les catholiques de Tonga, longtemps laissés pour compte d'une société dominée par le protestantisme, les structures éducatives mises en place par les Maristes fournirent de réelles opportunités d'intégration⁵⁹². Les Maristes purent constater avec satisfaction qu'ils avaient contribué à la formation d'une élite intégrée dans les structures de l'Eglise et du gouvernement et à la disparition du monopole de l'aristocratie dans les domaines civil et religieux.

3- Les cérémonies, des facteurs de cohésion sociale

Au-delà de leur dimension liturgique, les grandes cérémonies à caractère religieux constituaient une manifestation tangible de la cohésion de la communauté catholique dont elles formaient le ciment, en fournissant l'occasion de célébrer dans un même esprit de communion leur appartenance à la communauté. A cet égard, il est significatif que les Maristes aient constaté lors de ces cérémonies, un nombre de communicants plus importants que d'ordinaire. «*Les néophytes sont tous jusqu'ici de bons et fervents chrétiens ; il ne se passe guère de mois sans s'approcher des sacrements et tous participent aux grandes fêtes*»⁵⁹³. L'unité de la communauté, dont les membres étaient éparpillés en différents lieux de l'archipel, se reconstituait également dans l'enthousiasme qui les poussait parfois à des sacrifices quotidiens pour que rien ne manquât aux festivités. «*Nous avons cru nécessaire (à l'occasion d'une cérémonie de baptêmes) de recommander aux naturels de ne pas faire de fête ce jour-là mais de s'en tenir au nécessaire. Avec cela, il y eut encore sur le tapis 27 cochons rôtis ; notre part à nous fut trois gros cochons rôtis, sans parler des poules... Nous eûmes le soir un salut bien joli, au moins pour le pays, il y avait cierges ou lampions au moins une soixantaine de lumières. Nous en avons eu en d'autres circonstances jusqu'à 80*»⁵⁹⁴.

591- Père Lamaze au père Poupinel, Maofaga, le 19 juillet 1876. (A.P.M., 665).

592- Dans son ouvrage, *The Nobility and the Chieftly Tradition in the Modern Kingdom of Tonga*, MARCUS G.E. évoque l'apparition de nouveaux intermédiaires sociaux, issus de l'implantation des Eglises et de la constitution de l'Etat. En effet, l'organisation des missions et l'instauration de structures étatiques ouvrirent de nouveaux domaines de mobilité sociale qui générèrent au sein de la population une émulation nouvelle. Hormis une noblesse restreinte détentrice d'un certain nombre de privilèges, les descendants des multiples lignées de chefs traditionnels avaient rejoint les rangs des gens du peuple. Pour ceux-ci, l'éducation apparaissait comme un moyen de promotion sociale aussi puissant que les enseignements des missionnaires. L'accès de tous à la connaissance académique entraîna l'apparition d'une classe moyenne dont les aspirations se réalisèrent au sein des institutions de l'Eglise et de l'Etat. La promulgation de la constitution de 1875 mit un terme à l'existence des catégories sociales dont la raison d'être dépendait du lien de parenté avec l'une des trois dynasties royales de Tonga.

593- Père Chevron à sa famille, Tongatapu, le 17 janvier 1844. (A.P.M., 394).

594- *idem*.

D'autre part, ces cérémonies étaient révélatrices de la façon dont les autochtones percevaient et vivaient le culte catholique. L'apport de certains usages traditionnels dans le déroulement des processions, le choix des tenues vestimentaires ou des chants permettent d'identifier une forme de liturgie spécifique à la communauté catholique de Tonga. Tandis que dans l'enceinte de l'église, l'attachement aux rites et aux objets liturgiques semble s'être maintenu tel qu'aux premiers jours de la mission, il apparaît qu'à l'extérieur de ses murs et au fil des ans, les catholiques aient affirmé leur préférence pour des manifestations plus proches de leur culture traditionnelle. Ainsi, les cantiques alternaient avec les chants tongiens, les premiers étant réservés à la cérémonie religieuse, les seconds aux festivités qui l'entouraient⁵⁹⁵. Le jour de la fête, les célébrations s'ouvraient par une procession qui se déployait, non pas le long des chemins depuis la résidence du missionnaire jusqu'à l'église, mais sur le *Malae*. «*Car nos tongiens ont toujours fait une sorte de procession pour honorer leurs chefs défilant devant eux sur une place et en leur portant du kava. Cette année : procession sur la place de Mu'a, place que visita le capitaine Cook*»⁵⁹⁶. De même, pour représenter les couleurs de leur communauté et transporter le Saint-Sacrement, les catholiques de Tonga privilégièrent la modestie de leurs nattes artisanales, qui leur semblaient plus emblématiques de leur engagement, aux étoffes importées d'Europe, aussi riches fussent-elles. «*Pour les processions de la Fête-Dieu, les gens préfèrent les nattes tongiennes aux bannières et aux dais que vous nous avez dernièrement envoyés*»⁵⁹⁷. Plutôt que de se plier, à l'instar des protestants et à l'encontre de la loi promulguée en 1862 et prévoyant que chacun fut vêtu à l'européenne, les catholiques perpétuèrent l'usage de leurs tenues traditionnelles. Pour la célébration de la Fête-Dieu en 1869, une centaine de petites filles revêtues de leurs *Ngatu*, couvertes d'huile de senteur et ornées de *Siri Kakala* -larges ceintures de fleurs odoriférantes tressées- portaient les oriflammes. «*C'est tout à fait gracieux ; ce costume leur sied beaucoup mieux que les morceaux d'étoffes dont les tongiens s'affublent pour singer les Européens*»⁵⁹⁸. Les garçons dont le costume différait peu de celui des filles portaient les encensoirs et répandaient des fleurs de tous côtés. La croix du clergé était soutenue par les enfants de chœur et le dais était confié aux chefs catholiques les plus fervents⁵⁹⁹. La solennité de ces grandes cérémonies témoigne de l'élaboration d'une forme originale de syncrétisme religieux qui allia manifestations rituelles traditionnelles et liturgie romaine. A cet égard, il est notable que parmi toutes les fêtes qui se rapportaient

595- Père Lamaze à l'abbé Hingre, Maofaga, le 2 juin 1869. (A.P.M., 633).

596- Père Lamaze à l'abbé Hingre, Maofaga, le 2 juin 1869. (A.P.M., 633).

597- Père Reiter au Supérieur de la S.M. à Lyon, Vava'u, le 8 juin 1893. (A.P.M., 885).

598- Père Lamaze à l'abbé Hingre, Maofaga, le 2 juin 1869. (A.P.M., 633).

599- Op. cit.

essentiellement au culte divin et au culte marial, celle qui emportait tout particulièrement l'adhésion de la communauté catholique de Tonga, fut, ainsi que le constatèrent les Maristes, la Fête-Dieu -*Fu'a Tali'Eiki*-. L'origine de cette popularité résida-t-elle dans l'adoration des fidèles pour l'hostie consacrée que le prêtre présentait et qui impliquait une émulation collective, plus proche de la sensibilité religieuse tongienne que la célébration des sacrements -baptêmes, mariages ou enterrements- qui revêtait un caractère plus intime, auxquels les Tongiens étaient plus étrangers ? *«Il n'y aura pas de procession pour la Fête-Dieu à Vava'u car les néophytes et l'argent manquent. Mais on a entendu parler de la pompe de cette cérémonie à Tonga ; quelques uns y ont assisté ; tous soupirent après le jour où ils pourront rivaliser avec leurs frères de la grande île»*⁶⁰⁰. Afin de donner plus d'ampleur à la cérémonie, l'ensemble des catholiques de l'île, voire de l'archipel se rassemblaient dans un village dont la population avait été désignée plusieurs mois auparavant pour recevoir les fidèles qui convergeaient vers le lieu-dit l'avant-veille et la veille de la cérémonie⁶⁰¹.

Outre le désir profond des catholiques de reconstituer leur unité et leur force par des cérémonies massives et majestueuses, les Maristes encouragèrent cette forme d'échanges humains qui attirait sur eux le regard des protestants et tranchait avec l'austérité des rites wesleyens. *«Les chefs protestants sont émerveillés (devant la procession de la Fête-Dieu, organisée à Vava'u en 1880), leur religion est si nue et si froide comparée à la religion catholique»*⁶⁰².

*
* *

Parallèlement à son intégration progressive au sein de la société tongienne, la communauté catholique se structurait et se diversifiait par l'apparition de nouveaux intermédiaires sociaux, les religieuses, les prêtres autochtones, les catéchistes et les maîtres d'écoles pour les plus évidents. Les éléments qui intervinrent en cette faveur reposèrent sur : l'établissement de la résidence de l'évêque dont les fonctions étaient considérées comme un pouvoir dans la communauté et pour la communauté eu égard aux relations avec l'extérieur. Ils reposèrent également sur le développement des écoles et des collèges qui généra la création d'une élite catholique, soit civile, soit ecclésiastique ; l'intégration de notables catholiques dans les structures étatiques dominées par les protestants ayant servi la reconnaissance de la communauté dans son ensemble et celle, au sein de la structure de la mission, des prêtres autochtones et des

600- Père Lamaze à l'abbé Hingre, Fugamisi, le 12 juin 1868. (A.P.M., 631).

601- Père Lamaze à son frère, Mu'a, le 28 septembre 1869. (A.P.M., 634).

602- Père Breton au père Poupinel, Vava'u, le 1^{er} août 1880. (A.P.M., 263).

catéchistes ayant permis d'établir une plus grande cohésion entre les Maristes eux-mêmes et les catholiques. L'existence de confréries dont les membres s'étaient octroyés un statut particulier au regard des autres catholiques en raison de leur plus grande ferveur, renforcèrent pour une part les structures de la mission en constituant des noyaux stables, servis en exemple à leurs coreligionnaires. Ainsi, composées au départ d'un prêtre européen, d'un frère coadjuteur et de quelques catholiques, les structures humaines de la mission se transformèrent, au fil des ans, jusqu'à l'aboutissement d'un groupe construit sur une hiérarchie complexe. Les relations tant entre l'évêque, les missionnaires, les prêtres autochtones et les catéchistes qu'entre les catholiques eux-mêmes, notables, membres de confréries, maîtres d'écoles et simples fidèles s'inscrivaient au sein de la communauté catholique, dans deux systèmes hiérarchiques combinés, celui propre à l'Eglise catholique et celui inhérent à la société tongienne. Dans ce cadre, seules les religieuses semblaient bénéficier d'un statut particulier qui les plaçait, au regard de l'ensemble de la population tongienne, en dehors de ces systèmes hiérarchiques bien qu'étant responsables devant leur évêque.



Le père Callet est arrivé à Tonga en 1937. Il était le dernier des missionnaires français appartenant à l'ordre des Maristes dans l'archipel et n'est revenu en France que rarement au cours de ces cinquante-neuf ans d'apostolat. Architecte et constructeur, autant que prêcheur, il construisit pendant toutes ces années bon nombre d'églises, les plus importantes étant celles de Houma commencée en 1940, celle de Niuafou'ou en 1946 et la Basilique Saint Antoine de Padoue terminée en 1980. Il avait également reconstruit la mission de Vava'u après le cyclone de 1961. Le père Callet était aussi un travailleur social infatigable. Glanant des fonds de tous les cotés, il était en train de terminer les travaux d'assainissement d'un quartier marécageux de Nuku'alofa lorsque "le Seigneur l'a rappelé à lui". Ainsi s'exprimait-il, l'index pointé vers le ciel à chaque fois que nous le quittons ces dernières années.

CHAPITRE VIII

LES POLES GEOGRAPHIQUES DE DEVELOPPEMENT DE LA MISSION

I - Tongatapu : les premiers centres de la mission

L'apostolat des pères maristes se partagea entre les devoirs du culte, la distribution des remèdes, l'enseignement scolaire, les visites des villages et la préparation des cérémonies. Cependant, chacune des missions fonctionna comme une unité autonome et développa, chacune à sa manière, ses particularités.

1- Mu'a, une communauté dynamique⁶⁰³

Fondée en 1852, la station de Mu'a dut sa réputation de moteur de la mission mariste de Tonga à la cohésion et au dynamisme de sa communauté. L'existence, antérieure à l'ouverture de cet établissement, d'un noyau de néophytes constitué autour de la chapelle de Hahake profita avantagement au père Chevron qui eut pour tâche de le structurer. Dans ce district où le protestantisme n'avait pu s'implanter en raison du rayonnement traditionnel du Tu'i Tonga, les succès du catholicisme s'expliquèrent principalement par un rejet du monopole religieux et de l'hégémonie politique du Tu'i Kanokupolu. Par sa conversion au catholicisme, le Tu'i Tonga exprima son refus de se soumettre à une dynastie postérieure à la sienne. Longtemps espérée par les Maristes, elle fut l'aboutissement d'une longue histoire toute imprégnée de la rivalité avec le Tu'i Kanokupolu. Lors de son baptême, il entraîna dans son sillage la plupart des paysans rattachés à ses domaines. Lorsque les pères maristes furent confrontés à la nécessité de trouver un nouveau lieu d'implantation après la destruction de la mission de Pea, le Tu'i Tonga prit l'initiative de faire reconstruire l'église détruite pendant la mise à sac du fort au centre du *Malae*, symbole de sa grandeur passée. Il leur fournit un terrain pour agrandir le clos afin qu'ils puissent subvenir à leurs besoins⁶⁰⁴. Ce geste traduisait à la fois les

603- En 1885, le district de Mu'a comptait 24 villages pour une population totale de 3 000 personnes dont 950 catholiques (Père Guitta au père Martin à Lyon, Tongatapu, le 27 juin 1885. (A.P.M., 538).

604- Père Monnier à monseigneur l'évêque d'Enos, Vava'u, Noël 1862. (A.P.M., 791).

sentiments de bienveillance du Tu'i Tonga à l'égard des Maristes, mais aussi le désir de maintenir une continuité dans sa fonction sacrée. Forme d'intronisation parallèle, la conversion du Tu'i Tonga lui conféra une nouvelle identité religieuse. Le souverain déchu s'imposait ainsi comme l'autorité tutélaire du catholicisme qu'il sacralisa auprès de la population païenne attachée aux valeurs de la monarchie traditionnelle.

