



HAL
open science

Le christianisme : une religion d'Océanie ?

Yannick Fer, Gwendoline Malogne-Fer

► **To cite this version:**

Yannick Fer, Gwendoline Malogne-Fer. Le christianisme : une religion d'Océanie? : Introduction à "Anthropologie du christianisme en Océanie". Yannick FER et Gwendoline MALOGNE-FER. Anthropologie du christianisme en Océanie, L'Harmattan, pp.13-30, 2009, Cahiers du Pacifique Sud contemporain. halshs-00561788

HAL Id: halshs-00561788

<https://shs.hal.science/halshs-00561788>

Submitted on 1 Feb 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Cahiers du Pacifique sud contemporain
5

Textes réunis et présentés par

Yannick FER et Gwendoline MALOGNE-FER

Anthropologie
du christianisme en Océanie

Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux
(IRIS – EHESS-CNRS-INSERM-PARIS13)

Groupe Sociétés, Religions, Laïcités
(GSRL – EPHE-CNRS)

L'Harmattan

INTRODUCTION : LE CHRISTIANISME, UNE RELIGION D'OCÉANIE ?

Yannick FER et Gwendoline MALOGNE-FER

La Constitution du Vanuatu, État indépendant depuis 1980, proclame l'établissement d'une république « fondée sur les valeurs mélanésiennes traditionnelles, la foi en Dieu et les principes chrétiens ». Le préambule de la Constitution de la Papouasie-Nouvelle-Guinée s'engage, en des termes très similaires, « à garder et transmettre à ceux qui viendront après nous nos nobles traditions et les principes chrétiens qui sont maintenant les nôtres ». La plupart des États d'Océanie ont ainsi érigé les « principes chrétiens » en socle fondateur de leur identité nationale, tandis que les collectivités françaises du Pacifique – Nouvelle-Calédonie, Polynésie française et Wallis et Futuna –, officiellement tenues au respect du principe de laïcité, accordent néanmoins à la religion une place sans équivalent en France métropolitaine (Baubérot et Regnault, 2007). « Mon pays est né de Dieu » (*'Ua rahu te atua i to'u 'ai'a*) : c'est par ces mots que débute l'hymne officiel Ia Ora O' Tahiti Nui, adopté en 1993 par l'Assemblée de Polynésie française.

Cette omniprésence du christianisme peut surprendre les lecteurs familiers des œuvres fondatrices de l'anthropologie moderne, où l'Océanie apparaissait avant tout comme un terrain d'observation des « formes élémentaires de la vie religieuse » (Durkheim, 1912), d'où sont issus des concepts classiques tels que *mana* ou *tapu*. La littérature anthropologique contemporaine sur l'Océanie reste elle-même très largement à l'écart du christianisme, sans doute parce qu'elle a longtemps été dominée par une visée patrimoniale, une volonté de « comprendre les systèmes culturels et sociaux indigènes avant qu'ils ne soient balayés par les forces de la modernisation » :

« À mesure que les frontières de l'expansion occidentale étaient portées plus loin, beaucoup d'anthropologues ont été conduits vers des régions isolées ou se sont plongés dans les archives, à la recherche des derniers "primitifs". D'autres ont réduit le champ de leur recherche de l'expérience globale des populations à des aspects plus "traditionnels" des cultures : la parenté, les mythes, les identités de genre, par exemple. » (Barker, 1990 : 9)

Le principe de contemporanéité, qui exige de changer le cadre et le niveau d'analyse pour penser en termes de « situation », en inscrivant la compréhension des sociétés non-occidentales dans des dynamiques historiques et dans l'actualité du monde (Mary, 2008 : 366), ne s'est pas imposé d'emblée à l'anthropologie océaniste. C'est une des raisons pour lesquelles ni les dimensions nationales ou transnationales du christianisme, ni les pratiques chrétiennes locales n'occupent dans les descriptions anthropologiques de l'Océanie une place comparable à celle qu'elles ont aujourd'hui dans ces sociétés.

Anthropologie des religions et christianisme océanien

Cependant, si l'on adopte un point de vue plus disciplinaire que géographique, on s'aperçoit que l'anthropologie des religions elle-même a connu depuis la fin du XIX^e siècle des hauts et des bas, qui ont de fait affecté l'Océanie comme les autres aires culturelles. Après « l'âge d'or » lié aux théories évolutionnistes de James George Frazer et Edward Tylor et à l'école de sociologie française (sous l'impulsion d'Émile Durkheim et Marcel Mauss), qui ont mis la religion – et en particulier la question de ses origines – au cœur de leurs analyses, le souci du détail ethnographique du fonctionnalisme britannique a permis de constituer un corpus important de données de terrain – notamment dans les îles océaniques (Obadia, 2007 : 11). Mais après-guerre, « l'intérêt pour la religion s'amenuise (...) au point que, dans les années 1950 et 1960, en signaler l'épuisement devient un leitmotiv de l'anthropologie » (idem). L'influence particulière et durable du structuralisme sur l'anthropologie océaniste, notamment en France, explique très certainement que cette relative indifférence pour les faits religieux y ait perduré plus longtemps qu'ailleurs. Au cours des années 1960, l'engouement pour ce type d'« anthropologie symbolique, souvent déductive et théoriquement orientée » a nourri un intérêt nouveau pour les religions mélanésiennes autochtones et les

rituels d'initiation masculine (Douglas, 2001 : 617). Alors que l'attention se focalisait ainsi sur des populations touchées tardivement par la colonisation et la christianisation – dans les Highlands de Papouasie Nouvelle-Guinée, par exemple – l'implantation déjà ancienne du christianisme dans l'ensemble de ces îles restait presque totalement ignorée. En Polynésie, où les premières missions protestantes ont pris pied dès la fin du XVIII^e siècle, cet évitement assez systématique du christianisme a conduit à une distorsion encore plus criante entre les descriptions anthropologiques et la réalité sociale.

