

LES RITES PROTESTANTS
EN POLYNÉSIE FRANÇAISE
« Quand faire, c'est dire ! »

Mondes océaniens

Olivier BAUER

**LES RITES PROTESTANTS
EN POLYNÉSIE FRANÇAISE**

« Quand faire, c'est dire ! »

Préface de Pierre CENTLIVRES

L'Harmattan
5-7, rue de l'École-Polytechnique
F -75005 PARIS

Du même auteur :

Le jeu de Dieu et de Jonas, Poliez-le-Grand, Éditions du Moulin, 1986.

Le protestantisme à table ou les plaisirs de la foi, Genève, Labor et Fides, 2000.

Petit lexique du parler local, Papeete, Aux vents des Îles, 2001 (2^e édition).

Photo de couverture :
Daniel MARGUERON
Papeete
Polynésie française
margueron@mail.pf

En hommage à Georges Brassens. Il avait tout compris, le bougre !¹

Le bonheur de la tradition :

*« Mais où sont les funéraill's d'antan ?
Les petits corbillards, corbillards, corbillards, corbillards
De nos grands-pères,
Qui suivaient la route en cahotant,
Les petits macchabées, macchabées, macchabées ronds et prospères...
Quand les héritiers étaient contents,
Au fossoyeur, au croqu'mort, au curé, aux chevaux même, ils payaient un verre.
Elles sont révolu's, elles ont fait leur temps,
Les belles pom, pom, pom, pom, pom, pompes funèbres,
On ne les r'verra plus, et c'est bien attristant,
Les belles pompes funèbres de nos vingt ans. »*

La crainte de la routine :

*« Ma mi », de grâce, ne mettons
Pas sous la gorge à Cupidon, sa propre flèche,
Tant d'amoureux l'ont essayé
Qui, de leur bonheur, ont payé ce sacrilège...
J'ai l'honneur de
Ne pas te demander ta main
Ne gravons pas
Nos noms au bas
D'un parchemin. »*

Et l'espoir d'une efficacité :

*« Ils ne savent pas ce qu'ils perdent,
Tous ces fichus calotins ;
Sans le latin, sans le latin,
La messe nous emmerde.
À la fête liturgique,
Plus de grand's pompes soudain,
Sans le latin, sans le latin,
Plus de mystère magique.
Le rite qui nous envoûte
S'avère alors anodin,
Sans le latin, sans le latin,
Et les fidèl's s'en foutent.
Ô très Sainte Marie mèr'de
Dieu, dites à ces putains
De moines qu'ils nous emmerdent
Sans le latin. »*

¹ Georges BRASSENS, *Poèmes et chansons*, Paris, Éditions musicales, 1987, p. 164 et 303.

Les Polynésiens ont trouvé dans la religion chrétienne qui s'est superposée à l'ancienne, une nouvelle base de fondation, tumu o te ora, une nouvelle foi, une nouvelle école, les tuaro'i, pour apprendre le 'orero, un nouvel espace, paepae 'orero, le fare putuputura'a pour exercer l'art oratoire, pour une cause 'trois fois sainte'. Ainsi s'est opéré, peut-être un peu trop brutalement, le passage d'un tahua à un autre, du tahua au pasteur, du 'oromatua au 'orometua (la nuance est infime !).

Flora DEVATINE, « Récit d'une communication avec les esprits hi'ohi'o sur deux pratiques magiques : la parole et l'écriture »

AVANT-PROPOS

La théorie du bon sauvage est encore active en Europe. Elle fait encore rage parmi nous. L'Europe continue — ou recommence — son discours selon lequel ailleurs c'est mieux.

Oui, ailleurs l'Église est plus sincère ! Les gens croient autrement. Ils croient de manière plus simple, moins académique, moins systématique, mais plus sincère et plus profonde. Oui... sauvages... mais bons !

Oui, ailleurs, les temples se remplissent ! Les églises sont pleines et les temples semblent insuffisants pour accueillir tant et tant de gens. Mais c'est aussi vrai qu'ils n'ont pas un bon système de contrôle de leur natalité, que les gens viennent pour tant et tant de raisons différentes, que les attrait religieux se mêlent à des questions de culture, d'économie, de structure clanique, etc.... Oui, bons... mais sauvages.

Oui, ailleurs, les esprits et les corps sont plus libres. Ils dansent, ils chantent, ils s'expriment avec leur corps, avec leur viscéralité. Ils ne croient pas qu'avec la tête, mais avec les tripes, le cœur, les sens. Bien que cela fasse du Sud un pays imprévisible avec des gens imprévisibles axés sur les sentiments et, donc, d'une crédibilité et d'une rationalité relatives. Oui, bons... mais sauvages !¹

¹ Pedro CARRASCO, « Réactions : Amérique Latine », *Assises de la Communauté évangélique d'action apostolique, CEVAA*, du 24 juin au 2 juillet 1996 à Torre Pellice.

Un double récif menace la pirogue de ma recherche, avant qu'elle atteigne les plages enchanteresses du savoir où je pourrai me reposer sur mes lauriers : idéaliser le christianisme de Polynésie française ou le mépriser. Et les récifs sont toujours dangereux, surtout quand ils n'affleurent pas la surface et se laissent à peine deviner. D'autant plus que je ne suis pas un marin, que je ne sais lire ni la mer ni le ciel — en tout cas pas à la manière d'un navigateur.

Heureusement que quelques âmes charitables ont balisé des passes pour que je puisse parvenir à amener ma pirogue au quai. J'aimerais les citer pour les remercier.

Bernard Reymond, professeur honoraire de théologie pratique de l'Université de Lausanne, a inspiré et dirigé ma thèse. La distance entre Lausanne et Papeete rendant les contacts épisodiques, il m'a laissé la liberté dont j'avais besoin. Jacques Nicole et Pierre Centlivres — qui a accepté de rédiger une préface — ont fait partie du jury de soutenance. Ils ont formulé les remarques qui m'ont permis d'avancer. Henry Mottu, directeur de l'Institut romand de pastorale, ne m'a pas laissé de repos jusqu'à ce que mon texte soit publié. Jean-Pierre Roth m'a donné le goût de l'esthétique en liturgie. La faculté de théologie de l'Université de Lausanne a financé l'achat de certains livres.

La Communauté évangélique d'action apostolique, le Département missionnaire des Églises de Suisse romande et l'Église évangélique de Polynésie française (E.E.P.F.) ont permis à notre famille de changer d'hémisphère. L'Enseignement protestant et le Lycée-Collège Pomare-IV m'ont laissé du temps pour rédiger ma thèse.

Valérie Gobrait m'a initié à la langue polynésienne. Vahi a Tuheiava-Richaud, Here Joël Hoiore et Taarii Maraea ont gentiment surveillé mes points de vue polynésiens. Sémir Al Wardi a sérieusement vérifié la « conformité doctorale » de mon travail. Marama vahine a retrouvé des archives au fond du Centre de documentation de l'E.E.P.F. Le directeur de l'école pastorale d'Hermon, Jean Tehapapa et la bibliothécaire, Tihiri vahine, les professeurs et les élèves pasteurs m'ont fait découvrir les théologies de la Polynésie. Taiho Banner, Marietta et Bennett Davidson, Inès et François Dubois, Céline Hoiore, Robert Koenig, Tihiri Lucas, Daniel Margueron, Winston Pukoki, Allan Tuhiva, les pasteurs, les diacres, les paroissiens et les élèves m'ont fourni mes informations, parfois même sans s'en douter.

Nicolas Friedli a relu soigneusement le texte définitif pour débusquer et corriger mes coquilles.

Et ma famille, évidemment : Patricia a — entre autres soutiens — supporté que je me lève à trois heures du matin pour développer les idées, forcément géniales, qui venaient de m'apparaître ; Thibaud, Marion et Hélène ont accepté — « quelques fois », ont-ils ajouté — de partager l'ordinateur avec moi.

PRÉFACE

Un ouvrage à la fois séduisant et rigoureux que celui consacré par le théologien Olivier Bauer aux processus de ritualisation dans l'Église évangélique de Polynésie française. Au sortir de ces pages, le lecteur est habité d'images, de paysages et de liturgies, mais aussi d'un ensemble de questions qui ne s'adressent pas qu'aux fidèles et à leurs pasteurs.

Il y a tout d'abord, nous rappelle l'auteur, le récurrent mythe polynésien : Bougainville appelait Tahiti la nouvelle Cythère. Du dix-huitième au vingtième siècle, de *Le supplément au voyage de Bougainville* de Diderot au *Supplément au voyage de Cook* de Giraudoux et aux prospectus du Club Med, en passant par les journaux de bord d'Alain Gerbault, mille récits, mille contes nous narrent l'utopie de l'amour sans contrainte et du sauvage sans préjugés, soumis aux seules lois de la nature sous un climat enchanteur : l'hédonisme des hommes est inséparable de la sensualité de la nature. Hélas, de nos jours, les îles heureuses ne s'évoquent qu'au passé, comme les mœurs patriarcales et les traditions millénaires, comme la nostalgie de ce qui n'a, en fait, jamais été. En 1901 encore, le neuchâtelois Paul Huguenin, ancien directeur des écoles des îles Sous-le-Vent pouvait écrire : « Il faut aller là-bas. Il faut voir ce beau ciel bleu s'embrasant vers le soir de toutes les teintes de l'arc-en-ciel tant que le disque rouge du soleil n'a pas encore tout à fait disparu sous la nappe brillante de l'Océan infini ; puis vient la brume, suivie rapidement de la nuit ; les canots rentrent lentement, chargés de poissons ; les feux s'allument sur la grève ; les couples amoureux couronnés de fleurs blanches passent graves et heureux dans ce printemps éternel. »¹

Le bon sauvage est au mythe anthropologique aussi bien que philosophique ; de Rousseau à *Tristes Tropiques*, il nous fait rêver à l'homme nu, encore ignorant des chaînes que sont les normes et les conventions des sociétés vivant sous la tutelle des États ; la terre sans mal en un mot sur laquelle débarquent, le 5 mars 1797, les hommes noirs de la *London Missionary Society*. D'abord effrayés par l'exubérance des Tahitiens et suffoqués par « l'odeur forte de l'huile de coco qu'ils exhalaient », ils tombent vite sous le charme de « la gaieté, la

¹ Paul HUGUENIN, *Raiatea la Sacrée. Îles sous le Vent de Tahiti (Océanie française)*, Neuchâtel, Imprimerie Paul Attinger, 1902, p. 8.

douceur, la générosité de ce bon peuple »¹. Passons sur le conflit qui opposa missionnaires anglo-saxons et prêtres catholiques français sous le règne de Louis-Philippe et qui aboutit, pendant le Second Empire, à la souveraineté de la France sur Tahiti. L'Europe exporta dans le Pacifique ses querelles religieuses désuètes, sur fond de concurrence entre les nations colonisatrices.

Les missionnaires et les pasteurs, anglais tout d'abord, puis français, seraient les instaurateurs d'un « ordre » qui abolit les anciennes cultures polynésiennes et l'avènement d'un protestantisme sévère. Ce dernier se serait imposé sans partage sur les cendres de l'harmonieuse civilisation polynésienne. Mais le mythe polynésien a été « élaboré en chambre », nous dit l'auteur, un mythe qui consiste, derrière le cliché du Paradis sur terre et la bonté de l'homme primitif, en un ensemble de préjugés : prototypes du bon sauvage, les Tahitiens seraient de grands enfants restés à l'écart de la complexité de l'être et du temps. Le fardeau de l'homme blanc, en l'occurrence des religieux venus d'Occident, serait de les arracher à l'éternel présent, à une innocence synonyme et d'ignorance et d'obscurité, pour les amener à la connaissance d'eux-mêmes, pour les ancrer dans l'histoire, pour les révéler à eux-mêmes comme voués à la Chute et passibles de Rédemption.

Un double mythe en réalité, aussi bien celui du paradis disparu aux antipodes du christianisme que celui de la destruction complète de la culture polynésienne.

En réalité, les choses ne se sont pas passées exactement comme cela ! L'abolition pure, le remplacement d'un système de symboles par un autre, renvoyant le premier à la nuit des temps, est une illusion ; la liturgie protestante introduite en Polynésie est devenue « contextuelle », comme disent les théologiens, c'est-à-dire liée au lieu et au temps dans lesquels elle s'est développée. Les Polynésiens, par une réflexion sur leurs racines et leur identité, éprouvèrent la nécessité du réancrage de la théologie importée dans leur propre système de signes, et, inversement, de la réinterprétation de ce dernier à partir du christianisme. La théologie polynésienne vient de France, nous dit Olivier Bauer, rapportée par des étudiants polynésiens, née d'un besoin de retrouver un fondement identitaire dans la culture polynésienne qu'ils percevaient mieux à distance dans sa spécificité, d'où la nécessité d'une redécouverte, celle d'un patrimoine lié à la langue et à la terre.

¹ James WILSON, « Voyages des missionnaires à l'océan Pacifique », in Jean-Jo SCEMLA, *Le voyage en Polynésie. Anthologie des voyageurs occidentaux de Cook à Segalen*, Paris, Robert Laffont, 1994, p. 412.

L'exil est la pépinière du nationalisme, disait lord Acton, elle est aussi à l'origine de l'invention de la tradition, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Éric Hobsbawm et de Terence Ranger¹, ou, du moins, de sa reconstruction.

L'intégration des éléments de la culture polynésienne dans l'expression de la foi chrétienne, cette dernière s'épanouissant au travers de la première, c'est ce que les théologiens, catholiques et protestants, appellent depuis les années 1970 l'inculturation, terme qui désigne la « recontextualisation » du message évangélique, qui s'exprime par et dans les cultures particulières². L'inculturation peut ainsi être considérée par les Églises comme un avatar ou une implication de l'incarnation, donc une actualisation du Verbe dans des sociétés très différentes de la nôtre. Une façon de secouer les formes normatives et dominantes, normatives, parce que dominantes, du christianisme occidental.

Aujourd'hui, dans le cérémonial de la Cène par exemple, fortement ritualisé selon l'Église évangélique de Polynésie, le pain peut être remplacé par le *ūru*, fruit de l'arbre à pain ou le *taro*, le vin par de l'eau de coco. Il ne s'agit pas seulement d'un retour aux aliments traditionnels, de la réinvention d'un sacré où les cinq sens ont leur place, mais de la restauration d'un patrimoine identitaire, de l'établissement d'un lien particulier entre des hommes et des femmes, et un Dieu qui est le Dieu de tous, mais le leur particulièrement, par le médium d'une terre qui leur appartient.

Si tous les rites que décrit et analyse l'auteur : culte, funérailles, confirmation, Cène, sont d'origine européenne ; ils sont enracinés, recontextualisés à Tahiti, arrachés à leur eurocentrisme et en dernière analyse rendus à l'universel.

Les ethnologues parlent volontiers d'acculturation pour désigner les processus liés aux contacts culturels, résultant bien souvent d'un rapport de force où les dominés adoptent mœurs et objets imposés par la société dominante. Si j'ai bien compris l'auteur, il s'agit ici de la prise en considération des traditions, des symboles et de modes d'expression des peuples, encouragés à saisir et à interpréter le message chrétien au travers de leur culture.

Il s'agit donc dans ce livre de tout autre chose que de la mise au pas, voire de la destruction des cultures indigènes. Le théologien pourtant n'a-t-il pas à craindre, dans ce processus d'inculturation qui est au cœur de la ritualisation dans l'Église polynésienne, un syncrétisme menaçant d'altérer, ou même de « repaganiser » les rituels chrétiens ? Ne peut-on pas redouter une « sacralisation » de la culture indigène, à moins que ne se dissimulent derrière les rites interprétés à la polynésienne, les germes du « pire nationalisme » ?

¹ Eric HOBBSBAM et Terence RANGER (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

² Pierre CENTLIVRES, « Gaudium et spes et la culture : Le point de vue d'un ethnologue », in Denis KNOEPFER (éd.), *Nomen Latinum*, Neuchâtel, Faculté des lettres, Genève, Librairie Droz SA, 1997, p. 469-476.

Le recours à la symbolique indigène nous renvoie quelques siècles en arrière, à la « querelle des rites », qu'expose Etienneble dans un petit ouvrage intitulé *Les Jésuites en Chine*¹. Les missionnaires catholiques en Chine et dans l'Inde, du XVIe au XVIIIe siècle, en particulier les Jésuites, ont été amenés à « coller » de très près aux mœurs et aux cérémonies des sociétés héritières de grandes et antiques civilisations. Le fameux Matteo Ricci (1551-1610) par exemple, jésuite italien, supérieur de la mission de Chine, parlait et écrivait parfaitement le chinois et avait étudié les classiques. Il revêtit tout d'abord le costume des bonzes, puis s'habilla en mandarin, dignité que les Autorités chinoises lui reconnurent au vu de son érudition et de ses grandes connaissances scientifiques. Le problème, pour l'Église, c'est qu'il poussa très loin l'adaptation des rites chrétiens et l'acceptation des usages indigènes traditionnels. Ces accommodements touchèrent en particulier à la vénération de Confucius et à celle des ancêtres par les convertis. Ricci et ses successeurs en effet, en un compromis visant à capter la bienveillance des lettrés et des Autorités, défendaient l'idée de la conformité de la loi religieuse des chrétiens avec les enseignements des Anciens ; la religion des premiers n'était donc pas étrangère aux convertis et venait couronner les maximes transmises de siècle et siècle. Les efforts de Ricci et des siens furent pour un temps couronnés de succès, sous les premiers Qing. Inquiets de ce qu'ils considéraient comme une concession à l'idolâtrie, ou du moins un syncrétisme inacceptable entre religion « payenne » et christianisme, les Légats du Pape et vicaires apostoliques font condamner les « rites chinois ».

En 1773, par le bref *Dominus ac Redemptor*, le Pape Clément XIV met fin à la Compagnie de Jésus et par conséquent à la Mission des Jésuites en Chine. Cette mesure radicale est prise « afin de conserver la pureté et la sainteté des dogmes chrétiens », mises en danger d'après lui par l'approbation donnée par les Jésuites « à certains usages ou préceptes regardés comme scandaleux, et nuisibles à la sainte doctrine et aux bonnes mœurs », et à « certaines pratiques, certains rites du paganisme ».

Ce n'est qu'en 1939, bien tard pour leur mission en Chine, que les missionnaires reçoivent la permission « d'accrocher dans les salles de classe une image de Confucius » et de tolérer « les prosternations requises en présence des magistrats et devant les défunts ou les tablettes funéraires ». Dans l'encyclique *Summi Pontificatus* de 1939, Pie XII précisera : « Tout ce qui, dans les coutumes des peuples, n'est pas indissolublement lié aux superstitions ou aux erreurs doit être examiné avec bienveillance et, si possible, être conservé intact. »

Puis vint Vatican II, et ensuite l'encyclique *Slavorum Apostoli*, qui, en 1985, définit l'inculturation comme « l'incarnation de l'Évangile dans les cultures

¹ René ETIEMBLE, *Les Jésuites en Chine. La querelle des rites (1552-1773)*, Paris, René Julliard, 1966.

autochtones et, en même temps, l'introduction de ces cultures dans la vie de l'Église ». Chez les protestants, parmi bien d'autres, Maurice Leenhardt, missionnaire et ethnologue, pratiquant en Nouvelle-Calédonie une ethnologie et un enseignement théologique procédant à partir de la langue vernaculaire, recrutait diacres et pasteurs en tenant compte des lignées indigènes. À côté de la théologie du coco (symbole ou concept?) où la noix de coco est utilisée en Polynésie « pour signifier de nombreux aspects de la foi chrétienne », d'autres théologies « contextuelles » ont vu le jour ailleurs dans le monde, ancrées dans les religiosités autochtones, qu'elles soient d'Afrique ou d'Asie. L'évolution et l'affirmation des processus de ritualisation et des théologies polynésiens ne sauraient être isolées de ces courants.

La culture justement... L'auteur nous dit fort bien la difficulté d'en donner une définition, malgré son évidente omniprésence. « Elle rend la vie simplement possible », nous dit-il ; c'est « un filtre au travers duquel il [le voyageur] va percevoir les autres et interpréter leurs cultures » (p. 25) ; enfin, la culture évolue, elle reste vivante « tant qu'elle peut emprunter aux autres cultures » (p. 26). Pour l'ethnologue, elle est inséparable de la condition humaine. Échappant à l'hérédité, elle est à la fois universelle — c'est une propriété de tous les hommes et de toutes les femmes —, plurielle, diversifiée autant que les différents groupes humains qui se définissent par des cultures particulières et y trouvent leur identité. Elle représente un modèle à partir duquel nous évaluons nos actions, mais pourtant elle ne saurait représenter une causalité absolue qui déterminerait nos comportements et nos jugements moraux. Les cultures ne sont pas des prisons, l'individu y échappe par chaque acte libre. Il est à même de la considérer d'un regard critique, à distance. C'est ainsi qu'un théologien venu de la Suisse romande peut se livrer à l'analyse de ses propres normes et valeurs et de sa pratique théologique et pastorale. Enfin, la culture d'une société se fragmente à l'infini, à la mesure de ses propres subdivisions.

À Tahiti même où s'épanouissent les rites protestants inspirés des théologies du Pacifique et où l'identité polynésienne actuelle est hétérogène et ambiguë, comme le rappelle Jean-François Baré dans *Le malentendu Pacifique*¹, après s'être demandé si l'appartenance à l'Église protestante n'était pas, paradoxalement, le dernier rempart de cette identité, comment ne pas s'interroger sur le fondement culturel de cette ritualisation, un fondement qui ne renvoie qu'à une seule composante de la société polynésienne, parmi les Chinois, les Français, les Anglo-Saxons et autres qui ont fait souche dans les archipels.

Du point de vue de l'anthropologie des religions, il n'est pas inutile de réfléchir sur le statut de la culture en général, entre la religion, les croyances, les arts et les traditions. En mars 2001, les statues monumentales du Bouddha à

¹ Jean-François BARE, *Le malentendu Pacifique*, Paris, Éditions d'archives contemporaines, 2002.

Bamiyan, en Afghanistan, étaient réduites en poussière par les talibans. Le Mollah Omar, leur chef charismatique, en commentant le décret ordonnant leur destruction, justifiait cet acte iconoclaste par le dilemme suivant : « Ou ces statues sont liées à des croyances idolâtres, ou il ne s'agit que de simples cailloux ; dans le premier cas, l'islam commande de les détruire, dans le second, qu'importe qu'on les brise. »

Quel rapport avec les théologies du Pacifique ? La question est précisément celle du statut de la culture comme patrimoine, comme espace « neutre » des coutumes, de la pratique et de la jouissance des arts : danses, musique, images et contes, de ce que Pascal appelle le divertissement, mais qui est aussi l'univers symbolique des peuples antérieur à ou distinct des grands monothéismes. Les talibans nient la légitimité de cet espace intermédiaire, de ce patrimoine qui pourrait être l'objet d'une attention, d'une vénération, même en concurrence de celle que l'on doit à Dieu.

Cette question de l'innocuité ou de la dangerosité des rites et usages des cultures différentes s'est posée, on l'a vu, aux missionnaires chrétiens dès la période de l'expansion européenne hors des limites du monde connu des Classiques. Comment évaluer, comment classer des manifestations artistiques et spirituelles par exemple, objets d'attachement et d'émotion chez les peuples qu'il s'agissait d'arracher au paganisme ? C'est le problème du statut théologique et moral des cultures lointaines, côté idolâtrie, donc illégitimes, ou côté humanisme et patrimoine, donc légitime. Les théories de l'inculturation, après les Jésuites tolérant les « rites chinois », reconnaissent donc l'autonomie des cultures, de la Culture en général, à condition que ses œuvres ne soient ni contraires aux mœurs ni hostiles à la foi. C'est dans ce domaine, propriété patrimoniale des peuples et déclaré légitime, que les théologiens protestants et catholiques situent désormais l'interpénétration du christianisme et de l'identité culturelle.

Préfaçant l'ouvrage de Julius Lips consacré au regard des peuples colonisés sur les « Blancs », intitulé *The Savage Hits Back*¹, le grand anthropologue Malinowski, inventeur de l'ethnographie de terrain et de l'observation participante, résume en quelques mots « the *métier* of the anthropologist ». L'anthropologie, dit-il, est la science du sens de l'humour ; « the science of the sense of humour ». Et il précise cette étonnante affirmation en déclarant : « For to see ourselves as other see us is but the reverse and the counterpart of the gift to see other as they really are and as they want to be ».