Toutefois, sa réserve, en religion comme en toutes choses, provoqua la déception des Maristes. Alors qu'ils désiraient ardemment que celui-ci porte le flambeau du catholicisme à la manière du Tu'i Kanokupolu, égérie du protestantisme, le Tu'i Tonga se retrancha derrière les remparts de sa condition et limita son engagement à l'accomplissement de ses devoirs religieux auxquels il s'astreignait avec une grande rigueur. En revanche, la communauté de Mu'a, portée par un dynamisme issu de son engagement ancestral pour les valeurs incarnées par le Tu'i Tonga, fit preuve d'un grand esprit d'initiative. En 1887, son fils, Sébastien Fakaua, signa en son nom et au nom de tous les catholiques de Tonga une lettre de félicitations au pape Léon XIII à l'occasion de son jubilé sacerdotal. Pour l'occasion, l'ensemble de la communauté de Mu'a se mobilisa pour confectionner nattes et tapas dont la beauté devait faire honneur à son chef et à ses missionnaires⁶⁰⁵. Ces présents expédiés à Rome étaient l'expression de sa ferveur et de son respect pour le grand roi sacré de l'Eglise catholique -*Tu'i Tapu*- ainsi que les catholiques de Tonga nomment le pape⁶⁰⁶. Si l'impact du Tu'i Tonga profita à la mission comme élément préalable à sa reconnaissance, la cohésion de la communauté reposait essentiellement sur la personnalité du père Chevron, son esprit apostolique, son inlassable patience et sa mansuétude à l'égard des pécheurs. Fondateur de cette station, il lui consacra plus de la moitié de sa vie, soit quarante-deux années d'un labeur incessant. Durant tout ce temps, il fut secondé par le père Guitta avec lequel il formait une équipe harmonieuse et qui lui succéda en 1884. En 1882, en plus de la célébration religieuse qui réunissait tous les prêtres de l'archipel et l'ensemble des catholiques de l'île, la commémoration civile de ses noces d'or revêtit les caractères d'une cérémonie dans la grande tradition tongienne. La présentation d'offrandes, les chants, les danses, les discours et les banquets furent un hommage à son apostolat⁶⁰⁷. Les protestants eux-mêmes partageaient l'admiration des catholiques pour cet homme et manifestèrent leur reconnaissance en participant généreusement à la collecte organisée pour l'occasion.

605- Père Guitta au père Nicolet, Procureur près le Saint-Siège, Mua, le 27 septembre 1887. (A.P.M., 541).

606- Durant l'année 1887 et en l'espace de trois mois, furent offertes au pape : 22 261 heures de travail effectuées par les internes des sœurs ; 22 429 heures de silence observées ; 1 501 communions sacramentelles ; 6 638 messes ; 8 080 chemins de croix ; 63 571 chapelets ; 4 493 mortifications. Père Guitta au Révérend Père Nicolet, Procureur près le Saint-Siège, Mua, le 27 septembre 1887. (A.P.M., 541).

607- Père Castagnier au père Poupinel, Maofaga, le 4 janvier 1882. (A.P.M., 367).

En 1867, la communauté catholique de Mu'a qui comptait 1 025 fidèles -contre 300 environ en 1850- avait atteint son taux de croissance maximum. Désormais, elle forma sur le plan quantitatif un groupe stable, puisqu'elle n'enregistrait en 1935 que 1 200 catholiques, comme cela est également le cas à Vava'u : «*les progrès de la mission ne se font pas en nombre mais en organisation intérieure*»⁶⁰⁸. Toutefois, elle demeura la communauté catholique la plus importante en nombre de l'archipel. La communauté de Mu'a se démarquait des autres communautés catholiques de l'archipel par ses structures internes originales, qui contribuèrent à faire de cette mission un centre d'expérimentation en matière de liturgie et de vie communautaire, et les initiatives menées à Mu'a furent suivies avec attention si ce n'est enthousiasme par les autres catholiques de l'archipel. En 1866, les catéchistes du district, constitués en groupe d'étude hebdomadaire pour l'enseignement du catéchisme qu'ils répandaient dans les villages voisins, entreprirent de se réunir tous les trimestres pour évaluer les besoins de la mission et définir des priorités de fonctionnement. Avec le soutien de la population catholique du district, ils décidèrent de contribuer au ravitaillement alimentaire de leurs deux missionnaires par un don trimestriel d'ignames, et de procéder à une collecte annuelle destinée à l'entretien des locaux de la mission et au secours des indigents. En 1880, il était prévu trois quêtes annuelles. Le père Chevron instaura la même année le rite de l'adoration du Saint-Sacrement. Le groupe des femmes était divisé en six sections correspondant à chacun des jours ouvrables de la semaine ; à tour de rôle, l'une des dix ou douze femmes de chaque section devait assurer une demi-heure de présence auprès du Saint-Sacrement⁶⁰⁹. Par le biais de cette activité, il constata une plus grande implication communautaire et individuelle à la vie liturgique. Les catéchistes de Mu'a constituèrent une force pour l'ensemble des communautés catholiques de l'archipel ; envoyés à Ha'apai ou à Vava'u⁶¹⁰, ils participaient activement au développement de nouveaux centres catholiques. En conséquence, leur formation fut un souci permanent des Maristes pour lesquels ils représentaient le moyen le plus efficace de lutter contre la suprématie du protestantisme. A partir de 1874, les pères Chevron et Guitta, responsables de la mission durant toutes ces années, encouragèrent également le développement des exercices liturgiques en instituant la pratique de l'apostolat de la prière. Cet apprentissage spirituel supposait la récitation quotidienne du Rosaire du Sacré-Cœur de Jésus et la participation aux communions réparatrices du premier vendredi ; les adhérents se réunissaient une fois par mois. Ce jour-là, les missionnaires constataient une participation plus nombreuse que de coutume à la commémoration de l'Eucharistie et

608- Père Breton au père Poupinel à Lyon, Vava'u, le 10 juin 1867. (A.P.M., 247).

609- Père Guitta au Supérieur de la S. M., Mu'a, le 26 février 1874. (A.P.M., 524).

610- Box I. a. Monseigneur Lamaze, journal de la mission, le 13 décembre 1879 au 14 août 1885. (Archives de l'évêché de Tonga) et lettre du père Guitta au père Martin, Tongatapu, le 27 juin 1885. (A.P.M., 539).

distribuaient en moyenne cent trente-cinq communions⁶¹¹. En 1879, la prière rassemblait quarante-deux hommes et quatre-vingt huit femmes ; en 1880 cent dix hommes et cent soixante-dix femmes⁶¹². Outre ces activités consacrées à l'exercice du culte, chaque membre de la communauté participait, depuis 1867, à l'amélioration des conditions matérielles de la mission : les jeunes filles lavaient, repassaient et raccommodaient le linge d'église, tandis que les hommes réalisaient les travaux de menuiserie et de plantation.

Les initiatives des catholiques de Mu'a créèrent une émulation avec les autres missions de l'île. Les communautés de Mu'a et Maofaga entretenaient à l'égard l'une de l'autre une certaine rivalité dont l'enjeu était le rayonnement respectif de leur mission. Bien que cette compétition engendrât parfois quelques tensions - à Mu'a en 1879, le père Bellwald se plaignit des démarches entreprises par le père Lamaze pour instituer le centre de la mission catholique de l'archipel à Maofaga-, elle fut un élément positif de son développement⁶¹³.

2- Maofaga : une vocation d'ouverture

Tandis que la majorité des catholiques continuait de résister vaillamment au siège soutenu par le roi George à Pea en 1852, les plus faibles saisissaient l'opportunité d'une trêve pour se réfugier à Maofaga, où se situait le sanctuaire traditionnel de l'île et où ils avaient l'assurance de ne pas être poursuivis. A son retour de Tahiti en 1855, le père Calinon les rejoignit pour former une nouvelle communauté. Rapidement, l'établissement de Maofaga acquit un statut privilégié en raison de sa situation géographique propice aux échanges tant commerciaux que culturels. Sa proximité avec la capitale, Nuku'alofa, éloignée de deux lieues, ainsi que son débarcadère permettant d'accueillir les navires étrangers de fort tonnage, stimula son développement. Cette situation avantageuse prédisposa le village de Maofaga à devenir le centre de la mission catholique de Tonga et la résidence du vicaire apostolique à partir de 1879.

Site d'implantation épiscopale et de rencontres cosmopolites, elle dut adapter ses structures à l'accueil des nombreux catholiques venus des quatre coins de l'île pour rendre visite à l'évêque et recevoir les équipages étrangers faisant escale à Tonga. En effet, navires de commerce anglais, néo-zélandais, australiens, allemands ou hollandais, baleiniers américains ou bâtiments

611- Père Guitta au père Martin, Tongatapu, le 27 juin 1885. (A.P.M., 538).

612- Les succès de la Confrérie des apôtres implantée à Mu'a et Maofaga furent également enregistrés à Vava'u dont les membres tenaient à recevoir leur insigne : une médaille dorée de quatre centimètres de diamètre représentant sur une face le buste du père Chanel et sur l'autre l'inscription *Houtaha Apesitolo-Vava'u*.

613- Le père Bellwald est né au Luxembourg le 17 novembre 1861. Ordonné prêtre en 1889, il embarqua quelques mois plus tard à destination de Wallis où il résida une année avant de gagner la mission de Niua Toputapu à laquelle il se consacra de 1891 à 1895. De 1906 à 1914, il fut plus particulièrement en charge du collège 'Api Fo'ou de Maofaga. Il mourut le 16 mars 1914 à Maofaga.

officiels de diverses nationalités se côtoyaient fréquemment dans la baie. En 1866, l'église de la mission de Maofaga dut accueillir les cent cinquante marins catholiques du *Tuscaroa*, frégate de la marine américaine. Le père Lamaze célébra l'office en mettant à profit ses connaissances de la langue anglaise. En général, ces événements attiraient à la mission la plupart des néophytes de l'île ainsi qu'un certain nombre de protestants, surpris de constater que les catholiques étrangers s'adonnaient à un rituel similaire à celui pratiqué par ceux de Tonga.

La population de Maofaga, placée aux premières loges lors des réceptions épiscopales, était au fait des convenances à respecter pour l'accueil de l'évêque en l'absence du missionnaire. Dès son arrivée, il était conduit dans la maison réservée à la cérémonie du kava, tandis que les catholiques de l'île se pressaient pour baiser son anneau et recevoir sa bénédiction. En attendant le retour du missionnaire, les anciens s'enquéraient de l'état de santé du pape, de l'évolution du culte -*Lotu*- catholique dans le monde et surtout des nouvelles des prêtres du vicariat qui avaient séjourné auparavant à Tonga. A partir de 1883, les représentations de la fanfare s'ajoutèrent au décorum.

De 1876 à 1878, le père Lamaze entreprit la construction d'une grande église dont les fondations étaient faites de pierres enduites de chaux et les murs de bois de Californie. Ce procédé visait à limiter les dégâts causés aux édifices par les nombreux tremblements de terre qui sévissaient dans la région. Plus d'une douzaine de fours à chaux furent fabriqués pour l'occasion : les ouvriers abattirent des arbres de plus d'un mètre de circonférence, puis creusèrent en terre un trou suffisamment large pour contenir tout ce bois. L'étape suivante consista à dégager, à marée basse, à coups de haches et de leviers, des blocs de corail qui furent traînés par la force des bras jusqu'au rivage où ils furent équarris et taillés. Cette opération s'échelonna sur deux ou trois semaines. Ensuite, les ouvriers placèrent au fond du trou creusé en entonnoir quelques branches de bois sec qu'ils recouvrirent en premier lieu d'une grande quantité de bois vert. Ils disposèrent ensuite des coraux, tandis que les surfaces internes du four étaient revêtues de feuilles de cocotiers séchées. Lorsque cette phase s'acheva, ils enflammèrent les feuilles de cocotier, ce qui entraîna l'apparition d'une épaisse fumée. Les troncs de bois vert et les blocs de corail s'affaissèrent en se fendillant. A l'issue de quelques jours, lorsque le feu se fut consumé, ils récupérèrent les coraux calcinés qu'ils mélangèrent à du sable délayé dans l'eau pour obtenir du mortier. Pelles, haches et brouettes étaient les seuls outils disponibles pour la construction⁶¹⁴. Pour sa part, le père Lamaze se procura à Sydney les briques nécessaires au montage des portes et des fenêtres et le parquet pour le sol de l'église. Quant au clos des prêtres et des religieuses, il fut garni d'une palissade en bois ; les cloisons en roseaux de la maison, du couvent et du collège furent progressivement remplacées par des planches.

614- Père Castagnier à son frère, Vava'u, le 22 février 1894. (A.P.M., 382).

Hormis les occasions exceptionnelles dues à la présence de l'évêque ou à celle d'un équipage français qui bouleversaient la routine quotidienne, la communauté vivait au rythme des oraisons matinales, des récitations nocturnes du Rosaire et des séances d'adoration du Saint-Sacrement. Chaque jour, au lever du soleil, les néophytes se rendaient à l'église par petits groupes. C'était le principal lieu de rencontre de la communauté qui s'y retrouvait avant même l'arrivée du prêtre pour se recueillir, réciter le Rosaire ou suivre le chemin de croix. Les horaires de la messe dominicale étaient fixés à 6h30 en été et 7h30 en hiver. A part le texte de la consécration du pain et du vin, récité en latin, elle était célébrée en tongien. Après l'office, suivaient l'instruction du catéchisme, puis le *Talavai* -distribution des remèdes-. Ce moment offrait aux missionnaires l'occasion de s'informer des petits événements qui avaient marqué la semaine et de discuter avec chacun de ses préoccupations.

Tandis que tous se dispersaient pour vaquer à leurs activités familiales, le père Lamaze embarquait à bord du *poopa* -pirogue manœuvrée par trois rameurs- pour traverser la baie et se rendre dans les autres villages du district. A l'issue d'une traversée d'une heure, il arrivait à Ago où les *Lali* retentissaient aussitôt pour annoncer sa visite. Les catholiques se regroupaient dans la «*maison de prière*» et l'office succédait au catéchisme des enfants, à la récitation du Rosaire et à l'instruction des adultes. Puis il continuait sa tournée, non sans avoir auparavant bu le *kava* préparé en son honneur par le catéchiste, demandé des nouvelles des absents et salué l'assemblée. Les mêmes gestes se répétaient dans les trois autres villages voisins. Les catholiques de Pea, au nombre d'une cinquantaine en 1878, formaient le groupe le plus important du district après celui de Maofaga ⁶¹⁵.

