



**HAL**  
open science

## **Territoires et circulations au sein des protestantismes océaniens contemporains**

Yannick Fer, Gwendoline Malogne-Fer

### ► **To cite this version:**

Yannick Fer, Gwendoline Malogne-Fer. Territoires et circulations au sein des protestantismes océaniens contemporains. *Hermès, La Revue - Cognition, communication, politique*, 2013, 65, pp.189-197. <halshs-00818478>

**HAL Id: halshs-00818478**

**<https://shs.hal.science/halshs-00818478v1>**

Submitted on 15 Jun 2015

**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.



HAL Authorization

**Yannick Fer**  
**Gwendoline Malogne-Fer**  
*Groupe sociétés, religions, laïcités*

## Territoires et circulations au sein des protestantismes océaniques contemporains

La christianisation des îles du Pacifique, qui a débuté à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle avec l'envoi des premiers missionnaires protestants de la London Missionary Society pour Tahiti, devait beaucoup à l'intérêt suscité en Europe par les écrits de navigateurs comme James Cook, Louis-Antoine de Bougainville, Samuel Wallis ou James Morrison<sup>1</sup>. Ils ont contribué à forger l'image de sociétés insulaires vivant dans un « état de nature » à la fois bienheureux et violent, et ont aussi aiguisé l'intérêt économique des Européens pour les « mers du Sud », en explorant de nouvelles routes de navigation et en décrivant les ressources naturelles de ces îles. L'émergence d'un christianisme océanique s'inscrit dans un processus historique de mondialisation, entre l'apparition des îles du Pacifique sur la mappemonde occidentale et le développement au cours de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle du commerce des ressources naturelles (bois de Santal, coprah), des premières plantations et des ambitions coloniales (Firth, 2000).

Tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, les missions protestantes ont multiplié les implantations dans le Pacifique, tandis que la mission catholique s'implantait à son tour dans

plusieurs îles à partir des années 1830. Cette concurrence entre catholiques et protestants introduit les missions sur un terrain plus politique et la conquête politique des territoires compte désormais autant que la conversion religieuse des populations. De cette histoire à la fois missionnaire et coloniale, les christianismes océaniques ont conservé une forte territorialisation des identités religieuses. Les Églises ont pris appui sur les structures sociales traditionnelles pour établir leur contrôle de l'espace insulaire – comme à Tahiti, où les chefferies ont donné naissance aux districts, chaque district correspondant à une paroisse (Laux, 2000). Elles ont aussi façonné le territoire local en construisant églises, écoles et stations missionnaires, en encourageant le regroupement des populations habituées à circuler entre plusieurs lieux d'habitation ou d'activités agricoles.

La terre, comme lieu d'enracinement social et culturel, repère identitaire et territoire religieux, occupe donc une place essentielle dans l'élaboration historique du christianisme local en Océanie, qui a progressivement transformé la religion des Européens en tradition océanique. Depuis les années 1960, l'ampleur des migrations et les progrès

rapides de l'urbanisation en Océanie ont questionné cette relation nouée entre religion et territoire. La diversification croissante du paysage religieux, avec la progression de missions concurrentes des Églises historiques, protestantes et catholiques, s'inscrit dans un contexte de transformations politiques (avec l'accession à l'indépendance) et socioéconomiques, mais aussi de migrations internes (exode rural) et internationales. Les effets de la mondialisation sur le christianisme océanien sont complexes et combinent des dynamiques de dispersion avec des entreprises de réaffirmation du lien au territoire. Comme le souligne André Mary (2000), «la mondialisation encourage la cohabitation ou le télescopage en un même lieu, dans un même temps, d'une multiplicité d'univers religieux. On assiste à la fois à la trans-nationalisation de certaines cultures religieuses [...] et à une fragmentation à l'extrême des identités religieuses liée au souci d'indigénisation ou de reterritorialisation».