Que peut apporter l'anthropologie à une entreprise de mise en perspective des rituels protestants de la Polynésie, si ce n'est ce double regard sur soi et sur les autres ? Bien davantage qu'un savoir d'expert sur les peuples et civilisations du Pacifique ou qu'une compétence particulière en matière de rituels,

¹ Julius E. LIPS, *The Savage hits back or the white man through native eyes*, Londres, Lovat Dickson Ltd Publ, 1937.

compétence qu'après tout les théologiens, sans parler des membres de la congrégation des rites, possèdent tout autant ou davantage que les lecteurs d'Arnold van Gennep, l'auteur des *Rites de Passage*¹, c'est la pratique du décentrement que propose notre discipline, l'entraînement acquis, et de principe, à mettre entre parenthèses ses propres normes et valeurs.

Dans le présent ouvrage, écrit avec un grand souci d'objectivité, une grande sympathie pour l'Autre, l'auteur, ethnologue de son propre univers, apparaît avoir parfaitement intériorisé ce principe méthodologique. Le passage de l'Europe au Pacifique confère ce regard éloigné dont parle Claude Lévi-Strauss, par lequel ce qui nous est proche et familier devient non pas lointain, mais non évident, n'allant plus de soi et donc sujet à interrogation, alors que ce qui est lointain s'impose peu à peu dans sa logique propre et que s'instaure un va-et-vient entre l'ici et l'ailleurs.

L'auteur parle à juste titre d'un pont entre deux réalités, deux systèmes de pensée et de symboles entre lesquels il n'y a pas fusion, mais interprétation réciproque. Vues de Tahiti cependant, les oppositions entre l'ici et l'ailleurs se brouillent ; sous la plume d'Olivier Bauer se tisse un dialogue entre le familier, notre familier, et « l'exotique », un exotique désormais quotidien, englobant et donc moins étranger. Olivier Bauer se trouve par conséquent occuper une position qui n'est pas très différente de celle, classique, de l'ethnologue de terrain, mais selon une modalité inversée. Le pasteur et théologien est un officiant, un ministre du culte ; pour lui, la « participation » par opposition avec l'« observation » est première : c'est son état et son rôle. Ce n'est que dans un second temps — même si cette disjonction est synchrone et ne correspond donc pas à une succession d'attitudes dans le temps —, qu'il est aussi observateur et analyste, aidé il est vrai par l'écart culturel et la distance critique de l'universitaire. L'ethnologue, en revanche, est d'abord un chercheur entraîné à observer, et ensuite seulement amené à participer, pour fonder et compléter son observation, c'est-à-dire s'insérer dans la vie indigène, dans une mesure fort variable d'ailleurs.

La nature du savoir et des théories indigènes n'est pas la même pour l'un et pour l'autre. Pour le théologien, les théories des Polynésiens sont une « carte », qui permet de s'orienter dans la complexité de la pensée indigène et dans la connaissance de leurs propres civilisations. Elles représentent un horizon indépassable. De cette vision polynésienne sur la Polynésie, l'auteur nous dit qu'elle est peut-être surprenante, mais, ajoute-t-il : « Je crois qu'elle est juste ». Pour l'ethnologue, une telle carte est en effet indispensable, la première et la plus indispensable des données ; mais c'est aussi une carte parmi d'autres, dont il importe de tenir compte, mais qu'il ne faut pas nécessairement reprendre à son compte. Mais cette différence s'amenuise au fil des pages.

¹ Arnold Van GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, Éditions A. & J. Picard, 1981 (19,09¹).

En un sens, le pasteur-théologien est un observateur non seulement participant, mais engagé. Il fait sans doute partie, comme acteur et témoin « de l'intérieur », du complexe même de pratiques sociales et de croyances que l'ethnologue se donne pour tâche d'étudier. Les rites choisis ici, fondamentaux pour la communauté protestante de Tahiti, soit le culte, les funérailles, la confirmation, la Cène, ne renvoient que partiellement aux fameux rites de passage d'Arnold van Gennep et aux schémas d'analyse qu'il a proposés : les trois phases de « séparation » d'avec l'état antérieur, de « marge », ou liminale, dans laquelle les sujets des rites sont comme en suspens entre un avant et un après, et une phase de « agrégation » à l'état nouveau ou au groupe auquel le rite permet de s'intégrer. Les funérailles et la confirmation peuvent bien être analysées comme accompagnant le passage d'un état à un autre ; mais pour les deux autres rites, on pense plutôt à des cérémonies d'intensification, visant à réaffirmer et à renforcer le lien communautaire. En réalité, ce que dit Malinowski du cérémoniel dans son ouvrage classique *Les Argonautes du Pacifique occidental* semble s'appliquer ici. « Je qualifie un acte de cérémoniel, quand il est 1° public ; 2° accompli en respectant des formalités bien définies ; 3° quand il a une portée sociologique, religieuse ou magique, et implique des obligations »¹. Ces rituels amènent l'observateur extérieur à une double constatation, celle du « marquage » des rôles, de la visibilité de la hiérarchie des fidèles-assistants, paroissiens, confirmés, diacres, pasteurs, et surtout celle d'une réaffirmation d'une communauté humaine charnelle, axée sur le sensible. Ils évoquent de fortes images ; là, les cinq sens jouent pleinement leur rôle. Cette omniprésence d'un monde proche, qui parle à chacun dans la mesure où il est fait de signes intelligibles à la communauté va de pair avec ce que ces signes disent de ce qui est à la fois absent et présent : Dieu, l'Église, la communauté des chrétiens au sens large. Absence et présence qui se manifestent précisément par un ensemble de symboles intelligibles aussi bien aux sens qu'à l'intellect.

Dans les sociétés occidentales, les rites occupent une position particulière ; restreints à leur sens propre et nommés comme tels par les Églises : baptême, mariage, funérailles..., dans un espace et selon une liturgie explicite, ils sont par ailleurs omniprésents, mais de façon floue et métaphorique, dans la vie quotidienne, qu'il s'agisse des mille et une interactions dont elle est l'occasion ou des actes multiples un tant soit peu formalisés du fil de nos jours dans la vie professionnelle, institutionnelle ou familiale.

Les rites dont l'ouvrage rend compte, dans une langue limpide, simple et précise à la fois, sont analysés de façon systématique et empathique à la fois. Ce sont ceux de l'Église protestante et leur origine est occidentale. Pourtant, ils frappent par l'importance du registre de l'émotion et de l'investissement de nature affective dont ils sont l'objet de la part de la communauté. Organisés

¹ Bronislaw MALINOWSKI, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963 (1922), p. 154, note.

Préface

autour des concepts « proches de l'expérience », comme dit Clifford Geertz¹, ancrés dans l'environnement des fidèles, ces rituels intègrent la liturgie au sens étroit et le religieux au sens large et communautaire, le sacré et le profane. Ils abolissent dans le temps de leur performance la distance entre les cérémonies spécifiques et formelles dans l'espace orthodoxe de l'Église et la communauté humaine rassemblée dans le lieu de culte. Vus du dehors, ils contribuent sans doute à l'affirmation du sentiment d'appartenance et par là sont une des sources essentielles de cette « identité protestante » tahitienne.

Il y a autre chose aussi dans le livre d'Olivier Bauer : l'évocation d'une civilisation qui l'a séduit par sa langue, sa poésie, la beauté de ses chants. Fêtes, joutes sportives, rencontres et prières sont étroitement associées. C'est là peut-être qu'apparaît, pour le lecteur, le mythe d'une Polynésie plus harmonieuse. Concluons avec l'auteur : « Quel long voyage parcouru sur l'Océan ! Je l'ai entamé un peu par hasard et pour avancer j'ai dû apprendre à lire la mer, à tracer ma route. Grâce à Dieu, les étoiles m'ont guidé et les oiseaux m'ont signalé des terres où jeter l'ancre pour un instant. Mais c'est l'Océan qui a porté mon embarcation. Si je n'ai pas coulé, je le dois avant tout à la richesse, à la densité de la culture polynésienne. »

Pierre Centlivres
Neuchâtel, mai 2003

¹ Clifford GEERTZ, *Savoir local, savoir global*, Paris, PUF, 1986 (19 83^e).

Chapitre premier

INTRODUCTION

Comment profiter des rites chrétiens alors que, « pasteur », j'en connais les coulisses ? Comment célébrer des rites alors que, « théologien », j'en connais la critique ? Comment critiquer les rites alors que, « paroissien », j'en connais les profits ?

Les hasards de la vie ont fait que c'est à Tahiti que j'ai entrepris de répondre à ces trois questions ! Ma réflexion sur les rites aura duré les six années que notre famille a passé à Papeete. Le point de vue est forcément singulier. Ce pourrait être une faiblesse, je crois que c'est une force. Le lecteur pourra trouver à la fois une description minutieuse et originale de quatre rites protestants polynésiens — le culte, les funérailles, la cène et la confirmation — et un dispositif théorique qui lui permettra d'approcher les rites dans d'autres contextes.

La démarche que je propose, je la qualifie — un peu pompeusement — de théologie pratique culturelle. Le sens en sera plus clair quand j'en aurai expliqué chacun des termes.

1. Théologie

Plusieurs approches des rites auraient été possibles : m'intéresser au rôle des rites dans la société polynésienne, à leur fonction dans le développement psychique des Polynésiens ou imaginer une analyse linguistique des textes rituels. Même en me cantonnant à l'Église évangélique de Polynésie française, j'aurais pu analyser les rapports de pouvoir que les rites instaurent à l'intérieur l'Église — en particulier le rôle des hommes et des pasteurs — ou les liens qu'ils

créent entre les paroissiens. Il aurait été possible d'analyser les failles du discours, les non-dits que révèlent les rites, les contradictions entre ce qui est pensé et ce qui est exprimé.

Parce que je m'intéresse aux rapports que les rites instaurent entre les hommes et Dieu, j'ai choisi une approche théologique. J'ai voulu savoir comment les rites protestants polynésiens parlent de Dieu, quelle est l'image qu'ils en donnent.

2. Théologie pratique

Le contenu de la théologie pratique est en cours de redéfinition. Jusqu'à récemment, la théologie classique avait clairement réparti les rôles entre les différentes disciplines théologiques. Les sciences bibliques, l'histoire et la systématique définissaient le contenu de la foi : le vrai baptême, le credo ou le rôle de la Loi. La théologie pratique s'efforçait de trouver les meilleurs moyens d'effectuer les actions et de communiquer les paroles conformes à la Bible et à la doctrine chrétienne. Elle donnait aux pasteurs, aux diacres, à quelques responsables laïcs, les outils rhétoriques, liturgiques et pédagogiques nécessaires pour qu'ils remplissent leurs tâches de façon satisfaisante. Les « gens du terrain » apprenaient des exégètes, des historiens et des systématiciens le contenu de la foi. Ils attendaient de la théologie pratique les règles, les « trucs » et les « astuces » pour réussir à transmettre ce contenu.

On attribuait aux sciences bibliques, à l'histoire et à la systématique le souci des fins. Quant à la théologie pratique, on lui concédait le souci des moyens. Les théologies biblique, dogmatique et historique devaient définir l'idéal à atteindre, la foi chrétienne. La psychologie et la sociologie définissaient la situation de départ, la condition humaine. On attendait de la théologie pratique qu'elle trouve comment passer de la situation réelle à l'idéal souhaité.

Une telle répartition des rôles n'a plus de sens, si elle en a jamais eu un. La théologie ne peut jamais se faire « en laboratoire », à l'écart du monde et de ses changements. Elle n'a jamais pu éviter d'entrer en débat avec les idées du moment. Elle a toujours été concernée par les découvertes scientifiques, les systèmes sociaux, les expressions culturelles, etc.

[Une théologie pratique] ne peut plus être considérée comme le fruit mûr cueilli sur l'arbre de nos connaissances théologiques, tant bibliques qu'historiques ou dogmatiques.¹

¹ Laurent GAGNEBIN, *Le culte à cœur ouvert, introduction à la liturgie du culte réformé*, Paris & Genève, Les Bergers et les Mages & Labor et Fides, 1992, p. 46. Il propose une démarche corrélative qui met en lien les Écritures, les Églises et les Expériences, le tout ouvert sur la

Introduction

La théologie pratique se trouve idéalement placée pour observer et rendre compte des bouleversements. Elle fait la navette entre l'université et les paroisses, entre les Églises et le monde sécularisé, entre les croyants et les non-croyants. Elle observe et rend compte des changements dans l'éducation, dans la communication, dans les arts, dans la vie communautaire, etc. Elle teste l'impact des formulations théologiques, elle répercute les attentes des croyants. Elle interroge l'exégèse et la dogmatique. Elle conteste leurs formulations creuses, inappropriées ou sources de malentendus.

Dans le concert des différentes disciplines de la théologie, la pratique a une dimension critique. Elle rappelle que toute théologie est pratique, qu'elle doit permettre à chacun de clarifier sa relation à Dieu. Cette démarche n'est pas un à-côté des préoccupations théologiques, mais leur raison d'être. Elle postule que la pratique des chrétiens peut modifier les affirmations théologiques¹.

Mais il serait ridicule de renverser simplement les rôles et de faire de la théologie pratique la reine ou l'aboutissement de la théologie. La théologie pratique doit faire preuve de modestie. Elle doit travailler avec les autres disciplines théologiques, qui sont souvent à l'écoute du monde, de ses questions et de ses évolutions, avec les sciences humaines et exactes, les responsables d'Églises, les pasteurs et les laïcs et tous les partenaires possibles, pour affiner son constat et le rendre pertinent.

Un tel débat favorisera une communication de l'Évangile efficace et respectueuse de chacun. En collaboration critique avec ses partenaires, la théologie pratique doit être stratégique². Elle peut apporter sa contribution à la définition d'un christianisme protestant dans les conditions religieuse, sociale et culturelle actuelles.

Mais ces conditions précisément ne sont pas identiques partout dans le monde.

Transcendance. Depuis quelques années, ils sont nombreux les théologiens qui pensent la théologie pratique. Voir en particulier : *La théologie pratique : statut, méthodes, perspectives d'avenir*, Bernard REYMOND et Jean-Michel SORDET (éd.), Paris, Beauchesne, 1993 ; *Introduction à la théologie pratique*, Bernard KAEMPF (éd.), Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1997.

¹ Voir Bernard REYMOND, « La théologie pratique dans ces dernières années », *Foi et Vie*, Paris, 1994/3, en particulier la page 68.

² *Qu'est-ce que la stratégie ? À la différence de la tactique, la stratégie choisit elle-même les buts qu'elle vise à atteindre. Elle consiste à définir les objectifs et la manière d'y parvenir. En fonction des moyens à disposition, des obstacles et des adversaires, la stratégie tente de cerner ce qui est réalisable et comment il est possible d'y arriver.* Olivier BAUER, « Théologie pratique : de la tactique à la stratégie », *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1993/2, p. 249.

3. Théologie pratique culturelle

La situation de la Polynésie n'est pas celle de l'Europe occidentale. Personne ne devrait s'étonner que les théologies ne soient pas les mêmes en Europe et à ses antipodes comme elles sont différentes au 1^{er} siècle ou au 20^e siècle. Pourtant, cette évidence est contestée. Pour les courants les plus conservateurs au sein des Églises, l'universalité du christianisme devrait déboucher sur l'uniformité des expressions chrétiennes. La théologie devrait être la même à Heidelberg, Montpellier, Chicago, Yaoundé, Séoul ou Canberra.

Mais toute théologie, y compris la théologie européenne, est contextuelle. Elle dépend toujours de la culture qui la porte. Celui qui, à Tahiti, fait de la théologie comme à Genève ne fait pas de la théologie, mais de la théologie suisse romande. L'Évangile est marqué par les cultures qui l'ont mis en forme dans la Bible qui l'ont pensé au cours du temps et qui l'expriment aujourd'hui.

Klauspeter Blaser définit ainsi la théologie contextuelle : *nous appelons « théologie contextuelle » une lecture de l'Évangile et une réflexion sur les implications de celui-ci, qui résultent de la rencontre avec une culture donnée autre qu'euro-péo-américaine.*¹

La théologie contextuelle repose sur une vision dynamique de l'histoire. Elle ne s'adapte pas simplement aux traditions locales, mais les critique pour transformer les individus et les sociétés. Évidemment, elle n'est pas exempte de tout risque.

*L'intérêt prioritaire accordé aux différents contextes culturels et religieux peut dégénérer en une sorte d'« ethnothéologie ». Ce faisant, ni le message chrétien ni le contexte ne seraient pris au sérieux, car ils perdraient leur vertu dynamique de transformation sociale et individuelle au profit d'une vision statique tournée vers le passé.*²

Selon Klauspeter Blaser, la théologie contextuelle affronte trois préoccupations fondamentales³ :

- 1) Elle provoque une rupture épistémologique ; en remettant en cause une théologie déduite de grands principes abstraits et universaux. Elle veut une théologie inductive, qui parte des situations et des engagements concrets pour comprendre et expliquer le message chrétien.

¹ Klauspeter BLASER, *La Mission : Dialogues et défis*, Lausanne & Genève, Le Soc & Labor et Fides, 1985, p. 62. Mais même la théologie « euro-péo-américaine » est contextuelle !

² BLASER, *La Mission : Dialogues et défis*, p. 63.

³ BLASER, *La Mission : Dialogues et défis*, p. 72-79.

- 2) Elle participe à la quête d'une nouvelle identité : être chrétien dans une communauté et une culture africaines, asiatiques ou polynésiennes. Elle doit d'ailleurs élaborer un nouveau langage théologique.
- 3) Elle réclame un engagement concret pour libérer les pauvres et les opprimés. Elle s'intéresse à toute la vie des gens, dans ses dimensions matérielle et spirituelle.

Pour ma part, je ne pratique pas exactement une théologie contextuelle. En réfléchissant sur les rites protestants polynésiens, je n'ai pas entrepris la quête d'une nouvelle identité, même si ma vie en Polynésie et ma découverte des théologies du Pacifique ont changé ma façon d'être. J'ai été amené à réfléchir à la notion de « culture », à chercher comment approcher une culture différente de la mienne, à comprendre le rapport entre l'universalité de l'Évangile et son inscription dans des contextes particuliers. Si pour moi ce fut une découverte, je sais que ce domaine a déjà été bien balisé. Je donne maintenant les sources qui ont fondé ma réflexion.

Cultures

Vaste programme que de définir la culture !

Il n'y a pas de définition possible — générale, exhaustive et non ambiguë — de la culture, telle qu'elle permettrait de rendre compte en toute rigueur de l'existence d'un nombre fini de cultures historiques clairement distinctes les unes des autres. Identifier des cultures n'autorise donc pas à en réifier l'existence [...] et ceci pour deux raisons. La première est qu'envisagée à un niveau d'investigation donné la comparaison entre les cultures ne mobilise pas l'emploi exhaustif et équi-pondéré d'un ensemble fini de traits distinctifs. De proche en proche, les cultures sont à la fois semblables et différentes : les caractéristiques utilisées pour conduire la comparaison ne varient pas toutes en même temps d'une culture à l'autre et celles qui varient de manière concomitante ne le font pas nécessairement avec la même intensité ni dans le même sens. La seconde raison qui interdit à l'anthropologie de se vouloir une systématique des cultures est que l'identification de celles-ci est un résultat de l'analyse, non une donnée, les conditions de la détermination et de la comparaison dépendant de l'échelle choisie pour l'étude.¹

¹ Michel IZARD, « Culture : le problème », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, publié sous la direction de Pierre BONTE et Michel IZARD, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 191. Selon ses propres termes, chacun ne peut qu'élaborer un discours d'une culture à propos d'autres cultures, p. 192.

L'ampleur de la tâche ne me dispense pas de l'accomplir. Plutôt que de donner une véritable définition de la « culture », je vais préciser l'usage que j'en ferai au cours de mon travail¹.

Quand « la culture » est opposée à « la nature », elle devient une sorte de trait distinctif de l'humanité ou de patrimoine commun aux êtres humains. Mais cette culture universelle s'incarne toujours dans des formes particulières. On parle alors « des cultures », au pluriel, parce qu'elles sont différentes selon les époques et les parties du monde².

Mais quel est le contenu de la culture ? L'ethnopsychiatre Tobie Nathan ose une image forte : la culture est à l'être humain ce que l'eau est au poisson, vitale et essentielle. Mais comme le poisson ne voit pas l'eau dans laquelle il vit, il est difficile à un individu de repérer sa propre culture. Immergé en elle, il ne remarque pas que sa structure mentale est culturelle. Son interprétation du monde — ce qu'il croit et ce qu'il pense, et même la perception qu'il a de la réalité — dépend de la culture dans laquelle il évolue.

*On a longtemps cru que l'expérience est le bien commun des hommes et qu'il est toujours possible pour communiquer avec un autre être humain de se passer de la langue et de la culture et de se référer à la seule expérience. [...] Or les recherches proxémiques jettent des doutes sérieux sur la validité de cette hypothèse, en particulier dans le cas de cultures différentes. [...] Des individus appartenant à des cultures différentes non seulement parlent des langues différentes, mais, ce qui est sans doute plus important, habitent des mondes sensoriels différents.*³

Et celui qui se déplace, qui quitte son pays, emporte sa culture avec lui. Où qu'il aille, il conserve — au moins en partie — la perception et l'interprétation qu'il a acquises. Celles-ci restent le filtre au travers duquel il va percevoir les autres et interpréter leurs cultures⁴. Elles règlent toujours son comportement. Il lui faudra un long temps, une nouvelle éducation, pour qu'il parvienne à « nager » dans une nouvelle culture.

¹ Évidemment, je n'utilise pas ici « culture » comme synonyme de « savoir intellectuel », prérogative d'une élite qualifiée, précisément, de « cultivée ».

² *Dans le langage de l'anthropologie, le mot « culture » a deux acceptions principales qui ne sont d'ailleurs pas séparables l'une de l'autre, selon que l'on évoque « la » culture en général ou les formes de culture collectivement pensées et vécues dans l'histoire : on parle alors « des » cultures.* IZARD, « Culture : le problème », p. 190.

³ Edward T. HALL, *La dimension cachée*, Paris, Seuil, 1971 (1966¹), p. 14-15.

⁴ Les problèmes surgissent lorsque les représentants de cultures différentes ne parviennent pas à s'accorder sur des règles communes. Voir les exemples que proposent Paul WATZLAWICK, Janet H. BEAVIN et Don D. JACKSON, *Une logique de la communication*, Paris, Seuil, 1972 (1967¹).

Introduction

Chaque culture rend la vie de ses membres simplement possible. Ils en tirent leur langue, leurs coutumes et leurs croyances. Avec elle, par elle, ils se forgent des outils pour percevoir le monde, l'interpréter et s'y mouvoir. Leur culture leur permet de se penser comme individu clos, structuré et distinct des autres dans une communauté close, structurée et distincte des autres¹. Comme toutes les clôtures, elle remplit une double fonction, elle protège et elle sépare. Parce qu'elle donne un sentiment de sécurité, une culture — c'est-à-dire une identité claire à l'intérieur et reconnue par l'extérieur — permet de prendre le risque d'entrer en contact avec d'autres groupes, d'oser proposer des échanges linguistiques, matériels, matrimoniaux, etc. Elle joue donc un rôle fondamental dans le développement de chacun. La culture qui nous imprègne nous rend *de facto* membres du groupe que forment ceux qui la partagent.

[La culture est l'] *ensemble des faits intellectuels et moraux, de techniques, de croyances, de règles d'action caractérisant un groupe social. Ce type d'expérience profonde, générale, non verbalisée que tous les membres d'une même culture partagent et se communiquent à leur insu, et qui constitue la toile de fond par rapport à laquelle tous les autres événements sont situés.*²

Mais la culture n'est pas un ensemble figé. Quand elle le devient, elle meurt. À l'image d'un système ouvert, une culture reste vivante tant qu'elle peut emprunter aux autres³. Elle emprunte aux autres cultures, elle reçoit et elle donne. Elle cherche sans arrêt les meilleurs moyens de répondre à un

¹ *Après plus de quinze ans de travail clinique intensif et de recherches systématiques, nous sommes parvenus à cette conclusion, que la culture est le système qui non seulement rend cohérent l'espace social, mais aussi, et surtout, le système intérieur des individus, qui leur permet de clôturer leur espace psychique, c'est dire son importance clinique !* Tobie NATHAN, *L'influence qui guérit*, Paris, Odile Jacob, 1994, p. 176.

² HALL, *La dimension cachée*, cité par Olivier RIOU, « Culture le point de vue de l'ethnologue », *Supplément de Mission*, Paris, 1995/55, p. 3. Au cours d'un séminaire de formation à Tahiti en 1997, Tobie Nathan proposait de définir l'appartenance à une culture par l'utilisation des remèdes et des soins de cette culture. Serait alors tahitien, celui qui se soigne avec les rāau tahiti (médicament tahitien). Il avait lancé cette hypothèse : « Est Polynésien celui qui tombe malade, lorsqu'il touche un tîi (une statue sacrée) ! » J'ai voulu vérifier cette affirmation auprès d'un Tahitien qui m'a répondu : « Non, je ne crois pas que ce soit juste. Tout le monde tombe malade s'il touche un tîi ! » Ce qui démontre, *a contrario*, la justesse de la définition. Car il faut être Polynésien pour penser que tout le monde pense que l'on peut tomber malade en transgressant un tapu (interdit) !