Lorsqu'en 1866, il arriva à Maofaga, qui comptait une communauté forte de cinq cents membres, le père Lamaze donna une nouvelle impulsion à cette mission qu'il s'attacha à mettre en valeur afin qu'elle renvoie l'image d'une certaine prospérité du catholicisme. Selon lui, Maofaga se devait d'être la «*vitrine*» de la mission catholique de Tonga. Ainsi, il tira parti de la proximité géographique de la capitale et des fonctions portuaires du village qui attiraient une population hétéroclite et nombreuse. Il incita les gens de Nuku'alofa à venir visiter la mission et établit avec la famille royale et les chefs protestants des relations plus amicales que ses prédécesseurs car dépourvues des anciens préjugés qui tenaient à distance protestants et catholiques. Pour célébrer sa consécration épiscopale, monseigneur Lamaze envoya au roi George une caisse de bouteilles de Bordeaux, et reçut en remerciements, une grosse tortue de mer⁶¹⁶. Lors de la célébration organisée en l'honneur de l'achèvement de la nouvelle église, non seulement Lasike, le grand chef catholique de Maofaga,

615- Père Castagnier au père Poupinel, Maofaga, le 3 septembre 1878. (A.P.M., 350).

616- Père Castagnier au père Poupinel à Lyon, Maofaga, le 7 mai 1880. (A.P.M., 361).

mais également 'Uga étaient présents⁶¹⁷. Le roi George lui-même se rendit à l'église pour rencontrer les prêtres et les sœurs.

Après sa nomination au poste de vicaire apostolique en 1879, les pères Olier et Castagnier lui succédèrent. Lorsqu'il fut envoyé à Vava'u en 1881, le père Castagnier fut remplacé par le père Thomas, qui prit la direction du collège de la mission. En 1906, les funérailles de monseigneur Lamaze furent célébrées dans la cathédrale de Maofaga, en présence du roi et de l'ensemble des ministres du gouvernement.

3- Hihifo : une population réticente

La première église de Hihifo fut bénie par le père Chevron en décembre 1858. Le père Breton résida dans ce village jusqu'en 1863, date à laquelle il fut remplacé par le père Guitta. Le père Castagnier lui succéda à partir de 1870 et jusqu'en 1882, date de la nomination du père Loyer⁶¹⁸. Cependant, et malgré leur persévérance, tous n'obtinrent guère que quelques conversions et déplorèrent la difficulté de s'intégrer dans ce district dont la superficie était bien supérieure à celle des districts voisins. Contraint d'effectuer des courses harassantes pour visiter ses néophytes éparpillés dans les villages éloignés, le père Castagnier se résolut en 1874 à acheter une voiture à cheval⁶¹⁹. En dépit de cette innovation qui facilita grandement les communications entre le prêtre et la population du district, le nombre des conversions ne progressa guère.

Fief traditionnel du Tu'i Kanokupolu à Tongatapu, le district de Hihifo était placé sous la coupe des protestants. Le chef Ata, allié du roi George, s'était longtemps opposé à l'implantation des missionnaires catholiques qui ne bénéficiaient d'aucun soutien dans ce milieu hostile. Malgré ces conditions particulièrement défavorables au développement d'une mission catholique, le père Breton obtint quelques résultats⁶²⁰. En 1862, il était parvenu à constituer une petite communauté composée de vingt et une personnes. La conversion d'un jeune homme, Massima, fils d'un chef du district, ainsi que celle de cinq de ses amis, constitua pour le père Breton, qui devait bientôt rejoindre la mission de Vava'u, une grande satisfaction et l'espoir d'être suivie par de nouvelles conversions, d'autant que la femme de Massima était la nièce du roi George.

617- Père Castagnier au père Germain à Lyon, Hihifo, le 14 mai 1878. (A.P.M., 349).

618- Le père Stanislas Loyer est né à Hengoat, dans le diocèse de Saint-Brieuc le 11 novembre 1843. Il fut ordonné prêtre le 28 octobre 1870. Il embarqua à destination de Rotuma en 1872. En avril 1882, il se rendit à Tonga où il fut rejoint par l'une de ses sœurs admise dans le Tiers-Ordre régulier de Marie. Il mourut à Lifuka, le 8 août 1902.

619- Les 6 villages de ce district étaient Matafonua, Teekiu, Vaotu'u, Hahakame, Hahalalo, Utulau.

620- A l'ouverture de la mission, il n'y avait que deux catéchumènes. En 1862, ils étaient au nombre de vingt et un. Pour l'ensemble des villages du district, il y avait 220 catholiques. Chaque dimanche, le prêtre célébrait vingt à trente communions «*C'est la partie la plus attachée à l'hérésie*». (Les Pères Breton, Castagnier et Monnier, Hihifo, Tongatapu, décembre 1862. A.P.M., 244).

Mais dans cet environnement, où l'hostilité à l'égard des catholiques était vive, ces actes qui constituaient un défi à l'égard de la parenté et des chefs furent rares. Peu après son arrivée à Hihifo en 1862, le père Castagnier qui déplorait son inactivité, se plaignit auprès de son évêque d'être ainsi mis à l'écart. Son désœuvrement contraignit monseigneur Elloy à lui confier la traduction en tongien d'un résumé de l'Ancien et du Nouveau Testament. Bien que le père Castagnier exprimât son inquiétude quant à l'avenir de l'établissement, l'ensemble des missionnaires catholiques de Tongatapu se prononça en faveur de son maintien, car la fermeture de la mission de Ha'apai eût été considérée par les protestants comme une grande victoire sur leurs rivaux. De surcroît, ils défendirent l'idée que, non soutenus par un missionnaire, les néophytes eussent apostasié à l'heure de leur mort pour obtenir des remèdes de la part des protestants. En conséquence, le père Castagnier s'attacha à faire prospérer son établissement sur le plan matériel. Il vendit le poulain né d'une jument qui lui avait été offerte par un protecteur anglais de Windsor et profita de l'abolition de l'impôt de trente piastres réservé aux commerçants pour demander aux religieuses de confectionner des habits revendus avec un gros bénéfice. Il assura ainsi à la mission un revenu de deux à trois livres par mois. Cette aisance financière lui permit d'embellir l'église qui devint un objet de curiosité et de fierté pour les villageois.

En 1874, le départ, à la suite d'une paralysie des membres, du catéchiste wallisien arrivé à Tonga en 1842 avec le père Chevron, fut une nouvelle épreuve pour le père Castagnier. Il tenta de le remplacer par le maître d'école, mais dut y renoncer faute de pouvoir lui trouver un successeur parmi les catholiques du district. Un nouvel espoir de développement surgit néanmoins avec l'installation à Hihifo de deux jeunes hommes éduqués à l'école des pères de Maofaga -la femme de l'un d'entre eux était la première élève des religieuses établies à Tonga- et la création en 1876 d'une école. De fait, les liens se resserrèrent au sein de la communauté catholique. Puis la division, en 1885, de l'église wesleyenne provoqua une augmentation du nombre des catholiques, qui formèrent à l'issue de cet événement une communauté de deux cents membres. Cependant, le mouvement de conversion en faveur de la mission des Maristes cessa sitôt l'entente revenue chez les protestants. En 1938, le site de Hihifo fut délaissé au profit de celui de Houma. Le père Callet reçut la responsabilité d'édifier une église centrale pour le district à la place de la petite chapelle en bois couverte d'un toit de tôles⁶²¹. Il acheta un cheval et redonna vie à cette station abandonnée depuis neuf ans.

*

* *

621- Le père Georges Callet est né le 12 juin 1909 à Saint-Etienne. Il a été ordonné prêtre le 23 février 1936 et est à Tonga, de nos jours, le dernier représentant de la Société de Marie.

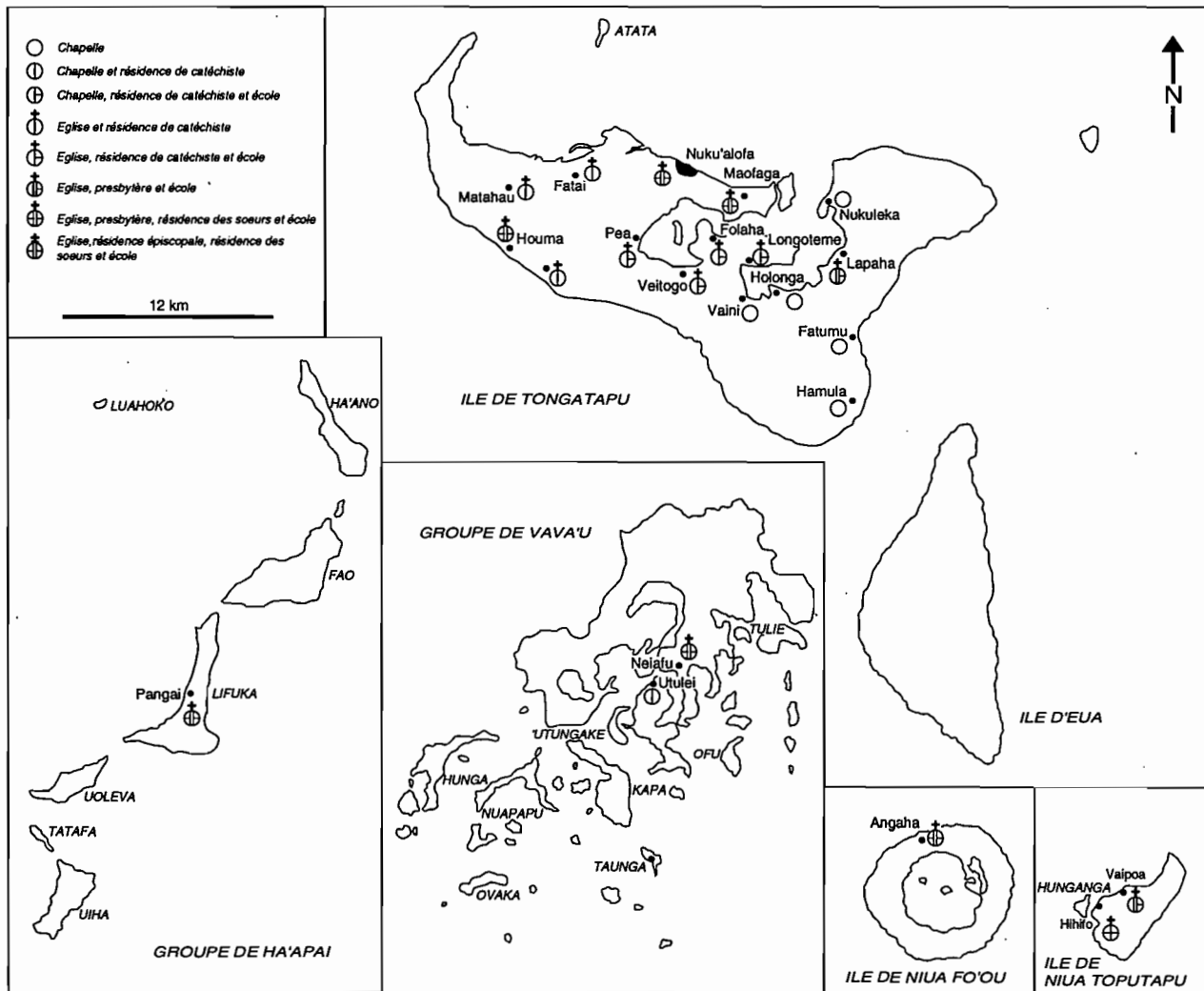


Fig.5 - Répartition des différents établissements de la mission catholique de Tonga dans les années 1930

(Références statistiques : Lettres aux Missionnaires - Océanie centrale - 2-2-1933 / 2-4-1933 / 28-4-1934).

En 1909, après des demandes réitérées, et avec le soutien des autorités navales françaises dans la région, les Maristes obtinrent la concession d'un terrain à Nuku'alofa. Cette nouvelle station fut placée sous la responsabilité du père Blanc qui confia aux sœurs le soin d'ouvrir une école enseignant l'anglais où devaient être accueillis de nombreux enfants, tant européens que tongiens, fils et filles de commerçants et de notables. Cette implantation à Nuku'alofa, dont les Wesleyens avaient longtemps défendu l'accès, fut l'aboutissement de longues années de confrontation avec le pouvoir et la représentation de la mission catholique aux cérémonies officielles qui se déroulaient dans la capitale en constitue l'expression de sa reconnaissance. En mai 1935, le père Poncet était l'invité de la reine Salote qui présida aux diverses manifestations organisées en l'honneur du jubilé du roi anglais Georges V. La fanfare du collège de Api Fo'ou assura l'animation musicale d'une partie des festivités et la messe pontificale, célébrée pour l'occasion dans la cathédrale de Maofaga, rassembla de nombreuses personnalités de l'archipel. Le 1^{er} janvier 1940, monseigneur Blanc établit sa résidence à Nuku'alofa qui devint alors le centre administratif de la mission.

II - Un développement inégal dans les autres îles de l'archipel

Le mouvement d'expansion du catholicisme qui s'amorça à partir des années 1855, à la suite de l'intervention des autorités françaises de la Division Navale de l'océan Pacifique, se propagea dans l'ensemble de l'archipel. Cependant, à l'exemple des missions de Tongatapu, les progrès à Ha'apai, Vava'u et aux Niua furent lents et inégaux.

1- Ha'apai, un milieu hostile

Le rayonnement du roi George à Ha'apai, cet archipel dont il était traditionnellement le chef suprême, l'opposition des chefs locaux et celle des missionnaires wesleyens, la multitude des îles et leur éloignement mutuel, les difficultés de collaboration entre les pères Calinon et Guitta, l'isolement et l'absence de ressources, se conjuguèrent pour donner à la mission catholique de Ha'apai la réputation d'être la plus ingrate de l'archipel. Cet établissement fut l'objet du découragement et de l'amertume des missionnaires qui s'y succédèrent en vain.

Lorsque la liberté de culte fut proclamée en 1855, les missionnaires catholiques entendirent tirer parti de cette concession qui leur était faite pour pénétrer dans l'archipel de Ha'apai, conquis dès 1836 par les protestants et dont l'expansion avait été assurée par le soutien inconditionnel du roi George. Le refus de Lausi, frère du roi et gouverneur de Ha'apai, de recevoir les pères

Calinon et Guitta sur ses terres, provoqua aussitôt une nouvelle intervention des autorités navales françaises qui considérèrent cet acte comme une violation de la convention de 1855. Le capitaine Lebris, commandant la *Bayonnaise*, arriva à Tonga le 21 juillet 1858. A l'issue de longues et âpres négociations, il obtint du roi George qu'il facilitât leur installation à Lifuka et qu'il se portât garant de la loyauté de son gouverneur à leur égard. Après le départ de la corvette française, les missionnaires wesleyens manifestèrent leur intense désapprobation vis-à-vis des procédés jugés déloyaux de leurs rivaux et s'offusquèrent de la manière dont le roi George avait été traité par les autorités françaises. Le révérend Verkoe se rendit à Sydney pour intenter un procès au commandant de la *Bayonnaise*. Cependant, le roi George et les chefs de Ha'apai, tenus par la crainte de représailles, se montraient plus conciliants et enjoignirent à la population de se mettre à la disposition des pères Calinon et Guitta pour la construction de leur établissement. Le 6 août 1858, ces derniers débarquaient à Lifuka. Ils furent rapidement confrontés aux obstacles mis en place par le roi George ainsi que par les chefs et les missionnaires wesleyens qui concertèrent leur action pour prévenir toute conversion au catholicisme. Le roi George, dont l'influence était plus forte à Ha'apai que nulle part ailleurs, annonça que tout individu désirant être baptisé chez les catholiques devait être considéré comme un traître. Les chefs organisèrent des réunions clandestines pour encourager la population à leur résister, la dissuader de leur offrir ou de leur vendre de la nourriture, lui interdire d'assister aux exercices du culte et de requérir leur aide en cas de maladie, tandis qu'ils désignaient un officier pour veiller au respect de ces consignes⁶²². A Ha'apai, le protestantisme était la religion du Tu'i.