L'émergence, à partir des années 1980, du christianisme océanien comme objet d'étude légitime coïncide finalement avec une évolution plus générale de l'anthropologie : à la même époque, la critique post-coloniale de la représentation ethnographique et « la pleine reconnaissance théorique des mutations des sociétés humaines » (Obadia, 2007 : 12) contribuent à une « ré-historicisation » de l'anthropologie qui facilite la réapparition de la religion. Le christianisme est alors essentiellement abordé sous l'angle de la colonisation et de l'acculturation. L'Océanie ne fait pas exception, mais cette tendance s'y manifeste sous des formes bien spécifiques. Et les résistances ont été – et sont encore – plus fortes que sur d'autres terrains, africains ou asiatiques notamment. La première de ces spécificités concerne un objet religieux hybride : les *cargo cults*, qui ont d'abord focalisé l'attention de bon nombre d'anthropologues, avant que l'on en vienne à s'intéresser aussi à des expressions plus « ordinaires » du christianisme océanien. L'intérêt suscité par ces millénarismes mélanésiens s'inscrivait dans un mouvement de balancier bien décrit par John Barker :

« Parce que le christianisme avait été jusque-là fortement associé dans l'esprit des anthropologues à l'acculturation et à l'incorporation du colonialisme, nos analyses ont penché plutôt vers un inventaire des résistances, des appropriations et des malentendus imprévus mais souvent productifs. » (Barker, 2007 : 18)

La seconde spécificité de l'anthropologie océaniste tient à un débat déjà évoqué par Christine Hamelin et Éric Wittersheim dans l'introduction d'un autre numéro des Cahiers du Pacifique Sud contemporain, consacré à « la tradition et l'État » (Hamelin et Wittersheim, 2002) : il s'agit des controverses autour de « l'invention de la tradition », à la suite de la publication en 1983 du livre du même

nom par Roger Keesing et Robert Tonkinson. Elles ont porté avant tout sur les nationalismes océaniques et l'élaboration par leurs leaders d'un nouveau discours sur la « coutume », qui a permis de transformer un héritage culturel méprisé par les administrations coloniales en arme de lutte pour l'indépendance politique (idem : 12). Mais en abordant la tradition et l'État, les anthropologues ont aussi croisé un troisième acteur : les églises chrétiennes locales, qui loin de se comporter en simples auxiliaires de la domination coloniale, ont participé en bien des endroits à la construction des identités nationales, en se faisant les porte-parole d'une « tradition chrétienne » océanique. En témoignent les Constitutions citées plus haut et le fait que « pratiquement tous les candidats autochtones au leadership dans les États mélanésiens naissants de la fin des années 1960 étaient d'anciens élèves des écoles missionnaires, chrétiens convaincus et souvent prêtres ou pasteurs ou anciens séminaristes et diplômés en théologie » (Douglas, 2001 : 618). Ce n'est certainement pas un hasard si Alain Babadzan, l'un des rares anthropologues français engagés dans ce débat, a également été en 1982 un précurseur de l'anthropologie du christianisme polynésien, en publiant *Naissance d'une tradition, changement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes*, une étude en profondeur du protestantisme traditionnel sur l'île de Rurutu. De même, en Mélanésie :

« La littérature sur les politiques de la tradition – souligne Bronwen Douglas – a rendu possible la conversion de l'anthropologie au christianisme en contribuant à la dé-essentialisation du concept de culture, et en apportant ainsi des références théoriques pour penser l'appropriation et l'indigénisation du christianisme comme un processus politico-culturel mélanésien et non simplement comme une hégémonie coloniale et néo-coloniale. » (idem)

Cette avancée théorique, rejoignant la présence toujours plus répandue du christianisme parmi les sociétés visitées par les anthropologues, a surtout conduit à une meilleure prise en compte des aspects religieux de la vie ordinaire, dans des études dont ils ne constituaient pas l'objet principal. Elle a également encouragé, depuis maintenant une quinzaine d'années, une nouvelle génération de chercheurs à se saisir du christianisme. Suivant la voie ouverte en 1990 par *Christianity in Oceania, Ethnographic Perspectives* – publié sous la direction de John Barker –, ces études abordent désormais les églises chrétiennes non comme des pièces rapportées (du fait de leur

arrivée tardive ou de leur étrangeté supposée aux cultures locales), mais comme un fait social majeur, partie intégrante des sociétés, des cultures océaniques contemporaines. On peut citer ici l'exemple de Joel Robbins, dont les premières études de terrain chez les Urapmin (province du Sépik, Papouasie Nouvelle-Guinée), en 1991-1993, ont d'emblée porté sur la « double conscience » résultant des interactions complexes entre le système culturel local et l'adhésion aux valeurs morales du christianisme. En introduction de *Becoming Sinners*, il insiste sur ce point :

« le sujet de ce livre n'est pas seulement comment et pourquoi les Urapmin ont adopté le christianisme ; c'est aussi comment ils en sont venus à vivre des vies largement définies dans les termes du christianisme. En plus d'être un livre sur le changement culturel, il s'agit donc d'une ethnographie d'une culture chrétienne. » (Robbins, 2004 : 27)