## Une théologie de la terre en Polynésie française

L'évangélisation protestante de la Polynésie a été l'œuvre conjointe des Mā'ohi (autochtones de Polynésie) et des missionnaires de la société des missions de Londres puis de la société des missions évangéliques de Paris, implantées à Tahiti respectivement à partir de 1797 et 1863. L'Église protestante mā'ohi (EPM) de Polynésie française, issue de ces sociétés missionnaires, rassemble aujourd'hui entre 30 % et 40 % de la population. Malgré un déclin de la fréquentation des lieux de culte, elle conserve une forte visibilité sociale du fait de ses prises de position sur des sujets sociétaux. Au début des années 1980, l'EPM a ainsi milité pour l'arrêt des essais nucléaires par la France sur les atolls de Moruroa et Fangataufa (Malogne-Fer, 2003). Depuis les années 2000, l'engagement de l'Église pour la

défense des cultures polynésiennes et l'attachement à la terre semble vouloir dépasser les clivages politiques traditionnels (autonomistes *versus* indépendantistes) pour s'apparenter à un militantisme culturel et autochtone<sup>2</sup>. Mais la récente prise de position du conseil supérieur de l'EPM, en août 2012, en faveur de la réinscription de la Polynésie française sur la liste de l'Organisation des Nations unies (ONU) des pays à décoloniser, pose la question du caractère politique de ce militantisme autochtone.

Depuis la fin des années 1980, la commission d'animation théologique de l'EPM oriente la réflexion vers des thèmes davantage culturels que bibliques. Les travaux de cette commission valorisent le retour à la terre (*te fenua*) – notamment par la pratique agricole et le refus des ventes de terres – et par l'usage de la langue polynésienne (*reo mā'ohi*) comme unique voie de salut religieux. Cette commission, présidée par un laïc, Turo Raapoto, docteur en linguistique, édite depuis 1988 des brochures qui s'inscrivent dans une «théologie de la terre» imbriquant appartenance protestante, langue polynésienne et ancrage territorial : en traduisant la Bible en tahitien, les missionnaires britanniques ont montré la valeur sacrée de cette langue aux yeux de Dieu et prouvé que Dieu souhaitait que le peuple mā'ohi vive sur sa terre, s'exprime dans sa langue et à travers sa culture. Ce renouveau théologique s'inscrit dans un mouvement plus large de «contextualisation» des théologies initié dès les années 1960-1970 par des organismes œcuméniques comme la Conférence des Églises du Pacifique (qui regroupe les Églises protestantes et anglicanes du Pacifique) et le Pacific Theological College (PTC) à Fidji. Au sein des Églises protestantes d'Océanie, la valorisation des cultures et du lien à la terre a été conceptualisée par différents théologiens, notamment par Sione Havea, théologien tongien de la Free Wesleyan Church, et Ilaitia Sevati Tuwere, théologien fidjien de l'église méthodiste, qui furent tous deux directeurs du PTC<sup>3</sup>.

Mais l'approche développée par Turo Raapoto a ceci de particulier qu'elle va au-delà d'une lecture contextua-

lisée de la Bible en donnant une signification religieuse à un processus défini comme exclusivement culturel. Le militantisme de l'EPM se traduit par le maintien du *reo mā'ohi* comme langue exclusive du culte et par une modification de la liturgie. L'EPM se distingue ainsi des autres Églises (catholique, pentecôtistes et adventistes) qui ont adopté le bilinguisme (français/*reo mā'ohi*) dans un contexte marqué par une forte diffusion du français dans la vie courante. La modification de la liturgie s'illustre par l'introduction d'éléments dans le temple qui en étaient jusque-là exclus : instruments de musique, fleurs, tenues polynésiennes et transformation de la sainte cène – le pain et le vin étant remplacés par des produits locaux comme l'eau de coco ou le *'uru* (l'arbre à pain).