Lorsque les pères Calinon et Guitta se plaignirent des dégâts occasionnés à leur établissement, les chefs de l'île, sous prétexte de préserver leur intégrité, défendirent à quiconque d'approcher les abords de la mission. A ce titre, Lausi invoqua l'ordre qui lui avait été donné par le roi George, sous la pression du commandant Lebris, de protéger leurs personnes et leurs biens⁶²³. Au cours des premiers mois, les néophytes de Tongatapu pourvoyèrent à leurs besoins par l'expédition régulière de colis alimentaires. Mais le roi George mit rapidement un terme à cette collusion entre les catholiques de Tongatapu et leurs deux missionnaires. En dépit des interdictions, un petit groupe de personnes s'aventura progressivement dans le clos de la mission catholique, le principal motif de transgression des ordres étant la quête désespérée de remèdes pour guérir un proche. Un petit noyau de catéchumènes se forma peu à peu : une famille de sept personnes à Foa, un vieillard dans l'île de Uhia et quelques autres de passage à Ha'apai⁶²⁴.

622- Père Soret au père Yardin, Vava'u, le 16 janvier 1860. (A.P.M., 903).

623- Père Monnier au Supérieur de la S. M. à Lyon, Tongatapu, le 15 avril 1859. (A.P.M., 786).

624- *idem*.

Outre l'intransigeance des chefs, la difficulté d'évangéliser l'archipel de Ha'apai reposait sur la dispersion et l'éloignement des îles de cet archipel qui en comptait une cinquantaine, inhabitées pour la plupart⁶²⁵. De plus, les pères Calinon et Guitta étaient en proie à de vifs désaccords qui générèrent au sein de leur équipe un profond malaise, peu propice à leur intégration parmi la population. Le père Guitta, arrivé depuis peu à Tonga, ne maîtrisait pas encore la langue et souffrait de l'isolement où le tenait le père Calinon, malgré les remontrances de l'évêque qui incitait ce dernier à une plus grande sociabilité. Leur mésentente reposait sur la mise en application du règlement des missions au sujet des échanges avec les autochtones, que le père Calinon préconisait comme moyen de subvenir à leurs besoins, compte tenu de la faiblesse des secours financiers dispensés par la France. Mais le père Guitta jugeait cette méthode peu conforme à l'esprit de la Société, tel qu'il lui avait été inculqué par le père Chevron, aux côtés duquel il avait œuvré au développement de la mission de Mu'a, avant son départ pour Ha'apai. L'impossibilité de concilier leurs conceptions de la vie missionnaire entraîna le retour à Tongatapu du père Guitta, tandis que le père Calinon, qui s'acharnait envers et contre tous à défendre la survie de son établissement, était visité une fois l'an par l'un de ses confrères de Tonga ou de Vava'u.

Lors d'une tournée pastorale qu'il entreprit en 1867, monseigneur Elloy fit une escale à Lifuka. Peu enclin aux vaines gesticulations, il ordonna la fermeture de la mission dont il confia la responsabilité à un catéchiste. Ce dernier s'acquitta de ses fonctions -rassembler les quelques néophytes de l'île matin et soir pour la prière et recevoir les catholiques de passage- jusqu'à la réouverture de l'établissement en 1891. A cette date, les catholiques convertis par le père Calinon étaient morts ou avaient apostasié pour rallier le rang des protestants. En 1869, le père Lamaze effectua un séjour de deux semaines à Lifuka. Hormis le catéchiste, il ne rencontra qu'un seul catholique du nom de Tomasi dans l'île de Kotu ; celui-ci persista, malgré l'hostilité de sa parenté, à sonner trois fois par jour le rappel du *Fetapa* -l'angelus- sur un *Lali* réservé à cet usage. Ce personnage haut en couleurs ne se sépara jamais de son chapelet dont il égrenait à haute voix les prières sous l'oeil goguenard de ses voisins. Quant à la population, avec laquelle le père Lamaze tenta d'établir un dialogue, elle évitait avec précaution d'aborder le sujet de la religion.

A partir de 1891, les Maristes reçurent un accueil chaleureux à Ha'apai dont la population avait cessé d'être hostile au catholicisme depuis la division de l'église wesleyenne. Les chefs firent preuve d'une grande indulgence à

625- Nombre d'habitants dans les principales îles de cet archipel en 1869 : Lifuka : 600 ; Uiha : 600 ; Hahamo : 300 ; Fou : 200 ; Nomuka : 200 ; Tumua : 200 ; Holeva : 200 ; Lofaga : 100 ; Mougane : 90 ; Kotu : 40 ; Fotu : 30 ; Oua : 20 ; Matuku : 20 ; Fetohu : 20 ; total : 2 620 personnes dont une grande majorité de protestants selon les informations communiquées à cette époque par le père Guitta.

l'égard des catholiques dont ils respectèrent dorénavant les choix, étant eux-mêmes désorientés par la querelle qui animait leurs missionnaires. Dans ce contexte favorable, la réouverture de la mission de Lifuka devint une priorité pour l'évêque. «*Les visites qu'on fait en passant sont insuffisantes. Mais avec un missionnaire nous commencerions ou plutôt nous recommencerions. Nous avons demandé pour l'année un missionnaire à Samoa, un autre pour Futuna ; mais Ha'apai presse plus que Futuna et les circonstances politiques sont favorables. Si c'est possible mon R.P., ayez pitié de Ha'apai. D'avance, je me permets de vous remercier*»⁶²⁶. Le père Loyson et un prêtre futunien, Sosefo Mougateau, récupérèrent le terrain cédé en 1864 par le roi George. Ils y établirent une nouvelle résidence et y édifièrent une chapelle. Cependant, malgré la participation de la population au développement de la mission, les difficultés liées à l'éparpillement des îles persistaient : cinq mille quatre cents habitants, dont une grande majorité de protestants, étaient répartis dans seize îles éloignées les unes des autres de plusieurs milles. Pour le père Loyer, qui remplaçait le père Loison en 1894 et déplorait l'absence de communications maritimes, cet éparpillement constituait le principal obstacle aux conversions⁶²⁷. En 1895, seules une douzaine d'enfants et la sœur Saint-Yves assistaient à la célébration de la messe⁶²⁸.

En 1896, une terrible tempête mit à l'épreuve le père Loyer qui ne parvint qu'avec d'énormes difficultés à nourrir ses écoliers et à maintenir son équipe de cricket, puissant élément de cohésion sociale au sein de la communauté. Au nombre d'une dizaine, les jeunes gens qui la composaient se rassemblaient chaque soir à la mission pour chanter, discuter et boire le kava⁶²⁹. En outre, l'école qui comptait dix-sept garçons, les classes de chant et la fanfare, contribuaient également à stimuler le petit groupe de catholiques réunis à Lifuka⁶³⁰.

En 1934, un catéchiste s'établit à Foa et le père Tremblay fit construire dans l'un des quatre villages de l'île une chapelle où il se rendait chaque dimanche pour célébrer la messe. Nomuka constitua le troisième centre de développement du catholicisme à Ha'apai. L'île d'Oua ne comptait pas un seul catholique à cette époque, mais le fait que la fille du chef fut interne chez les sœurs à Lifuka présageait d'une implantation prochaine. Seul, le chef de l'île Ha'afeva se fâcha de la visite du père Tremblay. Il refusa la construction d'une

626- Monseigneur Lamaze au père Martin, Supérieur de la S.M. à Lyon, Maofaga, le 21 août 1891. (A.P.M., 98).

627- Père Loyer au Supérieur de la S. M., Lifuka, Ha'apai, le 20 mars 1894. (A.P.M., 708). En 1928, le père Tremblay entreprend la construction d'un cotre destiné à la visite des îles de l'archipel. Grâce au *Fetuu Moana -«Étoile de la mer»*- béni par monseigneur Blanc en 1933 et lancé officiellement le 5 avril 1934, il commence un réel travail de pénétration de l'archipel dont certains habitants vivent dans le plus grand isolement.

628 - Lifuka, le 26 novembre 1895, père Loyer à monseigneur Lamaze. C.II.a.6. *Incomings Letters, Bishop Lamaze*. (Archives de l'évêché de Tonga).

629- Lifuka, le 8 janvier 1896, père Loyer à monseigneur Lamaze, *idem*.

630- Lifuka, le 1^{er} février 1896, père Loyer à monseigneur Lamaze *ibid*.

maison de prières et confisqua les terres des quelques personnes qui désiraient se convertir au catholicisme. Néanmoins, ces dernières parvinrent à célébrer leur culte grâce au terrain concédé par la compagnie *Burns & Philip*. En 1937, trois cents catholiques étaient recensés sur une population totale de sept mille habitants et le père Tremblay célébrait la messe dans les lieux les plus reculés de l'archipel. Dans certaines îles où les missionnaires catholiques n'avaient pu se rendre auparavant, la population découvrait avec curiosité ce culte qui suscitait un attrait certain : trente-trois villageois de l'île de Uhia s'inscrivirent au catéchisme dès les premières visites du prêtre. Pour subvenir aux besoins matériels de sa mission, le père Tremblay recueillait des fonds aux Etats-Unis, son pays natal, où il présenta, devant de jeunes séminaristes ou dans diverses institutions religieuses du pays, des conférences ayant pour thème l'apostolat mariste à Tonga. En 1938, le père Eckert fonda une fanfare à Uiha et se procura, à la grande satisfaction des néophytes, une cloche pour l'église du village⁶³¹. Bien que la majorité des membres de la fanfare fut protestante, la communauté catholique de Uiha constituait un noyau solide au sein de l'archipel. En 1946, le père Boussit éleva des chapelles dans les îles de Nomuka, Ha'afeva et Foa.

2- *Vava'u, une tradition d'échanges*

Ce lieu exerçait sur les Maristes un attrait de prédilection par l'évocation des médailles enterrées, selon la tradition catholique, par monseigneur Pompallier lors de son premier passage à Vava'u en 1836. Dans le contexte de leur éviction par les chefs protestants, ce geste symbolique plaçait l'archipel sous le regard bienveillant de Marie et annonçait un retour prochain. Son évangélisation, quoique différée, apparaissait dès lors comme inéluctable. Tandis que la mission de Ha'apai inspirait aux missionnaires catholiques des sentiments d'amertume et de tristesse, celle de Vava'u suggérait la réussite et suscitait l'enthousiasme. D'autre part, la mission catholique de Vava'u devait sa renommée de «*perle de l'Océanie*» à la beauté de son site. En 1861, le roi George offrit aux missionnaires catholiques le choix entre trois emplacements. Ils refusèrent le premier trop éloigné du centre et le second, en raison des inondations qui en rendaient l'accès impraticable. Leur choix se fixa donc sur un terrain situé sur une colline, site qui comblait le plaisir des yeux en offrant un large panorama sur la baie. Le chemin qui menait à l'église était orné de part et d'autre d'une rangée d'arbres fruitiers⁶³².

La station de Vava'u fut fondée en 1858 par le père Castagnier et la première messe y fut célébrée par monseigneur Bataillon le 29 septembre 1859,

631- Le père Jacob Eckert est né le 29 janvier 1906 à Esch-sur-Alzette au Luxembourg. Ordonné prêtre le 25 février 1932, il embarqua à destination de Tonga le 3 novembre 1935. Il mourut à Tonga le 11 novembre 1981.
632- Père Soret au père Yardin, Vava'u, le 16 janvier 1860. (A.P.M., 903).

en présence d'une soixantaine de catholiques. Contrairement à Ha'apai, les six mille habitants que comptait l'archipel à cette époque se répartissaient dans des îles peu éloignées les unes des autres. Le père Breton, qui remplaça le père Castagnier en mai 1863, se consacra à cette mission jusqu'à sa mort, en 1881⁶³³. Son mode de vie, caractérisé par un dénuement volontaire et son inclination pour la méditation et la solitude, lui valut le surnom «*d'anachorète de Vava'u*». Il suscita au sein de la population un sentiment de respect, mais aussi de malaise et d'incompréhension devant sa capacité de renoncement aux choses matérielles qu'il s'imposait comme une mortification. «*J'ai reçu hier soir par le capitaine Mac Leod une lettre du R. P. Breton qui pourrait prendre le nom de lamentation. Il me prie en grâces d'aller le visiter le plus tôt possible. Il écrit en même temps au père Lamaze pour le prier de ne pas me retenir, et même de joindre ses prières aux miennes. Il paraît affecté. Il se nomme l'abandonné de Vava'u après avoir raconté au père ses misères corporelles et morales, il dit : de temps en temps, on est porté à s'ennuyer, à s'attarder à porter envie aux autres, à se ressouvenir du temps passé, et même à le regretter. On prétend que je me contente d'une visite quelconque. Je me résigne, voilà tout*»⁶³⁴.

Fondée à la même date que celle de Ha'apai, la mission de Vava'u se développa rapidement en raison de la présence d'une centaine de Wallisiens, baptisés dans leur île d'origine par monseigneur Bataillon et établis à Tonga à la suite de l'exil, dans les années 1850, de l'un de leurs chefs. Avant même l'arrivée des missionnaires maristes, ils introduisirent à Vava'u les rudiments du dogme catholique et créèrent une émulation avec la population tongienne. L'implantation de Wallisiens -et de Samoans- dans cette île correspondait également au flux traditionnel d'échanges entre les archipels de Polynésie centrale. Les nombreux mouvements de population, attribuables à la position géographique de l'archipel de Vava'u, situé au centre d'un triangle Tongatapu, Wallis et Samoa, se répercutèrent sur la composition numérique de la communauté catholique. Une vague d'émigration à destination de ces archipels, dont la cause n'est pas éclaircie, entraîna au cours des années 1860 une réduction du nombre des catholiques : sur une centaine de néophytes, il n'en resta que quarante⁶³⁵. Toutefois, ces départs furent rapidement compensés par de nouvelles arrivées. En 1862, le père Castagnier célébrait le baptême d'une trentaine de catéchumènes originaires de Tongatapu et de Wallis et rassemblait ainsi quatre-vingts catholiques à la mission⁶³⁶. En 1869, plusieurs dizaines de Wallisiens, qui

633- Père Castagnier au père Forestier à Lyon, le 11 juillet 1888. (A.P.M., 376). Il y avait environ une centaine de catholiques à Vava'u à cette date.