Nouveaux enjeux

Les travaux de J. Robbins sont en outre représentatifs de l'importance accordée par cette littérature récente aux églises pentecôtistes et autres mouvements charismatiques de « réveil » qui constituent la « troisième vague » du christianisme océanique et se sont surtout développés depuis les années 1970-80. Les Urapmin font toutefois figure d'exception dans la mesure où ils n'ont eu, à l'époque où Joel Robbins les rencontre, qu'un premier contact avec une mission protestante (*Australian Baptist Missionary Society*) au cours des années 1960, suivi très rapidement d'un « réveil » charismatique local. Or, le paysage religieux de beaucoup d'îles et de villages océaniques est aujourd'hui dominé par la question du pluralisme, par la coexistence de plusieurs confessions chrétiennes au sein d'une même communauté, voire d'une même famille. Cette pluralité pourrait bien, écrivait en 1990 l'historien Charles Forman, « détruire le rôle de la religion comme élément fondamental de cohésion sociale et en faire un défi pour la société » (Forman, 1990 : 30). L'ampleur du phénomène est mesurée par le travail collectif de recensement des transformations du christianisme dans la région dirigé par Manfred Ernst et publié en 2006 sous le titre *Globalization and the Reshaping of Christianity in Oceania*. À Tonga, le mormonisme représente désormais 16,8% de la population, plus de 10% en Polynésie

française¹ (Fer & Malogne-Fer, 2006 : 659). À Samoa, la progression rapide des églises pentecôtistes a suscité, au cours des années 2000, des conflits dans plusieurs villages dominés par les églises chrétiennes traditionnelles alliées au système de chefferie *matai*². Et sur les 400 000 membres officiellement recensés par l'église adventiste du 7^{ème} jour dans le Pacifique Sud, plus de la moitié sont en Papouasie Nouvelle-Guinée. On dispose de quelques études sur l'adventisme dans ce pays (notamment Jeudy-Ballini, 2002 ; Westermarck, 2004) et sur le mormonisme en Polynésie (Gordon, 1990 ; Ramstad, 2003, Saura, 2004 : 123-190). En revanche, très peu d'anthropologues se sont jusqu'à présent penchés sur les enjeux sociaux de la concurrence religieuse entretenue par la diversification des confessions et l'activisme missionnaire des églises minoritaires : l'anthropologue allemand Hölger Jebens est l'un des rares à avoir ouvert cette voie, en s'intéressant aux relations entre catholiques et adventistes à Pairundu, un village des Highlands du Sud, en Papouasie Nouvelle-Guinée (Jebens, 2005).

Le second grand absent des descriptions anthropologiques est paradoxalement celui qui domine le plus visiblement la vie des sociétés océaniques : les églises catholiques et protestantes historiques, sans doute trop « ordinaires » pour que l'on y prête réellement attention. En dehors des épisodes de « réveil », particulièrement étudiés en milieu protestant (les recherches sur le renouveau charismatique catholique sont moins nombreuses), elles ne constituent pas un champ de recherche très prisé. Une évolution aussi décisive que l'élaboration à partir des années 1970 de théologies protestantes « contextuelles » par des théologiens comme le Tongien méthodiste Sione 'Amanaki Havea puis leur diffusion dans toute la région par le *Pacific Theological College* (ouvert à Fidji en 1966) échappe ainsi presque complètement à l'analyse anthropologique, pour deux raisons au moins. D'abord, ces revendications identitaires prennent appui sur des dynamiques régionales et s'inscrivent dans un mouvement post-colonial notamment impulsé au niveau international par le Conseil œcuménique des églises (Forman, 1984 : 170-171) : deux dimensions qui se situent au-delà du cadre classique de l'ethnographie. La seconde raison tient en quelque sorte au « succès » trop complet de ces discours théologiques et à une incorporation du

1. La Polynésie française compte deux églises mormones : l'église de Jésus-Christ des saints des derniers jours (6,5 %) et la Communauté du Christ, une dissidence mormone apparue en 1872 et baptisée localement « sanito ».

2. « Religious clashes disturbing a Pacific Island paradise », New Zealand Herald, 28 novembre 2002.

christianisme aux cultures océaniques si « réussie » qu'ils contribuent finalement à escamoter aux yeux des anthropologues l'intérêt spécifique de cet objet de recherche. Reprenant à son compte le discours autochtone sur la primauté d'une permanence culturelle englobant le christianisme, une pensée anthropologique de la continuité tend en effet – comme le souligne J. Robbins – à reléguer ce christianisme traditionnel au rang d'acteur secondaire, fondu dans un système culturel qu'il n'a modifié qu'à la marge (Robbins, 2007). La possibilité d'une rupture de l'équilibre social, d'un changement décisif ne réapparaît à ses yeux qu'avec les « vagues » plus récentes du christianisme en Océanie – le protestantisme évangélique en particulier – que leur individualisme proclamé rend inconciliables avec la culture locale. Dans le premier cas, le christianisme est donc englobé par le système culturel traditionnel, dans le second cas la progression d'une nouvelle forme de christianisme menace de détruire ce système culturel.