## Papetoai et le militantisme culturel

Papetoai est la première paroisse de Polynésie française à avoir définitivement adopté en 1999 la sainte cène mā'ohi. Pour expliquer cette singularité, les diacres et membres d'église n'hésitent pas à rappeler que Papetoai a joué un rôle pionnier dans l'évangélisation des îles de Polynésie, son temple en pierre étant le plus ancien d'Océanie. Ils inscrivent ainsi les innovations liturgiques dans une tradition de changements. Si dans la littérature missionnaire, anthropologique et historique, il est peu fait mention de la participation des missionnaires mā'ohi à l'évangélisation des îles d'Océanie, en revanche l'histoire orale n'octroie aux missionnaires occidentaux que des rôles de second plan : c'est grâce au vent – instrument de Dieu – qui guida le bateau des missionnaires à Papetoai et à l'initiative de Pati'i, grand prêtre (*tahu'a*) de Papetoai, que les conversions au christianisme ont pu se concrétiser<sup>4</sup>. En contant l'histoire du lieu, les orateurs racontent dans le même temps – à travers les *'ōrero* (art oratoire) et les *paripari fenua* (chants de lieux) – l'histoire de l'évan-

gélisation de Papetoai, le territoire devenant un support mnémotechnique permettant de se remémorer les différents événements historiques qui s'y sont déroulés.

La valorisation du lien à la terre entraîne une identification à différents niveaux : le *fenua* signifiant à la fois le pays, l'île, la terre, le terrain. Le sentiment d'appartenance à une même Église regroupant les protestants de Polynésie française au sein de 80 paroisses laisse parfois la place à un sentiment d'exclusion lorsque l'échelle de référence se rétrécit pour ne plus désigner qu'une localité particulière. C'est le constat d'Alain Teheipuarii, pasteur de Haapiti, village voisin de Papetoai :

Il y a des chants que Papetoai chante (dans le temple) et qu'on ne pourra pas chanter ailleurs, par exemple quand ils chantent des chants qui ne concernent que Papetoai, les *paripari fenua*, la plupart des chants ce sont des chants de Papetoai, par rapport à l'eau, la source, la montagne, la passe, eux ils chantent souvent ça [...] c'est une façon de louer le Seigneur par rapport à ton lieu. Mais par exemple moi je ne suis pas d'ici, je suis de Raivavae, je peux pas louer le Seigneur à travers ces chants-là parce que ça ce sont des chants typiques aux habitants de Papetoai<sup>5</sup>...

Les changements introduits par la commission d'animation théologique font l'objet de vives discussions en paroisse notamment parce qu'ils restent optionnels : la direction de l'Église, réunie en synode, a donné la « liberté » aux paroisses, dirigées par un conseil de diacres, d'adopter ces innovations liturgiques. À travers ces discussions, des tensions persistantes opposent les tenants de la culture polynésienne et ceux de la tradition protestante : les premiers font de l'identité mā'ohi la seule voie de salut religieux, les seconds considèrent l'introduction de nouvelles formes de célébration du culte comme un manque de respect vis-à-vis des anciens et estiment que la fidélité à l'héritage missionnaire est constitutive du protestantisme polynésien. Dans les deux cas, il s'agit de

revendiquer une religion authentique – par sa conformité à la culture polynésienne dans le premier cas, par rapport à la tradition héritée dans le second. La religion apparaît ici indissociable de la mémoire, l'acte de croire se définissant par « l'inscription dans une lignée croyante » et se légitimant par l'autorité conférée à une tradition (Hervieu-Léger, 1993). Cette dernière est elle-même réinterprétée, le christianisme devenant « le meilleur de la tradition » pour reprendre l'expression de Monique Jeudy-Ballini, à propos des Sulka de Nouvelle-Bretagne qui « voient le christianisme comme ce qui contribue en quelque sorte à leur redonner la mémoire, leur révélant à eux-mêmes le sens de leurs traditions et valeurs » (2002).

Les débats mettent également en évidence le décalage entre cet attachement à la terre et la transformation des modes de vie contemporains marquée en Polynésie française par l'urbanisation, le déclin du secteur primaire, le salariat et l'allongement de la scolarité, et à Moorea par l'essor du tourisme. Le discours de l'EPM apparaît paradoxalement pertinent dans la mesure où il constitue, sur un mode nostalgique et culpabilisant, un rappel des normes culturelles transformées ici en idéal à atteindre.