634 - Père Chevron au père Poupinel à Sydney, Tonga, le 17 février 1868. (A.P.M., 1 104).

635- Père Soret au père Yardin, Vava'u, le 16 janvier 1860. (A.P.M., 903).

636- Père Monnier à l'évêque d'Enos, Vava'u, Noël 1862.(A.P.M., 791).

contestaient l'élection de leur nouvelle reine, se réfugièrent à Vava'u, contribuant momentanément à un accroissement du nombre des catholiques.

Ces fluctuations quantitatives soulignent la nature artificielle de cette expansion, basée non pas sur des conversions, mais sur un apport extérieur et irrégulier de population. En revanche, ces mouvements insufflèrent un dynamisme à la mission de Vava'u qui se constitua, autour d'un noyau d'une cinquantaine de personnes, en communauté stable. Le père Breton fut soutenu dans sa tâche par un catéchiste catholique originaire de Tongatapu, Amone, père de six enfants. Son aînée, Sesalia, une jeune fille de dix-neuf ans et son cadet, Dassielia, un garçon de dix-sept ans, communiaient régulièrement. Pour le père Breton, la présence et l'assiduité de ces jeunes gens représentaient un espoir de sensibiliser la jeunesse locale aux pratiques du culte. En effet, leur influence se fit rapidement sentir au sein de la communauté catholique et six de leurs compagnons furent baptisés à Noël : parmi eux, Luciola, la fille de l'ancien gouverneur de Vava'u et son jeune frère Isaia qui fut admis dans le groupe des enfants de chœur. Pour le père Breton, la conversion de ces derniers constitua une réelle victoire dans la mesure où tous les autres membres de la famille étaient protestants. Même le chef Setaleki manifesta une certaine bienveillance à son égard, traduisant ainsi son absence de préjugés et son ouverture d'esprit. Quelques mois après son installation à Vava'u, le père Breton reçut la visite d'une famille catholique dont le père n'était autre que Simonet, le marin déserteur en 1826 de l'expédition de Dumont d'Urville et traducteur de monseigneur Pompallier lors de son escale à Vava'u en 1836. Sa femme et la jeune sœur de celle-ci, âgée de dix-sept ans, avaient été éduquées par les religieuses de Tahiti dont elles étaient originaires.

L'établissement du père Breton reflétait le niveau de développement atteint par mission de Vava'u. La maison, dont la construction s'acheva en octobre 1861, remplaçait le *fale* -habitation traditionnelle- provisoire qu'il occupait jusqu'à cette date. Deux tapas suspendus divisaient la pièce principale en trois plus petites : la chapelle, la salle de réception et la chambre du missionnaire. A proximité de cette résidence se situait la maison du frère Jean et des enfants, qui aidaient aux divers travaux de la mission. L'année suivante, une chapelle fut élevée dans l'alignement de ces bâtiments. Une haie de *fiki* -figus- la séparait des locaux fonctionnels et entourait le clos divisé en deux espaces : le devant de la mission était ouvert au public, tandis que l'arrière-cour était réservée à la cuisine et au potager⁶³⁷. En 1865, la résidence du missionnaire fut agrandie d'une salle de réception commune, d'une salle réservée aux hôtes de marque selon la tradition tongienne, d'une chambre d'amis et d'une salle de conférence largement ouverte aux protestants avec lesquels il était parvenu à

637- Père Soret au père Yardin, Vava'u, le 16 janvier 1860. (A.P.M., 903).

instaurer des échanges⁶³⁸. Contrairement à Ha'apai, où toute tentative de dialogue avec la population était immédiatement étouffée par les chefs protestants, la confrontation entre les deux églises généra de nombreux échanges au sein de la population. Tous admirent, au-delà des querelles théologiques et des différences liturgiques, une origine commune aux deux dogmes : le Christianisme. En conséquence, la validité de l'un par rapport à l'autre ne se posait pas en terme d'authenticité mais plutôt d'antériorité et de rapports de puissance. Pour les protestants de Tonga, la légitimité du Wesleyanisme reposait sur son ancienneté dans l'archipel, sur la caution que lui accordait le souverain et sur la prospérité des missionnaires wesleyens. Malgré les explications du père Breton, qui définissait l'église apostolique et romaine comme étant à l'origine du Christianisme, certains catéchumènes hésitaient à se convertir dans la mesure où 'Uga, gouverneur de l'île et prince héritier, manifestait des réserves à l'égard du catholicisme⁶³⁹. Cependant, il parvint à entamer les certitudes des protestants par le soin qu'il apportait au maintien du dialogue. Les Wesleyens se pressaient chez lui pour observer et commenter les images pieuses exposées dans la salle d'accueil de la résidence. Les visites de 'Gu, fils de 'Uga et petit-fils du roi George, d'Albert, son frère et de leurs compagnons, étaient fréquentes. En 1873, le grand débat organisé à l'initiative de 'Uga au sujet de la légitimité du dogme catholique tourna en faveur du père Breton⁶⁴⁰. Sans obtenir de conversions massives, ce dernier réussit néanmoins à instaurer entre protestants et catholiques un climat de confiance et de courtoisie.

La vie de la communauté de Vava'u et celle du père Breton se caractérisait par sa régularité. Réveillé à quatre heures du matin pour pratiquer ses exercices de piété, le père Breton retrouvait ses néophytes au lever du soleil pour la récitation de la prière et du Rosaire. Chaque matin, il assurait la classe des enfants. A midi, il sonnait l'Angelus. A la tombée de la nuit, les catholiques se rassemblaient à nouveau pour la prière et le chant de cantiques. Le mercredi soir, les adultes assistaient à l'enseignement du catéchisme. Après la mort du père Breton -*Patele Petelo* en tongien- en 1881, son œuvre fut poursuivie par le père Castagnier. Le nombre des catholiques qui s'élevait à cent cinquante en 1886 atteignit deux cents en 1894, pour une population totale de cinq mille habitants⁶⁴¹.

638- Père Breton au père Lagniet, Vava'u, le 27 décembre 1870. (A.P.M., 248). Mais à partir de 1873, des difficultés matérielles surgissent, qui obligent le père Breton à renoncer au confort d'une maison spacieuse. Celle-ci est vendue à une société de commerce allemande afin de permettre l'achat à Sydney d'une petite église en planches, tandis que le père Breton logera désormais dans un *fale* traditionnel.

639- Père Soret au père supérieur de la Société de Marie, Vava'u, le 30 avril 1861. (A.P.M., 904).

640- Père Lamaze au père Poupinel à Lyon, Maofaga, le 25 avril 1873. (A.P.M., 654).

641- Père Castagnier au père Martin, Vava'u, le 2 janvier 1894. (A.P.M., 381).

La construction, en 1894, d'une église en pierre et en bois à Fugamisi entraîna un investissement financier disproportionné par rapport aux ressources de la mission. Le salaire des ouvriers, payés une piastre par jour, les droits de douane qui s'élevaient à dix pour cent de la valeur des importations de matériaux tels que ciment, chaux hydraulique, briques, parquet, toiture ou vitraux et le règlement du fret, étaient prélevés sur le viatique du missionnaire et obligeaient le père Castagnier à s'endetter, ce dont il se plaignait amèrement. Ces difficultés matérielles découragèrent les missionnaires de Tongatapu de prendre sa succession lorsque, trop âgé pour conserver la responsabilité de cet établissement, il fut mis à la retraite. Il fallut plus de quinze ans au père Kervegan, puis au père Macé pour éponger la dette contractée à cette occasion tout en assurant le fonctionnement courant de la mission. En 1909, trois cents catholiques étaient recensés à Vava'u. L'église, le presbytère, le couvent et l'école formaient le centre d'activité de la mission. Les deux religieuses françaises en charge du dispensaire, de l'internat et de l'école qui regroupait une vingtaine d'enfants, assumaient également les tâches d'entretien des locaux et du linge. L'école des garçons, au nombre d'une douzaine, était placée sous la responsabilité d'un frère coadjuteur. En 1925, le père Kermann édifia une chapelle dans le village de Makone où il se rendait une fois par semaine pour célébrer la messe⁶⁴². En 1933, la communauté catholique de Vava'u comptait cinq cent quarante-deux membres. Cependant, le développement de la mission se vit freiné par une loi promulguée interdisant toute implantation de chapelle, résidence ou école dans les villages où le nombre des représentants adultes et résidents d'un même culte était inférieur à trente. Elle visait, pour le gouvernement, à contrôler le développement des multiples églises implantées à Tonga depuis le début du siècle. Dans la plupart des villages où ils ne comptaient qu'une ou deux familles, les missionnaires maristes contournèrent la loi en célébrant la messe dans la maison d'un catholique.

En 1935, le père Kermann entreprit la construction d'une chapelle à Pagai où étaient rassemblés soixante-sept catholiques. Le projet de s'implanter à Ulugake, un gros village situé à quatre ou cinq kilomètres de Neiafu, fut suspendu en raison de la chute des cours du copra qui provoqua une baisse globale du niveau de vie de la population et une réduction des revenus de la mission, assurés essentiellement par les collectes. A cette époque, le nombre des

642- Le père Albert Kermann est né le 24 avril 1888 à Guebwiller en Haute-Alsace. Il fut ordonné prêtre le 29 juin 1914. Cependant, les événements de la première guerre mondiale retardèrent son départ pour l'Océanie où il arriva en 1920. Jusqu'en 1928, il fut attaché à la mission de Vava'u. Ensuite, il seconda le père Jouny à Niuva Fo'ou où il résida deux années avant de se rendre en Australie pour effectuer son second noviciat. En 1930, il retourna à Niuva Fo'ou puis à Vava'u où il entreprit la construction d'une église. Durant la guerre, il organisa l'évacuation de la population de Maofaga à l'intérieur de l'île de Tongatapu. Il mourut le 21 septembre 1945 à Tonga.

catholiques s'élevait à 552, contre 450 en 1929 et 345 en 1926. En 1940, le père Kelekolio commença la construction de l'église en pierre de Neiafu.

3- Une implantation tardive aux Niua

L'éloignement de Niua Toputapu, séparé de Vava'u par une distance de cent soixante-sept miles nautiques et de Niua Fo'ou, plus proche de Samoa ou Fidji que de Tongatapu, les préserva de l'effervescence politique et religieuse qui secouait les principaux centres du royaume. Hormis un voyage effectué de temps à autre pour rendre visite à quelques parents ou assister aux grandes cérémonies célébrées à Vava'u, Ha'apai ou Tongatapu, la population de ces deux îles vivait en complète autarcie. Cet isolement explique l'implantation tardive du catholicisme aux Niua. D'ailleurs, les contacts entre les missionnaires de ces deux établissements et leurs confrères de Ha'apai ou Tongatapu furent plutôt rares et brefs. Les visites de navires étaient, de surcroît, limitées par les difficultés d'accostage liées à l'abord difficile de leurs côtes. Niua Fo'ou, battue par les vagues qui se fracassaient sur ses côtes rocheuses, offrait un accès périlleux et la nage était encore le moyen le plus sûr d'atteindre le rivage. De novembre à mai, de fréquentes tempêtes empêchaient les navires d'y faire escale. Durant plusieurs années, les néophytes qui désiraient partager leur foi avec d'autres catholiques furent contraints de s'expatrier vers les archipels voisins.

a- La mission de Niua Toputapu

Dans les années 1860, la population totale de cette île s'élevait à six cents habitants. En 1866, une vingtaine de catholiques originaires des Niua s'installa à Maofaga⁶⁴³. Cependant, l'année suivante, Soane Kivalu, le frère du chef de Tongatapu, baptisé à Vava'u le 2 octobre 1867, décida de retourner dans son île pour y implanter la religion catholique⁶⁴⁴. Jusqu'en 1880, le père Breton, basé à Vava'u, effectua régulièrement des séjours aux Niua et constitua l'unique lien entre ces catholiques et ceux de la mission de Tonga. En 1876, sa tournée pastorale se prolongea vingt-quatre jours. Il était accompagné d'un néophyte de Niua Fo'ou dont la sœur résidait à Niua Toputapu. Parvenus en cette île, un catholique wallisien les guidait jusqu'au village de Hihifo où ils étaient reçus par le catéchiste, Amafio Mafileo. Ce dernier, né à Wallis quoique de parents tongiens, avait été converti par monseigneur Bataillon et avait quitté sa terre d'adoption au début des années 1860 pour s'installer à Niua Toputapu avec sa femme Soana et leurs trois enfants, Akalita, Malia et Joane-Batita⁶⁴⁵. Akalita,

643- Père Monnier à l'évêque d'Enos, Vava'u, Noël 1862. (A.P.M., 791).

644- *idem*.

645- Père Breton à sa cousine, Vava'u, le 27 octobre 1876. (A.P.M., 259).

âgée de douze ans était analphabète car les protestants lui avaient refusé l'accès à l'école. Outre Mafileo et sa famille, les autres catholiques de l'île étaient Automalo, qui exerçait pour le gouvernement des fonctions administratives, sa femme Virginia, Juliana, la mère de Virginia et Genofeva, une jeune fille âgée de vingt-trois ans baptisée à Wallis. Durant son séjour, le père Breton célébra le mariage de Keleto, un catholique âgé de quarante ans dont la femme, une protestante, se convertit pour l'occasion⁶⁴⁶. Plusieurs années après cette visite, le père Breton retrouva, au hasard des rencontres, Automalo dont les trois aînés avaient rejoint la mission protestante. Seuls, les deux cadets avaient été baptisés catholiques⁶⁴⁷.

En 1877, le père Breton, alors âgé de soixante-deux ans, suggéra à monseigneur Olier d'affecter un missionnaire résident dans cette île. Mais le prélat mourut l'année suivante et son successeur, monseigneur Lamaze, préconisa d'attendre qu'un prêtre autochtone fût ordonné pour y ouvrir un établissement permanent⁶⁴⁸. Depuis la dernière visite du père Breton en 1876, le nombre de catholiques avait doublé ; en 1880, la communauté comptait quarante personnes sur une population totale de neuf cents habitants⁶⁴⁹. Mais ceux-ci étant dispersés, les pères Jouny et Sosefo constituèrent, en 1886, un nouveau noyau à partir d'une trentaine de catholiques, nés à Niua Toputapu et baptisés à Wallis⁶⁵⁰. Ils étaient soutenus par Kulitea, un grand chef de Wallis, qui accompagna le père Jouny dans sa nouvelle mission. En 1891, les catholiques étaient au nombre de soixante. A cette époque, le père Bellwald, assisté d'un vicaire autochtone, succéda au père Jouny qui devait se rendre à Niua Fo'ou pour y développer la mission. Malgré cette réelle croissance, les activités de l'établissement de Niua Toputapu furent momentanément suspendues en raison du départ en 1895 du père Bellwald qui ne supportait plus son isolement. Les néophytes furent alors pris en charge par le père Jouny qui effectua de fréquents voyages d'une île à l'autre.