Entre ces deux alternatives, la réalité – plus nuancée – nous montre surtout un christianisme qui se transforme en même temps que les sociétés océaniques évoluent et dont le centre de gravité se déplace aujourd'hui sous l'influence de l'urbanisation et des migrations. Le changement religieux se joue en effet en grande partie dans les villes (dont la croissance est alimentée par l'exode rural) et dans les circulations transnationales entre les populations des îles et les communautés – essentiellement polynésiennes – installées en Nouvelle-Zélande, en Australie ou aux Etats-Unis. En 2006, on comptait 266 000 *Pacific Peoples*³ en Nouvelle-Zélande. La moitié d'entre eux sont Samoans, les deux tiers habitent l'agglomération d'Auckland. Quant à l'urbanisation des îles océaniques, selon les données statistiques rassemblées en 2004 par Victoria Lockwood, 15% de la population de Papouasie Nouvelle-Guinée vivait en zone urbaine, 21% au Vanuatu et à Samoa, 32% à Tonga, 53% en Polynésie française (Lockwood, 2004 : 17). Vaste champ d'investigation, le christianisme urbain reste pourtant pratiquement inexploré par la recherche anthropologique en Océanie.

Toutes ces omissions, ces angles morts dans la description de l'Océanie contemporaine, signalent les difficultés méthodologiques persistantes auxquelles se heurte l'anthropologie du christianisme dans cette région. Celles-ci sont sans doute liées, pour une bonne part, à l'héritage des relations ambiguës que l'anthropologie naissante avait

3. Migrants originaires des îles du Pacifique, cf. l'article de G. Malogne-Fer (*infra*, p. 103-124).

noüées avec les missionnaires chrétiens. Elles tiennent aussi à une construction de l'altérité (culturelle et religieuse) qui fait trop souvent l'économie d'un retour réflexif sur une forme d'inconscient chrétien occidental incitant à considérer le christianisme comme un objet à la fois très familier et irrévocablement incompréhensible.

Questions de méthode

Observateurs forcément partiaux des sociétés océaniques, à la transformation desquelles ils oeuvraient sciemment au nom de l'universalité du christianisme et d'un devoir de « civilisation », les missionnaires ont pourtant joué un rôle précurseur dans l'avènement d'une anthropologie scientifique, en collectant à partir du XIX^e siècle de précieux matériaux ethnographiques. Si leurs croyances et leur mission n'ont pas manqué de biaiser certaines de ces descriptions, elles les ont aussi parfois éloignés de la conception des sociétés « primitives » dominante à cette époque : Émile Durkheim lui-même évoquait encore en 1912 le « primitif » australien comme un être dont « les facultés émotives et passionnelles (...) ne sont qu'imparfaitement soumises au contrôle de sa raison et de sa volonté » (Durkheim, 1994 : 308). La perspective missionnaire a oscillé, quant à elle, entre deux convictions contradictoires : celle d'une altérité culturelle perçue au travers du prisme évolutionniste et jugée trop profonde pour permettre une authentique conversion ; et celle d'une humanité commune autorisant au contraire la communication des valeurs chrétiennes. Leur immersion durable et profonde, l'apprentissage des langues locales et un intérêt personnel (pour des raisons pratiques ou par goût intellectuel) pour la compréhension des traditions océaniques ont parfois amené des missionnaires occidentaux à rapprocher finalement ces deux points de vue en réévaluant la richesse et le degré de complexité des cultures autochtones. Les données qu'ils ont ainsi collectées ont nourri les analyses des premiers ethnologues à une époque où elles ne se fondaient pas encore sur une expérience directe du terrain mais s'inscrivaient plutôt dans une division du travail scientifique. On doit par exemple au missionnaire anglais Robert H. Codrington la diffusion de la notion de *mana*, qu'Émile Durkheim reprend dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* tout en critiquant certaines interprétations avancées par le missionnaire. Et

dans l'*Essai sur le don*, Marcel Mauss s'inspire des documents rassemblés par Maurice Leenhardt, missionnaire protestant en Nouvelle-Calédonie, à propos du *pilou-pilou* kanak (Mauss, 1993 : 174).

Le cas de M. Leenhardt souligne précisément les ambiguïtés des relations entre mission et anthropologie. D'« informateur privilégié » de Lucien Lévy-Bruhl, il passe en effet progressivement au rang de collègue, en poursuivant à partir des années 1920-1930 une carrière académique, à l'école pratique des hautes études puis au département Océanie du Musée de l'Homme (de l'Estoile, 2007 : 41 et s.). Peut-on être à la fois missionnaire et anthropologue ? Le parcours de M. Leenhardt reste exceptionnel car l'anthropologie s'est affirmée comme une discipline scientifique en refusant cette idée : en recourant aux observations des missionnaires mais en se réservant la capacité d'en faire une analyse raisonnée. Cette nécessaire prise de distance n'évite cependant pas malentendus et mésinterprétations, comme le montre l'usage d'une des citations de M. Leenhardt les plus couramment reprises, dans laquelle un de ses interlocuteurs kanaks lui déclare : « Vous ne nous avez pas apporté l'esprit. (...) Ce que vous nous avez apporté, c'est le corps ». Contre l'interprétation courante de cette phrase, Michel Naepels a montré qu'elle ne peut être comprise hors du contexte dans lequel elle a été prononcée : la traduction de l'Épître aux Romains à laquelle travaillaient alors les deux hommes, c'est-à-dire un texte du Nouveau Testament opposant l'esprit et la chair (associée au péché et à la mort).

« Bwêyöuu Ērijjiyi [l'interlocuteur kanak de M. Leenhardt] n'a donc jamais dit – écrit M. Naepels – que les Kanaks n'avaient pas conscience de leur corps comme corps, comme support d'une existence individuelle, ni que les Occidentaux leur avaient permis d'acquérir cette conscience, mais bien plutôt qu'ils n'avaient pas conscience de la "chair", ou si l'on préfère de leur corps comme chair, c'est-à-dire comme péché, idée que leur a apportée le christianisme » (Naepels, 2007 : 82).