## Autochtonie, droits de l'homme et décolonisation

En août 2012, l'EPM réunie en synode s'est déclarée en faveur de la demande de réinscription de la Polynésie française sur la liste de l'ONU des pays non autonomes à décoloniser. Cette demande – officiellement adoptée par l'assemblée de Polynésie française en juillet 2011 – est une revendication ancienne d'Oscar Temaru, président du parti indépendantiste Tavini Huiraatira et actuel président de la Polynésie française. Elle a par la suite obtenu le soutien de la Conférence des Églises du Pacifique en août 2011, de l'EPM et du comité central du Conseil œcuménique des

églises (COE) – qui a un bureau auprès des Nations unies – en septembre 2012. Le comité central du COE « reconnaît les droits humains universels de tous et en particulier le droit à l'autodétermination de tous les opprimés, les colonisés, les populations autochtones du monde, conformément à la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones et prie instamment la France d'indemniser toutes les victimes des essais nucléaires et de la radioactivité<sup>6</sup> ». L'ambiguïté sur les objectifs politiques de cette démarche n'est pas levée y compris au sein des organisations religieuses : alors que le président de l'EPM estime dans un entretien qu'« il n'a jamais été question de discuter des questions d'indépendance » (*Les Nouvelles de Tahiti*, 6 août 2012), la position de la Conférence des Églises du Pacifique est en revanche très claire : « la PCC soutient le combat pour l'indépendance de Mâohi Nui » (*Les Nouvelles de Tahiti*, 2 septembre 2011). Cette ambiguïté souligne d'une part les divergences de position au sein des organisations protestantes océaniques et d'autre part la difficulté pour une Église dans le cadre de la République française laïque de prendre position sur des sujets politiques. Mais cette ambiguïté traduit surtout l'enchevêtrement des questionnements identitaires et des positionnements indépendantistes dès lors que l'identité se définit prioritairement par un lien particulier à la terre. De façon comparable, Michel Naepels (2006) montre, à partir de l'exemple de la Nouvelle-Calédonie – collectivité d'outre-mer inscrite sur la liste des pays à décoloniser depuis 1985 et engagée dans un processus d'autodétermination – l'imbrication entre les questions de souveraineté et d'appropriation des terres : « La terre a été le point de fixation de la contestation radicale de l'ordre colonial. » Le lien à la terre au cœur de l'identité autochtone polynésienne peut se comprendre comme une relation directe donnant des droits d'occupation ou de propriété. Ce lien est aussi social – puisqu'il inscrit l'individu dans une généalogie –, symbolique et potentiellement politique, dans la mesure où la distinction entre les autochtones et

les non autochtones se nourrit d'une représentation dépréciative de l'État français qui a rompu ce « lien sacré » entre les Polynésiens et leurs terres du fait des essais nucléaires effectués entre 1966 et 1996.

L'analyse de l'EPM montre que cette dernière possède toutes les caractéristiques d'un christianisme local : en enracinant l'appartenance protestante dans une terre *mā'ohi* et en défendant le triptyque « une langue, une terre, une culture », ses dirigeants participent à la transformation d'une Église issue des missions britannique et française en « authentique tradition nationale » (Mary, 2000). L'utilisation de cadres d'action et de légitimation internationaux, onusiens et œcuméniques, permet notamment d'impulser un nouvel élan à la démarche de réinscription de la Polynésie française sur la liste des pays à décoloniser. L'analyse du militantisme autochtone de l'Église montre ainsi comment les dynamiques mondiales et locales s'entrecroisent.

## Globalisation évangélique, migration et réseaux

Depuis les années 1960, l'essor en Océanie de mouvements missionnaires concurrents de ce protestantisme historique a contribué à une recomposition des relations entre religion, territoire et globalisation. Les missions mormones et adventistes d'abord, et surtout les Églises et les réseaux missionnaires évangéliques – qui connaissent aujourd'hui la plus forte progression – ont en effet fondé leur contestation de la « tradition chrétienne » locale sur un principe de responsabilité personnelle (chacun est responsable de son propre salut) qui rompt avec l'idéal d'unité mis en avant par les Églises anciennes : une terre, une famille, une église. Là où les structures d'église restent étroitement liées à l'ordre social traditionnel, comme à Samoa, où les chefs de famille (*matai*) occupent fréquem-

ment des positions d'autorité au sein de l'église protestante du village (Tcherkézoff, 1997), l'apparition d'églises pentecôtistes a ainsi suscité à la fin des années 1990 une série de conflits locaux opposant les défenseurs de l'unité communautaire à des convertis dénoncés comme « individualistes » (Schaer, 1999).