En 1924, ces néophytes dont le nombre ne cessait de croître, rédigèrent une pétition à l'intention de monseigneur Blanc, auquel ils réclamèrent l'installation permanente d'un missionnaire et de religieuses. Une centaine de protestants, intéressés par l'ouverture d'un couvent, se joignirent à leur requête. Pour le père Macé, la réouverture de la mission s'imposait et, la même année, il fut accueilli avec chaleur et enthousiasme par l'ensemble de la population de

646- Père Lamaze au Supérieur de la S. M., Maofaga, le 4 juin 1867. (A.P.M., 629).

647- Père Breton à sa cousine, Vava'u, le 27 octobre 1876. (A.P.M., 259).

648- Père Lamaze à l'abbé Hingre, curé de Vagnez, Maofaga, le 30 novembre 1866. (A.P.M., 624).

649- Père Lamaze au Supérieur de la S. M., Maofaga, le 4 juin 1867. (A.P.M., 629).

650- Niua Toputapu, n.d., père Jouny à Monseigneur Lamaze. C.II.a.5. *Incomings Letters*, Bishop Lamaze. (Archives de l'évêché de Tonga).

l'île⁶⁵¹. En dix mois, il célébra une centaine de baptêmes. Lorsqu'elles débarquèrent en novembre 1927, les sœurs Aline et Euphémie ouvrirent une école, enregistrèrent soixante-neuf inscriptions, dont cinquante-cinq d'enfants catholiques, et accueillirent trente-deux internes. Les grandes familles de l'île, bien que protestantes, n'hésitaient pas à assister à la messe et l'un des chefs remit au père Macé une somme d'argent pour l'entretien des locaux de la mission. En 1929, le nombre des catholiques avait doublé par rapport aux premières années : il s'élevait à deux cent trente-cinq contre cent vingt-trois en 1924, pour une population totale de sept cents habitants. En septembre 1930, il atteignait deux cent soixante.

Les religieuses s'installèrent à Hihifo, village plus peuplé et actif que Vaipoa, où se situait la résidence du missionnaire. Afin de mettre un terme à la rivalité qui animait les chefs respectifs de ces deux villages, une église fut édiflée dans chacun d'eux. Un commerçant allemand de Niua Toputapu, vétéran de la Première Guerre mondiale et converti au catholicisme en 1928 avec sa femme et ses trois enfants, confia aux catholiques le soin de charger un bateau de copra, afin que le père Macé puisse rembourser la dette contractée à la suite des travaux d'agrandissement de l'église. Une cinquantaine d'hommes travaillèrent ainsi jour et nuit pendant deux semaines au profit de la mission. Leur contribution permit aussi de réunir les fonds qui manquaient à l'achèvement des travaux.

Au vu des progrès encourageants de l'établissement, monseigneur Blanc décida l'ouverture d'une station à Tafahi où il envoya, en 1929, un catéchiste dont le fils avait été ordonné prêtre à l'issue de son noviciat à Maofaga. Sur les soixante-cinq habitants que comptait l'île à cette date, quarante étaient catholiques. En 1932, le père Macé célébra une première messe dans le village de Falehau où cinquante et une personnes, dont vingt-neuf adultes, reçurent le baptême. A partir de 1930, l'accroissement de la communauté catholique s'expliqua en grande partie par la hausse de la natalité et la baisse de la mortalité. Le père Macé enregistra quatorze naissances durant l'année et aucun décès, et célébra soixante-douze baptêmes en 1933⁶⁵², trente-quatre en 1934 pour seulement deux enterrements. Parmi les quatre-vingt dix élèves que comptaient les sœurs, seules deux n'étaient pas encore baptisées.

651- Le père Jean-Baptiste Macé est né le 2 septembre 1881 à Saint-Martin de Beaupréau dans le Maine-et-Loire. Il fut ordonné prêtre le 29 décembre 1906 par monseigneur Olier avec lequel il embarqua à destination de l'Océanie. En charge de la mission de Vava'u, il fut amené à recevoir monseigneur Petreluzzi qui effectuait un voyage en Australie. Le prélat romain, contraint de faire escale en cette île en raison d'une santé défaillante, le remercia de sa générosité en expédiant de Rome trois cents images et trois cents médailles qui furent distribuées aux catholiques de Vava'u. Après un court séjour à Niua Toputapu, il se rendit à Ha'apai où il exerça son apostolat durant douze années. En 1925, il accepta la responsabilité de la mission de Niua Toputapu qu'il quitta en 1937, soit peu de temps avant sa mort qui survint à Vava'u le 13 mai 1938.

652 - Sur une population de 324 catholiques, le père Macé comptait : 1 famille de 11 enfants, 2 familles de 10 enfants, 1 famille de 9 enfants, 6 familles de 8 enfants, 5 familles de 7 enfants.

La visite en 1935 de deux pasteurs wesleyens, qui s'évertuèrent à prêcher contre le catholicisme en dépit de l'harmonie qui régnait entre les deux communautés de l'île, augmenta, selon le père Macé, le malaise au sein de la population protestante. Le dimanche suivant, trois adultes se convertirent au catholicisme. Ces hésitations de la communauté protestante furent accentuées par la division des chefs wesleyens, depuis la mort, en 1934, de Ma'atu, grand chef de l'île. Pour tenter de relancer la ferveur de leurs adeptes, les missionnaires de l'Eglise Libre (Free Church of Tonga) entreprirent, en octobre 1933, la construction d'une église dans le village de Hihifo, à proximité de celle bâtie quelques mois auparavant par le père Macé. Cependant, les protestants qui espéraient surpasser les catholiques -au moins quant à la hauteur du clocher- «*en furent pour leurs frais*». L'inauguration fut célébrée sans enthousiasme, sans même un seul discours dans ce pays où l'éloquence des participants faisait honneur aux œuvres de la communauté⁶⁵³.

En 1935, le rythme des naissances contribua à maintenir la stabilité de la communauté, entamée par plusieurs départs. Le nombre des catholiques s'élevait alors à trois cent cinquante-deux, car plus d'une trentaine d'entre eux avaient quitté l'île pour s'installer à Tongatapu, à la suite de la disette engendrée par les violents cyclones qui n'avaient cessé de sévir au cours de ces dernières années.

Le 25 décembre 1930, un cyclone particulièrement ravageur s'abattit sur Niuva Toputapu. L'église de Vaipoa et la résidence des sœurs furent les seuls bâtiments qui résistèrent aux rafales de vent. Les quatre cents maisons de l'île furent détruites et la ruine des plantations annonçait une longue période de famine. En janvier 1935, la mer déchaînée envahit les villages de Vaipoa et Falehau, emportant la chapelle construite en 1932. La communauté catholique s'organisa par groupe de cinq ou six personnes pour assurer aux enfants le minimum nécessaire de nourriture. La farine de la mission, réservée au repas du soir, constituait le principal ingrédient d'un plat unique. Les deux religieuses renvoyèrent leurs élèves chez leurs parents, car elles n'étaient plus en mesure de subvenir à leurs besoins. En attendant l'arrivée des secours en provenance de Tongatapu, le père Macé se procura des vivres, destinés aux enfants de la mission, auprès des villageois de Tafahi. Il s'acquitta de ses achats en payant les dettes de tous ceux qui avaient été condamnés à une peine de prison pour ne pas avoir réglé leurs impôts, faute de revenus suffisants. A partir de septembre 1934, la situation s'améliora progressivement -la récolte prévue pour le mois d'avril devant mettre un terme à la pénurie alimentaire- et les enfants regagnèrent le chemin de l'école, tandis que les activités de l'internat étaient relancées.

Le 19 mars 1935, un second cyclone emporta les espoirs de la population. Pour nourrir les soixante enfants de la mission, le père Macé lança un appel aux

653- Lettre aux missionnaires, 8 janvier 1933, Océanie centrale (A.P.M.).

néophytes de Vava'u et Lifuka. Mais dans ces deux archipels, les provisions étaient également épuisées. Il parvint cependant -solution dérisoire- à obtenir deux boîtes de biscuits par l'intermédiaire du représentant à Niua Toputapu de la compagnie *Morris Hedstrom*. En janvier 1936, le navire destiné au chargement du copra ne put accoster en raison des mauvaises conditions climatiques. Le copra moisit sous les hangars et la population s'endetta pour payer l'impôt du gouvernement. Le père Macé réussit cependant à assurer deux repas par semaine aux enfants de la mission. Le cyclone du 18 janvier 1936, le quatrième en cinq ans, anéantit les derniers sursauts d'énergie des habitants de l'île dont le découragement fit place aux querelles et aux rapines. Neuf femmes, dont plusieurs catholiques, furent emprisonnées pour vol et de nombreuses familles quittèrent l'île pour des terres plus clémentes. Quant à l'île de Tafahi, elle fut totalement dévastée. Enfin, trois mois plus tard, les secours arrivèrent. Le navire de la compagnie *Burns & Philip* acheminait quatre cents paniers de taros récoltés à Tongatapu. Mais la tonne de riz expédiée aux sœurs au mois d'août fut consommée avant la fin de novembre et toutes les plantations avaient été détruites avant d'atteindre leur maturité. En conséquence, les familles des catéchistes de Hihifo et Falehau décidèrent elles aussi d'abandonner leur village et embarquèrent à destination de Tongatapu. Le père Macé, usé par ces épreuves, mourut en 1938.

b- La mission de Niua Fo'ou

Lorsque la mission de Niua Fo'ou fut ouverte en 1891, le père Jouny récolta les fruits du travail du père Castagnier et du catéchiste wallisien Fa'ainu. Les compagnons de ce dernier, dispersés dans les villages de Esia et Futu, se rassemblaient en effet chaque dimanche à Angaha pour assister à la messe⁶⁵⁴. Deux religieuses, la sœur tongienne Malia-Amato et la sœur wallisienne Malia-Mikaele, se joignirent au père Jouny, secondé par le père Lamata, pour animer la communauté catholique de l'île composée de cent trente membres. En trois mois, la petite école construite en 1896 rassembla une quinzaine d'enfants⁶⁵⁵. En 1917, cent cinquante habitants sur une population de mille deux cents personnes étaient catholiques. En 1926 leur nombre avait doublé, pour une population stable depuis 1917.

En 1928, ils reçurent la visite de monseigneur Blanc et du père Kermann, qui devait succéder au père Jouny, alors âgé de quatre vingt-trois ans. L'année de sa mort, en 1931, un terrible cyclone détruisit toutes les plantations de l'île. Les catholiques, totalement démunis, se tournèrent alors vers le père Kermann. Mais ce dernier, endetté par de récents travaux, ne put les secourir. Le couvent,

654- Père Jouny, 40 ans passés aux Niua (A.P.M., notes dactylographiées).

655- Niua Fo'ou, le 24 mai 1896, père Jouny à Monseigneur Lamaze. C.II.a.5. *Incomings Letters, Bishop Lamaze*. (Archives de l'évêché de Tonga).

qui n'avait pu être reconstruit après la tempête de 1915, fut abandonné. De surcroît, les communications avec les navires de passage étaient rendues impossibles par l'absence de mouillage, suite à l'éruption en 1930 du volcan de Niua Fo'ou qui avait modifié la morphologie sous-marine à proximité de la côte. A cette époque, le courrier était jeté à la mer dans un bidon à pétrole que les hommes du village récupéraient à la nage. En 1946, le père Shall dénombrait quatre cents catholiques. Mais en 1947, l'évacuation de l'île fut organisée en raison des risques d'éruption volcanique. En effet, le volcan qui s'était manifesté plus d'une dizaine de fois en un siècle avait déjà causé de nombreux dégâts et chaque reconstruction avait été source d'endettement. L'évacuation fut organisée le 22 décembre 1947. La résidence du missionnaire, celle des religieuses et l'église furent démontées et transportées à Nuku'alofa, où la population fut installée dans un ancien camp de l'armée américaine en attendant de s'établir dans l'île d'Eua.

*
* *

Ainsi que l'attestent les conditions d'implantation et d'évolution de chaque établissement mariste de l'archipel, ce furent principalement des critères internes à la société traditionnelle tongienne qui déterminèrent la répartition et le développement des communautés catholiques. En effet, la marge de manœuvre dont bénéficiaient les Maristes à cet égard fut particulièrement restreinte, et le choix de leurs implantations fut avant tout motivé par des contraintes auxquelles ils étaient étrangers et qui résidaient essentiellement dans la division ancestrale entre les grandes familles du royaume. Les tentatives d'établir une mission catholique à Vava'u se soldèrent, en 1837 et 1840, par deux échecs occasionnés par le refus des chefs d'accueillir des missionnaires catholiques sur leurs terres, fortement encouragés dans cette voie par les missionnaires wesleyens. En revanche, le succès de la mission de Pea devait être attribué au désir de Moeaki d'affirmer son opposition à l'égard d'un pouvoir politique dominé par le Tu'i Kanokupolu dont il refusait la souveraineté. En conséquence, la présence des Maristes s'inscrit d'emblée dans un contexte de rapports de force qui les mena au gré du temps dans des lieux où leur présence transcendait, souvent à leur insu, leurs fonctions apostoliques et où ils étaient attendus pour fournir les éléments constitutifs d'une identité pour un groupe qui avait rejeté le pouvoir dominant protestant, ou qui en était exclu. Inversement, dans les lieux -Hihifo et Ha'apai- où ils tentèrent de s'imposer sans tenir compte de ces rapports de force qui en verrouillaient l'accès, et parce qu'ils étaient habités avant tout par la nécessité supérieure d'apporter la lumière aux «*hérétiques*», leur foi puissante mais aveugle les porta à l'échec. Et tandis que monseigneur Elloy parvint à imposer

à ses missionnaires la fermeture de l'établissement de Ha'apai, ce qu'ils vécurent comme une humiliation face aux protestants, leurs résistances furent plus fortes dans le cas de Hihifo où ils attendirent en vain des ennemis qu'il s'agissait de convertir, mais dont peu se rendirent à la foi catholique, les autres ayant trouvé leur salut dans le protestantisme.