Plusieurs conclusions peuvent être tirées de cette relecture. La plus évidente concerne l'influence du travail missionnaire de M. Leenhardt sur ses comptes rendus ethnographiques de la société kanak. La seconde conclusion touche plus directement aux enjeux méthodologiques d'une anthropologie de l'Océanie contemporaine. Le succès de cette citation tronquée dans le champ académique révèle en effet ce qu'un certain regard anthropologique voit et ce à quoi il reste

aveugle : d'un côté une « pure » altérité culturelle et de l'autre, le christianisme océanien. Or, renvoyer anthropologue et missionnaire à chacun de ces deux domaines exclusifs est un contre-sens si cela conduit à évacuer le christianisme du champ de l'anthropologie océaniste : il n'est évidemment pas nécessaire d'être missionnaire ni même chrétien pour s'y intéresser et il n'y a pas non plus lieu de choisir entre la culture et le christianisme. En revanche, il est vrai qu'une approche *a minima* des églises chrétiennes est souvent contre-productive, lorsqu'elle fait l'économie des connaissances nécessaires à la compréhension des pratiques et des discours chrétiens. Faut de ce travail préalable de familiarisation, des éléments relativement anodins de la culture chrétienne peuvent passer pour l'expression d'idées singulières et un verset biblique prendre des allures de parole immémoriale, dès lors qu'il est prononcé en langue locale.

Il s'agit donc simplement de prendre au sérieux le christianisme océanien en s'efforçant de maîtriser à la fois son contenu universel et son expression locale, de n'en faire ni un objet sacré, ni un domaine impur et de revenir pour l'essentiel au principe édicté par Émile Durkheim : « La religion est une chose éminemment sociale. Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives » (Durkheim, 1994 : 13).

Deux ultimes obstacles s'opposent à la mise en pratique de ce principe élémentaire. Le premier tient à l'influence durable du christianisme – et dans le cas français, du catholicisme – sur la manière dont sont appréhendées les religions, y compris en sciences sociales. Le christianisme, souligne en effet Danièle Hervieu-Léger, a continué d'influer sur « des sociétés qui apparaissent (et sont effectivement) objectivement et subjectivement “sorties de la religion” » (Hervieu-Léger, 2003 : 92-93). La dimension religieuse de la culture, au plan collectif, et au plan individuel les normes incorporées au cours d'une socialisation religieuse souvent subie (les enfants du catéchisme catholique de la France d'après-guerre) sont bien constitutifs d'un véritable habitus chrétien, indépendant des croyances personnelles. C'est ce que note Albert Piette en introduction de son ethnographie du catholicisme français, *La religion de près* :

Dans ce livre, la religion de près, c'est celle des catholiques. Celle qui, présente dans n'importe quelle ville ou village de France, exige le moins de détour géographique pour être approchée. (...) Celle peut-être aussi qui colle à la peau du chercheur parce qu'il y reconnaît son appartenance

confessionnelle, parce qu'elle lui rappelle l'éducation de son enfance et de son adolescence, parce qu'il en a fait aujourd'hui un objet de mépris, pensant la tenir au loin... mais peut-être pas si loin » (Piette, 1999 : 11).

A fortiori, la rencontre du christianisme sur des terrains océaniques inspire à beaucoup d'anthropologues français des sentiments contradictoires : une pénible impression de déjà vu, l'idée qu'il n'y est pas à sa place, enfin une comparaison implicite avec la norme occidentale et/ou catholique qui incite à conclure à une forme irréductible d'hétérodoxie. Cette altérité chrétienne, si elle « n'a pas le charme exotique des religions païennes » (Mary, 2007 : 124), indique pourtant l'inversion de perspective à laquelle il faudrait parvenir : le christianisme tend désormais à devenir une religion du Sud, revendiquée par beaucoup de croyants océaniques, africains ou latino-américains comme une identité distinctive face à la « déchristianisation » tendancielle des sociétés occidentales. Les nouvelles générations d'étudiants et de chercheurs qui ont grandi dans des sociétés sécularisées et n'ont pour la plupart reçu aucune éducation religieuse abordent le christianisme de façon plus décomplexée, comme étant par lui-même – ici et là-bas – un terrain d'altérité.

Enfin, le second obstacle méthodologique qui reste à lever concerne les relations entre le chercheur et son terrain. Il n'est pas rare qu'un anthropologue travaillant sur un mouvement religieux non-chrétien suive lui-même les chemins menant à l'initiation, considérant cette observation participante comme une nécessité pratique, qui lui permet d'être mieux accepté par la communauté étudiée et d'accéder à des connaissances réservées aux seuls initiés. Transposée sur le terrain chrétien, l'idée que la conversion de l'anthropologue constituerait là aussi une condition irremplaçable pour atteindre une meilleure compréhension de l'expérience des croyants apparaît bien plus problématique, dans sa mise en œuvre pratique comme dans son intérêt théorique. La comparaison entre initiation et conversion souligne surtout les enjeux méthodologiques et éthiques liés à la position adoptée par le chercheur sur le terrain religieux, notamment dans les églises chrétiennes de « convertis » : quelle distance instaurer avec les enquêtés et leurs croyances ? Peut-on, doit-on affecter d'y croire ? À ces questions, Sandra Fancello (anthropologue du pentecôtisme africain) répond très justement que l'enjeu est « de parvenir à travailler éventuellement dans l'amitié et la complicité avec les personnes, sans affinité avec les croyances, les valeurs et les

formes d'une culture religieuse » (Fancello, 2008 :88). Pour ce faire, l'anthropologue n'a pas d'autre choix que de négocier, sans duplicité, sa place d'observateur familier au sein d'une communauté qui, quel que soit le degré d'immersion atteint, ne pourra jamais être la sienne.