Ces Églises ont bénéficié de l'intensification des migrations (internes et régionales) et de l'élargissement des espaces de sociabilité au-delà de la communauté familiale ou insulaire, favorisé notamment par le développement des transports et les transformations des économies océaniques. L'implantation des églises évangéliques s'appuie bien souvent sur la position d'entre-deux du migrant converti : toujours inscrit de façon latente dans les réseaux locaux de parenté et de solidarité, mais détaché des obligations traditionnelles par son éloignement, il est le mieux placé pour introduire la nouvelle religion auprès des siens. Dès les années 1920-1930, les premières missions pentecôtistes américaines installées à Fidji ont pu toucher des travailleurs venus des îles Salomon, de Samoa et de Tonga, qui ont ensuite contribué à la diffusion du pentecôtisme dans leurs îles d'origine (Larson, 1997). L'intensité des circulations transnationales qui relient désormais les îles polynésiennes aux fortes communautés migrantes installées principalement en Nouvelle-Zélande (266 000 « Pacific Peoples » recensés en 2006), en Australie et aux États-Unis amplifie aujourd'hui la dispersion des appartenances religieuses dans les îles océaniques, notamment en y diffusant les courants les plus récents issus de la diversification mondiale du pentecôtisme/charismatisme : à Nuku'alofa (la capitale tongienne), Niko Besnier (2011) observe par exemple l'implantation d'une église charismatique « connected to a megachurch based in an Auckland amphitheater, with branches in Northern Europe, [...] headed by a dynamic diaspora-born Tongan who is a former member of the Auckland church ».

Ces nouvelles églises semblent se jouer du maillage territorial qui structure la vie des églises historiques, leur

rapport au territoire étant davantage influencé par une géographie en réseaux où chaque église locale devient un point d'accès à un « globalised, charismatic Protestant "public," whose boundaries of adherence may be ambiguous, but which involves the cultivation of a sense of mutual awareness and interaction among dispersed evangelicals » (Coleman, 2000). Ainsi, les enregistrements vidéo de prédications ou la diffusion d'une abondante littérature évangélique jusque dans les îles océaniques entretiennent le sentiment d'appartenance à la communauté globale des « chrétiens nés de nouveau ». Dans une des régions les plus jeunes du monde, les organisations missionnaires de jeunesse apparues après la Seconde Guerre mondiale en terrain évangélique nord-américain ont tout particulièrement contribué à amplifier ce double mouvement de mise en réseau et de dispersion. Youth for Christ (présente dès 1947 en Nouvelle-Zélande) et Youth With a Mission (implantée dans la région à partir de la fin des années 1960) sont ainsi devenues des acteurs influents du protestantisme océanique. Souvent sollicitées par les Églises historiques pour endiguer la désaffection des jeunes générations, elles ont avant tout favorisé la progression de courants évangéliques au sein de ces Églises et établi des passerelles vers les Églises évangéliques (Aliimalemanu, 1999; Fer, 2009) – deux éléments qui participent à la relativisation des frontières ecclésiales ou confessionnelles au profit d'un protestantisme « générique » ouvert sur les réseaux évangéliques internationaux. Dans les îles comme dans les communautés de migrants polynésiens, les jeunes protestants y ont vu la possibilité d'échapper à la tutelle des hiérarchies ecclésiales, au travers d'une libération de l'expression (notamment par la musique) et d'un discours individualisant (« Dieu a un plan pour ta vie ») faisant écho aux transformations affectant le destin social de cette génération.