Depuis 1850, époque à laquelle les Maristes comptaient dans leurs rangs un peu plus de 350 fidèles pour 18 500 habitants, deux événements majeurs influèrent sur l'accroissement quantitatif de la communauté : la signature de la convention de 1855 qui permit aux Maristes d'étendre leur rayonnement géographique et d'intégrer les catholiques de Vava'u dans leur communauté et la division, en 1885, de l'Eglise wesleyenne qui entraîna à la conversion nombre de protestants désorientés. L'impact de la division de l'Eglise wesleyenne fut, du point de vue numérique, plus important que celui de la signature de la convention qui ne suscita guère que le retour au catholicisme de ceux qui avaient été contraints d'apostasier après la guerre de Pea. Cette dernière constitua cependant la première phase d'un développement auquel la division des Wesleyens donna une impulsion éphémère, mais néanmoins réelle, en libérant les protestants du monopole établi par les missionnaires wesleyens. La reconnaissance formelle de la religion catholique par l'Etat tongien en 1855 offrit une alternative à tous ceux qui, en 1885, ne se reconnaissaient plus dans l'Eglise protestante, et qui purent ainsi en tout impunité témoigner de leur inclination pour une Eglise indivisible. Cependant, l'importance donnée à cet événement par les Maristes, qui assistaient à un mouvement de conversions sans précédent, doit être considérée par rapport à la population totale de l'île qui restait, dans son immense majorité, fidèle au culte protestant. Mais les Maristes n'avaient jamais cessé d'espérer un bouleversement en leur faveur, et la division de l'Eglise wesleyenne réveilla, en vain, tous leurs espoirs latents.

En 1892, date du jubilé de la mission, 2 258 catholiques étaient recensés, soit une augmentation de près de vingt pour cent par rapport à 1881, où ils ne représentaient guère que 10 % de la population totale⁶⁵⁶. L'impact de la division

656- Les chiffres publiés dans la *Lettre aux missionnaires* du 28 février 1940 (n°65) et datant du 30 juin 1939 offrent un bilan complet de la situation de la communauté catholique de Tonga. Cette évaluation quantitative fut rendue possible par la séparation en 1936 d'avec Wallis et Futuna dont les statistiques, par leur ampleur, dissimulaient les recensements tongiens. Statistiques du 30 juin 1939 : «3 prêtres indigènes séculiers ; 7 maristes dont cinq Français, 1 Luxembourgeois et 1 Américain ; 27 sœurs missionnaires de la S.M. dont 10 Océaniques, 7 Canadiennes, 6 Françaises, 1 Italienne, 1 Luxembourgeoise, 1 Espagnole et 1 Australienne ; 8 sœurs maristes ; 4 grands séminaristes et 1 petit séminariste ; 35 catéchistes hommes et 35 catéchistes femmes ; 13 maîtres d'école et 28 institutrices. Population : recensement de 1938 : population : 33 785 ; Catholiques : 5 626 (en 1938 : 5 420) dont 5 576 indigènes, 20 étrangers et 30 métis ; 50 catéchumènes ; 60 païens ; les autres sont protestants. 4 églises (plus de 400 personnes) et 25 plus petites ; 6 centres pharmaceutiques et 15 400 consultations dans l'année ; 19 écoles élémentaires : 427 garçons et 546 filles ; 6 écoles supérieures avec 203 garçons et 138 filles».

de l'Eglise wesleyenne fut particulièrement manifeste dans le bastion wesleyen de Hihifo où les Maristes n'étaient parvenus qu'avec difficulté, les décennies précédentes, à réunir une vingtaine de néophytes. Or, en 1885, ils comptaient en ce lieu plus de deux cents catholiques⁶⁵⁷. A Ha'apai, où les catholiques étaient absents, cet événement favorisa essentiellement la réouverture de la mission en entamant les préjugés, entretenus par les missionnaires wesleyens, qui tenaient les Maristes à l'écart de cet archipel. Toutefois, dans ce cas, l'éparpillement des îles semble avoir constitué un obstacle supplémentaire au développement de la mission catholique de Ha'apai. Le développement de la communauté qui intervint à partir des années 1930, attribué à la construction d'un cotre qui permit de prendre contact avec ces populations éloignées et d'établir progressivement des noyaux de catholiques en atteste⁶⁵⁸. En revanche, à Mu'a, dont la population s'était massivement convertie au catholicisme dès l'implantation de la mission, la division de l'Eglise wesleyenne n'eut guère d'influence sur le nombre de fidèles qui s'élevait en 1867 à 1 025 catholiques et à 1 050 en 1892. La mission de Mu'a conserva néanmoins sa supériorité numérique⁶⁵⁹. D'autre part, il est à noter que cet impact fut tout aussi irrégulier qu'éphémère, ce dont se désespéraient les Maristes qui constatèrent quelques mois après la création de la *Free Church of Tonga* un retour à la situation antérieure⁶⁶⁰.

En outre, depuis le début du XX^e siècle, de nouvelles églises minoritaires et des communautés d'inspiration chrétienne, dont l'apparition fut perçue par les Maristes comme une menace pour le développement de leur communauté, s'étaient implantées avec succès dans l'archipel : l'Eglise anglicane regroupait alors deux cent soixante membres, les Mormons comptaient quatre cent quatre-vingts adhérents, les Adventistes du Septième Jour étaient au nombre de deux cent soixante et enfin les Pentecôtistes, rassemblés en unités locales appelées Assemblées du Seigneur, comptaient alors une trentaine de membres. L'éclosion de ces communautés diverses engendra un sentiment de méfiance de la part des missionnaires catholiques qui s'interrogeaient sur la provenance et les motivations de ces groupes et suscita la crainte d'une éventuelle diminution de leurs effectifs. Toutefois, il semble que l'émergence de ces nouvelles églises ait eu moins d'influence sur la communauté catholique que sur la communauté protestante, au sein de laquelle furent recrutées la plupart des nouveaux adeptes.

657- C. IV. a. Lettre circulaire de monseigneur Armand Lamaze, Evêque d'Olympe, vicaire apostolique de l'Océanie centrale en 1892. (Archives de l'évêché de Tonga).

658- En 1937, trois cents catholiques y étaient recensés sur une population totale de sept mille habitants.

659- En 1892, la mission de Mu'a conservait son monopole en comptant 1 050 catholiques ; tandis qu'ils étaient au nombre de 639 à Maofaga, de 160 à Vava'u, de 60 à Niua Toputapu et de 133 à Niua Fo'ou. En 1928, ce monopole demeure ; la communauté de Mu'a compte alors 1 200 catholiques contre 900 à Maofaga, et 300 à Hihifo.

660- Père Reiter au père Hervier, Vava'u, le 10 septembre 1891. (A.P.M., 884). Ainsi, dans le courant de l'année 1891, à Vava'u, le père Castagnier célébra un mariage, deux enterrements, et cinq baptêmes d'enfants tandis que quelques adultes suivaient le catéchisme et la préparation au baptême.

C'est ainsi que monseigneur Alfred Willis, précédemment en fonction à Hawaï, vint fonder un établissement anglican à Tonga à l'invitation d'un groupe d'anciens méthodistes ayant renié leur foi après la création par Shirley Baker de la *Free Church of Tonga*. Selon toute vraisemblance, les rapides succès que ces nouveaux cultes enregistrèrent traduisaient surtout le profond malaise provoqué par la division de l'Eglise wesleyenne et qui avait préparé un terrain favorable à leur éclosion. Bien que moins importante numériquement que la communauté protestante réunie en 1924 dans la *Free Wesleyan Church of Tonga*, et malgré l'émergence de nouvelles religions, la communauté catholique maintint son rang de seconde religion de Tonga.



Quelques jeunes gens de Niua Fo'ou se recueillent en compagnie du père Poncet dans la petite église de Niua Fo'ou en 1931. (Archives de la société de Marie, Rome).

CONCLUSION

Si l'on excepte les premières années qui suivirent leur implantation, années durant lesquelles ils furent impliqués dans les rapports de force politiques qui opposaient les chefs, les Maristes furent les témoins privilégiés d'une période fondamentale dans la constitution actuelle de l'identité tongienne. Cette époque se confondit avec le règne du roi George Tupou I dont l'oeuvre majeure fut la sauvegarde de l'intégrité de cette identité vis-à-vis des pressions exercées par les Anglo-saxons, qu'ils fussent missionnaires wesleyens, marchands ou diplomates britanniques. A cet égard, les témoignages des Maristes révèlent divers aspects inhérents à leur origine socio-culturelle et à leur vocation apostolique, *«Inconnus et cachés dans le monde, c'est le seul moyen de faire le bien»*. Face à leurs rivaux protestants, les missionnaires catholiques de Tonga avaient pour spécificité de considérer leur terre de mission comme leur terre d'adoption puis de repos éternel. Cette attitude leur permit de tirer le meilleur parti d'une adaptation toujours lente et parfois difficile, et de demeurer, souvent dans le même village, les contemporains des générations qui se succédaient. Ils purent ainsi gagner, à la faveur du temps, l'estime de ceux qui étaient a priori les plus réticents - parce que protestants- et instaurer des contacts approfondis avec la population.

Cependant, il faut admettre qu'au fil des ans, et comme progressait l'intégration des Maristes dans la société, la pertinence de leur regard sur la société tongienne s'émoussa. Leur immersion de plus en plus complète dans le microcosme catholique et leur intérêt porté sur les ressorts internes de ce microcosme s'accompagna d'un détachement à l'égard des événements majeurs d'une histoire tongienne qu'ils étaient pourtant en train de vivre. Leur nombre restreint, qui ne dépassa jamais un seuil critique au-delà duquel ils auraient pu influencer significativement sur le cours des événements, peut être invoqué pour expliquer cette volonté de discrétion. Dans tous les cas, il fut certainement l'un des facteurs de leur intégration. En effet, il semble que la discrétion et l'humilité qui caractérisèrent la présence des Maristes à Tonga aient été des conditions nécessaires au maintien de la communauté catholique de l'archipel. Car, ils furent confrontés, depuis leur implantation jusqu'à la fin du XIX^e siècle, au destin d'un homme, le roi George, qu'il était à l'évidence vain de combattre tant sa volonté était puissante. De là, leurs profonds regrets qu'il ne fût catholique. Différents éléments permettent d'affirmer qu'il y eut lieu pour les Maristes une certaine nécessité de s'effacer de la scène politique tongienne et d'éviter de lutter contre une force à laquelle ils n'étaient pas en mesure de s'opposer. En effet, le roi George, poursuivant le cours inéluctable de ses ambitions, possédait les moyens, ainsi qu'il l'avait prouvé durant les années 1850-1860, de

démanteler la communauté catholique, sans toutefois porter directement atteinte aux personnes physiques des missionnaires. L'échec des premières tentatives d'évangélisation et les persécutions qui en résultèrent, le désir de ne plus faire appel à l'ingérence des officiers français, la réserve affichée à l'égard des difficultés auxquelles le roi George était confronté avec les missionnaires wesleyens, l'instauration progressive d'un dialogue avec l'aristocratie tongienne, puis les éloges prononcés à l'adresse du souverain par les enfants des écoles témoignent d'une démarche résolument avisée qui permit aux Maristes de protéger au mieux leurs intérêts et ceux de leurs fidèles.

En revanche, et outre leur impact religieux, les Maristes jouèrent un rôle prépondérant dans le maintien de la richesse culturelle tongienne, lorsque ses expressions ne contrevenaient pas directement au dogme. Cette attitude qui tranchait avec celle de leurs rivaux wesleyens, dont les principes moraux et l'austérité culturelle les avaient préalablement conduits à proscrire toute forme de manifestations attribuées, dans leur esprit, à des résurgences du paganisme, engendra une forme d'émulation quant à l'acceptation globale des usages traditionnels. Ils contribuèrent ainsi à empêcher une fracture profonde de la population avec ses liens ancestraux, et furent les acteurs de la continuité de la tradition. A cet égard, les Maristes reçurent l'assentiment implicite du roi George qui manifesta, en diverses occasions, son refus de se soumettre aux pressions exercées par les missionnaires wesleyens en faveur de l'abolition de certains usages. Leur rôle de défenseurs de la tradition trouva son meilleur symbole dans l'affirmation des liens qui les unissaient au Tu'i Tonga et à sa famille, détenteurs de la plus ancienne tradition tongienne.

TABLE DES FIGURES

		PAGES
Figure 1	Situation de l'archipel de Tonga dans l'océan Pacifique	4
Figure 2	L'archipel de Tonga : carte générale	5
Figure 3	Représentation des différents groupes d'îles de l'archipel des Tonga	6
Figure 4	La répartition des domaines fonciers héréditaires à Tongatapu	91
Figure 5	Répartition des différents établissements de la mission catholique de Tonga dans les années 1930	251

TABLE DES MATIERES

	PAGES
REMERCIEMENTS	
SUMMARY	
INTRODUCTION	1-8
CHAPITRE I - TONGA, UN CHAMP D'EVANGELISATION	9-44
I - L'ère des pionniers	9
1- L'avènement du christianisme à Tonga	9
2- L'implantation de la mission wesleyenne	11
II - Les succès de la mission wesleyenne	16
1- Mission wesleyenne et Tu'i Kanokupolu : une alliance opportune	16
2- L'émergence d'un royaume protestant	20
III - L'implantation catholique	23
1- Le vicariat d'Océanie centrale	23
2- L'ouverture d'une mission catholique à Tonga	27
3- Le regard des Maristes sur la société tongienne	32
LES ETAPES DE LA RECONNAISSANCE DU CATHOLICISME	
CHAPITRE II - LE CATHOLICISME, UNE RELIGION MARGINALE	45-80
I - Une politique épiscopale dommageable	47
1- Les Maristes sacrifiés aux luttes intestines	47
2- Un évêque contesté par ses missionnaires	51

II - Le développement de la mission	58
1- Une implantation laborieuse	58
2- L'apostolat des Maristes	62
3- La mise en valeur des éléments du culte	66
4- Une stratégie orientée vers la conversion des chefs	69
5- Estimation du mouvement de conversions de 1842 à 1850	75
 CHAPITRE III - LA PRESENCE MARISTE, CATALYSEUR DE LA REBELLION	 81-98
I - Le réveil des antagonismes	81
1- Les résurgences des rivalités entre les grandes familles	81
2- Le code de 1850 : l'affirmation de l'influence wesleyenne	85
3- La réaction contre la domination protestante	88
 II - La guerre de Pea	 90
1- Polémique sur les causes de la guerre	90
2- La confrontation militaire	92
3- La défaite, ciment de la communauté catholique	96
 CHAPITRE IV - LA MISSION CATHOLIQUE, UN ENJEU MODERE POUR LA DIPLOMATIE FRANÇAISE	 99-138
I - Le poids de l'intervention française	99
1- Une assistance sollicitée par les Maristes	99
2- La convention de 1855	102
3- La reconnaissance forcée de la mission catholique	103
 II - Tonga, un dilemme pour la diplomatie française	 111
1- La requête tongienne	114
2- Le refus français de ratifier la Convention de 1855	119
3- Une initiative hasardeuse en faveur d'un protectorat français	121
4- Tonga, un enjeu pour la suprématie française aux Nouvelles-Hébrides	126
5- Des officiers catholiques à l'écoute de la mission	130