Un aperçu des approches contemporaines du christianisme océanien

L'objectif de ce livre est d'apporter au lecteur un aperçu de la diversité du christianisme en Océanie, à travers une exploration des rapports qu'il entretient dans différentes sociétés de cette région avec les cultures, la politique et l'histoire coloniale. C'est aussi de donner à voir comment l'anthropologie peut aujourd'hui aborder ce champ de recherches essentiel à la compréhension de l'Océanie contemporaine, en replaçant le christianisme dans le cadre plus large des relations sociales, des enjeux nationaux et des migrations. À l'exception du texte de Sylvia Vahi Tuheiava-Richaud, qui ouvre ce recueil par une analyse historique de la collaboration nouée au début du XIX^e siècle entre missionnaires et pouvoirs polynésiens, les contributions rassemblées ici privilégient l'étude des formes contemporaines du christianisme, en les resituant, si besoin, dans l'histoire récente des sociétés concernées. Les quatre premières contributions mettent en évidence d'une part, les liens étroits et complexes entre colonisation et évangélisation et d'autre part, la mobilisation du christianisme à l'appui des revendications identitaires à l'époque postcoloniale. Les trois contributions suivantes s'intéressent davantage aux dynamiques proprement religieuses (guérisons, conversions et prières) et aux contextes sociaux, culturels et historiques dans lesquels elles s'inscrivent.

Sylvia Tuheiava-Richaud étudie l'établissement des premiers codes de lois missionnaires à Tahiti et dans les îles adjacentes entre 1818 et 1838, c'est-à-dire avant le protectorat de la France sur Tahiti (en 1842). Ces « codes missionnaires », issus d'une collaboration entre missionnaires britanniques de la *London Missionary Society* - établis à Tahiti depuis 1797 - et *ari'i* (chefs) polynésiens, s'inspirent largement des dix commandements bibliques (Décalogue) pour asseoir un nouvel ordre social fondé sur la valorisation de la « famille chrétienne » et l'obéissance à des principes moraux : « tu ne tueras

point », tu ne déroberas point » etc. Au delà de leur impact moral et juridique, ces « codes missionnaires », renseignent sur l'état de la société tahitienne à la période du contact et sur son évolution au début du XIX^e siècle. Les interdits et les obligations mentionnés dans les différents « codes missionnaires » révèlent ainsi la complexité des systèmes de droits de propriété et de droits d'usage ainsi que l'importance des conflits fonciers antérieurs à la présence missionnaire. De même, l'évolution des amendes (en nature ou en monnaie) éclaire les transformations économiques des îles polynésiennes, où sont établis à cette époque de nombreux comptoirs commerciaux.

Éric Wittersheim, à partir de la trajectoire du Père catholique Gérard Leymang (1937-2002) au Vanuatu, revient sur les relations entre colonisation et missions. La situation politique et juridique originale de ce pays, un *condominium* conjointement administré par la Grande Bretagne et la France depuis 1906, lui permet d'établir une comparaison entre les deux grandes puissances coloniales en termes de scolarisation des Mélanésiens et entre les églises anglophones (presbytérienne et anglicane) et francophone (catholique) en matière de formation d'un clergé autochtone. Dans les deux cas, la puissance coloniale française et l'église catholique accusent un « retard » qui servira d'argument au cours des années 1970 pour refuser une indépendance immédiate au motif qu'elle serait, faute d'une élite mélanésienne suffisamment formée, prématurée. Parmi les rares prêtres mélanésiens, le parcours du Père Gérard Leymang illustre les contradictions d'une église catholique qui bien qu'ayant favorisé l'émergence d'une conscience politique – à travers la formation dispensée en Nouvelle-Calédonie et en France – refuse par la suite d'accorder au clergé mélanésien une certaine liberté d'expression.

Jacqueline Ryle s'intéresse aux débats sur l'inscription dans la Constitution fidjienne du caractère chrétien de l'État. Fidji, ancienne colonie britannique (1874-1970), connaît depuis 1987 une instabilité politique marquée par plusieurs coups d'État et de fortes tensions interethniques entre Fidjiens autochtones (51 % de la population) et Indo-Fidjiens (42 %). L'analyse de Jacqueline Ryle entrecroise plusieurs thématiques qui s'affirment progressivement comme des éléments forts de l'utilisation politique du christianisme en Océanie et méritent à ce titre une attention particulière. Elle montre en effet comment le christianisme et la tradition peuvent être mobilisés conjointement, à la fois par des églises chrétiennes traditionnelles – en l'occurrence l'église méthodiste fidjienne – et par les églises pentecôtistes afin de légitimer un lien spécifique entre le peuple

autochtone et la terre. De ce lien découle la revendication d'un pouvoir chrétien qui serait de fait un pouvoir autochtone, excluant la part de la population considérée comme « étrangère » à un double titre : non seulement par l'origine et la culture, mais aussi par son incapacité à s'inscrire dans un processus de « réconciliation nationale » qui exigerait en fait sa conversion au christianisme. En effet, si les Fidjiens « de souche » sont majoritairement chrétiens, c'est le cas de seulement 3 % des Indo-Fidjiens.