³ *Un système ouvert est défini par son échange continu de matière avec son environnement ; on constate une entrée et une sortie, une construction et une déconstruction de ses composants matériels.* Ludwig von BERTALANFFY, *Théorie générale des systèmes*, Paris, Dunod, 1973 (1968¹), p. 145. Les langues utilisées à Tahiti sont révélatrices de la dynamique culturelle. À côté du français, langue officielle, et du tahitien, langue indigène, a toujours existé un « parler local », mélange de tahitien, de français et d'anglais.

environnement qui se modifie. Une culture vivante évolue, s'adapte et se transforme. D'autant plus qu'à l'intérieur, des disparités se font voir.

Les différents segments d'une société vivent chacun dans leur propre univers, même s'il y a de nombreux croisements. Croisements qui se produisent déjà pour la simple raison que les individus particuliers appartiennent en même temps à plusieurs groupements de par l'âge, la région, la profession, le niveau social, la confession, le sexe, etc.¹

En fonction de son sexe, de son métier, de son âge, de la région d'où il vient, de sa confession, de son statut social, etc. chacun se situe par rapport à son propre fonds culturel, chacun développe certains aspects, en rejette d'autres, bref, devient ce qu'il est.

Étant donné que la culture s'acquiert par apprentissage, les gens ne naissent pas américains, chinois ou hottentots, paysans, soldats ou aristocrates, savants, musiciens ou artistes, saints, chenapans ou moyennement vertueux, ils apprennent à l'être.²

Méthode d'approche

Ma position est bien celle d'un chercheur partagé entre la culture qui le possède et la culture qu'il observe. Je me rends compte qu'elles ne sont pas identiques. Plutôt que de juger l'une à l'aune de l'autre — quelle que soit celle qui sert de critère! —, je préfère adopter la démarche proposée par l'ethnopsychiatrie et refuser *de penser que ma théorie [est] naturelle, qu'elle [découle] d'une bonne observation des faits pour se rattacher à l'universelle raison*³.

¹ Elmar HOLENSTEIN, « L'herméneutique interculturelle », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1994/1, p. 29.

² T. DOBZHANSKY, cité par Olivier RIOU, « Culture le point de vue de l'ethnologue », p. 3. La culture n'est jamais innée. Elle est transmise par l'enseignement de la langue, les cérémonies d'initiation et les grands rites de passage. Élever des enfants représente ainsi *toujours une opération culturelle complexe permettant de produire non pas un petit d'homme, mais bien un petit Soninké, Bambara, ou Wolof...* NATHAN, *L'influence qui guérit*, p. 179.

³ NATHAN, *L'influence qui guérit*, p. 24. D'ailleurs, les théories sont toujours secondes ; elles sont au mieux des sortes d'outils auxiliaires au pire un leurre d'illusionniste servant à détourner l'attention des protagonistes des véritables opérateurs. NATHAN, *L'influence qui guérit*, p. 49 et *Psychanalyse païenne*, Paris, Odile Jacob, 1995, p. 157-158. *L'ethnopsychiatrie comme ethnoscience ne désigne pas le discours nosologique et thérapeutique local, mais la démarche scientifique qui cherche à rendre compte de ce discours.* François LAPLANTINE, *L'ethnopsychiatrie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 37. Cette distinction me donne le droit d'utiliser les remarques de l'ethnopsychiatrie dans un autre contexte que celui de la maladie mentale.

Mais la remarque vaut à un niveau plus profond. Loin de l'arrogance occidentale qui réduit le fonctionnement psychique des autres peuples à des *balbutiements en scientificité*, je pense que chaque culture construit des théories qui fonctionnent à l'intérieur de leur cadre de référence². Toutes les théories sont des outils qui permettent de comprendre le monde et d'en rendre compte. Mais leur rôle ne s'arrête pas à la description. En organisant la réalité, elles en modèlent la représentation. Ce faisant, elles décident en même temps des comportements adéquats, des attitudes justes, des réponses correctes à l'environnement, etc. Elles imposent une vision du monde et le type d'actions qui lui correspond. Elles ne sont pas plus ou moins justes, elles sont seulement plus ou moins efficaces³.

Les Polynésiens ont leurs propres théories sur le monde et sur ses habitants. Ils en ont déduit leurs propres méthodes d'action — la célébration de rites en est une. Elles ne sont pas plus primitives que d'autres. Elles sont certainement plus utiles et plus efficaces dans le contexte polynésien⁴.

J'ai emporté ma culture helvétique avec moi, quand je suis allé en Polynésie. Je ne peux pas éviter de voir le monde à travers elle. Ma démarche reste celle d'un Occidental qui interprète les rites polynésiens.

¹ NATHAN, *L'influence qui guérit*, p. 21. On trouve de telles idées chez Sigmund Freud : *S'en tenant aux apparences*, [le primitif] est persuadé que c'est l'action magique qui, grâce à sa ressemblance avec ce qu'il désire, amène la réalisation de l'événement désiré. Sigmund FREUD, *Totem et tabou*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1965 (1912-13¹), p. 131 ; et chez Theodor Reik : *On pourrait ici nous objecter que nous attribuons aux primitifs une vie psychique complexe dont nous n'avons pas de signes assurés*. Theodor REIK, *Le rituel, psychanalyse des rites religieux*, Paris, Denoël, 1974 (1946¹), p. 92.

² Ce qui ne signifie pas que jamais aucun problème ne survient. Toute culture peut devenir pathogène, même si ce sont toujours des individus qui sont malades. Voir LAPLANTINE, *L'ethnopsychiatrie*, p. 99-107.

³ *Nous sommes obligés de penser que toutes les étiologies — qu'elles soient d'origine savante ou sauvage — [...] sont rationnelles. On peut seulement les différencier par le fait que chacune déclenche un certain type d'action sur le monde*. Tobie NATHAN, « Manifeste pour une psychopathologie scientifique », in *Médecins et sorciers, Les empêchements de penser en rond*, Paris, 1995, p. 16. Le politologue Yves Schemeil fait le même constat : *La relation fondamentale est celle qui unit culture et situation en un couple aussi insécable que les deux parties d'un sablier. La culture permet aux acteurs de déterminer leur position dans des situations qui font problème*. Yves SCHEMEIL, « Les cultures politiques », in *Traité de sciences politiques*, Madeleine GRAWITZ et Jean LECA (éd.), Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 299.

⁴ Reste à savoir s'il existe une seule culture polynésienne homogène. Tout est question d'échelle. Vue d'Europe, la culture polynésienne apparaît comme une entité bien définie. Mais un Polynésien saura reconnaître et distinguer les cultures de chaque archipel, et dans les archipels, de chacune des îles qui les composent. L'inverse est aussi vrai. À Tahiti, j'étais simplement un paàpa (dont la peau brûle au soleil). Mais en Europe, je suis un Suisse, en Suisse, un Neuchâtelais et à Neuchâtel, un « britchon ».

Évangile et culture

Heureusement, si les cultures sont distinctes, si chaque vision du monde est culturellement déterminée, des représentants de différentes cultures peuvent malgré tout entrer en contact, ne serait-ce que parce qu'ils partagent une même condition humaine.

Il n'existe aucune culture, aucun groupe social fermé sur lui-même et complètement isolé de l'extérieur. Toute unité sociale fait partie d'un système plus large qui la dépasse et l'intègre d'une façon ou d'une autre en son sein, que cette unité corresponde à une minorité ethnique appartenant à la société globale, à un quartier citadin inclus dans un espace urbain plus large ou à une société « primitive » dépendant d'un État-nation moderne.¹

Le christianisme construit un pont entre la culture suisse romande qui m'habite — ou que j'habite ? — et la culture polynésienne que j'observe. J'utilise à dessein l'image du pont pour signaler que le christianisme ne comble pas le fossé qui sépare la Suisse de la Polynésie, mais qu'il permet de passer d'un contexte à l'autre. Juive par naissance, la foi chrétienne a vocation à l'universalité. Mais elle est affectée par le contexte culturel dans lequel elle s'exprime. André Gounelle articule en trois temps le lien entre Évangile et culture².

- 1) Si la substance de la foi est universelle, celle-ci prend forcément des formes différentes en fonction des cultures où elle se manifeste. Pour être intelligible, la révélation, toujours identique, doit être exprimée dans la culture de ceux à laquelle elle est destinée. L'Évangile adapte sa forme à la culture des hommes qu'il touche.

¹ Mondher KILANI, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot, 1992, p. 49. Les Polynésiens, dans leur légitime recherche d'une identité, tendent à nier les apports extérieurs qui nourrissent leur culture. Avec un peu de recul, je me rends compte que je n'ai pas complètement échappé à cette vision « culturaliste ».

² *Première indication : [...] La révélation fournit à la foi chrétienne sa substance, son contenu, tandis que la culture en détermine la forme ou l'expression. [...] Deuxième indication : [...] Les cultures expriment de manières diverses un questionnement fondamental lié à l'être humain. À ce questionnement, la révélation divine apporte la réponse. Mais la question prenant différentes formes, la réponse doit se formuler de diverses manières ; de plus, souvent, elle fait rebondir la question. Troisième indication : [...] Nulle part, pas même dans le Nouveau Testament, l'Évangile n'existe à l'état pur, c'est-à-dire indépendamment de toute formulation culturelle ; la parole de Dieu ne nous parvient qu'à travers des paroles humaines.* André GOUNELLE, « Christianisme et culture », *Supplément de Mission*, 1995/55, Paris, p. 28-29. L'expression du message religieux au travers des différentes cultures a derrière lui une longue histoire et devant lui un bel avenir.

- 2) Cette inculturation¹ est facilitée du fait que tous les hommes, quelles que soient leurs cultures, sont préoccupés par les mêmes soucis : la quête de la vérité, de la vie, de la justice, du sens, de la fraternité, etc. La révélation vient satisfaire, de manière différente selon les cultures, ces mêmes besoins fondamentaux. L'Évangile répond à des questions universelles, exprimées dans des formes culturelles différentes et contingentes.
- 3) De toute façon, il n'existe pas d'Évangile pur, compris indépendamment de la culture qui le reçoit. La parole de Dieu est toujours médiatisée, et le média — homme, livre, image, musique, etc. — est culturellement déterminé. Même la Bible témoigne de la Révélation de Dieu dans une culture particulière, celle du Proche-Orient, sur une période de mille ans. Ne pas tenir compte de ce contexte, c'est méconnaître ou mal comprendre les textes bibliques.

André Gounelle ajoute que cette dimension culturelle de l'Évangile est constitutive de la révélation chrétienne. Ce serait un contresens, une erreur théologique — voire un « péché » — de ne pas la reconnaître.

*Nous sommes sans cesse menacés, nous croyants, par l'idolâtrie qui nous fait confondre l'Évangile avec notre manière de le comprendre et de le traduire et qui nous en fait refuser d'autres, tout aussi légitimes.*²

Ce principe ne vaut pas seulement pour les contrées « exotiques », mais aussi pour les pays « de culture judéo-chrétienne ». Ou plutôt, je renverse mon affirmation, les Églises de l'hémisphère nord doivent admettre que celles de l'hémisphère sud peuvent comprendre et exprimer l'Évangile dans leurs propres cultures. Même, et surtout, quand ces théologiens s'émancipent, quand les résultats sont surprenants. Après tout Paul, Augustin, Martin Luther ou Karl

¹ *L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres de la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une nouvelle création.* Pedro ARRUPE, lettre sur l'inculturation, 14 mai 1978, citée par Philippe CHANSON, « Inculturation », in *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Ion BRIA, Philippe CHANSON, Jacques GADILLE, Marc SPINDLER (éd.), Paris & Genève & Yaoundé, Cerf & Labor et Fides & Cle, 2001, p. 165. « Acculturation » — que je n'utilise pas — a un sens inverse. *Le terme d'acculturation désigne les processus complexes de contact culturel au travers desquels des sociétés ou des groupes assimilent où se voient imposer des traits ou des ensembles de traits provenant d'autres sociétés.* Jean-François BARE, « Acculturation », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, p. 3. Nous verrons que c'est le terme de « syncrétisme » qui définit le plus exactement les rapports entre la culture polynésienne et le christianisme.

² GOUNELLE, « Christianisme et culture », p. 29.

Barth n'ont pas fait autrement. Et nous trouvons tous normal que la théologie de la fin du 20^e siècle ne soit pas exactement celle du Moyen Âge.

Avec Henry Mottu, on pourrait même aller plus loin et penser que les modèles d'inculturation pourraient aider les Occidentaux à repenser leurs théologies.

La théologie dialectique doit être maintenant corrigée et prendre réellement en compte la phénoménologie de la religion, le folklore, l'ethnologie, la sociologie, afin d'analyser les besoins nouveaux de la culture et de la société dans laquelle nous vivons. Il faut recontextualiser le message. Les théologiens et théologiennes du Tiers-Monde sont à cet égard en avance sur nous. Mettons-nous à leur école.¹

Le christianisme forme un pont entre la culture polynésienne et la mienne. Parce que tous les Chrétiens sont engagés dans la même quête, nous pouvons tous comprendre et comparer les différentes formes que prend la Révélation.

4. Plan

Cette « théologie pratique culturelle » m'a conduit à aborder mon travail de la manière suivante.

J'ai commencé par limiter ma recherche aux rites de l'Église évangélique de Polynésie française (E.E.P.F.), tel qu'ils sont célébrés à la fin du 20^e siècle, essentiellement à Tahiti et dans l'archipel de la Société. Les rites de l'E.E.P.F. sont protestants² et polynésiens. Même s'ils ressemblent aux rites célébrés, en Polynésie, par les catholiques, les adventistes ou les mormons, ils ne leur sont pas identiques. Les rites de l'E.E.P.F. ne sont pas non plus exactement pareils aux rites protestants célébrés en Asie, en Afrique, en Europe ou en Amérique. Pour mieux les comprendre, je rappellerai brièvement la situation de la Polynésie française (première partie).

« Rite » est un concept pratique. C'est ce qui le rend problématique. Utilisé dans divers contextes — sociologique, psychologique, religieux, politique, etc. —, il recouvre en fait des réalités disparates. Après avoir montré les limites d'une approche globale des rites, je présenterai la notion de ritualisation, développée par Catherine Bell. « Ritualiser », c'est utiliser des stratégies pour mettre à part certains événements et leur donner de l'importance. Enfin, j'exposerai la

¹ Henry MOTTU, *Le geste prophétique*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 250.

² Si j'insiste sur le caractère protestant, c'est par respect des autres confessions. Le protestantisme n'est pas tout le christianisme.

Introduction

manière dont la théologie protestante francophone contemporaine comprend les rites. J'aurai ainsi construit l'outil méthodologique dont j'aurai besoin (deuxième partie).

J'analyserai quatre rites célébrés par l'E.E.P.F. : le culte, les funérailles, la confirmation et la cène. Pour dégager les principales stratégies de ritualisation, je m'intéresserai à la manière dont les paroissiens vivent les rites, selon leurs cinq sens. Je replacerai les rites dans leur contexte culturel, y compris dans une perspective historique. À partir de cette analyse, je chercherai à comprendre les formes d'action de Dieu dont témoigne l'E.E.P.F. lorsqu'elle célèbre des rites (troisième partie).

Enfin, dans une conclusion (quatrième partie), je répondrai aux trois questions suivantes : « qui fait ? », « qu'est-ce qui est fait ? » et « pour dire quoi ? ».

Manquerait-il un temps à ma démarche, celui de l'évaluation des rites protestants polynésiens, de leur conformité théologique ? Mais conformité à quoi ? À l'Évangile ? Qui suis-je pour en juger ? À la théologie protestante ? Mais justement, elle n'est pas la même partout !

J'ai préféré ne pas porter de jugements sur les rites protestants polynésiens. Peut-être ai-je eu peur de m'arroger un pouvoir ou ai-je pensé que ce ne serait pas *fair-play* ? Je crois plutôt que je ne dispose pas des outils nécessaires et n'en disposerai vraisemblablement jamais : je leur suis définitivement trop étranger.

5. Questions de langue

La langue officielle de la Polynésie française est le français. Mais les Polynésiens parlent leurs propres langues, dont les plus importantes sont le tahitien (reo māōhi), le marquisien et le paumotu (langue parlée aux Tuamotu). Hors de Papeete, ils ne parlent parfois qu'elles¹. Certains mots sont difficiles à traduire en français. Parfois, ils n'ont pas d'équivalents. Je pense en particulier

¹ *C'est le 29 novembre 1978 que le tahitien devient une langue officielle par décision du conseil du gouvernement, et qu'ensuite l'assemblée territoriale déclare la langue tahitienne, deuxième langue officielle du territoire à la suite d'une décision de la vice-présidence. [...] Toutefois, seul le français fera foi dans les actes juridiques. [...] Le Conseil constitutionnel rappelle pourtant, à propos de cette loi organique, que « l'article 2 de la Constitution, disposant que la langue de la République [française] est le français, a pour conséquence d'imposer l'usage du français aux personnes morales de droit public et aux personnes de droit privé dans l'exercice d'une mission de service public ainsi qu'aux usagers du service public ».* Sémir AL WARDI, *Tahiti et la France : le partage du pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 115-116.

aux plantes, aux aliments et à certains termes liturgiques. Au fil du texte, j'en utiliserai quelques-uns — signalés par un caractère différent pour les identifier — et donnerai leur signification en français.

Les premiers missionnaires ont dû créer un « vocabulaire chrétien » qui, évidemment, n'existait pas dans la culture religieuse polynésienne ; ils ont parfois forgé de toutes pièces des nouveaux termes, souvent décalqués de l'anglais, de l'hébreu ou du grec. Ils ont parfois repris des termes religieux polynésiens traditionnels. Lorsque cela présente un intérêt, je signalerai l'étymologie des mots.

Je me suis donné quelques règles d'écriture :

- 1) L'écriture du tahitien reste encore flottante. Plusieurs « écoles » proposent différentes transcriptions¹. J'ai choisi la graphie retenue par l'E.E.P.F. indiquant l'occlusion glottale, le « tuì », par un accent grave. Chaque fois qu'une citation contenait du tahitien, j'ai évidemment respecté la graphie originale.
- 2) La langue française a adopté certains mots polynésiens : « vahiné », « paréo », « tabou », « tatouer », etc. Mais elle les a déformés. J'ai préféré conserver la graphie polynésienne : « vahine » (femme), « päreu » (pagne), « tapu » (interdit), « tatau » (tatouer), etc.
- 3) Les mots tahitiens ne comportent de marques ni de genre ni de pluriel. Au cours du texte, ils apparaîtront semblables au singulier et au pluriel : « un âmuiraa » (groupe de paroisse), « des âmuiraa ». Je les ai tous « masculinisés », « vahine » (femme) étant seule exception.
- 4) Il n'existe pas de mot spécifique pour désigner les habitants de la Polynésie française. J'utiliserai « Polynésien » pour désigner, suivant le contexte, soit les habitants de l'ensemble de la Polynésie, soit ceux de la seule Polynésie française. « Mäöhi » en principe ne désigne que les habitants de Tahiti et des îles de la Société. « Maori » qualifie les Polynésiens d'Aotearoa Nouvelle-Zélande.
- 5) Selon l'usage local, j'ai réservé les termes « tradition » et « traditionnel » pour désigner les anciennes coutumes polynésiennes, antérieures à l'implantation des Européens et du christianisme. Même si maintenant la plupart des traditions polynésiennes est chrétienne.

¹ Voir par exemple Jean-Marius RAAPOTO, « La langue d'hier et d'aujourd'hui, les locuteurs d'hier et d'aujourd'hui, au travers d'une graphie vieille de plus de 150 ans », in *1797-1997 Évangile et mission en Polynésie Te Evaneria e te pororaa evaneria i Porinetia*, Daniel MARGUERON (éd.), Papeete, Veà Porotetani, 1997. L'écriture du tahitien représente un enjeu linguistique, mais aussi politique et confessionnel. Contre l'Académie tahitienne, l'E.E.P.F. défend une graphie proche de celle de la traduction protestante de la Bible. Comme les responsables de l'Académie sont plutôt catholiques, les protestants les soupçonnent de vouloir « liquider cet héritage ».

PREMIÈRE PARTIE :

LA POLYNÉSIE FRANÇAISE

Même si les avions ont considérablement réduit la durée des voyages, la Polynésie française reste loin de l'Europe. Il m'apparaît nécessaire de rappeler sa situation géographique, de signaler quelques faits marquants de son histoire, de préciser la situation religieuse et la théologie que les Polynésiens élaborent.

Chapitre II

LA GÉOGRAPHIE

Dans l'immense Océan Pacifique, qui représente plus du tiers de la surface du globe, on compte les distances non pas en kilomètres ou en miles, mais en heures d'avion. Le « Pacifique Sud » est parsemé de milliers d'îles minuscules, de l'immense Australie et des respectables Papouasie Nouvelle-Guinée et Aotearoa Nouvelle-Zélande. On distingue trois ensembles : à l'ouest, la Mélanésie, « îles noires » — par référence à la peau des habitants —, au nord-ouest la Micronésie, « petites îles », et en son centre, la Polynésie, « îles nombreuses ». La répartition des îles dans les différents ensembles n'est pas complètement le fruit d'une décision arbitraire prise dans un bureau européen. Elle correspond à des parentés ethniques, culturelles et sociales, plus marquées en Polynésie et en Mélanésie, plus diffuses en Micronésie¹.

Les îles de la Polynésie sont réparties à l'intérieur d'un gigantesque triangle délimité par l'île de Pâques au sud-est, Hawaii au nord et Aotearoa Nouvelle-Zélande à l'ouest. Au-delà des différences locales et des aléas de l'histoire, les habitants de toutes ces îles partagent une origine, une culture et une langue communes².

¹ *Culturally, Micronesia was more heterogeneous than Polynesia, and generalizations about Micronesian society immediately call to mind a cloud of exceptions and qualifications.* Ian C. CAMPBELL, *A History of the Pacific Islands*, Christchurch, Canterbury University Press, 1989, p. 23.

² L'importance des îles du Pacifique change du tout au tout, selon que l'on parle « d'îles dans la mer » ou d'une « mer d'îles ». Dans ce dernier cas, l'Océanie devient le continent le plus vaste de notre planète !

Au centre du « Triangle polynésien », la Polynésie française est un territoire français, dont le statut est en pleine évolution¹. Regroupement politique voulu par la France, elle se compose d'environ 118 îles réparties sur une surface aussi grande que l'Europe. Elles sont réunies dans cinq archipels, géographiquement bien séparés : les Marquises au nord, les Tuamotu et les Gambier à l'est, les Australes au sud et la Société au centre. Toutes d'origine volcanique, les îles sont maintenant de deux types : des îles hautes (avec des montagnes et des rivières, des lagons et des récifs) et des atolls (couronnes de corail et de sable entourant un lagon vide, où la terre s'est enfoncée dans l'océan).

L'archipel de la Société, le plus important et le plus peuplé est divisé en deux parties, les îles Sous-le-Vent et les îles du Vent dont fait partie Tahiti, la plus grande de toutes. C'est là que se trouve Papeete, capitale de la Polynésie française. La zone urbaine de Papeete — entre Punaauia et Mahina — abrite la majeure partie des habitants, la plupart des employeurs (entreprises et services), le gouvernement, les écoles supérieures, le seul port en eaux profondes et l'aéroport international.

Selon le recensement de 1996², la population de la Polynésie française s'élevait à 219 521 habitants. 150 721 personnes habitaient Tahiti et 11 965 Moorea, soit près des trois quarts de la population totale (74,10 %). Les autres archipels abritaient respectivement 26 838 personnes pour les îles Sous-le-Vent, 15 370 pour l'archipel des Tuamotu-Gambier, 8 064 pour les îles Marquises et 6 563 pour les cinq îles Australes.

La Polynésie française vit essentiellement des transferts de fonds depuis la Métropole — salaires, investissements, etc. —, du tourisme et de quelques industries d'exportation, la perle noire, le poisson, la vanille, le monoï (huile de coco), etc.

¹ Le nom de « Polynésie » ne satisfait pas tous les Polynésiens. Le Gouvernement de Polynésie française cherche à imposer « Tahiti Nui ». Dans l'E.E.P.F., on parle parfois de « Maōhi Nui ».