## Guérison, combat spirituel et retour du territoire

Il y a bien un contraste entre Églises protestantes historiques et mouvements évangéliques globalisés, souligné ou mis en scène par les acteurs religieux eux-mêmes à des fins de distinction; il ne résume pourtant pas à lui seul la complexité des évolutions du protestantisme océanique sous l'effet de la globalisation. On a vu comment le discours que tient l'Église protestante ma'ohi de Polynésie française au nom d'un peuple autochtone ancré dans sa terre natale emprunte lui-même à un registre politique mondialisé et s'inscrit dans des réseaux de soutien régionaux ou internationaux. Dans les îles marquées par de fortes migrations internationales, comme aux îles Cook, l'Église protestante historique peut en outre se transformer en acteur transnational: la Cook Islands Christian Church compte aujourd'hui 23 paroisses aux îles Cook, 21 en Nouvelle-Zélande et 15 en Australie (Malogne-Fer, 2010).

L'observation rapprochée des Églises pentecôtistes en Océanie montre à l'inverse les voies par lesquelles certaines d'entre elles prennent progressivement pied dans la culture chrétienne océanique et intègrent un ensemble de représentations du territoire local, ne serait-ce que pour les subvertir ou les combattre, en particulier à travers l'accent qu'elles mettent sur la guérison.

La maladie peut être en elle-même un facteur de désocialisation, obligeant brutalement l'individu à relativiser ses obligations sociales et familiales pour mieux se concentrer sur son salut personnel (Laplantine, 1992) et l'incitant à se lancer dans une recherche de toute solution disponible – y compris hors de son Église. En outre, l'étiologie polynésienne traditionnelle tend à voir dans la résistance d'une maladie l'influence de « mauvais esprits » associés à un état critique de relations avant tout familiales. Le pentecôtisme situe son combat sur le même terrain, même s'il encourage surtout le converti à se désengager de ces rela-

tions en rejoignant la nouvelle famille des « frères et sœurs en Christ ». Mais cette entreprise de désengagement procède elle-même d'une reconnaissance explicite des liens qui relient l'individu à la terre, aux esprits des lieux et aux ancêtres, dont le pentecôtisme entreprend l'exploration afin de mieux les « dénouer ». En Polynésie française, il s'établit par là une forme de continuité *a priori* paradoxale entre des compréhensions traditionnelles de la maladie et les pratiques pentecôtistes de guérison, notamment autour des « affaires de terre », des conflits liés à des revendications de propriété sur des terrains indivis familiaux. Ce que les guérisseurs (*tahua*) désignent sous le terme *ma'i fenua*, « la maladie causée par l'appropriation illégitime, volontaire ou non, d'un bien foncier » (Grand, 2007), les pasteurs pentecôtistes peuvent ainsi s'efforcer de la guérir en engageant la lutte entre le dieu chrétien et les esprits locaux, y compris à travers des prières dites sur le lieu même où le conflit s'est noué entre l'individu, sa famille et les ancêtres gardiens de la terre. De la même manière, le pentecôtisme reprend à son compte la conviction polynésienne que la profanation des lieux de culte préchrétiens (*marae*) peut provoquer des maladies liées aux esprits qui les habitent encore. La guérison individuelle peut donc impliquer une exploration du territoire local et de son histoire religieuse afin d'identifier les esprits des lieux susceptibles de toucher les convertis dans leur corps et d'interférer dans la « relation personnelle » (et exclusive) qu'ils entendent nouer avec le dieu chrétien.

Depuis le début des années 1990, la diffusion mondiale d'une théologie du « combat spirituel » a contribué à transposer cette conception des rapports entre territoire et individu sur un terrain plus politique, où se joue la « guérison » spirituelle des villes et des nations. L'intention des missiologues charismatiques nord-américains était de « prendre au sérieux les conceptions des sociétés traditionnelles non occidentales » (Ediger, 2004) relatives aux esprits tutélaires et aux liens entre individu et territoire. La sécularisation des villes et des sociétés occidentales signa-

lait à leurs yeux l'existence de puissances spirituelles qui, au-delà des seules consciences individuelles, s'opposaient à l'avancée du christianisme et influençaient le destin des populations. « Cities and nations take spiritual characters and lives of their own. » (McClung, 1991)

En Papouasie-Nouvelle-Guinée, Dan Jorgensen a décrit un ensemble d'« opérations » conduites entre 1997 et 2002 par des organisations charismatiques afin de s'assurer la maîtrise spirituelle du territoire national<sup>7</sup> et, au niveau local, les conséquences de l'opération Joshua (menée en 2002) sur un village éloigné des montagnes du Sépik occidental. Dans ce village, dont la plupart des habitants étaient d'ores et déjà convertis au protestantisme charismatique, l'opération entraîna la destruction d'une maison des esprits afin de briser une « emprise démoniaque ».