Gwendoline Malogne-Fer éclaire l'autre versant des rapports entre christianisme et migrations, en se penchant sur le cas des Polynésiens (originaires de Samoa, Niue ou des îles Cook) immigrés en Nouvelle-Zélande à travers le rôle des églises protestantes dans le maintien de pratiques religieuses autant que culturelles. Dans un contexte pākehā (Néo-Zélandais d'origine occidentale) marqué par un fort déclin des églises protestantes *mainline*, le christianisme apparaît pour les Polynésiens comme un élément culturel distinctif servant de marqueur identitaire. Les parcours des femmes pasteurs polynésiennes renseignent en outre sur la difficile articulation entre l'égalité des sexes et la reconnaissance des cultures dans les églises protestantes polynésiennes de Nouvelle-Zélande. L'accession des femmes au pastorat est en effet autorisée depuis les années 1960-1970 dans les principales églises protestantes de Nouvelle-Zélande mais encore difficilement acceptable dans les églises protestantes des îles de Polynésie. Cette configuration place les femmes polynésiennes pasteures dans une situation originale dans la mesure où elles accèdent, en Nouvelle-Zélande, à une position hiérarchique qui, dans leur pays d'origine, n'est pas acceptée. Plusieurs registres de légitimité sont alors mobilisés pour concilier identités professionnelle, sexuée et culturelle.

La seconde série de textes porte plus particulièrement sur les enjeux de l'expansion en Océanie du protestantisme évangélique et charismatique, au travers de mouvements de « réveil » dans les églises protestantes traditionnelles ou par le développement de nouvelles églises, le plus souvent pentecôtistes. Apparu en milieu protestant évangélique dans les États du Sud des États-Unis au début du XX^e siècle, le pentecôtisme visait alors à « réveiller » les églises établies en leur insufflant un nouvel élan fondé sur l'expérience des « dons du Saint-Esprit » (ou *charisma*). Le « parler en langues » (des mots incompréhensibles sensés communiquer un message divin), la prophétie et la guérison sont les principales manifestations liées à cette relecture de la Bible qui insiste sur l'action de Dieu ici et maintenant. Le pentecôtisme est par définition une religion de la

conversion, qui fait de chaque converti un missionnaire en puissance. Des missionnaires pentecôtistes ont donc très tôt sillonné l'Europe, l'Afrique et l'Amérique latine. En Océanie, les premiers missionnaires – américains – se sont installés dès 1913 à Fidji, où le pentecôtisme a connu un premier essor au cours des années 1920-1930. Rapidement implanté dans les communautés européennes d'Australie et de Nouvelle-Zélande ainsi qu'à Hawaii, le pentecôtisme s'est diffusé à partir des années 1960 à l'ensemble des pays de la région et connaît une forte progression depuis les années 1980-90.

Chez les Maisin de Papouasie-Nouvelle-Guinée, hormis une petite église pentecôtiste, la progression de ce protestantisme charismatique s'est surtout traduite par l'essor de groupes de « réveil » au sein de l'église anglicane locale et tout particulièrement parmi les jeunes générations. John Barker analyse l'influence de ce changement religieux sur les conceptions maisin de la sorcellerie, de la guérison et de la moralité. Il souligne en particulier la relation étroite traditionnellement établie par les Maisin entre les attaques sorcières – dont les maladies sont le principal symptôme – et l'état moral de la communauté. Dès lors, la guérison des corps suppose le plus souvent la restauration de l'harmonie sociale, sous la conduite des aînés et contre les égoïsmes individuels. L'adoption du christianisme n'a pas remis en cause la croyance en la sorcellerie. Mais l'idée que la confiance dans le dieu chrétien donne à une personne le pouvoir de résister à une attaque sorcière ou d'en guérir transforme profondément la compréhension de la maladie, en rompant le lien symbolique qui reliait jusqu'alors le corps individuel et la communauté morale.

En Polynésie française, Yannick Fer montre lui aussi, à travers les récits de membres des Assemblées de Dieu, de quelle manière le pentecôtisme prend au sérieux les esprits locaux, tout en encourageant les convertis à se désengager des relations sociales qui y sont étroitement associées. Le pentecôtisme est en Polynésie française une confession très minoritaire, qui n'a connu un réel essor qu'à partir des années 1980 et recrute l'essentiel de ses fidèles dans les rangs de l'église protestante historique (église protestante *mā'ohi*). La conversion pentecôtiste est vécue par les intéressés comme un choix éminemment personnel, qui permet de « s'en sortir » en rompant avec les appartenances héritées. Mais elle ne se résume pas à une simple dissidence individuelle vis-à-vis de la norme sociale dominante. Les itinéraires des convertis conjuguent en effet, à des degrés divers, des logiques de continuité culturelle, une volonté de « retour aux sources » du protestantisme polynésien et une intériorisation des changements affectant la société polynésienne dans son ensemble.

Enfin, Joel Robbins analyse la confrontation entre l'idéologie linguistique moderne véhiculée par le christianisme et les idées sur le langage des Urapmin, une petite communauté de l'ouest des Highlands, en Papouasie Nouvelle-Guinée, convertie au protestantisme charismatique à la fin des années 1970. Habités à distinguer nettement entre action et parole et à n'accorder à cette dernière que très peu de fiabilité et de valeur, les Urapmin ont pourtant adopté les principes du protestantisme, décrit par J. Robbins comme « une religion de la parole ». La pratique régulière de la prière, à la fois action rituelle et discours, est celle qui permet le mieux aux Urapmin de combiner ces deux idéologies linguistiques. Comme le rituel, la prière a la capacité de produire un engagement durable. Mais dans la mesure où elle s'adresse à Dieu – qui sait ce que chacun pense et à qui on ne peut donc pas mentir – la prière contribue aussi à l'émergence d'un nouveau type de parole, supposée exprimer les intentions véritables de celui qui l'énonce⁴.