² Les résultats du recensement de 1996 sont en cours de publication. L'Institut Territorial de la Statistique a communiqué quelques chiffres, commentés par Olivier FROUTE, « Recensement de la population de Polynésie française », *INSEE — Première*, Paris, 1997/543.

Chapitre III

L'HISTOIRE

Les traces de peuplement de la Polynésie sont plutôt récentes et l'origine des Polynésiens reste incertaine. L'hypothèse la plus vraisemblable postule que des populations, venues de l'Asie du Sud-est — Indonésie et Philippines —, se sont installées dans les îles de l'ouest de la Polynésie — Samoa, Tonga — en 1500 av. J.-C. Sur des pirogues à voile, elles ont migré vers l'est et ont atteint les Marquises au plus tôt en 300 apr. J.-C. Repartis vers le sud, les Polynésiens ont « colonisé » la Société, les Australes et les Tuamotu vers 700, et les Gambier autour de 1000¹.

L'histoire préchrétienne est peu ou mal connue². Il n'y a en tout cas jamais eu de pouvoir central polynésien. Chaque île, chaque district a toujours été dirigé par un chef³. Même la religion, polythéiste, se répartissait sur différents

¹ L'anthropologue norvégien Thor Heyerdahl soutient une thèse plus complexe : *Les populations qui parlent aujourd'hui les langues polynésiennes sont entrées dans le Pacifique oriental en passant par Hawaï, tardivement, au début de ce millénaire. Ils y trouvèrent un peuplement plus ancien.* Thor HEYERDAHL, « 50 ans après le Kon-Tiki », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1997/275, p. 15. En reliant le Pérou aux Tuamotu sur un radeau, il a montré que des contacts entre l'Amérique du Sud et la Polynésie étaient possibles, même à une époque ancienne.

² La culture polynésienne est restée orale, jusqu'à l'arrivée des Européens. Ce sont les missionnaires protestants qui ont mis par écrit les langues polynésiennes, en utilisant l'alphabet latin.

³ [In] *the political system of New Zealand, Tahiti and the Marquesas [...] defined tribes dwelt in territories which might change with their military fortunes, but no tribe was ever able to*

marae (lieux de culte à ciel ouvert). Chaque famille, chaque district ou chaque île disposait de ses propres marae où ils célébraient leurs rites. Mais le marae de Taputapuatea à Raiatea jouait un rôle central. Il accueillait des rencontres politiques et religieuses « internationales ». Car, grands navigateurs, les Polynésiens sillonnaient le Pacifique à bord de leurs pirogues et multipliaient les échanges entre les îles.

Il était en quelque sorte la Mecque des Polynésiens. Tous les dignitaires des royaumes alliés s'y rendaient. Il s'agit d'une part des îles : Huahine, Tahiti, Moorea, Maïào, Tupuaï formant une première alliance appelée, te ao uri o te faa-tau aroha, c'est-à-dire, les pays sombres de l'alliance de paix ; d'autre part les îles : Tahaa, Porapora, Maupiti, Rarotonga, Rotuma, île située au nord-ouest des Tonga, et te ao tea roa o te Maori, autrement dit, l'actuelle Nouvelle-Zélande, qui formaient une autre alliance appelée Te ao tea o te faa-tau aroha, les pays clairs de l'alliance de paix.¹

Les premiers Européens passent aux Tuamotu en 1521 — le Portugais Magellan — et aux Marquises en 1595 — l'Espagnol Mendaña. Samuel Wallis arrive à Tahiti en 1767, suivi de Cook, de Bougainville et des mutins du *Bounty*.

Dès la fin du 18^e siècle, les changements politiques et religieux contribuent à modifier l'organisation de l'archipel de la Société. Un double mouvement de centralisation se fait jour : centralisation religieuse, vers le culte du seul Òro² et centralisation politique, au profit de la famille Pomare qui étend son pouvoir sur Tahiti et Moorea³.

L'irruption du christianisme va accélérer cette mutation. Ce sont d'abord des catholiques espagnols qui débarquent en 1773. Mais leur tentative

establish and maintain a lasting hegemony over its neighbours. CAMPBELL, *A History of the Pacific Islands*, p. 16.

¹ Turo a RAAPOTO, *Le marae, aperçu sur le sanctuaire polynésien*, mémoire de maîtrise, Faculté de théologie protestante, Université des sciences humaines de Strasbourg, 1985. Voir aussi Jacques NICOLE, *Au pied de l'Écriture*, Papeete, Haere Po no Tahiti, 1988, p. 45.

² Jean-François BARE, *Tahiti, les temps et les pouvoirs pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen*, Paris, Éditions de l'ORSTOM, 1987, p. 63. Plus que de « monothéisme », il faudrait sans doute parler « d'hénothéisme », *vénération d'une divinité principale au sein d'un système polythéiste*. Jacques WAARDENBURG, *Des dieux qui se rapprochent*, Genève, Labor et Fides, 1993 (1986), p. 96.

³ *In Tahiti, the political changes were connected with religious changes. The old Eastern Polynesian religion of departmental gods was challenged by a new god from Ra'iatea, sponsored by an ambitious chief with politically astute priests. This new god, 'Oro, had a greater appetite than its rivals for human sacrifice and the sponsor was able, by a combination of terror and the manipulations of the titles, to challenge the status quo of the great island of Tahiti which exercised a loose pre-eminence over the whole Society Islands group.* CAMPBELL, *A History of the Pacific Islands*, p. 45-46.

d'évangélisation tourne court. Des querelles personnelles les contraignent à repartir l'année suivante. En 1797, les missionnaires protestants de la *London Missionary Society* (L.M.S.) s'installent à Tahiti¹. Jetant l'ancre dans la baie hospitalière de Matavai, ils vont rencontrer les chefs de l'endroit, la famille royale des Pomare. Chacun y trouve son intérêt : les missionnaires anglais bénéficient de l'accueil polynésien, ils reçoivent une maison, de la nourriture et une protection. Les Pomare profitent des armes européennes, même si les missionnaires les distribuent très parcimonieusement, des techniques et du prestige dont jouissent les étrangers. Ensemble, ils vont bouleverser l'histoire de la Polynésie.

Pomare I^{er} puis son fils Pomare II utilisent les missionnaires pour étendre leur pouvoir². « En retour », ceux-ci s'appuient sur les Pomare pour installer le christianisme. Dans les grandes lignes, les progrès du christianisme suivront le développement de l'autorité des Pomare.

Mais les premières années sont difficiles. Si les missionnaires sont bien considérés, le christianisme ne « prend » pas. Les conversions tardent à se produire. En 1803, Pomare II exprime, à la fin d'un repas avec le missionnaire John Turnbull, ses doutes fondamentaux.

Il me demanda, au moment du départ des missionnaires, si tout ce qu'ils avaient prêché était bien réel. Je lui répondis affirmativement que cela correspondait strictement à mes croyances et à celle des meilleurs et des plus sages de mes compatriotes. Il me demanda où vivait Jéhova et j'indiquai le ciel. Il me dit ne pas le croire. C'était encore pire avec son frère, Itia... Tout cela était ha'avare ou faux, ajoutant qu'il ne pourrait y croire

¹ Le souvenir du 5 mars 1797 comme date de « l'arrivée de l'Évangile à Tahiti » provient d'une erreur. Comme Phileas Fogg, le *Duff* a « gagné un jour » en faisant le tour de la terre. Les missionnaires ont en fait abordé Tahiti le 3 mars au soir et célébré leur premier culte devant un public tahitien le samedi 4 mars.

² Dans un article déjà ancien, l'anthropologue américain Allan Hanson a cherché à savoir pourquoi l'organisation politique a tellement changé à Tahiti, après l'arrivée des Européens, alors qu'elle est restée stable aux Samoa. Il imagine deux hypothèses : la désagrégation du pouvoir traditionnel pourrait être due soit à l'implantation du christianisme — protestant dans les deux archipels —, soit à l'influence coloniale — française à Tahiti, allemande, américaine et néo-zélandaise aux Samoa. La stabilité des Samoa lui fait conclure que c'est le colonialisme français qui a fait disparaître le pouvoir des chefs tahitiens, même si le christianisme a provoqué une véritable révolution. *Bien que n'étant pas responsable de la destruction de l'ancien système politique, la conversion au christianisme provoqua un impact brutal sur la société tahitienne d'une autre manière. À mon avis (et je suis loin d'être le premier à le dire), ce fut la conversion qui permit à Pomare II d'établir pour la première fois dans l'histoire tahitienne, un régime stable, centralisé, pour toute l'île de Tahiti et quelques îles environnantes.* F. Allan HANSON, « L'évolution politique à Tahiti et aux Samoa : un exercice d'anthropologie expérimentale », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1974/186.

tant qu'il n'aurait pu le voir. Il observa que si nous pouvions faire descendre le soleil et la lune à l'aide de nos instruments de mesure, comment se faisait-il que nous ne pouvions faire descendre notre Sauveur par une même opération ?¹

Mais en 1811, le roi confesse publiquement sa foi chrétienne². En 1815, il remporte une bataille décisive sur les chefs tahitiens restés fidèles au dieu Oro. Sa victoire est perçue comme la victoire de « Jéhovah ». D'autant plus qu'à la surprise générale, il ne massacre pas ses adversaires vaincus, mais les pardonne et les laisse s'en aller. Les Tahitiens adopteront rapidement la religion du dieu vainqueur. Le 9 février 1816, Pomare II renvoie « les dieux de sa famille » aux missionnaires, accompagnés d'une lettre.

Je désire que vous envoyiez ces idoles en Grande-Bretagne pour la Société des Missions, pour qu'ils connaissent les dieux adorés par Tahiti. Ce furent mes propres idoles, elles appartinrent à ma famille depuis le temps de Taaroamanahune jusqu'à Vairaatoa, et lorsque celui-ci mourut, il me les laissa. Et maintenant que j'ai connu le vrai Dieu, Jéhovah, il est mon Dieu. [...] La parole de Dieu croît à Tahiti, et les chefs sont zélés pour ériger des lieux de culte, ils sont aussi ardents pour rechercher l'enseignement, et maintenant tout va bien pour Tahiti. Si vous le jugez bon, brûlez [les idoles] dans le feu ou, si vous le voulez, envoyez-les dans votre pays, pour être vues par les peuples d'Europe, pour qu'ils puissent connaître les dieux de Tahiti.³

Les sujets de Pomare II suivent leur roi d'autant plus facilement qu'en 1815, Patii, l'un des grands prêtres polynésiens, adopte la nouvelle foi. Les Tahitiens se convertissent au christianisme et tout l'archipel de la Société devient chrétien, de manière irréversible.

L'enthousiasme pour Jéhovah qui déferle dans les îles de la Société détermine des bouleversements de tous les aspects de la culture ma'ohi. À

¹ John TURNBULL, *A voyage round the World in the Years 1800 – 1804*, p. 332, cité par Paul de DEKKER, « Tahiti à l'arrivée des Occidentaux », in *1797 – 1997 Évangile et mission en Polynésie*, p. 8

² NICOLE, *Au pied de l'Écriture*, p. 108. Jean-François Baré propose 1812. BARE, *Tahiti, les temps et les pouvoirs*, p. 95. Sémir Al Wardi fait de la conversion de Pomare II un choix éminemment politique. *La nouvelle religion [le christianisme] ne posa donc pas trop de problèmes d'assimilation. D'autant plus que ce nouveau dieu Jéhovah symbolisait la modernité (les progrès technologiques) et surtout la stabilité politique appréciée parce que rare en Polynésie : mais en clair, il semble surtout que des raisons d'ordre politique et économique, de pouvoir, ont poussé Pomare II à changer de Dieu pour celui plus « conforme » au monde nouveau. Le geste de Pomare fut donc avant tout politique : Oro était lié à toutes ses défaites militaires et Jéhovah semblait, grâce à la connexion britannique, plus adapté à sa puissance.* AL WARDI, *Tahiti et la France : le partage du pouvoir*, p. 189.

³ Cité par NICOLE, *Au pied de l'Écriture*, p. 110.

*partir des années 1817-1818, aucun témoin ne rendra plus jamais compte de la foisonnante multitude des rituels, des guerres et des fêtes qui jalonnaient la durée spécifique de la culture polynésienne ; [...] le christianisme protestant constituera à jamais la référence obligée de la nouvelle « civilisation » qui se dessine.*¹

Tout au long du 19^e siècle, le christianisme va être diffusé, à partir de Tahiti, dans les îles de la Polynésie et dans l'ensemble du Pacifique : à Huahine en 1807, aux Australes et aux îles Cook en 1821, à Samoa et à Fiji en 1835. Entre 1826 et 1841, un mouvement jugé hérétique, la Māmāiā, naît, croît et meurt. Théologie millénariste et antinomiste, elle cherchait à concilier foi chrétienne et culture polynésienne². En 1835, la L.M.S. achève la traduction et la publication de la première Bible en tahitien, Te Parau a te Atua (la Parole de Dieu)³.

L'arrivée des catholiques va provoquer une grave crise. L'affrontement confessionnel va conduire à une lutte politique. Installés aux Gambier en 1834, et aux Marquises quatre ans plus tard, deux prêtres français cherchent à s'implanter à Tahiti. Ils en sont expulsés en 1838 et, dans un même mouvement, la religion catholique y est interdite. Ce refus va donner à la France un prétexte pour prendre le pouvoir à Tahiti puis dans les différents archipels. En 1842, elle annexe les Marquises et institue un protectorat sur Tahiti et les Tuamotu. Les Gambier deviennent françaises en 1881 et les îles Sous-le-Vent en 1888. Les îles Australes sont annexées, chacune indépendamment, jusqu'en 1901.

L'installation du pouvoir français modifie la situation religieuse. Pour des raisons essentiellement politiques, les Français soutiennent les catholiques — « qui dit français dit catholique, qui dit protestant dit anglais ». En 1844, presque tous les pasteurs anglais doivent quitter Tahiti. Pendant dix-huit ans, les paroisses protestantes seront administrées par les Polynésiens eux-mêmes. À partir de 1862, la Société des Missions Évangéliques de Paris peut envoyer —

¹ BARE, *Tahiti, les temps et les pouvoirs*, p. 109. J'aimerais ne pas donner le sentiment de minimiser le choix décisif des Polynésiens. J'ai entendu les remarques de Flora Aurima-Devatine : *J'ai mal à mes ancêtres ! Eux qui avaient accueilli avec joie, certes, une joie par trop bruyante et envahissante, par moments, eux qui avaient accepté, simplement et de bonne foi, l'installation des Missionnaires, s'empressent d'accorder, de tout ce qu'on leur demandait, terre, maisons, abris, pirogues, grandes quantités d'étoffes et de vivres, « le meilleur » et le plus qu'ils avaient ou pouvaient donner. [...] Tout ce qu'ils faisaient de bien pour les Missionnaires n'était jamais mis à leur actif, mais à celui de Dieu, ce Dieu qui n'était pas encore devenu le leur.* Flora AURIMA-DEVATINE, « Vivre sa foi au quotidien, ou l'adaptation de la religion à la population », in *1797-1997 Évangile et mission en Polynésie*, p. 59.

² Sur la Māmāiā, voir Niel GUNSON, « Histoire de la Mamaia ou hérésie visionnaire de Tahiti, 1826-1841 », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1963/143-144.

³ Sur la traduction de la Bible, voir NICOLE, *Au pied de l'Écriture*.

à Tahiti, à Moorea puis dans les autres îles — ses propres missionnaires. Sous le contrôle du pouvoir français, elle restructure et organise les Églises tahitiennes.

Entre-temps, en 1843, une troisième Église, issue du christianisme, est apparue en Polynésie dans deux de ses nombreuses variantes : l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours — les mormons — et l'Église Réorganisée de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours — les sanitos.

Au 20^e siècle, l'histoire de la Polynésie va se confondre avec celle de la France. Mais dans le Pacifique, la Première Guerre reste lointaine. Quelques Polynésiens s'engagent dans l'armée et partent pour l'Europe. Papeete est bombardée par un croiseur allemand. La Seconde Guerre mondiale a plus d'incidence sur la Polynésie. Un nouveau contingent de soldats part pour l'Europe. Mais la guerre touche aussi Bora-Bora qui sert de base arrière à l'armée de l'air américaine.

Quelques dates marquent la fin du 20^e siècle. En 1958, 65 % des Polynésiens refusent l'indépendance qui leur est proposée. Dès 1961, le développement de la Polynésie française s'accélère par la construction d'un aéroport international à Tahiti et surtout par l'implantation du Centre d'expérimentation du Pacifique (C.E.P.) et l'explosion de la première bombe atomique à Moruroa, en 1966. Depuis 1984, la Polynésie française dispose d'une autonomie administrative¹. La France cesse définitivement ses essais nucléaires en 1996. L'après-C.E.P. a commencé.

¹ Sur les rapports entre les pouvoirs français et polynésien, voir AL WARDI, *Tahiti et la France : le partage du pouvoir*.

Chapitre IV

LA SITUATION RELIGIEUSE

En 1992, le sociologue allemand Manfred Ernst terminait une enquête sur la situation religieuse dans les îles du Pacifique sud. Il ressort que la Polynésie française reste un territoire fortement christianisé¹.

En 1992, moins de 4 % de la population ne se reconnaît aucune religion. Les protestants restent les plus nombreux, même si leur part dans la population diminue constamment². À l'inverse, l'Église catholique a vu le nombre de ses membres augmenter massivement avec l'arrivée de métropolitains. Et le renouveau charismatique lui a assuré des conversions. L'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours représente la troisième communauté religieuse.

¹ Source Manfred ERNST, « Les groupes religieux à croissance rapide en Polynésie française : implications pour les principales Églises et la société », in *1797-1997 Évangile et mission en Polynésie*, p. 84. Manfred Ernst précise : *Depuis 1971, le gouvernement français considère que la question à propos de l'appartenance religieuse est anticonstitutionnelle. Les informations à propos de 1992 sont basées sur des recherches sur le terrain en Polynésie française et sur les statistiques données à l'auteur par les différentes Églises.*

² *It becomes clear that there is a direct link between the ongoing diversification in the religious situation and certain serious problem which developed within the Evangelical Church after becoming independent in 1963. Even if a major schism was avoided the breakaway of many parishes from that time until now and the loss of more than ten ministers have weakened the position of the Evangelical church. The damaged public image of the Evangelical Church, when the population heard about the misuse of money or the misconduct of church ministers and deacons, has led to anger and frustration and a loss of confidence in the credibility and faithfulness of the Evangelical Church, and contributed to the fast growth of other religious groups.* Manfred ERNST, *Winds of Change*, Suva, Pacific Conference of Churches, 1994, p. 140-141.

Les rites protestants polynésiens

Les « nouveaux mouvements religieux » sont en croissance rapide, mais avec un pourcentage encore faible. Ils enregistrent leurs meilleurs résultats dans la zone urbaine de Tahiti.

Il existe une synagogue pour la petite communauté juive, un temple bouddhiste et un temple « chinois » dédié à Kanti. La religion chinoise traditionnelle est la seule dont le nombre des adhérents diminue, ce qui ne signifie pas que les coutumes religieuses chinoises disparaissent.

| Religions | Recensement 1962 : membres en % | | Recensement 1971 : membres en % | | Recherches de Manfred Ernst en 1992 : membres en % | |
|--|------------------------------------|--------|------------------------------------|--------|---|--------|
| | | | | | | |
| Église évangélique | 45 765 | 54,1 % | 57 286 | 50,6 % | 88 750 | 44,4 % |
| Catholiques romains | 24 926 | 29,5 % | 39 170 | 34,6 % | 68 541 | 34,3 % |
| Saints des Derniers Jours | 2 330 | 2,8 % | 3 570 | 3,1 % | 12 000 | 6,0 % |
| Adventistes du 7 ^e Jour | 1 686 | 2 % | 2 652 | 2,3 % | 9 600 | 4,8 % |
| Sanitos (Église Réorganisée de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours) | 2 774 | 3,3 % | 3 282 | 2,9 % | 7 000 | 3,5 % |
| Témoins de Jéhovah | 152 | 0,18 % | 464 | 0,4 % | 3 000 | 1,5 % |
| Confédération des Églises Réformées de Polynésie française | | | | | 1 100 | 0,5 % |
| Assemblées de Dieu France | | | | | 600 | 0,3 % |
| Assemblées de Dieu USA | | | | | 150 | 0,07 % |
| Église Chrétienne | | | | | 300 | 0,15 % |
| Église Libre de Polynésie française | | | | | 300 | 0,15 % |
| Église néo-apostolique | | | | | 45 | 0,02 % |
| Église Pentecôtiste Alléluia | | | | | 45 | 0,02 % |
| Dissidents | 526 | 0,6 % | 631 | 0,5 % | | |
| Autres religions | 243 | 0,3 % | | | | |
| Bahais | | | | | 300 | 0,15 % |
| Religions traditionnelles chinoises | 204 | 0,2 % | 185 | 0,1 % | 80 | 0,04 % |
| Non déclarés et autres | 619 | 0,7 % | 591 | 0,5 % | 500 | 0,2 % |
| Pas de religion | 5 326 | 6,3 % | 5 435 | 4,8 % | 7 689 | 3,8 % |
| Population totale | 84 551 | | 113 266 | | 200 000 | |

Cependant en 1993, un sondage paru dans le quotidien *Les Nouvelles de Tahiti* nuancait ce tableau. Même s'il faut en relativiser les résultats, la « conscience chrétienne » et l'appartenance à une Église semblent fortement décroître en fonction du niveau scolaire. À la question : « En matière de religion,

La Polynésie française

comment vous situez-vous personnellement ? », les personnes sondées avaient répondu de la manière suivante¹ :

| Réponses en % | Niveau scolaire | Sans réponses | Pas scolarisés | Primaire | Secondaire | Supérieur |
|--|-----------------|---------------|----------------|----------|------------|-----------|
| | | | | | | |
| Sans réponses | | | | 0,4 % | 0,4 % | |
| Je crois en une religion et je suis pratiquant | | | 52,5 % | 34,7 % | 25,7 % | 6,8 % |
| Je crois en une religion et je suis assez souvent pratiquant | 5,9 % | 11,8 % | 14,6 % | 17,2 % | 14,4 % | |
| Je crois en une religion et je suis rarement pratiquant | 16,6 % | 17,8 % | 24,7 % | 25,1 % | 21,5 % | |
| Je crois en une religion et je ne pratique jamais | 25,6 % | 11,8 % | 14,7 % | 15,0 % | 22,4 % | |
| Je crois en Dieu, mais je ne fais partie d'aucune religion | 26,0 % | | 5,0 % | 7,8 % | 20,2 % | |
| Je ne crois pas en Dieu | 19,2 % | | 3,7 % | 5,3 % | 8,1 % | |
| Je ne sais pas | 5,9 % | 5,9 % | 1,8 % | 3,2 % | 6,2 % | |

La Polynésie n'est ni laïque, ni sécularisée. Mais les temps ont changé. Les Églises perdent de leur importance.

L'incroyance se développe, la société se laïcise, les valeurs religieuses sont en baisse et l'encadrement socio-culturel des Églises ne concerne plus qu'une partie de la jeunesse polynésienne, surtout en zone urbaine. Paradoxalement, ce mouvement s'accompagne d'une diversification extrême des croyances et des pratiques dans le même milieu [urbain].²

Cette même année 1993 — coïncidence ou signes des temps ? — paraissait un texte du philosophe Philippe Draperi proposant une critique féroce contre la « religion » en Polynésie française.

La pensée religieuse est la seule pensée intégrée par les insulaires. Ainsi, ce peuple ne connaît de l'Occident que le Moyen-Âge de sa pensée. Par l'action omniprésente des discours religieux sur ces îles, on maintient les Polynésiens dans un état d'esprit où ils ne sont pas amenés à penser. Imposant les croyances plutôt que la raison (et apparemment l'école ne change pas grand-chose), l'Occident asservit ce peuple de l'intérieur en l'aliénant dans la culpabilité, la résignation et dans un grand complexe d'infériorité. Mais cette laque théo-culturelle est bien fragile, moult

¹ « Les valeurs des Polynésiens », *Les Nouvelles de Tahiti*, Papeete, 18 mars 1994, p. 13.

² Bruno SAURA, *Politique et religion à Tahiti*, Papeete, Éditions Polymages-Scoop, 1993, p. 308.

Les rites protestants polynésiens

bouteilles de bière, quelques prêches déstabilisateurs et un autre homme peut surgir. N'oublions jamais que le capitaine Cook, fort apprécié au demeurant, fut un jour attaqué, mangé et puis pleuré. Être dévoré comme le Père, dans un acte sacrificiel et libérateur, c'est ce qui attend les Blancs et les autres en Polynésie.¹

¹ Philippe DRAPERI, *Ô Taiti ou la nef des fous*, Papeete, Haere Po no Tahiti, 1993, p. 17-18.