À Fidji, Jacqueline Ryle (2012) montre comment interprétations pentecôtistes et rituels traditionnels s'entrecroisent à l'occasion d'une cérémonie de réconciliation organisée en novembre 2003 entre les descendants du révérend méthodiste anglais Thomas Baker et les représentants du village où ce révérend avait été tué en 1867. Les Fidjiens attachés à la « tradition chrétienne » locale (méthodiste) demeurent convaincus que des relations sociales perturbées, des crimes ou l'infertilité de la terre sont les signes de relations avec les ancêtres et le *vanua* (terre, pays) qui ne sont pas en ordre. En faisant précéder la cérémonie traditionnelle de réconciliation par plusieurs jours de prière visant à « réconcilier les villageois avec Dieu » avant de « guérir la terre » en exorcisant le pouvoir spirituel des ancêtres, les pasteurs pentecôtistes se réapproprient ces conceptions culturelles locales tout en les réorientant vers des logiques de combat spirituel : il s'agit désormais de libérer les vivants de l'emprise des ancêtres, transformés en forces démoniaques associées aux crimes du passé.

Les appartenances religieuses se sont en partie émancipées des structures territoriales héritées de l'histoire missionnaire et coloniale, sous l'effet de nouvelles

mobilités et de la dispersion du christianisme entre différentes Églises concurrentes. Les transformations économiques et l'urbanisation éloignent en outre un nombre croissant d'Océaniens du mode de vie rural sur lequel s'était construite la vie paroissiale traditionnelle. Pour autant, le rapport à la terre demeure un élément central autour duquel s'organise tout un travail symbo-

lique mettant en jeu le rapport au passé et les relations entre individus et communautés. La (re)territorialisation des imaginaires religieux tend à devenir l'un des lieux majeurs où se joue la confrontation entre le pentecôtisme et la « tradition chrétienne » océanienne, au-delà d'une simple opposition entre enracinement culturel et globalisation évangélique.

#### NOTES

1. Les missionnaires de la LMS ont eu accès, avant sa publication, au journal de James Morrison, second maître à bord de la Bounty.
2. Pour une analyse des logiques étatiques et onusiennes à l'œuvre dans les mouvements autochtones, cf. Gagné, Martin et Salaün, 2009.
3. Pour une analyse des différentes théologies contextuelles, cf. Vidal, 2011.
4. Entretien filmé de Punitai Teihotaata, orateur de Papetoai, 4 mars 2010. Voir également *Moorea d'Autrefois*, édité par l'association Te Ati Matahiapo Nui No Aimeho Nei (Tahiti, éditions Le Motu, 2006, p. 100-103).
5. Entretien, 2 février 2010.
6. Déclaration du Conseil œcuménique des Églises, 4 septembre 2012. En ligne sur: <[www.oikoumene.org/fr/documentation/documents/comite-central/kolympari-2012/](http://www.oikoumene.org/fr/documentation/documents/comite-central/kolympari-2012/)>, consulté le 14/12/2012.
7. En 1999, l'opération baptisée « Prayer Wall » vit plusieurs équipes d'« intercesseurs » prier sur des lieux stratégiques tels que les ministères ou le Parlement, tandis qu'une autre équipe empruntait un avion officiel « to fly along the border with Irian Jaya, praying that Papua New Guinea might be protected from outside evil influences. They also circumnavigated the entire country in a navy patrol boat erecting a "prayer wall" » (Gibbs, 2005, cité par Jorgensen, 2005).

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ALIIMALEMANU, V. F., *The Conversion of Members of the Methodist Church in Samoa to the Assemblies of God. Description and Analysis of Contributing Factors*, mémoire de master en théologie, Pacific Theological College (Fidji), 1999.