LA VISION CATHOLIQUE DE L'HISTOIRE DE TONGA

CHAPITRE V - LES MARISTES, OBSERVATEURS DETACHES DES BOULEVERSEMENTS CONSTITUTIONNELS 141-170

I - La nouvelle monarchie	142
1- Le scepticisme des Maristes à l'égard de l'émancipation paysanne	142
2- Une œuvre radicale : la constitution de 1875	145
3- Des symboles pour une nouvelle monarchie	152
4- La rupture avec le principe traditionnel de succession royale	153
II - Les protestants dans la tourmente	156
1- Le parlement de Mu'a, instrument de la contestation des chefs	156
2- L'opposition des résidents britanniques	161
3- Le complot contre Shirley Baker	164

CHAPITRE VI - LES ENJEUX ECONOMIQUES DE LA NOUVELLE SOCIETE 171-198

I - La rupture avec le modèle traditionnel	171
1- Une politique de centralisation foncière	172
2- Des succès éphémères	174
3- La fiscalité	177
II - La perception Mariste de la nouvelle société	179
1- La précarité économique des maristes	179
2- Une organisation wesleyenne lucrative	184
3- L'afflux des marchands	189
4- L'expérience du progrès	192

LE MICROCOSME CATHOLIQUE

CHAPITRE VII - L'INFRASTRUCTURE DE LA MISSION 201-242

I - Les hommes de la mission	202
1- L'autorité épiscopale	202

2- Les prêtres missionnaires	209
3- Les débuts laborieux du clergé autochtone	215
II - La dimension sociale de la mission	219
1- L'apostolat féminin	219
2- L'école, un apprentissage de la foi	230
3- Les cérémonies, des facteurs de cohésion sociale	238
CHAPITRE VIII - LES POLES GEOGRAPHIQUES DE DEVELOPPEMENT DE LA MISSION	243-270
I - Tongatapu : les premiers centres de la mission	243
1- Mu'a, une communauté dynamique	243
2- Maofaga, une vocation d'ouverture	246
3- Hihifo, une population réticente	249
II - Un développement inégal dans les autres îles de l'archipel	252
1- Ha'apai, un milieu hostile	252
2- Vava'u, une tradition d'échanges	256
3- Une implantation tardive aux Niua	261
a- La mission de Niua Toputapu	261
b- La mission de Niua Fo'ou	265
CONCLUSION	271-272
TABLES	
Tables des figures	273
Tables des matières	274-277

Photo de couverture : Eglise à Tonga

Réalisation technique :

Secrétariat de Rédaction : Odile CHAPUIS, Josiane GUILLEMOT

Composition du texte : Céline BORDELONGUE, Marie-Isabelle DUPUY, Fabienne LOUIS-JEAN

Travaux de cartographie : Nicole PAU, Geneviève RAVIGNON

Travaux de photographie : Patrick FABRE

Impression : HB Impression, 19 bis rue Belle-étoile, 33000 BORDEAUX

Collection «ILES ET ARCHIPELS»

sont parus

- N° 1 - L'IMMUABLE ET LE CHANGEANT : étude de
la partie française de Saint-Martin, 1983, 125 p. (prix : 75 F.) Y. MONNIER
- N° 3 - NATURE ET HOMMES DANS LES ILES TROPICALES :
Réflexions et exemples, 1984, 178 p. (prix : 90 F.) (ouvrage collectif)
- N° 4 - UN JEUNE ETAT MÉLANÉSIEN : LES ILES SALOMON, 1984,
84 p. (prix : 60 F.) C. HUETZ de LEMPS
- N° 7 - L'AVION DANS LES ANTILLES, 1987, 178 p. (prix : 80 F.) J.P. CHARDON
- N° 8 - ILES TROPICALES, INSULARITE,
«INSULARISME», 1987 500 p. (prix : 150 F.) (ouvrage collectif)
- N° 9 - CONTRIBUTION FRANÇAISE A
LA CONNAISSANCE GEOGRAPHIQUE
DES MERS DU SUD, bibliographie, 1988, 312 p. (prix : 100 F.)
F. DOUMENGE, A. HUETZ de LEMPS, O. CHAPUIS (ouvrage collectif)
- N° 10 - ILES ET TOURISME, 1989, 308 p. (prix : 160 F.)
- N° 11 - GÉOPOLITIQUE DU PACIFIQUE SUD, 1989, 104 p.
(prix : 50 F) (Tiré à part des Cahiers d'Outre-Mer)
F. DOUMENGE, P.J. PERRY, C. HUETZ de LEMPS
- N° 12 - LES PLANTATIONS ALLEMANDES
DES MERS DU SUD AVANT 1914, 1990, 218 p. (prix : 150 F) Y. PEHAUT
- N° 13- LE PACIFIQUE SUD : BIBLIOGRAPHIE
DES THESES 1991, (prix : 120 F) (ouvrage collectif)
- N° 14- LE PACIFIQUE, L'OCEAN,
SES RIVAGES ET SES ILES, 1990, 520 p. (prix : 200F) F. et J.P. DOUMENGE
- N° 15 -CONTRIBUTION FRANÇAISE A LA CONNAISSANCE
GEOGRAPHIQUE DES ANTILLES ET
DE L'ATLANTIQUE AU SUD DES AÇORES, 1992, 240 p. (prix : 150 F) (ouvrage collectif)
- N° 16 - L'INSULARITÉ DANS LA MER INTÉRIEURE JAPONAISE P. PELLETIER
- N° 17 - LA BARBADE, 1993, 208 p. (prix : 150 F) M. BURAC
- N° 18 - LES MISSIONS A WALLIS ET FUTUNA, 1994, 224 p. (prix : 150F) F. ANGLEVIEL
- N° 19 - LE COTE DE LA MER. Quotidien et imaginaire aux Iles Tonga. Polynésie occidentale.
1994, 332 p. (prix : 180F) M.C. BATAILLE - BENGUIGUI
- N°20 - LES ILES CANARIES, terres d'Europe au large de l'Afrique, 1995, 516 p. (prix : 250 F) A. ODOUARD
- N°21 - WALLIS ET FUTUNA : ESPACES ET TEMPS RECOMPOSES, 1995, 412 p. (prix : 220 F) J.P. ROUX
- N°22 - PRESENCE ET PERCEPTIONS MARISTES A TONGA 1840-1900,
1996, 288 p. (prix : 200 F) S.C. DURIEZ-TOUTAIN

A PARAITRE :

- N°23 - LES SEYCHELLES (ouvrage collectif)

Commande à adresser à :

CRET

Institut de géographie Louis Papy, Université Michel de Montaigne - Bordeaux III

33405 TALENCE CEDEX

CENTRE DE RECHERCHES SUR LES ESPACES TROPICAUX

Collection «PAYS ENCLAVES»

sont parus

- | | |
|---|---------------------|
| N° 1 - L'ACTIVITE MINIERE AU RWANDA : d'une exploitation marginale à l'effondrement, 206 p. (Prix 100F) | L. UWIZEYIMANA |
| N°2 - LE ROLE DES CULTURES COMMERCIALES DANS L'EVOLUTION DE LA SOCIETE SENOUFO (sud Mali) ,282 p (Prix 120F) | B. SANOGO |
| N° 3 - GEOGRAPHIE ET AMENAGEMENT DANS L'AFRIQUE DES GRANDS LACS , 182 p. (Prix 120 F) | (ouvrage collectif) |
| N° 4 - BANGUI, D'UN PAYS CAPITALE ENCLAVEE D'AFRIQUE CENTRALE , 202p. (Prix 120 F) | (ouvrage collectif) |
| N° 5 - L'EAU ET L'AMÉNAGEMENT DANS L'AFRIQUE DES GRANDS LACS , 374 p. (Prix 120 F) | (ouvrage collectif) |
| N° 6 - BAMAKO, ÉTUDE URBAINE , 308 p. (Prix120 F) | (ouvrage collectif) |
| N° 7 - ASPECTS DES MILIEUX NATURELS DU BURKINA FASO , 128p. (Prix 80 F) | (ouvrage collectif) |

Commande à adresser à :

CRET

Institut de géographie Louis Papy, Université Michel de Montaigne - Bordeaux III
33405 TALENCE CEDEX

Collection ESPACES TROPICAUX

- 3 - Eau et aménagement dans les régions inter-tropicales, T.II.** - 1991, 278 p., 120 F.
Conditions et effets de l'irrigation dans des pays tropicaux variés. Les problèmes d'approvisionnement en eau de quelques villes tropicales.
- 4 - Urbanisation et développement dans les pays tropicaux.** - 1991, 198 p., 100 F.
Conséquences économiques, foncières ou environnementales de l'urbanisation en Afrique tropicale et aux Antilles. Étude de comportements sociaux urbains en Afrique : rôle de la femme, des transports, des adductions d'eau.
- 5 - Vivre et survivre en pays Coorg. Agriculture et alimentation en Inde du Sud.** - P. SCHAR.- 1992, 210 p., 110 F.
Analyse des régimes alimentaires et des niveaux de consommation dans une région montagneuse du Sud de l'Inde, dont l'économie agricole est basée sur la riziculture traditionnelle de bas-fonds et les plantations paysannes de cafésiers.
- 6 - Riz des villes, mil des champs en pays Serer, Sénégal** - J. LOMBARD.- 1992, 226 p., 110 F.
Les stratégies de survie des paysans du pays Serer pour faire face au déficit céréalier dû à la sécheresse, induisent des transformations de la société paysanne.
- 7 - Montagnes d'Afrique, terres paysannes. Le cas du Rwanda** - F. BART.- 1992, 610 p., 200 F.
Étude des structures agricoles du Rwanda aux divers étages d'un milieu montagnard très densément peuplé.
- 8 - Innovations et développement rural dans les pays tropicaux** - 1993, 212 p., 110 F
Influence de l'introduction de nouvelles technologies sur les transformations des sociétés rurales de pays tropicaux d'Afrique, d'Asie ou d'Amérique Latine.
- 9 - Du bidonville à l'épidémie : la crise urbaine indienne à Hyderabad.** O. et A. VAGUET.- 1993, 210 p., 110 F
La pauvreté urbaine dans une grande métropole indienne, abordée par les problèmes de logement et de santé.
- 10 - Villes africaines : activités et structures** - 1993, 222 p., 110 F
Diversification des sources de revenus des citadins et évolution des structures sociales et foncières sous l'impact de l'urbanisation.
- 11 - Le territoire de mare d'Ossolo : diversité culturelle et systèmes agro-pastoraux, dans l'ouest du Sahel nigérien.** - J. MARIE.- 1993, 320 p., 130 F.
Comparaison des modes de vie des populations de trois ethnies pratiquant la culture et l'élevage près d'une grande mare sahélienne.
- 12 - Géographie des espaces tropicaux : une décennie de recherches françaises** - 1993, 270 p. 120 F.
Bilan, depuis 1980, des travaux des géographes français ou francophones, par grands ensembles géographiques ou par thèmes, dans les régions inter-tropicales.
- 13 - Évolution de l'environnement en zone tropicale** - 1994, 450 p. 190 F
Recueil de 25 articles développant les concepts d'enregistreurs et d'indicateurs de l'évolution du milieu en zone tropicale, sous le contrôle des paramètres physiques (géomorphologie, climat) et de l'Homme.
- 14 - Bibliographie des Nilgiri (Inde du Sud)** - 1996, 326 p. 200 f (sous presse)
6 786 références bibliographiques sur histoire, culture, environnement, agriculture, économie d'un massif montagneux très peuplé de la chaîne des Ghâts (Tamil Nadu).
- 15 - Pratiques de gestion de l'environnement dans les pays tropicaux** - 1996, (à paraître)
Sélection des principales communications des VI^e journées de Géographie Tropicale tenues à Talence en septembre 1995.

Commande à adresser à :

PUB

Université Michel de Montaigne - Bordeaux III

33405 TALENCE CEDEX

Caroline DURIEZ-TOUTAIN

**PRESENCE ET PERCEPTIONS MARISTES
A TONGA 1840-1900**

La contribution des missionnaires de la Société de Marie à l'Histoire du Royaume de Tonga n'a jamais été entièrement étudiée par les historiens de langue anglaise bien qu'ils aient produit un grand nombre de documents se rapportant à l'évolution de la société tongienne et aux missions protestantes, en particulier méthodistes, pendant le XIX^e siècle. Cette étude, basée sur les archives maristes, a pour but de produire une approche complémentaire de l'histoire de Tonga. Grâce à cet ouvrage nous découvrons une minorité polynésienne à qui le Catholicisme a donné ses éléments religieux, culturel, politique et d'identité sociale. La perspective historique qui résulte de l'établissement de la mission mariste et du développement d'une communauté catholique permet d'établir la structure chronologique de ce travail en quelques points : religieux, culturels, politiques, sociaux et économiques. Le regard historiographique ajouté à l'étude chronologique permet de définir comment les Maristes ont perçu les événements dans lesquels ils prirent part et dont ils furent les témoins. L'étude débute en 1842, quand les pères Maristes s'installèrent à Tonga et va jusqu'en 1900, date de l'établissement du protectorat anglais et de celle du retrait du devant de la scène de la mission catholique. Cet ouvrage est constitué de trois grandes parties : la première relate l'expansion de la mission catholique dans un contexte insulaire principalement protestant, et la perception des pères Maristes à leur arrivée. Dans la seconde, les différents aspects du travail apostolique des Maristes et le développement des missions à Tongatapu sont étudiés, de même que les conséquences politique et militaire de l'apparition d'une communauté catholique dans un contexte de compétition internationale entre la France, le Royaume-Uni, l'Allemagne et les Etats-Unis. La troisième partie est l'étude des relations diplomatiques entre la France et Tonga depuis la signature de la convention en 1855, laquelle reconnaît la souveraineté du Roi Georges I. Les écrits des Maristes ont le grand intérêt de consigner scrupuleusement tous les changements qui ont eu lieu à Tonga pendant la seconde moitié du XIX^e siècle. Les caractéristiques de la communauté catholique de Tonga et ses relations avec les autres communautés installées dans les archipels voisins dans le Pacifique sont aussi largement évoquées.