Chapitre V

L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE DE POLYNÉSIE FRANÇAISE

Jusqu'à la création de l'Église évangélique de Polynésie française (E.E.P.F.) en 1963, chaque paroisse, appelée « Église protestante tahitienne » a vécu dans une totale autonomie.

Ce qui frappe dans ces nouvelles institutions c'est que, d'une manière surprenante, les missionnaires ne semblent pas très bien organisés : il n'y a pas de conférence missionnaire, ni de comité central, au contraire, les missionnaires se dispersent en fonction de leurs personnalités, de leurs origines sociales ou géographiques, de leur théologie aussi ; il n'y a pas, il n'y aura pas de politique globale, d'approche unitaire, pas de programme commun, pas d'Église unique dans ce premier Champ d'Expérimentation du Pacifique.¹

Les premières paroisses protestantes sont créées en 1819, dirigée chacune par un pasteur anglais qui rendait des comptes à la *London Missionary Society* (L.M.S.) — Crook à Papeete, Darling et Bourne à Punaauia, Bicknell à Papara, Wilson à Matavai, Henry et Platt à Papetoai. Les premiers diacres sont installés en 1821². À cette époque, la seule institution des protestants polynésiens n'a pas pour but de structurer l'Église, mais d'organiser l'évangélisation des autres îles.

¹ Robert KENIG, « Églises concordataires du pluriel au singulier de l'Église », in *1797-1997 Évangile et mission en Polynésie*, p. 19-20.

² Henri VERNIER, *Au Vent des Cyclones*, Papeete, Église évangélique de Polynésie française, 1986, p. 31-32.

Le 13 mai 1818 fut fondée solennellement à Papetoai devant deux mille personnes, une « Société des missions évangéliques de Tahiti » dans le but de faire connaître l'Évangile aux autres archipels du Pacifique. Pomare [II] prit une part active à cette fondation, aidé par Tati et Upaparu. Il fit adopter à main levée ce projet et demanda à tous les présents de penser activement aux populations des îles du Pacifique qui n'avaient pas encore la connaissance de l'Évangile libérateur. Ce fut la première fête du Me.¹

Lorsque la France impose son protectorat sur Tahiti, le gouvernement local organise le protestantisme polynésien. En 1851, il inscrit dans des « Lois concordataires » la structure congrégationaliste des « Églises protestantes tahitiennes », ce qui signifie l'autonomie de chaque paroisse. En 1852, il confie l'élection des pasteurs aux notables des districts, sans distinction de confession². Cinq pasteurs anglais sur huit démissionnent et quittent Tahiti.

Le remplacement de la L.M.S. par la Société des Missions Évangéliques de Paris (S.M.E.P.) permet l'évolution du statut des Églises protestantes, sous l'étroit contrôle du Gouvernement du protectorat. En 1863, le pasteur Thomas Arbousset instaure une conférence pastorale annuelle. En 1873, la reine Pomare IV et le « Commandant commissaire de la République française » signent conjointement une ordonnance approuvant la formation d'un synode des Églises protestantes de Tahiti et Moorea³. En 1879, les Églises adoptent une Constitution, promulguée par ordonnance royale et toujours contresignée par le « Commandant commissaire ». Le synode est remplacé par un Conseil supérieur. Des Conseils d'arrondissement et des Conseils de paroisse sont créés⁴.

¹ VERNIER, *Au vent des Cyclones*, p. 26-27.

² VERNIER, *Au vent des Cyclones*, p. 70. Un prêtre catholique fut même élu pasteur !

³ Jean-François ZORN, *Le grand siècle d'une mission protestante*, Paris, Karthala & Les Bergers et les Mages, 1993, p. 173 et 218. Le président et le secrétaire du Synode sont des pasteurs français ; le vice-président un pasteur anglais.

⁴ *Le Synode a été supprimé et remplacé par un Conseil supérieur servant d'organe central à trois Conseils d'arrondissements ecclésiastiques, dirigés par des pasteurs français, [...] et à vingt-deux Conseils de paroisse ou Districts composés chacun d'un pasteur tahitien et de quatre diacres élus par au moins deux cents fidèles. Le Conseil supérieur est composé de tous les pasteurs français ayant charge d'Église ou d'école, d'un pasteur britannique, de deux pasteurs tahitiens et de trois diacres de chaque arrondissement.* ZORN, *Le grand siècle d'une mission protestante*, p. 223-224. La direction de l'Église reste aux mains des missionnaires français. Mais les pasteurs tahitiens et les diacres sont responsables de leurs paroisses. En 1927, un décret gouvernemental de 1927 rappellera encore l'indépendance de chaque paroisse et leur rattachement direct à la S.M.E.P. *Les paroisses de l'Église protestante dispersées dans les archipels de l'Océanie française et rattachées à la Société des Missions évangéliques de Paris sont regroupées en 6 arrondissements.* VERNIER, *Au vent des Cyclones*, p. 99.

Le 23 janvier 1884, le décret sanctionnant la nouvelle Constitution paraissait au Journal officiel revêtu de la signature du président de la République. Dans ses grandes lignes, c'est une reprise de la Constitution de 1880. On notera cependant deux modifications substantielles : la notion d'indépendance figurant dans l'article I de la Constitution de 1880 a disparu et la participation du pasteur britannique comme la nomination des pasteurs français au Conseil supérieur sont désormais soumises à l'agrément du gouverneur. Cas unique dans l'histoire de la Mission de Paris, l'Église protestante tahitienne devient donc une Église concordataire dont les pasteurs sont officiellement nommés et rétribués par le Gouvernement.¹

La loi de séparation de l'Église et de l'État, votée en France métropolitaine en 1905, ne s'applique pas aux « Établissements français d'Océanie ». Pourtant, en 1926, le Gouvernement cesse de rétribuer les pasteurs. Le statut légal de l'Église ne changera plus jusqu'à l'autonomie de l'E.E.P.F. Bien que les Tahitiens soient associés à sa direction, le pouvoir reste aux mains des missionnaires.

En 1950, les missionnaires présidaient encore tous les Conseils d'arrondissement. Les Polynésiens détenaient la majorité au Conseil supérieur, qui unifiait les Églises des îles. Mais les Français conservaient le pouvoir au niveau le plus élevé.²

Le 1^{er} septembre 1963, la S.M.E.P. accorde leur autonomie aux Églises protestantes tahitiennes. Pour la première fois, les paroisses sont regroupées dans une Église évangélique de Polynésie française. Dans le préambule de sa Constitution, l'E.E.P.F. rappelle son origine et son projet.

L'Église évangélique de Polynésie française est née de la prédication de l'Évangile par la Société des Missions de Londres venue dans le pays en 1797 et remplacée à partir de 1863 par la société des Missions de Paris, qui a été secondée dans sa tâche par le Conseil supérieur créé en 1884 et devenu Conseil supérieur général en 1927. Aujourd'hui comme le premier septembre 1963, date à laquelle son autonomie lui a été offerte, et où elle est entrée au Conseil œcuménique des Églises, l'Église évangélique de Polynésie française désire faire connaître son amour, sa foi et sa reconnaissance à Jésus-Christ, son Seigneur, le Sauveur du monde, qui la protège et la conduit en tout temps.³

¹ ZORN, *Le grand siècle d'une mission protestante*, p. 223-224.

² *In 1950 all the regional councils of the church were still presided over by missionaries. The Superior Council, which united the churches of Island, had an islander majority but its top leadership was French.* Charles W. FORMAN, *The Island Churches of the South Pacific, Emergence in the Twentieth Century*, New-York, Orbis Books, 1982, p. 170.

³ EEPF, *Constitution de l'Église évangélique de Polynésie française*, Papeete, 1977, Préambule. La constitution est bilingue, tahitien et français. Les deux versions laissent parfois apparaître quelques différences. J'utilise la version française.

L'E.E.P.F. est organisée sur un modèle presbytéro-synodal¹.

1. Paroisses et âmuiraa

En 1999, l'E.E.P.F. se compose de 83 paroisses, réparties dans les cinq archipels. La paroisse représente la structure de base de l'Église.

*La paroisse est l'ensemble de la communauté chrétienne locale, conduite par un pasteur et par un Conseil de diacres. Elle se divise en groupes [âmuiraa], dont chacun est dirigé par un ou plusieurs diacres selon son importance numérique ; elle se réunit régulièrement pour la célébration du culte et des sacrements.*²

En outre, la paroisse rassemble l'argent des offrandes et coordonne les différentes activités des groupes.

Les âmuiraa (groupes) rassemblent les paroissiens d'un même quartier, souvent liés par des liens familiaux³. Ils assurent l'enseignement religieux des enfants et des adultes, préparent les chants pour le culte dominical, organisent la récolte des offrandes, accompagnent les membres durant les temps forts de leur vie — mariage, enterrement — gèrent l'entraide, etc. Ils abritent leurs activités dans des maisons (fare âmuiraa) de rencontre, généralement divisées en deux parties, l'une équipée d'une cuisine, de toilettes et de douches et l'autre (fare putuputuraa), réservée au culte. Les groupes les plus importants possèdent aussi une salle de sport.

¹ Le système presbytérien fonde l'Église sur le ministère des « anciens ». *Il y a régime synodal lorsque les Églises locales, représentées par leurs conseils d'anciens, renoncent à une partie de leurs prérogatives et les transfèrent à l'échelon du synode constitué par les délégués qu'elles lui envoient.* Bernard REYMOND, *Entre la grâce et la loi*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 161.

² EEPF, *Constitution*, art. 8. Une paroisse doit compter 500 personnes baptisées *exception faite pour les îles qui n'atteignent pas ce nombre.* EEPF, *Constitution*, art. 13.

³ À ma connaissance, la « sociologie » du âmuiraa (groupe) n'a pas encore été systématiquement étudiée. Gilbert Tinembart, ancien pasteur à Raiatea et Papeete, pense qu'un âmuiraa s'étend entre deux rivières. Même lorsqu'il déménage un paroissien reste souvent lié à son ancien âmuiraa. Il continue par exemple à le soutenir financièrement. Dans la paroisse de Paōfai à Papeete, chaque âmuiraa (groupe) rassemble les paroissiens originaires d'une même île ou d'un même archipel : Îles-sous-le-Vent, Rurutu, Raivavae, etc., et même Rarotonga. Cette organisation est unique. Pour le missiologue Charles W. Forman, par ce regroupement « ethnique », l'E.E.P.F. cherche à répondre aux situations nouvelles induites par l'urbanisation. *The Evangelical Church in Papeete divided its congregation into groups, each made up of immigrants from a particular island, and put three or four deacons in charge of the common life of a group.* FORMAN, *The Island Churches of the South Pacific, Emergence in the Twentieth Century*, p. 199.

Le Conseil de diacres

Chaque paroisse est dirigée par un Conseil de diacres (Âpooraa tiàtono), présidé par le pasteur, dont les membres représentent les différents âmuiraa (groupes)¹.

*Les diacres [tiàtono] de la paroisse sont élus par les baptisés confirmés âgés de 18 ans. Sont éligibles à la charge de diacre les hommes et les femmes baptisés et confirmés depuis une année au moins ; le nombre des diacres varie selon l'importance des groupes et du travail. Ils sont élus pour 4 ans et rééligibles ; la moitié du Conseil des diacres est réélue tous les deux ans. [...] L'élection des diacres doit être ratifiée par les Conseils d'arrondissements. Les diacres élus sont installés dans leur charge lors du culte dominical de Sainte Cène.*²

Le diacre

La charge de diacre est un ministère reconnu par l'E.E.P.F.³. Un candidat est choisi par son âmuiraa et par la paroisse. Mais il doit recevoir le double agrément de l'arrondissement et de l'E.E.P.F.⁴. Il est attaché à sa paroisse⁵ et doit prendre sa retraite à soixante ans. En cas de faute grave, le Conseil d'arrondissement peut le démettre de sa charge.

En plus de ses fonctions collégiales dans le Conseil de diacres :

[Le diacre] assiste le pasteur dans la direction de la paroisse. [...] Le diacre délégué de paroisse ou à défaut un autre diacre peut présider le culte en

¹ *Le Conseil de diacres se réunit au moins une fois par mois. [...] II] organise les collectes et tient tous les livres de compte de la paroisse. [...] II] vérifie les livres de compte de chaque groupe. EEPF, Constitution, art. 11. Le Conseil de diacres travaille au développement spirituel de la paroisse et veille à la fidélité de la prédication, à l'exercice de la discipline et au respect de la Constitution. Il rend compte de son activité à l'Assemblée mensuelle de paroisse dont il prépare les réunions et exécute les décisions. EEPF, Constitution, art. 12.*

² EEPF, Constitution, art. 10.

³ *L'Église évangélique de Polynésie française reconnaît les ministères de pasteur, de diacre (ancien d'Église), d'évangéliste ainsi que les ministères qui s'appliquent à l'éducation chrétienne de la jeunesse, à l'assistance aux malades et à certaines formes du service social. EEPF, Constitution, art. 24. L'évangéliste est un membre baptisé-confirmé mis à part pour le travail d'annonce de l'Évangile aux personnes qui ne l'ont pas entendu ou pas compris ou oublié. EEPF, Constitution, art. 37.*

⁴ *Celui qui désire accéder à la charge de diacre est examiné par la Commission des Ministères. S'il satisfait à cet examen, et si sa candidature est validée par le Conseil d'Arrondissement, il fait alors l'objet d'une élection de la part des membres baptisés confirmés par la paroisse. EEPF, Constitution, art. 32.*

⁵ *Tout diacre qui quitte sa paroisse pendant plus de six mois sera démis de sa charge. EEPF, Constitution, art. 33.*

*l'absence du pasteur. Le diacre assiste aussi le pasteur dans la distribution de la Sainte Cène.*¹

Le pasteur

Le candidat au ministère pastoral est désigné par sa paroisse². Il — ou elle puisque les femmes peuvent désormais accéder à ce ministère — suit une formation de quatre ans à l'école pastorale et la poursuit dans une paroisse, pendant deux ans³. Il est ensuite consacré et chargé d'une paroisse. Tous les six ans, le Conseil supérieur l'affecte à une nouvelle paroisse. Il prend sa retraite à soixante-cinq ans.

*L'activité essentielle [du pasteur] est la suivante : la célébration du culte et en particulier la prédication de l'Évangile ; l'administration des sacrements ; les mariages ; les services funèbres selon la Discipline ; la visite des familles et des malades ; la cure d'âme ; l'enseignement lors des rencontres en semaine et lors des « tuaroi » ; l'école du dimanche ; le catéchisme ; les réunions de jeunesse. Il tient soigneusement à jour les registres paroissiaux en y inscrivant tous les actes pastoraux : baptêmes, confirmations, mariages, enterrements. Il observe et fait observer dans la paroisse la Constitution et la Discipline de l'Église.*⁴

¹ EEPF, *Constitution*, art. 31 et 34.

² *Le pasteur était souvent un enfant du village, choisi par le Conseil des Anciens (l'Apooraa Diakono), lorsque venait à décéder un vieux pasteur. Le candidat (un peu malgré lui) partait à Moria ou à Hermon [lieux successifs où s'est implantée l'école pastorale], et revenait dans le village qu'il ne quittait à son tour qu'au moment de mourir.* Daniel MAUER, *Aimer Tahiti*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1972, p. 112. Les choses ont changé. Aujourd'hui, les pasteurs changent régulièrement de paroisse. Mais à 60 ans, ils peuvent choisir leur dernière paroisse. Ils reviennent souvent dans « leur » village pour y construire une maison (sur un terrain de famille ou un terrain donné par les paroissiens) et y finir leurs jours.

³ *Le candidat à l'école pastorale doit être baptisé confirmé et être âgé de moins de 30 ans ; il adresse au président de la Commission de l'école pastorale sa demande d'admission. Le candidat doit être au moins titulaire du BEPC (brevet d'étude du premier cycle). Après avoir été examinée par la Commission de l'école pastorale, sa candidature est soumise à la Commission permanente qui décide de l'admission ; si le candidat satisfait aux examens de sortie, il est placé par le Conseil supérieur pour une période de deux ans.* EEPF, *Constitution*, art. 25.

⁴ EEPF, *Constitution*, art. 28.

2. Arrondissements

Les paroisses protestantes sont regroupées dans huit arrondissements (tuhaa), recouvrant l'ensemble de la Polynésie française, plus les communautés polynésiennes de Nouvelle-Calédonie, du Vanuatu et de Wallis et Futuna¹.

Le Conseil d'arrondissement prend toutes les décisions concernant les diacres. Il approuve leur nomination et leur destitution. Il dirige les paroisses de l'arrondissement. Il fait exécuter les décisions du Conseil supérieur. Il informe ce dernier de la vie de l'arrondissement. Il désigne ses délégués au Conseil supérieur et prépare le budget de l'arrondissement.²

Le Conseil d'arrondissement fonctionne comme un intermédiaire entre les paroisses et les autorités de l'E.E.P.F. Chaque paroisse délègue au Conseil d'arrondissement deux diacres et son pasteur. Les diacres y sont donc en majorité.

3. Église

L'E.E.P.F. s'est dotée de deux organes dirigeants : le Conseil supérieur (Âpooraa rahi : synode) et la Commission permanente (Âpooraa faatere).

Le Conseil supérieur est l'assemblée générale de l'Église évangélique de Polynésie française. Il est l'autorité suprême de l'Église. Il fixe la constitution, la Discipline, la liturgie, les statuts et règlements de l'Église. Il lui appartient de décider des intérêts majeurs de l'Église.³

Le Conseil supérieur se réunit une fois par année. Il est formé de quarante-neuf membres élus. Une législature dure quatre ans. Quarante-trois délégués, diacres et pasteurs, sont élus par les Conseils d'arrondissement. Le Conseil supérieur choisit six autres membres. Au début de chaque législature, il élit son président et son vice-président ainsi qu'un secrétaire général et un trésorier. Ceux-ci occupent leurs postes à plein-temps et représentent l'E.E.P.F. en

¹ I^{er} arrondissement : côte est de Tahiti ; II^e arrondissement : côte ouest de Tahiti ; III^e arrondissement : Moorea ; IV^e arrondissement : îles Sous-le-Vent ; V^e arrondissement : îles Australes ; VI^e arrondissement : îles Tuamotu-Gambier et Marquises ; VII^e arrondissement : ville de Papeete ; VIII^e arrondissement : « Tahitiens » de Nouvelle-Calédonie, de Wallis et Futuna et du Vanuatu.

² EEPF, *Constitution*, art. 18.

³ EEPF, *Constitution*, art. 19. L'article continue en citant les responsabilités du Conseil supérieur : la création, la dissolution ou la fusion des paroisses ; la délimitation des arrondissements ; l'organisation des activités, le contrôle des ministères et la préparation de ceux qui s'y destinent ; l'élection des membres des diverses commissions qui sont responsables devant lui de leur activité ; le contrôle des Conseils d'arrondissements ; l'adoption du budget de l'Église.

Polynésie et dans les organismes internationaux¹. Sans que ce soit une disposition constitutionnelle, le président et le vice-président ont toujours été des pasteurs.

Le synode délègue une partie de ses pouvoirs à la Commission permanente.

*La Commission permanente représente le Conseil supérieur dans l'intervalle des sessions. Elle gère les affaires de l'Église. [...]*²

Elle est formée de membres d'office (présidents des Conseils d'arrondissements par exemple) et de membres élus par le Conseil supérieur³.

Dans les faits, chaque arrondissement et chaque paroisse jouissent d'une réelle autonomie. De simples raisons pratiques peuvent expliquer cette liberté, puisque l'éparpillement des îles et le prix des transports rendent les rencontres coûteuses donc rares. Mais elle prolonge l'indépendance dont disposaient les stations missionnaires puis les paroisses jusqu'à la création de l'E.E.P.F.⁴ Elle est enfin le fruit d'une pensée théologique, qui tient à maintenir la dimension presbytérale du système presbytéro-synodal. On pourrait discerner ici un principe de subsidiarité : tout ce qui n'est pas réglé au niveau du Conseil supérieur incombe aux arrondissements ; tout ce dont les arrondissements ne s'occupent pas revient aux paroisses.

À côté de la répartition géographique en paroisses, l'E.E.P.F. compte dix-neuf commissions (tömite), « structures trans-paroissiales » qui gèrent des activités diverses comme l'école du dimanche, les activités de jeunesse, l'information, l'école pastorale, l'enseignement protestant, les finances, etc.

¹ EEPF, *Constitution*, art. 20.

² EEPF, *Constitution*, art. 23. L'article se poursuit en détaillant les tâches de la Commission permanente : elle veille à l'observation de la Constitution, de la discipline, des statuts et règlements, ainsi qu'à la transmission et à l'exécution des décisions du Conseil supérieur ; elle contrôle toutes les Commissions de l'Église ; elle constitue les dossiers, prépare les travaux et fixe l'ordre du jour et la date du Conseil supérieur ; elle rend compte de son activité au Conseil supérieur devant lequel elle est responsable et cela dès le début de la session ; elle informe les Conseils d'arrondissements des questions d'intérêt général qui seront soumises au Conseil supérieur.

³ La Commission permanente pour la législature 1995-1999 était ainsi composée de 12 pasteurs et de 9 diacres, dont une seule femme.

⁴ Robert Kœnig pense retrouver dans l'organisation de l'E.E.P.F. la survivance des anciennes structures de pouvoir : *À moins que, malgré les élections à tous les niveaux, au sein des paroisses, des arrondissements et du synode, malgré les déplacements des pasteurs et leur changement de fonctions, au-delà des personnes, ne perdurent les anciennes lignées des arii ? Les maisons de groupe, leur organisation et leur géographie, leurs lignes de force et de résistance parfois, ne reflètent-elles pas des divisions plus anciennes et plus fondamentales ?* KœNIG, « Églises concordataires du pluriel au singulier de l'Église », p. 24.

Mais ces commissions ne participent pas directement à la gestion de l'E.E.P.F. Seule l'école pastorale dispose d'un siège à la Commission permanente¹.

Parmi toutes les commissions, il en est une qui joue un rôle important pour mon sujet. Il s'agit de la Commission théologique, aussi nommée « Animation théologique ». Elle intervient directement dans la définition théologique et dans le déroulement de plusieurs rites polynésiens. Elle construit, défend et promeut une théologie polynésienne contextuelle. Voici le rôle que lui attribue l'E.E.P.F. :

*Étudier à la lumière de la parole de Dieu les problèmes qui lui sont soumis par les différentes commissions ; veiller à la mise à jour de la Constitution et du règlement intérieur de l'E.E.P.F. (Discipline) ; définir la vocation des établissements et institutions, et mouvements de l'Église avec les intéressés.*²

¹ Les commissions ne peuvent pas élire de diacre. Seuls les âmuiraa (groupes) et les paroisses sont habilités à le faire.

² EEPF, *Constitution*, art. 48.

Chapitre VI

THÉOLOGIES DU PACIFIQUE

La théologie protestante polynésienne a derrière elle une histoire de plus de deux cents ans. Durant cette période, elle est passée par trois stades qui correspondent aux trois phases de l'histoire polynésienne :

Du point de vue de l'étude du changement culturel, trois phases doivent être distinguées, délimitées par deux fractures historiques distinctes, ou, si l'on préfère, par deux « vagues acculturatives » successives : la conversion religieuse (début du XIX^e siècle), et l'irruption de la modernité postcoloniale (à partir du milieu des années 1960).¹

Dans un premier temps, l'évangélisation s'est faite contre la culture traditionnelle. Elle a visé à la remplacer par le christianisme.

¹ Alain BABADZAN, *Naissance d'une tradition : changement culturel et syncrétisme religieux aux Îles Australes (Polynésie française)*, Paris, Éditions de l'ORSTOM, 1982, p. 7. Si le christianisme a été responsable de la première fracture, désignée comme « conversion » et non comme « colonisation », il a subi la seconde. Le musicologue Raymond Mesplé distingue même quatre phases : *une première phase où deux cultures fondamentalement différentes se côtoient sans s'interpénétrer ; une deuxième phase où la culture étrangère devient dominante, où les structures anciennes disparaissent, où une société bascule en bloc dans d'autres références culturelles ; une troisième phase, mouvement de balancier, réaction à la deuxième, recherchant le « paradis perdu » d'un monde antérieur ; une quatrième enfin où l'évolution des mentalités, la complexification des réseaux d'échange, un certain équilibre retrouvé, permettent des évolutions intégrant des éléments multiples.* Raymond MESPLE, « Les hymnologues protestantes de Tahiti et des hauts plateaux malgaches », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1994/261-262, p. 37. Si elle a bien existé, la réaction de la troisième phase, caractérisée par la Māmāiā est cependant restée très marginale.