BESNIER, N., *On the Edge of the Global. Modern Anxieties in a Pacific Island Nation*, Stanford, Stanford University Press, 2011.

COLEMAN, S., *The Globalisation of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

EDIGER, G. C., « The Proto-Genesis of the March for Jesus Movement, 1970-87 », *Journal of Pentecostal Theology*, vol. 12, n° 2, 2004, p. 247-275.

FER, Y., « Les réseaux missionnaires évangéliques en Océanie: mobilités intergénérationnelles et reconfigurations du militantisme chrétien », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 16, n° 1, 2009, p. 119-133.

FIRTH, S., « The Pacific Islands and the Globalization Agenda », *The contemporary Pacific*, vol. 12, n° 1, 2000, p. 178-192.

- GAGNÉ, N., MARTIN, T. et SALAÜN, T. (dir.), *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, Laval, Presses universitaires de Laval, 2009.
- GIBBS, P., « Political Discourse and Religious Narratives of Church and State in Papua New Guinea », *State, Society and Governance in Melanesia*, Working Paper, SSGM Project, Canberra, Australian National University, 2005.
- GRAND, S., *Tahu'a, tohunga, kahuna. Le monde polynésien des soins traditionnels*, Pirae, Au vent des îles, 2007.
- HERVIEU-LÉGER, D., *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.
- JEUDY-BALLINI, M., « Le christianisme revisité ou le meilleur de la tradition », in HAMELIN, C. et WITTERSHEIM, E. (dir.), *La Tradition et l'État*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 62-83.
- JORGENSEN, D., « Third Wave Evangelism and the Politics of the Global in Papua New Guinea: Spiritual Warfare and the Recreation of Place in Telefomin », *Oceania*, vol. 75, n° 4, 2005, p. 444-461.
- LAPLANTINE, F., *Anthropologie de la maladie*, Paris, Payot, 1992.
- LARSON, L. R., *The Spirit in Paradise. The History of the « Assemblies of God of Fiji » and its Outreaches to Other Island Countries Throughout the South Pacific*, Saint-Louis, Plus Communications, 1997.
- LAUX, C., *Les Théocraties missionnaires en Polynésie au XIX<sup>e</sup> siècle. Des cités de Dieu dans les mers du Sud ?*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- MALOGNE-FER, G., « L'EEPF et les essais nucléaires : de la prise de conscience chrétienne à la prise de position publique (1963-1982) », in REGNAULT, J.-M. (dir.), *François Mitterrand et les territoires français du Pacifique (1981-1988)*, Paris, Les Indes savantes, 2003, p. 205-214.
- MALOGNE-FER, G., « Protestantisme en migration : entre les îles Cook et la Nouvelle-Zélande », *Autrepart*, n° 56, 2010, p. 213-234.
- MARY, A., *Le Bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf, 2000.
- MCCLUNG, F., *Seeing the City with the Eyes of God. How Christians Can Rise the Urban Challenge*, New York, Chosen Books, 1991.
- NAEPELS, M., « Réforme foncière et propriété dans la région de Houailou (Nouvelle-Calédonie) », *Etudes rurales*, n° 177, 2006, p. 43-54.
- SCHAER, C., « Religious Clashes Disturbing a Pacific Island Paradise », *New Zealand Herald*, 11 nov. 2002.
- RYLE, J., « Burying the Past – Healing the Land: Ritualising Reconciliation in Fiji », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 157, 2012, p. 89-111.
- TCHERKÉZOFF, S., « Culture, nation, société: changements secondaires et bouleversements fondamentaux au Samoa occidental. Vers un modèle pour l'étude des dynamiques culturelles », in DOUAIRE-MARSAUDON, F. et TCHERKÉZOFF, S. (dir.), *Le Pacifique Sud aujourd'hui. Identités et transformations culturelles*, Paris, CNRS éditions, 1997, p. 309-373.
- VIDAL, G., « Les théologies contextuelles dans le Pacifique Sud au XX<sup>e</sup> siècle. Analyse des conditions de production d'un discours religieux en situation », thèse de doctorat, Montpellier, université Paul Valéry et Institut protestant de théologie, 2011.