Références bibliographiques

- BABADZAN, Alain, 1982, *Naissance d'une tradition. Changement culturel et syncrétisme religieux aux Iles Australes (Polynésie française)*, Paris : Orstom.
- BARKER, John, 1990, introduction à Barker J. (dir.), *Christianity in Oceania. Ethnographic Perspectives*, University Press of America, Lanham-New York-Londres : 1-24.
- BARKER, John, 2007, commentaire de « Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture (Robbins, 2007) », *Current Anthropology* vol. 48, n°1 : 18.
- BAUBEROT, Jean & REGNAULT, Jean-Marc (dir.), 2007, *Relations églises et autorités outre-mer de 1945 à nos jours*, Paris : Les Indes Savantes.
- DOUGLAS, Bronwen, 2001, « From Invisible Christians to Gothic Theatre The Romance of the Millennial in Melanesian Anthropology », *Current Anthropology* vol. 42 n°5 : 615-650.
- DURKHEIM, Émile (1912), 1994, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : Presses Universitaires de France.
- ERNST, Manfred, 2006, *Globalization and the Re-Shaping of Christianity in the Pacific Islands*, Fidji : The Pacific Theological College.

4. Les coordinateurs de ce livre remercient tout particulièrement Marie Salaün pour la traduction de l'article de Joel Robbins, Yves Malogne pour la relecture ainsi que Christian Deloffre qui a accepté qu'une de ses œuvres illustre la couverture de ce livre.

- FANCELLO, Sandra, 2008, « Travailler sans affinité : l'ethnologue chez les " convertis " », *Journal des anthropologues* n°114-115 : 65-90.
- FER, Yannick & MALOGNE-FER, Gwendoline, 2006, Chapitre « French Polynesia » in M. ERNST (ed.), *Globalization and the Re-shaping of Christianity in the Pacific Islands*, Suva (Fidji), Pacific Theological College : 649-683.
- FORMAN, Charles, 1990, « Some Next Steps in the Study of Pacific Island Christianity » in Barker J. (dir.), *Christianity in Oceania. Ethnographic Perspectives*, University Press of America, Lanham-New York-Londres : 25-31.
- FORMAN, Charles, 1984, « " Sing to the Lord a New Song " : Women in the Churches of Oceania », in O'Brien D. & Sharon W.T. (dir.) : *Rethinking Women's Roles. Perspectives from the Pacific*, University of California Press : 170-171.
- JEBENS, Hölger, 2005, *Pathways to Heaven. Contesting Mainline and Fundamentalist Christianity in Papua New Guinea*, New York & Orford : Berghahn Books.
- GORDON, Tamar, 1990, « Inventing the Mormon Tongan Family », in Barker J. (dir.), *Christianity in Oceania. Ethnographic Perspectives*, University Press of America, Lanham-New York-Londres : 197-219.
- HERVIEU-LEGER, Danièle, 2003 *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris : Bayard.
- HAMELIN, Christine et WITTERSHEIM, Éric, 2002, *La tradition et l'État. Églises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique*, Paris : L'Harmattan.
- JEUDY-BALLINI, Monique, 2002, « Le Christianisme revisité ou le meilleur de la tradition », in Hamelin C. & Wittersheim É., *La tradition et l'État. Églises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique*, Paris, L'Harmattan : 59-81.
- KEESING, Roger & TONKINSON, Robert (eds), 1982, *Reinventing Traditional Culture : the Politics of Kastom in Island Melanesia*, *Mankind* 13/4 (special issue).
- L'ESTOILE (DE), Benoît, 2007, « Une politique de l'âme : ethnologie et humanisme colonial » in Naepels M. & Salomon C. *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Paris, Éditions de l'École des Hautes études en Sciences Sociales : 27-49.
- LOCKWOOD, Victoria, 2004, *Globalization and Culture Change in the Pacific Islands* New Jersey : Prentice Hall.
- MARY, André, 2000, « L'anthropologue au risque des religions mondiales », *Anthropologie et Sociétés* vol. 24 n°1 : 117-135.
- MARY, André, 2008 « Actualité du paganisme. Et contemporanéité des prophétismes », *L'Homme* 2008/1-2 n°185-186 : 365-386.
- MAUSS, Marcel, (1950), 1993 *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France Quadrige Paris.
- OBADIA, Lionel, 2007, *L'anthropologie des religions*, Paris : La Découverte.
- PIETTE, Albert, 1999, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris : Métailié.

- RAMSTAD, Mette, 2003, *Conversion in the Pacific. Eastern Polynesian Latter-day Saints' conversion accounts and their development of a LDS identity*, Bergen : Høskole Forlaget (Norwegian Academic Press).
- ROBBINS, Joel, 2004, *Becoming sinners. Christianity & Moral Torment in a Papua New Guinea Society*, Berkeley – Los Angeles – Londres : University of California Press.
- ROBBINS, Joel, 2007, « Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture. Belief, Time, and the Anthropology of Christianity », *Current Anthropology* vol. 48 n°1 :5-38.
- SAURA, Bruno, 2004, *La société tahitienne au miroir d'Israël. Un peuple en métaphore*, Paris : CNRS Éditions.
- WESTERMARK, Georges, 2004 « Converted Worlds, Converted Lives : History and Opposition in Agarabi Adventism » in Lockwood V. (dir.), *Globalization and Culture Change in the Pacific Islands* New Jersey Prentice Hall : 460-475