Dans l'esprit missionnaire, il faut changer les mentalités, il faut leur faire acquérir les bienfaits de la civilisation européenne. Et pour ce faire, [les missionnaires] utilisent la Bible. Il faut lutter contre les violences guerrières, changer l'habitat et redéfinir la notion de famille et de couple. Il faut apporter le concept de démocratie. Il semble donc que le discours missionnaire du XIX^e siècle se veuille un discours en complète opposition avec le système tahitien ancien de vie en société [...].¹

Seule la langue polynésienne a trouvé grâce aux yeux des missionnaires et c'est le tahitien qu'utiliseront les pasteurs anglais puis français. Mais Alain Babadzan insiste, certainement à juste titre, sur la politique de la « table rase » prônée par les missionnaires.

Si, à partir du XIX^e siècle, la culture locale a pu être en partie sauvagée, c'est à la résistance du peuple polynésien qu'elle le doit. Ce qui a pu survivre des principes de base de la culture ancienne n'a pas été maintenu grâce aux missionnaires, mais bel et bien contre eux.²

Dès la conversion de Pomare II, en quelques années, la nouvelle culture devint la culture polynésienne par excellence. Les Tahitiens la prirent à leur compte³. Le christianisme, compris dans leurs catégories de pensées, la

¹ Valérie GOBRAIT, « La parole et le discours tahitien après 200 ans d'évangélisation », in 1797-1997 *Évangile et mission en Polynésie*, p. 76. Les missionnaires anglais du début du 19^e siècle avaient bien le projet de changer la société et non seulement la religion : « *Prêcher l'Évangile à Tahiti* » inclut donc de dénoncer certaines pratiques « non-civilisées » telles que l'infanticide, le cannibalisme et les sacrifices humains. Cela impliqua aussi de défendre certains éléments culturels européens tels que la technologie avancée, un commerce développé, une littérature largement disponible, l'importance de l'éducation, un style de vie particulier (incluant certaines façons de se loger, de se meubler et de s'habiller) et surtout des valeurs sociales et morales (relatives au travail, à la responsabilité personnelle, au développement personnel, aux relations sexuelles, à la famille, au pouvoir, etc.). Raeburn LANGE, « La Mission dans la pensée des premiers missionnaires protestants en Océanie », in 1797-1997 *Évangile et mission en Polynésie*, p. 27.

² Le théologien hollandais W. A. Poort fait le même constat : *Pratiquement, on constate que tout ce qui est inhérent aux missionnaires en tant que messagers d'une nouvelle manière de vivre et de connaissances est tenu pour sacré ; tout ce que les missionnaires ont censuré, découragé, interdit, avec la menace non voilée de mesure disciplinaire de rétorsion, est tenu pour « non-sacré ».* La nouvelle règle missionnaire devient norme impérative pour tout ce qui est permis, mais aussi pour tout ce qui est interdit. Louis CARLOZ, « Cultures et cultes, adaptation du livre de W. A. Poort : Pacific Between Indigenous Culture and Exogenous Worship », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1984/229, p. 1733.

³ Ils devinrent par exemple co-responsables de l'évangélisation de la Polynésie. *L'entreprise des Tahitiens d'aller convertir les frères océaniens à partir de 1820 est un des signes prédominants de l'intégration du discours missionnaire et de leur foi en le Dieu vivant*, « *Te Atua Mau* » comme ils le désignaient par rapport aux dieux anciens que les missionnaires avaient vaincus, parce qu'ils les considéraient comme dangereux. GOBRAIT, « La parole et le discours tahitien

remarque est importante, devint leur nouvelle tradition. Ils conservèrent certaines coutumes anciennes, mais réinterprétées à la lumière du christianisme.

Le syncrétisme religieux polynésien a pour caractéristique d'opérer une double réinterprétation réciproque et simultanée, tant du christianisme importé que de la religion locale interdite.¹

Il convient donc de nuancer le constat, généralement admis, d'une destruction de la culture polynésienne par le protestantisme. Car le protestantisme ne se résume pas simplement aux missionnaires. Et les Polynésiens ont su intégrer dans leur foi chrétienne, certains éléments de leur propre culture. Ils l'ont fait contre les missionnaires, mais dans le cadre de l'Église protestante qu'ils représentent aussi légitimement que les pasteurs étrangers.

Mais, il faut le reconnaître, le protestantisme va assimiler le passé préchrétien de la Polynésie aux « temps païens » et comprendre l'évangélisation de ces îles comme un « progrès vers la lumière ».

Les Églises protestantes polynésiennes vont adopter, en les adaptant, la théologie et l'ecclésiologie des protestants européens. Elles vont si bien les faire leurs qu'elles en conserveront certaines même quand les Églises d'Europe les abandonneront.

Il faut attendre la fin du 20^e siècle pour voir émerger dans le Pacifique un changement d'attitude. Un nouveau discours théologique vise à réconcilier la foi chrétienne et la culture polynésienne, voire à retrouver des éléments chrétiens dans les traditions polynésiennes. La création de deux collèges théologiques dans le Pacifique découle de cette prise de conscience et nourrit cette réflexion.

après 200 ans d'évangélisation », p. 75. Henri Vernier dresse une liste de 102 missionnaires originaires de l'archipel de la Société partis évangéliser les îles Australes, les Marquises, les Tuamotu, Rarotonga, Tonga, les Samoa, Fiji et Hawaii. VERNIER, *Au Vent des Cyclones*, p. 382-385.

¹ BABADZAN, « Du syncrétisme au traditionalisme », in *1797-1997 Évangile et mission en Polynésie*, p. 40. *Il se trouve en effet que les Polynésiens n'ont pas seulement subi la conversion : ils l'ont aussi assumée (et pas d'ailleurs nécessairement à la manière dont les missionnaires espéraient qu'elle le fût).* BABADZAN, *Naissance d'une tradition*, p. 188. Je ne peux donc souscrire à ce qu'écrit Louise Peltzer : *Il n'y a donc pas de protestantisme polynésien (fa'aro'o porotetani porinetia ou ma'ohi), qui d'ailleurs n'a pas lieu d'être, par contre il existe assurément une Église évangélique Polynésienne (Etaretia Evaneria Porinetia ou Ma'ohi) bien vivante où les fidèles se sentent culturellement chez eux.* Louise PELTZER, « Identité protestante », in *1797-1997 Évangile et mission en Polynésie*, p. 49.

Le premier fut le Pacific Theological College à Suva [Fiji], un établissement commun aux Églises protestantes de toutes les îles sauf la Nouvelle-Guinée. Il ouvrit ses portes en 1966. Ce fut la première institution à délivrer des titres universitaires. Les catholiques [...] ont repoussé l'ouverture de leur Pacific Regional Seminary jusqu'en 1972. Ils l'ont construit tout près du collège protestant et l'administrent en étroite collaboration avec lui.¹

Depuis leur fondation, ces deux institutions jouent un rôle majeur pour les Églises de la région. Nombre de pasteurs de l'E.E.P.F. y ont achevé leurs études. Ils ont pu y rencontrer des théologiens de tout le Pacifique Sud.

C'est pourtant de France, pour des raisons historiques et linguistiques, que les théologiens polynésiens ont, dans un premier temps, rapporté leur besoin de développer une théologie polynésienne.

Dans les années 1979-1980 un souffle nouveau émane de l'E.E.P.F. au retour des étudiants polynésiens de France, dont Duro Raapoto, Henri Hiro, Eugène Roe et d'autres encore... Le discours est nouveau et très moderne à la fois dans la mesure où la Bible n'est plus l'objet du discours, mais ici, c'est la culture polynésienne qui en est l'objet fondamental. [...] C'est un discours protestant tahitien désireux de s'ancrer dans la culture et l'identité polynésiennes redéfinies, c'est donc un discours de type « culturaliste » et « traditionaliste » comme on l'entend dans le jargon ethnologique dont le paradoxe repose sur le fait que cela ne relève en rien du traditionnel.²

Les théologiens du Pacifique ne sont pas dupes. Ils sont tout à fait conscients du paradoxe. Turo a Raapoto, théologien et linguiste, principal animateur de la réflexion théologique en Polynésie française, l'indique clairement :

¹ *The first of these was the Pacific Theological College in Suva, a joint establishment of the Protestant churches of all islands except New Guinea. It opened its doors in 1966. This was the first educational institution in the South Pacific islands to grant degrees. The Catholics [...] delayed opening one until 1972 when the Pacific Regional Seminary was established in close proximity to and in close cooperation with the Protestant College.* FORMAN, *The Island Churches of the South Pacific, Emergence in the Twentieth Century*, p. 202.

² GOBRAIT, 'La parole et le discours tahitien après 200 ans d'évangélisation', p. 77. Aujourd'hui l'E.E.P.F. envoie encore quelques étudiants en théologie à Montpellier, mais surtout à Suva. L'ethnologie a montré que les traditions sont toujours corrigées, adaptées, bref réinventées. *The term 'invented tradition' is used in a broad but not imprecise sense. It includes both 'traditions' actually invented, constructed and formally instituted and those emerging in a less easily traceable manner within a brief and dateable period – a matter of a few years perhaps – and establishing themselves with great rapidity.* Eric HOBBSBAWM, 'Introduction: Inventing Traditions', in *The Invention of Tradition*, Eric HOBBSBAWM et Terence RANGER (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 4. Deux éléments expliquent l'invention de traditions : une rapide transformation de la société et l'apparition de nouveaux besoins. HOBBSBAWM, 'Introduction : Inventing Traditions' in *The Invention of Tradition*, p. 4-6.

Je suis Maohi autochtone, propre à sa terre et à sa culture. C'est le programme de ma vie. Qu'on ne se méprenne pas, nous ne prôtons pas un « retour en arrière », il y a toujours des esprits rétrogrades qui sont prêts à accuser. Si l'imagination peut se définir comme la faculté de créer du nouveau à partir de l'ancien, alors il est de notre devoir de comprendre, de nous imprégner de notre passé, de notre culture, de notre langue pour créer un monde nouveau à notre image et à notre dimension.¹

Le monde occidental a découvert ce programme théologique en 1983, à l'occasion de la sixième Assemblée du Conseil Œcuménique des Églises à Vancouver, lorsqu'un pasteur de Tonga, Sione Amanaki Havea a présenté son projet :

Aujourd'hui, nous devons définir une théologie propre au Pacifique, capable d'exprimer clairement notre quête de la révélation et de la rédemption dans le mystère de Dieu. [...] Nous prenons pour critère notre histoire et notre culture autant que l'Évangile. Avant, l'Évangile était étranger et occidental, aujourd'hui, il a pour nous pertinence et signification. Avant, notre Christ avait les yeux bleus et parlait anglais ou français, aujourd'hui nous le voyons avec des yeux marron, il parle notre langue, et il est vraiment l'un d'entre nous.²

Il ne s'agit évidemment pas de renoncer au christianisme, mais de définir une théologie chrétienne dans le contexte du Pacifique. Dans un langage imagé, Turo a Raapoto définit le rapport entre l'Évangile et la culture polynésienne.

Jésus a utilisé l'image du pied de vigne, nous utiliserons quant à nous l'image du manguier. Dans le domaine du greffage, quel meilleur exemple que la variété « ôhure piò ». Lorsque nous greffons l'« âtoni » sur le tronc « ôhure piò », c'est la sève de ce dernier qui vient nourrir ce greffon

¹ Turo a RAAPOTO, *Journal des missions évangéliques 1978/7-8-9*, cité par VERNIER, *Au Vent des Cyclones*, p. 361. Here Joël Hoiore fait le même constat à propos de la théologie de Sione Amanaki Havea : *C'est même ici beaucoup plus qu'un mouvement « passéiste-nostalgique », qui se voudrait être seulement une résistance farouche aux phénomènes d'acculturation étrangère.* Here Joël HOIORE, *Sotériologie et théologie de l'inter-religieux/culturel polynésien-océanien*, thèse de doctorat en théologie, Institut protestant de théologie, Faculté de théologie de Montpellier, 1992, p. 141. Havea évoque a *first-hand, native rooted Good News*, cité par HOIORE, *Sotériologie et théologie de l'inter-religieux/culturel polynésien-océanien*, p. 120.

² Sione Amanaki Havea, discours prononcé à la sixième assemblée du COE à Vancouver, cité par HOIORE, *Sotériologie et théologie de l'inter-religieux/culturel polynésien-océanien*, p. 253. [Les missionnaires] *ont transporté la foi occidentale dans leur nasse théologique et, au lieu de prendre la plante et de la placer dans le sol local, ils l'ont gardée dans le pot et l'ont nourrie avec un environnement et un climat occidental.* HAVEA, « The Pacificness of Theology », cité par HOIORE, *Sotériologie et théologie de l'inter-religieux/culturel polynésien-océanien*, p. 104. Voir aussi Tihoti a PITTMANN, *La théologie du coco en Ma'ohi-nui*, mémoire présenté à l'Institut œcuménique de Bossey, sans date.

« âtoni » afin de l'enrichir. La question qui suit irrémédiablement est celle-ci : de quelle nature sera le fruit ? Certains répondront que l'arbre donnera des mangues d'une variété « ôhure piò », d'autres répondront que ce sont celles de la variété « âtoni ôhure piò ». Ce sont des réponses fausses, car de toute façon un arbre « âtoni » donnera toujours des fruits « âtoni » quand bien même le « ôhure piò » l'aurait nourri. Jésus avait utilisé l'exemple de la vigne, nous celui du manguier. Lorsque nous greffons la souche « mäðhi » sur Jésus, le fruit qui sera porté sera toujours un mäðhi, à la différence que c'est Jésus qui lui donne vie et qui vient parfaire ce qu'il y a de mäðhi en nous.¹

Cette explication retourne une idée généralement admise en Polynésie française : le christianisme n'a pas été greffé sur la culture polynésienne, c'est l'inverse qui s'est produit. En apportant l'Évangile, les missionnaires ont greffé le peuple mäðhi sur le tronc « Jésus ». Cette théologie respecte le principe d'altérité d'un Évangile qui n'est pas issu du sol tahitien. Mais cet Évangile, planté, implanté en Polynésie, porte des fruits polynésiens.

Les théologiens polynésiens vont aussi porter leur attention sur la période préchrétienne de leur histoire. À la question fondamentale : « Dieu était-il déjà présent dans les traditions polynésiennes ? », ils vont répondre : « Oui ! ».

Il est bien clair que pour Havea, Jésus le Christ demeure absolument le centre de l'histoire. Néanmoins, il refuse d'enfermer Dieu et sa grâce éternelle et universelle dans les temps et les lieux « biblico-occidentaux », et à plus forte raison, dans ceux des missionnaires ! Pour lui, le mystère de Dieu n'est pas limité à une tradition chrétienne, car, Dieu n'a pas privé son archipel Tonga et sa région de la manifestation christique, au moment où celle-ci a eu lieu en Israël et ailleurs.²

¹ *E vine te hohoà ta Ietu i faaðhipa, o tätou nei rä, e rave mai ia tätou i te parau o te vï. I roto i te parau o te täpiriraa räau, aita atu e tumu maitai roa aè maoti ra, te ôhure piò. Ia täpirihia te âtoni i nià i te ôhure piò, e ia piri teie nä räau, e täpühia te tumu o te âtoni, na te ôhure piò atu ra ia e poi ia na, na teie atoà ôhure piò e horoà i te täpau e faaora i teie âtoni, haere atu ai to na tupu i te rahi e te maitairaa. te uiraa rä e tano ia uihia, teie ia : Inaha e ôhure piò te tumu, e ôhure piò te täpau, ia hotu mai te vï i täpirihia atu i nià ia na, e aha te mä ta na e hotu mai. E riro te tahi i te pähono mai e, e ôhure piò aore ra e âtoni ôhure piò. Eere rä te reira te pähonoraa tano, no te mea e hotu mai ihoä teie âtoni i te âtoni, riro noa ai e, na te ôhure piò e faaora ra ia na. Teie atoà ra te manaò ta Ietu e faaðhipa ra i roto i te parau o te vine. No reira, ia täpirihia te Mäðhi i nià ia Ietu, e hotu mai ihoä ta na e Mäðhi. Te vähi taa ê noa, te mea ia e, na Ietu e faaora, e na atoà hoè e haamaitai i teie mäðhiraa to tätou. Turo a RAAPOTO, « L'Évangile et la culture », in 1797-1997 *Évangile et mission en Polynésie*, p. 38. Dans un entretien personnel, Turo a Raapoto m'a fait prendre conscience que Jésus puisait ses références dans l'agriculture, bien que ce ne fût pas son métier.*

² HOIORE, *Sotériologie et théologie de l'inter-religieux/culturel polynésien-océanien*, p. 125. *Les mythes et les contes, les proverbes et les légendes des tangaloas, les Mauis et les Hikuleos*

Comment rendre compte d'une relation entre Dieu et les êtres humains qui ne passerait pas exclusivement par le Christ ?

Pour les théologiens de l'E.E.P.F., elle passe par le fenua. Le fenua, c'est le sol, la patrie ou la terre¹, une terre conçue comme une mère, une terre qui donne la vie aux êtres humains qu'elle porte. Le fenua, c'est la « terre-mère » des Polynésiens. En jouant sur les mots, on pourrait dire qu'elle est leur « matrice ».

Dieu a créé un fenua ; il l'a donné aux Polynésiens et c'est par cette création qu'il maintient un lien avec ses créatures.

En 1993, la Commission théologique utilisait un triangle ouvert pour représenter cette relation.

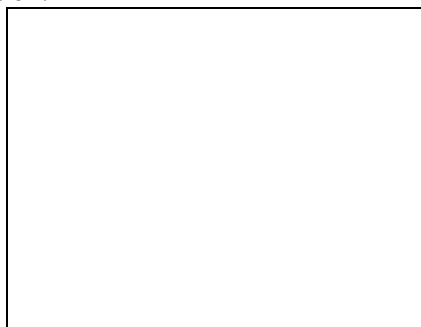


Figure 1 : la théologie du fenua (matrice) en 1993²

pourraient apporter un éclairage aux histoires bibliques de la création, dès lors qu'ils sont mis côte à côte. HAVEA, « Pacific Plenary », cité par HOIORE, Sotériologie et théologie de l'inter-religieux/culturel polynésien-océanien, p. 133. Sione Amanaki Havea imagine un effet universel et simultané de la révélation divine : L'Évangile était déjà effectif pour nous simultanément, quand cela se concrétisa dans le temps et l'histoire. Quand Christ naquit à Bethléem et fut crucifié, et quand l'Esprit-Saint descendit le premier jour de Pentecôte à Jérusalem, son effectivité était immédiate et simultanée dans les lieux et les peuples de la terre. HAVEA, « Pacific Theology », traduit et cité par HOIORE, Sotériologie et théologie de l'inter-religieux/culturel polynésien-océanien, p. 85. Pour les archipels réunis dans la Polynésie française, il faut imaginer une révélation de Dieu dans une « simultanéité différée » si l'on se souvient que les traces des premiers peuplements ne remontent qu'à 300 apr. J.-C.

¹ *Fenua [Malay, benua; other dialects of the Polynesian, enua, wenua, honua, and vanua] : land, country; the earth. 'Le Davies des Vernier', A Tahitian and English Dictionary, Papeete, Haere Po no Tahiti, 1991, p. 85.*

² *EEPF, Te Atua e te natura, te natura e te taata, Papeete, 1993. Bien qu'ils ne portent pas de nom d'auteur, les livres publiés par la Commission théologique le sont sous la responsabilité de Turo a Raapoto.*

Mais cette théologie n'est pas figée. Elle évolue même rapidement. Ainsi, une année plus tard, la même Commission théologique proposait un schéma différent. Elle refermait le triangle, introduisait Jésus et mettait des flèches. L'Homme atteint Dieu par la nature. Dieu atteint l'Homme par son fils.

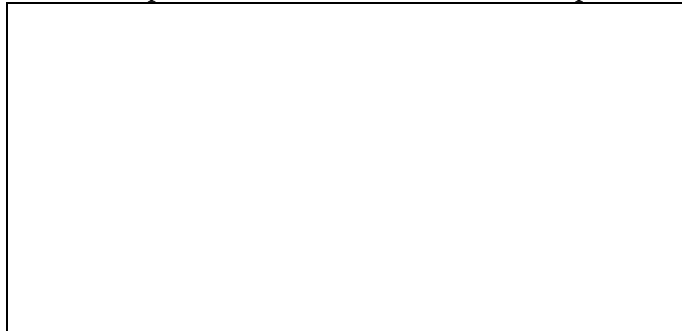


Figure 2 : la théologie du *fenua* (matricie) en 1994¹

Dans le Pacifique, cette théologie a reçu l'appellation générique de « théologie du coco »². Les insulaires du Pacifique utilisent la noix de coco pour signifier de nombreux aspects de la foi chrétienne : la chute du coco (qu'on ne cueille pas!) symbolise le Royaume de Dieu, qui « tombe comme un fruit mûr » ; la propension de la noix à rouler vers le point le plus bas rappelle l'option de Jésus « pour les pauvres », etc.

Pour Havea, il y a indéniablement une analogie christologique et eucharistique dans cet arbre roi de Havaii-Moana. En somme continue-t-il : « L'incarnation et la naissance virginale sont dans le coco... La vision de la mort et de la résurrection est là. Une graine doit mourir afin de vivre ». Une fois de plus, il n'hésite pas à postuler que : « Si Jésus avait vécu dans le Pacifique, il aurait ajouté une autre identification à son sujet : Je suis le coco de la vie ». Cette interprétation eucharistique du cocotier et du coco n'est pas seulement légitime, mais pertinente pour l'auteur. Elle lui a permis

¹ EEPF, *Te ôroà a te Fatu*, Papeete, 1994. Pour une présentation de cette théologie voir *La théologie de la terre dans les Églises du pacifique, colloque de Lifou* sous la direction de Here Joël HOIORE, Alain REY et Kā MANA, Yaoundé, Éditions Sherpa, 2001. Sur la manière de concevoir la révélation de Dieu : Olivier BAUER, « La christologie vue par un observateur particulier sur deux îles du Pacifique Sud », in *La christologie entre dogmes, doutes et remises en question*, édité par Laurent GAGNEBIN, André GOUNELLE et Bernard REYMOND Paris, Van Dieren éditeur, 2002.

² Les théologiens du Pacifique débattent du statut de leurs références théologiques. Dans la « théologie du coco », le coco est-il un symbole (« *theology of the coconut* ») ou un concept (« *coconut theology* »)? Voir Winston HALAPUA, 'Fakakakato : Symbols in a Pacific Context', *The Pacific Journal of Theology*, Suva, 1998/20.

*de soulever une richesse contextuelle qui doit pouvoir devenir une des symboliques christiques par excellence de Havaii-Moana.*¹

Cette théologie contextuelle n'est pas toujours admise. À l'extérieur comme à l'intérieur de l'E.E.P.F., elle provoque des débats parfois virulents. Dans l'E.E.P.F., on la juge parfois trop novatrice. Le président de l'E.E.P.F., Jacques Ihorai rappelle à ce propos :

*Cela n'est pas encore accepté dans toutes les paroisses, d'où mon appel aux pasteurs à être patients, très patients. Je souhaite qu'ils accompagnent leurs paroissiens dans ce processus de changement, au travers d'études bibliques, de partages théologiques... Ils sont trop impatientes : ce n'est pas parce que le Synode a pris une décision que cela va pousser les gens à changer.*²

À l'extérieur, on la juge illusoire et dangereuse. Elle défendrait un idéal polynésien qui n'a jamais existé. Elle « sacrifierait » la culture polynésienne. Elle conduirait même au pire nationalisme³.

Les critiques qu'elle subit sont peut-être le meilleur signe de la valeur de la théologie contextuelle, pensée et formulée dans les langues et les cultures polynésiennes. Alors que, pendant presque 200 ans, ce sont les missionnaires occidentaux qui ont « fait la théologie » en Polynésie, depuis quelques années ce sont les Polynésiens qui prennent la parole. D'un discours théologique sur les Polynésiens, on est passé à un discours théologique polynésien.

¹ HOIORE, *Sotériologie et théologie de l'inter-religieux/culturel polynésien-océanien*, p. 115-116.

² Jacques IHORAI, « La libération du peuple Maohi », in *Les enjeux des Églises du Pacifique*, Montpellier, Les dossiers de la Cevaa, 1999, p. 36.

³ Voir les articles très critiques de Bruno SAURA, « Maohi anei te Atua », in *1797-1997 Évangile et mission en Polynésie* ; « Langue, représentation du temps — mua/muri — et vision du monde à Tahiti », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete 1996/269-270 ; « Théologie de la libération et théorie de la culture chez Duro Raapoto », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1989/246.

Chapitre VII

LE MYTHE POLYNÉSIE

Longtemps difficile d'accès, la Polynésie est surtout connue par les livres qui lui ont été consacrés. Or toute la littérature depuis plus de 200 ans — récits de voyages, guides touristiques, nouvelles ou romans — s'accorde à présenter Tahiti comme un paradis. Ce modèle a imprégné l'imaginaire occidental où la Polynésie fonctionne comme un triple mythe :

- 1) Elle est Éden pour ce qui concerne la nature, sauvage et luxuriante.
- 2) Elle est Cythère pour la beauté des femmes et la place de l'amour.
- 3) Elle est Utopie quant à l'excellence des hommes et du système social¹.

Plus fort encore, le mythe n'a pas été déduit d'une observation, même superficielle, de la Polynésie. Élaboré « en chambre » par les philosophes², il a précédé les visites européennes dans le Pacifique. Les navigateurs de la fin du 18^e siècle ont retrouvé, forcément, dans les îles qu'ils visitaient ce qu'ils devaient y trouver. Comme l'écrit Jacques Nicole :

Les Tahitiens n'avaient aucune chance ! Rousseau, de Brosses, Bougainville et, finalement, l'Europe entière avaient décidé que les îles du Pacifique, non contaminées par le poison de la civilisation, étaient le lieu de résidence du

¹ Daniel MARGUERON, *Essai sur la littérature française d'Océanie*, thèse de doctorat, Paris XII — Val-de-Marne, 1986, p. 79. Le mythe évoque trois aspects prestigieux de la culture occidentale : la Bible, la Grèce classique et la Renaissance.

² En particulier Thomas MOORE, *L'Utopie* en 1516 et Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les hommes* en 1755.

*Bon Sauvage et de la société idéale. Rien, ni personne, n'aurait pu leur faire changer d'avis.*¹

Tahiti est un paradis. Il ne pouvait donc abriter que des êtres humains gentils, mais naïfs et innocents. Pour les Occidentaux, les Tahitiens sont des « enfants », avec les qualités et les défauts de l'enfance.

*Quatre affirmations majeures [parcourent] le discours occidental. Elles sont les invariants presque toujours explicites à partir desquels se déduiront logiquement toutes les caractéristiques secondaires de l'Autre : 1) Le Polynésien vit dans le présent. 2) Le Polynésien est un grand enfant. 3) Le Polynésien est versatile. 4) Le Polynésien est un être superficiel.*²

À chaque qualité correspond un défaut. S'il est capable d'amour, le Polynésien ne connaît pas la fidélité. S'il sait travailler dur, il est paresseux et inconstant. S'il est beau, il n'a pas d'art. S'il est religieux, il n'est pas profond, etc.³

Ce discours traverse tous les ouvrages, dès les premiers récits de voyage du 18^e siècle aux guides touristiques d'aujourd'hui et même aux romans d'espionnage ! Fonctionnaires, scientifiques, artistes, journalistes, etc. tous s'accordent sur ce constat. Rares sont ceux qui évitent ce cliché. Les premiers missionnaires protestants y sont pourtant parvenus. Sans être plus lucides ou plus respectueux que les autres Occidentaux — pour eux aussi les Polynésiens étaient des sauvages —, ils ne pouvaient pas les juger bons, puisque les « indigènes » n'échappaient pas au péché originel. Ils ont ainsi créé un nouveau cliché, celui des sauvages... pécheurs⁴ !

¹ Jacques NICOLE, « Entre mort et résurrection : la CEVAA », *Assises de la Communauté évangélique d'action apostolique*, CEVAA, du 24 juin au 2 juillet 1996 à Torre Pellice.

² RIGO, *Lieux-dits d'un malentendu culturel*, Papeete, Aux Vents des Îles, 1997, p. 37.

³ RIGO, *Lieux-dits d'un malentendu culturel*, p. 123-147.

⁴ Ce discours paternaliste a été intériorisé par les protestants polynésiens qui, avant que leur Église accède à l'autonomie, doutaient de leur capacité à en devenir responsables : *Nous ne sommes pas capables de cette charge ; nous avons toujours besoin de « metua » pour nous conduire, nous éclairer. Nous ne sommes pas assez instruits et perdons la face devant les étrangers...* VERNIER, *Au Vent des Cyclones*, p. 148.

De ce constat généralement partagé, les observateurs de la Polynésie tirent deux conséquences diamétralement opposées :

- Les uns souhaitent préserver le paradis¹. Le progrès que la colonisation et la christianisation auraient amené ne serait qu'une illusion ou une tromperie. Il convient de garder la Polynésie à l'écart des influences occidentales pour que les Polynésiens puissent vivre heureux.
- Les autres veulent faire accéder les enfants au stade adulte², c'est-à-dire au système de pensée occidental. C'est en dispensant instruction et éducation qu'ils pensent donner aux Polynésiens la possibilité de quitter leur statut inférieur pour rejoindre les « peuples avancés ».

Quelle que soit l'option choisie, elle l'est toujours par des Occidentaux pour le plus grand bien des Polynésiens !

Ces méprises générales, ces constats contradictoires et ces a priori me conduisent à faire l'inventaire des sources que j'ai utilisées, à estimer leur valeur et à préciser la confiance que je leur accorde.

¹ Les artistes et les marginaux ont souvent défendu cette position. Le peintre Paul Gauguin et l'écrivain Victor Segalen en sont deux représentants typiques.

² Les missionnaires et les fonctionnaires français se retrouvent évidemment dans cette deuxième catégorie, même s'ils ne sont pas toujours tombés d'accord sur ce qu'était ce stade adulte.

Chapitre VIII

MES SOURCES

Pour comprendre les rites protestants polynésiens, j'ai utilisé trois types de source : mes propres expériences des rites, des dialogues et la consultation d'ouvrages. Ces trois références s'articulent dans une relation en triangle, chacune venant compléter, éventuellement corriger, les deux autres. Mais chaque source pose des problèmes spécifiques.

1. Les célébrations

Ma réflexion repose sur une participation active aux rites de l'E.E.P.F. Pendant six ans — de 1993 à 1999 —, dans différentes paroisses, principalement dans l'archipel de la Société (Tahiti, Moorea, Huahine et Raiatea), mais aussi à Rurutu aux Australes et à Tikehau aux Tuamotu, en tant que pasteur ou paroissien, j'ai participé à presque tous les rites protestants polynésiens.

Cette expérience directe est irremplaçable. Elle m'a permis de découvrir comment les rites étaient célébrés. Aucun ouvrage, aucun récit ne peut rendre compte de l'ambiance dans laquelle ils se déroulent. La célébration est ma première source d'information, même si je suis soumis au paradoxe que relève le théologien américain Harvey Cox :

Célébrer exige une sorte de participation inconsciente qui nous empêche d'analyser ce qui se produit alors. Si au cours d'une célébration, nous nous mettons à analyser notre expérience de la fête, nous cessons de célébrer, —

*et l'objet de notre étude disparaît. Si nous essayons de l'analyser à un autre moment, nous ne pouvons le faire que de mémoire ou par anticipation.*¹

J'avoue avoir fait les deux. J'ai parfois travaillé de mémoire, mais parfois, à ma grande honte, j'ai cessé de célébrer pour observer.

2. Les entretiens et les témoignages

Les entretiens et les témoignages représentent, surtout en Polynésie, la manière la plus simple de recueillir des renseignements. Beaucoup de ceux avec lesquels j'ai discuté s'étonnaient de mon besoin de vérifier chaque renseignement dans un livre. La dimension orale perdue dans la culture polynésienne. Les discussions personnelles sont donc des sources d'informations tout à fait crédibles. Surtout que la perception « populaire » des rites m'intéresse largement autant que la théologie qui les inspire².

Les discussions sont en outre une des seules façons de recueillir l'avis des Polynésiens, puisque les textes à disposition sont le plus souvent écrits par des Européens.

Mais il est sûr que les entretiens ne livrent qu'une part de la vérité. Les gens peuvent se tromper. L'usage du français ou du tahitien introduisent des malentendus d'un côté ou de l'autre³. Plus fondamentalement, j'ai parfois eu le sentiment que mes préoccupations de théologien occidental ne correspondaient pas à la manière de réfléchir des Polynésiens. Ce que je leur demandais n'entrait pas dans leurs catégories de pensées. Et à l'inverse, je ne comprenais pas toujours ce qu'ils me disaient, parce que leurs informations ne trouvaient pas de place dans mes concepts. Enfin, ma qualité de pasteur a induit certaines

¹ Harvey COX, *La fête des fous, essai théologique sur les notions de fête et de fantaisie*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 33.

² Sans oublier que le langage académique n'est ni la seule manière de rendre compte de la théologie, ni forcément la plus pertinente. *La théologie africaine trouvera peut-être sa spécificité dans des proverbes, la théologie mélanésienne dans des chansons, et la théologie noire dans ses spirituals*. BLASER, *La Mission, Dialogues et défis*, p. 77. La théologie polynésienne pourrait s'exprimer avant tout dans des gestes et des rites.

³ Pour être clair, j'ai été initié au tahitien, suffisamment pour pouvoir lire un texte que j'avais écrit dans cette langue, parler de choses courantes ou comprendre un texte. Mais je n'ai jamais été capable de soutenir une conversation en langue tahitienne.

réponses ou conduit à censurer certaines informations ; je pense en particulier aux survivances de la religion traditionnelle¹.

J'ai donc essayé de multiplier les entretiens, de recouper les informations, de les vérifier dans la mesure du possible. J'ai interrogé des responsables de l'E.E.P.F., des pasteurs, des diacres et des paroissiens, des protestants, des catholiques et des athées, des Polynésiens et des Européens. J'ai souvent trouvé mes meilleures informations auprès des femmes peut-être mieux informées des choses pratiques. Les « professionnels » extérieurs à l'Église — je pense en particulier aux employés des pompes funèbres — m'ont fourni des renseignements précieux, parce que dégagés de toute « censure religieuse ».

3. Les livres

Les ouvrages et les articles sur la Polynésie française ne manquent pas. En 1967, Patrick O'Reilly et Édouard Reitman en relevaient 10 501, dans tous les domaines, de la botanique aux arts, en passant par la médecine et la littérature². Leur profusion rend nécessaire une sélection et les critères du choix ne sont pas forcément évidents.

Sur la Polynésie ancienne, nous disposons de deux sources : les récits des voyageurs d'une part, les légendes et les généalogies d'autre part. Sur la Polynésie moderne, nous avons des études, des dictionnaires et les textes de l'EEPF.

Les récits des voyageurs

Le premier récit d'un voyage en Polynésie date de 1770³, soit trois ans seulement après l'escale de Wallis. Il marque le départ d'une profusion d'ouvrages, généralement construits sur le même modèle. Dans leur journal de bord ou leur carnet de route, de très nombreux voyageurs — marins, missionnaires, artistes, fonctionnaires ou militaires — décrivent ce qu'ils voient de la Polynésie⁴. La production d'écrits de voyage n'a jamais cessé, jusqu'à nos jours.

¹ Un diacre de la paroisse protestante chinoise me disait, à propos du respect des coutumes chinoises de deuil : « ça se fait, mais je ne veux pas le savoir ! » Et peut-être encore moins en parler...

² Patrick O'REILLY et Édouard REITMAN, *Bibliographie de Tahiti et de la Polynésie française*, Paris, Éditions du Musée de l'Homme, 1967.

³ Nicolas DE LA DIXEMERIE, *Le Sauvage de Tahiti aux Français*, Papeete, Éditions perspectives maohi, 1989 (1770^e). La référence vient de MARGUERON, *Essai sur la littérature française d'Océanie*, p. 41.

⁴ Les récits missionnaires forment un genre littéraire propre. Comme le souligne Robert Kœnig : *Ni découvreur ni baleinier ni militaire, ni strictement masculin, mais presque familial, le*

Ces récits sont aussi indispensables qu'insatisfaisants. Ils sont indispensables parce qu'ils représentent la seule source d'information sur l'organisation traditionnelle, les coutumes, la religion, la vie quotidienne ou l'alimentation avant que l'influence européenne ne bouleverse la vie polynésienne.

*Paradoxalement, le récit de voyage demeure pour nous la trace écrite, qui atteste et de l'état d'une civilisation à sa découverte par les Européens et de son évolution à partir du moment où les relations et communications se sont développées. En l'absence d'autres sources, le récit de voyage, message à la fois d'erreurs et de vérités, constitue donc un matériau indispensable pour les scientifiques comme pour les littérateurs.*¹

Mais ces récits sont insatisfaisants. Ils proviennent tous, sans exception, d'Occidentaux. Ils datent d'une époque où l'on ne prenait pas les précautions actuelles pour approcher une autre culture².

Ils sont peu fiables, car ils reflètent non pas la société polynésienne, mais l'observation occidentale de la société polynésienne³, ils sélectionnent les informations en fonction du but qui leur est assigné⁴ et ils représentent en eux-mêmes des enjeux dans la lutte d'influence entre les Français et les Anglais, les

voyage missionnaire évoque une nouvelle sensibilité. Robert KÆNIG, « Littérature de voyage et voyage missionnaire », in 1797 : *Un voyage missionnaire à bord du Duff*, Papeete, Haere Po no Tahiti, 1997, p. 16. Et Daniel Margueron précise les intentions de ces récits : *Le personnage central de l'expédition du Duff, celui pour la gloire duquel ces hommes voyagent, celui qui les unit dans leur diversité de condition et de formation, celui qui les protège des dangers maritimes, c'est Dieu, l'objet incessant de leurs pensées et de leur détermination. Tout le texte est donc traversé par le souffle d'un discours religieux mobilisateur et de reconnaissance.* Daniel MARGUERON, « L'espérance entre devoir et désir » in 1797 : *Un voyage missionnaire à bord du Duff*, p. 8.

¹ MARGUERON, *Essai sur la littérature française d'Océanie*, p. 88.

² Ces remarques ne sont pas un jugement sur les observateurs, mais un constat. On pourrait appliquer à tous les voyageurs les remarques de Raeburn Lange sur les premiers missionnaires protestants : *Nous ne pouvons pas attendre des gens du XIXe des réponses du XXe à des questions du XXe. À leur époque, il n'y avait pas encore d'anthropologie, pas de connaissances des principes et de la pratique de la mission transculturelle, pas de discours à propos de la contextualisation ou de l'inculturation.* LANGE, « La Mission dans la pensée des premiers missionnaires protestants en Océanie », p. 26. Ce n'est qu'au cours du 19^e siècle que l'anthropologie apparaît comme science autonome.

³ *On sait bien que les observateurs de l'altérité ne voient et ne peuvent voir que ce qu'ils veulent voir, ils décrivent moins ce qu'ils voient qu'ils ne voient ce qu'ils décrivent.* RIGO, *Lieux-dits d'un malentendu culturel*, p. 23. Moi non plus, je n'y échappe pas !

⁴ *Mais pour obtenir les fonds et les candidats nécessaires à une nouvelle expédition dans les Mers du Sud, la L. M. S. commit malheureusement la même coûteuse erreur que lors de sa fondation en 1795, en publiant des rapports idylliques sur la miraculeuse conversion des Tahitiens.* NICOLE, *Au pied de l'Écriture*, p. 123. Certainement que je n'y échappe pas non plus !

catholiques et les protestants ou les tenants de la christianisation et les défenseurs de la religion traditionnelle¹.

Les légendes et les généalogies

Les mythes, les légendes, les histoires et les généalogies appartiennent en propre aux Polynésiens. Bien avant que s'installent les Européens et que les langues polynésiennes soient mises par écrit, ils furent la seule forme de mémoire collective. Ils rappellent l'origine des hommes, des plantes ou des animaux, ils expliquent des particularités géographiques ou des étymologies. Ils conservent l'histoire des îles, des districts ou des familles, etc.

Longtemps transmis uniquement par oral, ces récits sont aujourd'hui conservés sous deux formes principales, dans ce que Winston Pukoki a appelé « l'oraliture »². Ils sont racontés et mis en scènes dans des chants ou des spectacles de danse. Ils sont mis par écrit et publiés dans des éditions scientifiques et critiques ou dans des livres destinés aux enfants ou aux adultes.

Mais nous ne les connaissons pas sous leur forme primitive. Ils ont tous été, même involontairement, modifiés en fonction du contexte nouveau. Comme pour les récits des voyageurs, un peu de prudence s'impose.

La fixation de ces récits dans la tradition écrite coïncide avec trois événements cardinaux : le christianisme naissant du XVIII^e siècle qui explique, selon certains auteurs, les parallélismes avec les textes bibliques ; les réorganisations politique et généalogique internes épaulées par la présence européenne (anglaise puis française) : il n'est donc pas surprenant d'y repérer des remaniements de la tradition orale de la part des Polynésiens détenteurs du pouvoir politique, et des transcripateurs qui n'ont pas su garder une distance avec ces derniers ; le développement des transactions : certains mythes ont été confectionnés de toutes pièces, le but

¹ Il est regrettable que les informations disponibles sur les premiers étrangers fixés à Tahiti, à l'exception des missionnaires, et sur leurs relations avec les Polynésiens, soient ou bien lacunaires ou bien obtenues rétrospectivement, dans une situation où ces informations sont elles-mêmes un enjeu. BARE, Tahiti, les temps et les pouvoirs, p. 241.

² Sur le modèle de « littérature », le linguiste polynésien Winston Pukoki utilise le terme d'« oraliture ». Qui dit littérature dit existence d'écrivains, d'hommes de lettres ou d'œuvres littéraires (ce qui n'est pas encore le cas pour les langues polynésiennes), qui dit oraliture dit existence d'une communication fondée sur l'oralité (bien qu'il existe plusieurs normes graphiques dont une officielle) avec des orateurs, des récitants, des conteurs, des généalogistes. Le terme d'« oraliture » désigne « toute forme scripturalisée relevant de l'oral ». Ainsi les « textes oraux » immuables devenant des textes de référence, comme les textes qui se trouvent dans « Tahiti aux temps anciens » de T. Henry et dans d'autres ouvrages, font partie de l'oraliture. Winston PUKOKI, « De la voix aux textes », Bulletin de la Société des Études Océaniques, Papeete, 1994/261-262, p. 2.

des « auteurs-marchands » étant de devancer les auteurs scientifiques plongés dans le vif des recherches, et de gagner ainsi les lecteurs d'une Europe assoiffée d'exotisme.¹

Les études et les dictionnaires

De nombreux chercheurs, en particulier des universitaires, tentent de reconstruire le passé de la Polynésie. Ils analysent, rapprochent, critiquent et mettent en perspective les sources disponibles. L'utilisation de leurs travaux apporte de nombreuses informations. Elle permet de prendre connaissance de documents anciens ou rares, dont la consultation est impossible à Tahiti. Pour varier le point de vue et pour confronter les recherches, j'ai choisi de lire des ouvrages dans plusieurs domaines : anthropologie, science politique, histoire, littérature, sociologie et théologie.

Il existe aussi trois études plus systématiques sur la Polynésie française. Le Mémorial polynésien présente une chronique de l'histoire polynésienne². Il reproduit les récits des événements par différents observateurs. Le Dictionnaire illustré de la Polynésie explique des termes polynésiens ou précise le sens de mots français dans le contexte polynésien³. L'Encyclopédie de la Polynésie propose des réflexions sur des thèmes touchant à la vie polynésienne. Les articles qui la composent sont souvent des résumés d'études plus complètes⁴.

Tous ces ouvrages posent deux problèmes :

- 1) Ils s'appuient toujours sur les mêmes récits, ceux des premiers voyageurs. Or, on l'a vu, ces sources sont peu fiables. Les reconstitutions qu'ils proposent sont donc toujours hypothétiques et sujettes à caution.
- 2) Ces textes ont presque tous été écrits par des Européens. Même si ceux-ci sont souvent bien installés en Polynésie, que leurs recherches sont sérieuses, leur point de vue reste, le plus souvent, celui d'Occidentaux.

¹ Antonio Tihiri LUCAS, *Mythes de Tahiti et de Tuamotu, le langage mythique comme trace d'un choc du réel*, mémoire de maîtrise en théologie, Institut protestant de théologie, Faculté de théologie de Montpellier, 1992, p. 62-63. Que penser par exemple de la mention d'une trinité parmi les dieux polynésiens ? ou d'une naissance virginale du premier-né de la famille royale ? Est-ce que ces récits appartiennent en propre aux traditions polynésiennes ou sont-ils le fruit d'une réinterprétation à la lumière du christianisme ?

² Philippe MAZELLIER, *Le Mémorial Polynésien*, Papeete, Hibiscus Éditions, 1976 (6 volumes). La plupart des volumes a été dirigée par l'anthropologue suédois Bengt Danielson.

³ François MERCERON, *Dictionnaire illustré de la Polynésie*, Papeete, Christian Gleizal & Éditions de l'Alizé, 1988 (3 volumes).

⁴ *Encyclopédie de la Polynésie*, François RAVAUULT (éd.), Papeete, Christian Gleizal & Multipress, 1988 (9 volumes).

Les textes de l'E.E.P.F.

Depuis dix ans, l'E.E.P.F. publie des ouvrages théologiques en tahitien. Ils sont issus des réflexions de la Commission théologique et de la Conférence pastorale annuelle. Ils sont en général écrits par Turo a Raapoto. Ils reflètent la théologie du fenua (matie). Les travaux de fin d'études des élèves pasteurs fournissent une somme considérable d'information.

Les diverses liturgies proposées par l'E.E.P.F. m'ont fourni des renseignements importants¹. Elles sont parmi les rares textes officiels. Elles sont largement distribuées dans toutes les paroisses et lues par les pasteurs, les diacres et les paroissiens. Elles contiennent beaucoup d'informations pratiques sur la manière de célébrer, mais aussi sur le sens et la fonction des célébrations. Elles transmettent aux paroissiens une théologie et peuvent même être leur principale source d'informations et de formation.

Enfin, en 1997, le Bicentenaire de l'Arrivée de l'Évangile a donné l'occasion de réfléchir aux conditions de l'évangélisation, à l'histoire et à l'avenir de l'E.E.P.F. Deux ouvrages bilingues, français et tahitien, ont été publiés à cette occasion. Je les ai largement utilisés.

L'un rassemble des articles traitant de la situation de la Polynésie en 1797 et en 1997². Sans vraiment comparer les deux époques, les auteurs réfléchissent sur le rapport entre le christianisme et la société polynésienne à deux siècles d'intervalle. L'autre présente les actes d'un colloque tenu à Papeete³. L'E.E.P.F. avait invité historiens, anthropologues, sociologues, théologiens, ethnologues, linguistes à débattre des circonstances de l'évangélisation de la Polynésie française et de la situation actuelle de la foi chrétienne. L'ouvrage situe les débats autour de l'évangélisation de la Polynésie française et de l'impact de la foi protestante sur la société.

J'ajoute encore l'ouvrage du pasteur Henri Vernier qui retrace l'histoire de l'E.E.P.F. De précieuses annexes offrent plusieurs points de vue sur les événements qui ont marqué la vie de l'Église protestante⁴.

¹ En 1985, l'E.E.P.F. a édité une liturgie pour les enterrements : *Lituria Hunaraa mai*. En 1997, la liturgie du culte célébré pour le Bicentenaire de l'Arrivée de l'Évangile a été publiée dans un livret. On y trouvait l'original en tahitien et la traduction française. Chaque année, l'E.E.P.F. publie un fascicule liturgique pour la semaine de prière pour l'unité.

² *Une vie polynésienne*, édité par l'Église évangélique de Polynésie française, Papeete, Haere Po no Tahiti, 1997.

³ *1797-1997, Évangile et Mission en Polynésie*. L'ouvrage, mais c'était inéluctable, ne rend pas totalement compte de la vivacité des débats.

⁴ VERNIER, *Au Vent des Cyclones*.

DEUXIÈME PARTIE :

L'APPROCHE DES RITES

Pour examiner les rites de l'E.E.P.F., je dois disposer d'un outil adéquat. Or la question des rites pose de nombreux problèmes méthodologiques, le premier étant justement celui de définir ce qu'est un « rite ». Car les définitions sont multiples. Dans chaque domaine de recherche, des spécialistes dégagent un objet qu'ils appellent « rite » et une méthode pour l'analyser. Or, ni l'un ni l'autre ne sont toujours identiques ce qui entraîne des désaccords. Ce constat m'amènera à remettre en question le concept lui-même. Plutôt que de parler d'un « rite », universel et absolu, je préférerai évoquer des manières, culturellement situées, de « ritualiser » certains événements. Pour examiner les rites, il faudra chercher par quels moyens, une institution fait d'un ensemble de paroles et de gestes un « rite ».

Toutes les stratégies de ritualisation sont possibles, mais elles ne sont pas toutes théologiquement acceptables. La réflexion théologique fonctionnera donc comme un crible pour préciser quelles sont les conditions minimales à respecter pour qu'un rite soit protestant. Je précise que les limites de cette orthodoxie seront très larges pour permettre notamment à diverses cultures des investissements différents. Cette théologie n'est pas normative. Nous verrons que la théologie protestante de l'E.E.P.F. se révèle parfois bien différente.

Chapitre IX

DIFFICULTÉS À DÉFINIR « LE RITE »¹

Comment définir le « rite » ? Le terme, largement utilisé, l'est souvent dans des sens fort différents. Dans toutes les matières, de la sociologie à la médecine en passant par la théologie, les définitions sont multiples et parfois contradictoires. Même l'étymologie n'est pas assurée.

*Notre mot « rite » viendrait du sanscrit rita, qui signifie : « ce qui est conforme à l'ordre ».*²

Réservé d'abord au domaine religieux, le terme « rite » a vu son champ sémantique s'élargir au cours du temps. Il a fini par désigner n'importe quelle cérémonie, religieuse ou séculière, pour peu qu'elle soit strictement codifiée et que son utilité concrète soit difficile à établir.

1. Rite (dont l'ancienne orthographe est rit, toujours utilisée dans ce premier sens) peut désigner l'ensemble des cérémonies du culte en usage dans une communauté religieuse ou un groupe social, avec l'organisation traditionnelle de ces cérémonies. [...]

2. À partir du XVII^e siècle, rite en est venu à désigner un acte religieux particulier (pratique, geste, cérémonie, sacrement) prescrit par la liturgie d'une Église ou le cérémonial d'une société secrète. [...]

¹ J'ai publié une version très résumée de cette partie théorique : Olivier BAUER, « Rite et théologie protestante, la cène dans l'Église évangélique de Polynésie française », *Laval théologique et philosophique*, Québec, 2003/1.

² Henry MOTTU, « Rites », in *Encyclopédie du protestantisme*, Pierre GISEL (éd.), Paris & Genève, Cerf & Labor et Fides, 1995, p. 1338.

3. Au début du XX^e siècle, la sociologie s'est emparée du mot et lui a donné le sens beaucoup plus général de « pratique réglée à caractère sacré ou tout simplement symbolique ». On peut en ce sens appeler rite tout geste, tout acte ou toute formule, consacrés et répétitifs, possédant une efficacité réelle ou symbolique [...]

4. Le concept de rite arrive au bord de la dissolution quand il devient simplement synonyme de pratique réglée, répétitive et invariable, de manière de faire habituelle, de coutume, d'habitude, d'usage, et à la limite de conduite mécanique stéréotypée.¹

La notion de « rite » doit à coup sûr une bonne part de son succès aux travaux de l'ethnologue et folkloriste Arnold Van Gennep et de son invention de l'expression « rite de passage », proposée dans un ouvrage paru au début du 20^e siècle².

*Pour les groupes, comme pour les individus, vivre, c'est sans cesse se désagréger et se reconstituer, changer d'état et de forme, mourir et renaître. C'est agir puis s'arrêter, attendre et se reposer, pour recommencer ensuite à agir, mais autrement. Et toujours ce sont de nouveaux seuils à franchir, seuils de l'été ou de l'hiver, de la saison ou de l'année, du mois ou de la nuit ; seuil de la naissance, de l'adolescence ou de l'âge mûr ; seuil de la vieillesse ; seuil de la mort et seuil de l'autre vie — pour ceux qui y croient.*³

Pour faciliter ces passages, les sociétés célèbrent des rites qu'Arnold Van Gennep choisit d'appeler « rites de passage ».

*[...] J'ai tenté de grouper toutes les séquences cérémonielles qui accompagnent le passage d'une situation à une autre et d'un monde (cosmique ou social) à un autre. Étant donné l'importance de ces passages, je crois légitime de distinguer une catégorie spéciale de Rites de Passage, lesquels se décomposent à l'analyse en Rites de séparation, Rites de marge et Rites d'agrégation.*⁴

¹ Pierre ERNY, « Rites et éducation, les grandes fonctions du rite », Bruxelles, *Lumen Vitae*, 1992/2, p. 160-161. Même constat chez Daniel Fabre : *L'usage le plus large qualifie de rite ou de rituel « toute manifestation collective, un tant soit peu réglée »*. [...] *Le mot et la notion sont donc entrés [...] dans le langage de ceux qui parlent et qui écrivent du social au jour le jour ; le déroulement des courses hippiques, une tournée ministérielle en province, la remise des Césars... ont désormais acquis l'évidence de rites*. Daniel FABRE, « Le rite et ses raisons », *Terrain*, Paris, 1987/8, p. 3.

² Arnold VAN GENNEP, *Les rites de passage, étude systématique des rites*, Paris, Librairie critique Émile Nourry, 1909.

³ VAN GENNEP, *Les rites de passage, étude systématique des rites*, p. 272.

⁴ VAN GENNEP, *Les rites de passage, étude systématique des rites*, p. 13-14. Ces trois phases sont plus ou moins développées selon les cérémonies et les cultures. À noter qu'Arnold van Gennep

1. Trois approches des rites

De nombreux chercheurs, dans plusieurs disciplines, utilisent le concept de « rite » : les psychothérapeutes s'en servent pour expliquer comment ils soignent leurs patients, les sociologues pour décrire certains comportements sociaux, etc. Je vais résumer trois manières différentes d'aborder les rites pour mettre en évidence les problèmes inhérents à chaque approche et ceux que pose la variété des points de vue.

« Rites d'interaction » : forme de communication

Le sociologue Erwing Goffman utilise le concept de « rite » dans une acception très large : toutes les relations sociales fonctionnent comme des rites, dont l'objectif est de permettre à chacun de « garder la face ».

Celui qui s'engage dans une relation choisit de montrer une « face », une image de lui, qui peut varier selon les circonstances¹. En principe, son interlocuteur accepte de traiter avec la face présentée et le fait savoir en le lui signifiant dans sa réponse².

Il peut arriver qu'une partie ne joue pas le jeu et risque ainsi de faire perdre la face à son vis-à-vis. Celui qui commet un affront volontairement doit en assumer les conséquences. Mais pour éviter les gaffes involontaires, il existe toute une série de règles culturelles qui organisent les contacts quotidiens.

Les manifestations les plus visibles de cette activité cérémonielle sont sans doute les salutations, les compliments et les excuses qui ponctuent les rapports sociaux et qu'on peut désigner du nom de « rites statutaires » ou encore « rites interpersonnels ». J'emploie le terme « rites », car cette

pense que, dans les sociétés « civilisées », l'apprentissage d'un métier joue un rôle équivalent aux cérémonies des « demi-civilisés ». VAN GENNEP, *Les rites de passage, étude systématique des rites*, p. 3-4. Nicole Belmont propose de lire dans le passage matériel qu'impose le rite (passage à travers une porte, dans un trou, sous un autel, etc.) comme un symbole de la naissance. À titre thérapeutique, on ferait naître de nouveau l'enfant, en le faisant passer non pas à travers l'orifice maternel, mais à travers un objet investi de sacré Deux fois né, l'enfant s'en trouverait protégé. Nicole BELMONT, « La notion du rite de passage », in *Les rites de passage aujourd'hui*, Pierre CENTLIVRES et Jacques HAINARD (éd.), Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986, p. 16.

¹ On peut définir le terme de face comme étant la valeur sociale positive qu'une personne revendique effectivement à travers la ligne d'action que les autres supposent qu'elle a adopté au cours d'un contact particulier. Erwing GOFFMAN, *Les rites d'interaction*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974 (1967¹), p. 9.

² Les relations interpersonnelles reposent sur un accord tacite. *Puisque chacun des participants d'une entreprise est intéressé, pour des raisons différentes, à sauver sa propre face et celle des autres, il s'ensuit naturellement une coopération telle que tous puissent atteindre leur but commun, mais diversement motivé.* GOFFMAN, *Les rites d'interaction*, p. 28-29.

*activité, aussi simple et séculière soit-elle, représente l'effort que doit faire l'individu pour surveiller et diriger les implications symboliques de ses actes, lorsqu'il se trouve en présence d'un objet qui a pour lui une valeur particulière.*¹

Ainsi, par exemple, quand une institutrice est aussi la mère d'un de ses élèves, elle attend que son enfant, durant les heures de cours, lui reconnaisse sa « face » d'enseignante, en l'appelant « Madame » ou « Maîtresse ». S'il l'appelle « Maman », il risque de lui faire perdre la face.

Dans sa théorie, Erwing Goffman fait apparaître deux aspects intéressants des rites :

- 1) Ils ne peuvent pas être créés de toutes pièces. Ils nécessitent la reconnaissance d'une communauté, d'au moins deux personnes. La tradition et la répétition sont indéniablement constitutives de leur efficacité.
- 2) Ils recourent à des symboles (poignée de main, révérence, etc.) dont le sens varie selon les cultures. Pour comprendre un rite, il est donc nécessaire de le replacer dans son contexte.

Mais cette approche pose des problèmes de fond. Parler de « rites d'interaction », c'est donner une définition extrêmement large des rites. Lorsque toute communication repose sur une base rituelle, il n'est plus possible de la distinguer des « rites », c'est-à-dire des cérémonies que les célébrants investiraient d'une valeur particulière. Erwing Goffman n'explique ni l'origine des rites d'interaction ni les raisons qui les font s'imposer. Ils semblent fonctionner de manière automatique, sans que personne ne les choisisse ni ne les contrôle.

« Rites d'institution » : outil de pouvoir

Pierre Bourdieu analyse les rites de passage, qu'il appelle « rites d'institution ». Ils ont pour fonction d'imposer une image du monde, de faire accepter comme naturelles des différences culturelles².

¹ GOFFMAN, *Les rites d'interaction*, p. 51. *Une règle cérémonielle est une règle qui guide la conduite quant aux affaires que l'on estime peu ou même pas du tout importantes par elles-mêmes, mais qui valent avant tout — officiellement du moins — comme moyens de communication conventionnels, grâce auxquels l'individu exprime son personnage ou porte une appréciation sur les autres.* GOFFMAN, *Les rites d'interaction*, p. 49.

² D'autres sociologues ont cherché à appliquer le concept de « rites » à des faits de société. En comprenant les réunions politiques comme des rites, David Kertzer peut expliquer le fonctionnement des institutions politiques. *De fait, le rituel devrait être considéré comme une part nécessaire de tout mouvement politique, qu'il s'agisse de perpétuer le statu quo ou de le*

L'institution est un acte de magie sociale qui peut créer la différence ex nihilo ou bien, et c'est le cas le plus fréquent, exploiter en quelque sorte des différences préexistantes, comme les différences biologiques entre les sexes...¹

Les rites d'institution marquent une différence. Et cette différence ne distingue pas ceux qui ont déjà effectué le passage de ceux qui vont l'effectuer. Elle doit permettre de séparer ceux qui vivront ce passage de ceux qui ne le vivront jamais. Ainsi la circoncision ne sert pas tant à séparer les juifs des non-juifs ou les jeunes garçons des hommes adultes, que tous les hommes — enfants et adultes — des femmes qui ne la vivront jamais². Les rites de passage servent à légitimer une limite arbitraire, à la rendre indiscutable. Ils doivent la faire connaître et reconnaître. Comme toutes les frontières, celle du passage est double. Elle évite que n'importe qui s'immisce indûment dans le petit nombre des élus, mais elle empêche aussi que l'un de ces élus ne déroge à son rang. Si le rite d'institution doit légitimer la distinction, en faisant accepter les privilèges des « distingués », il doit aussi contraindre ces mêmes « distingués » à tenir leur rang, à se comporter conformément à ce que tous attendent d'eux³.

Derrière la célébration des rites se profile un enjeu important. Pour Pierre Bourdieu, les rites font plus qu'accompagner les gens dans les moments

renverser. Dans les deux cas, son usage est crucial, quel que soit le cadre politique. Il permet de créer des solidarités sans qu'il existe nécessairement un consensus ; il canalise la perception populaire des événements ; il favorise la formation d'organisations politiques ; il fonde des légitimités. David I. KERTZER, « Rituel et symbolisme politiques des sociétés occidentales », *L'Homme* 121, Paris, 1992/32, p. 80. Voir aussi Marc ABELES, « Mise en scène et rituels politiques, une approche critique », *Hermès*, Paris, 1990/8-9. Si le football est un rite, alors on peut expliquer la ferveur des supporters. À ce point, l'analogie entre match de football et rituel religieux dans sa définition la plus lourde, empruntée à une ethnologie de l'Ailleurs — impliquant rupture avec le quotidien, comportements répétitifs et codés, épaisseur symbolique, croyances — pourrait sembler fondée et la catégorie de rituel religieux s'imposer. [...] Christian BROMBERGER, Alain HAYOT et Jean-Marc MARIOTTINI, « Allez l'O. M. ! Forza Juve ! », *Terrain*, Paris, 1987/8, p. 40. Mais ils rechignent à considérer le match de football comme un véritable rite. Peut-être qu'un match de football ne peut constituer un rite que pour les amateurs de football dont la théologie est un métier. Pour les autres, un match de football est un match de football !

¹ Pierre BOURDIEU, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, p. 125.

² *On peut en effet se demander si, en mettant l'accent sur le passage temporel — de l'enfance à l'âge adulte par exemple —, cette théorie ne masque pas un des effets essentiels du rite, à savoir de séparer ceux qui l'ont subi, non de ceux qui ne l'ont pas encore subi, mais de ceux qui ne le subiront en aucune façon et d'instituer ainsi une différence durable entre ceux que ce rite concerne et ceux qu'il ne concerne pas.* BOURDIEU, *Ce que parler veut dire*, p. 121.

³ *Instituer, assigner une essence, une compétence, c'est imposer un droit d'être qui est un devoir être (ou un devoir d'être), c'est « signifier » à quelqu'un ce qu'il est et lui signifier qu'il a à se conduire en conséquence.* BOURDIEU, *Ce que parler veut dire*, p. 126.

importants de leur existence, ils imposent une lecture de la réalité. Ils peuvent *agir sur le réel en agissant sur la représentation du réel*.¹

L'institution qui organise et célèbre les rites — une Église, un parti politique, le système scolaire, l'armée, etc. — impose ses propres passages et par là, son image du monde. En imposant sa lecture de la réalité, elle donne au réel le sens qui lui convient. À la maîtrise des rites correspond donc la maîtrise du sens de la réalité. Pour Pierre Bourdieu, un tel processus de contrôle ne peut fonctionner que si l'intention sous-jacente reste discrète, voire secrète. Plus le passage semblera naturel, moins la limite sera contestée. Les rites seront donc d'autant plus efficaces qu'ils peuvent se réclamer d'une longue tradition, que personne ne songe à les remettre en question.

Mais il semble que Pierre Bourdieu leur accorde trop d'efficacité. Il donne le sentiment que la célébration d'un rite réussit immanquablement à imposer une lecture de la réalité. Pourtant, il arrive que des rites disparaissent, que les gens s'en désintéressent. Pour fonctionner, le rite nécessite un consensus préalable. Or la nécessité d'un accord remet en question la nécessité du « secret ». Le rite doit s'accompagner d'une information, au moins minimale². Si ces conditions sont respectées, alors le rite peut proposer l'image du monde des officiants aux participants.

« Rituels thérapeutiques » : moyen de guérir

En utilisant les travaux de Mara Selvini-Palazzoli et de l'école de Palo Alto, les psychothérapeutes systémiques aiment à dire qu'ils utilisent des « rites » pour soigner leurs patients. Ils parviennent ainsi à modifier des situations bloquées, à résoudre des conflits, à démêler des crises, etc.

Selon eux, les rites ont pour but de modifier les règles pathogènes qui régissent la vie d'un couple ou d'une famille. Ces règles reposent souvent sur un mythe familial — tacitement accepté, mais souvent verbalement contesté — qui détermine ce que doivent être les relations entre les différents partenaires. Chacun s'accorde à trouver les règles mauvaises, mais personne ne peut s'en passer ni ne veut leur échapper. L'exécution d'un rite doit permettre de contourner cette difficulté majeure. Il vise à mettre en cause le mythe et à le modifier.

Après avoir observé les malades et souvent constaté l'échec de précédentes tentatives de soins, le thérapeute va proposer aux patients de ritualiser un

¹ BOURDIEU, *Ce que parler veut dire*, p. 124.

² La volonté de secret est théologiquement inacceptable. Au contraire, les rites doivent s'accompagner d'une formation catéchétique qui en explique les tenants et les aboutissants.

moment de leur vie. Chaque rite est une invention, créé par l'équipe thérapeutique pour une situation précise. Il ne s'inscrit pas dans une tradition sociale ou religieuse, ni même familiale.

D'un point de vue formel, il s'agit d'une action ou d'une série d'actions, auxquelles tous les membres de la famille sont tenus de participer. D'ordinaire, ces actions sont combinées avec des formules ou des expressions verbales. Pour être efficace, le rituel doit concerner toute la famille. Pour chaque rituel, il est nécessaire que les thérapeutes précisent minutieusement, souvent même par écrit : les modalités de lieu, d'horaire, éventuellement le rythme de la répétition. Ils doivent désigner également la personne qui prononcera les formules verbales, dans quelles séquences, etc.¹

L'action prescrite peut avoir un lien direct et évident avec le problème ou l'évoquer de plus loin. À une famille trop fusionnelle, on peut proposer de planter un rosier à Noël pour que chaque enfant tente de faire pousser sa propre bouture au printemps², ou organiser très précisément le déroulement d'une réunion de famille où chacun reçoit un temps de parole égal et scrupuleusement mesuré³.

En prescrivant un rite, le thérapeute commande une action à la fois concrète et symbolique. En faisant faire, il cherche à provoquer le changement espéré. En exécutant le rite, les participants découvrent qu'il est possible de faire autrement, donc de vivre autrement. Les raisons du fonctionnement ne sont pas toujours évidentes. L'efficacité garde sa part d'inconnu. Mais les thérapeutes revendiquent cette zone d'ombre. Leur démarche est pragmatique, ils s'intéressent plus au « quoi ? » — « qu'est-ce qui ne va pas ? », « qu'est-ce qui provoque une amélioration ? » —, qu'au « pourquoi ? » — « pourquoi y a-t-il un problème ? », « pourquoi la situation s'améliore-t-elle ? ».

L'utilisation du rite présente deux avantages :

La composante analogique prépondérante est par nature bien plus apte que les paroles à unir les participants dans un vécu collectif puissant et à introduire une idée de base mutuellement partagée. [...] La prescription d'un rituel vise à éviter le commentaire verbal sur les normes qui perpétuent le jeu en action.⁴

¹ Mara SELVINI-PALAZZOLI, Luigi BOSCOLO, Giorgio CECCHIN *et al.*, *Paradoxe et contre-paradoxe, un nouveau mode thérapeutique face aux familles à transactions schizophréniques*, Paris, E.S.F., 1980 (1975), p. 88.

² Bernard ANDREY, « Du mythe au rituel en thérapie familiale systémique, étude d'un cas », in *La thérapie familiale telle quelle...*, Yveline REY (éd.), Paris, E.S.F., 1983, p. 117.

³ SELVINI-PALAZZOLI, *Paradoxe et contre-paradoxe*, p. 86-87.

⁴ SELVINI-PALAZZOLI, *Paradoxe et contre-paradoxe*, p. 89.

Le comportement prescrit apparaît plus comme une action symbolique, un geste isolé, que comme un véritable rite, ce qui n'enlève d'ailleurs rien à sa pertinence et à son efficacité. L'utilisation du terme « rite » me semble ici abusive pour deux raisons :

- 1) Le patient ne demande pas un rite, mais des soins. Il souhaite s'engager dans une relation thérapeutique.
- 2) Les thérapeutes doivent inventer et prescrire des actions chaque fois nouvelles parce qu'elles doivent être adaptées à des situations uniques.

2. Des problèmes

Prise séparément, chacune de ces trois théories est séduisante. C'est leur confrontation qui fait apparaître les problèmes.

Trop élargie, la notion de « rite » se dilue et cesse de faire sens ! Quand tout est « rite », il n'y a plus de rite. Le problème se pose à deux niveaux. Chaque observateur court le risque, lorsqu'il a défini son concept de « rite », d'élargir par trop son champ d'analyse et d'émousser la pertinence de son approche. À vouloir tout englober, les observations perdent leur intérêt. Mais la difficulté apparaît surtout quand on considère l'ensemble des études sur ce thème. Beaucoup parlent des rites, mais toutes avec des définitions si différentes qu'il est parfois difficile d'admettre qu'elles parlent du même objet. Là où les théories abondent, les points de divergence surabondent.

Pierre Bourdieu et la thérapie systémique s'accordent par exemple pour faire du rite un outil de pouvoir. Mais Erving Goffman le comprend comme un simple outil de communication, qui doit faciliter les relations sociales. Mara Selvini-Palazzoli imagine de créer des rites nouveaux, spécifique à chaque cas, alors que Pierre Bourdieu et Erving Goffman estiment qu'ils réclament une longue tradition.

Pourtant, cette tentative de rassembler sous un même mot des cérémonies différentes a un côté plaisant. Car, nous sentons bien qu'un culte, une rencontre de football, un journal télévisé ou les salutations quotidiennes partagent des mêmes caractéristiques : ils se répètent ; ils suivent des règles ; ils utilisent le corps ; leur mode d'expression est symbolique, etc.

Nous sentons bien que les rites sont nécessaires à la vie en société.

Un monde sans rite, c'est un monde brut, réduit à la matière, au poids et à la mesure, alors qu'un monde ritualisé instille l'histoire dans les choses, leur donne sens et nous permet d'être ensemble. Un monde sans rite, c'est un monde désagrégé où les individus désolidarisés se cognent, se rencontrent, s'opposent au gré de leurs pulsions ou de leurs besoins. Alors qu'un monde

ritualisé lie et harmonise les individus entre eux pour en faire un corps social, un groupe auquel ils appartiennent et qui les tranquillise.¹

Mais en même temps, cette multiplication des rites laisse une impression mitigée. Nous nous rendons compte qu'ils n'ont ni la même valeur ni la même fonction. Tout n'est pas comparable. Dire bonjour ou rendre la justice n'a pas les mêmes enjeux. Un anniversaire concerne une famille, mais le couronnement d'une reine implique toute une nation. Le culte s'adresse à Dieu, pas le match de football !

Si beaucoup d'événements ont bien un côté rituel, cela ne suffit pas à les définir. On ne peut pas tout mettre dans le même sac et l'étiqueter « rite ».

D'autant plus que les rites changent selon les cultures. Depuis que j'ai vécu dans le Pacifique, j'ai découvert que certains éléments qui semblent parties intégrantes d'un rite sont inexistantes ailleurs. À Tahiti, nous avons ainsi gardé l'habitude de fêter les anniversaires de nos enfants en invitant d'autres enfants, jusqu'à ce qu'une maman tahitienne ait le courage de nous dire qu'il était impoli d'accueillir les enfants et de rejeter les parents !

Il est donc difficile de délimiter ce qu'est un rite et de définir le terme « rite ». Il recouvre des éléments par trop disparates. Mais la difficulté est bien plus profonde. La multiplication des définitions pourrait signaler un grave problème de méthode.

Les études sur les rites fonctionnent souvent de manière circulaire. On définit ce qui fait d'une cérémonie un rite. On choisit quelques traits particuliers typiques qui, lorsqu'ils sont présents, autoriseront à parler de « rites ». On observe ce qui se passe dans les rites ainsi définis. On décrit les mots, les gestes, l'ambiance, le décor, les acteurs, etc. On dégage ensuite des règles de fonctionnement communes à tous les rites. La démonstration est éclatante, sauf qu'elle tourne en rond. Rien ne peut la remettre en cause, puisqu'on n'examine jamais que des rites admis comme tels ! Les règles de fonctionnement ne concernent pas tous les rites, mais toutes les situations qui correspondent à la définition de départ. Et tout ce qui ne s'intègre pas dans la définition est simplement disqualifié, puisque ce n'est pas un rite !

¹ Boris CYRULNIK, *Les nourritures affectives*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1993, p. 66. À rapprocher des remarques de Paul Watzlawick : *On peut observer que des animaux comme les chats établissent couramment une relation complémentaire, mais non violente à travers le rituel suivant : l'animal qui « a le dessous » (en général un animal plus jeune ou qui s'aventure hors de son territoire) se met sur le dos, exposant ainsi sa veine jugulaire, que l'autre chat saisit entre ses mâchoires sans faire mal.* WATZLAWICK, *Une logique de la communication*, p. 102.

Je ne suis pas sûr que cette ambiguïté fondamentale puisse être dépassée. Pour ma part, j'en prends acte et je limite ma prétention à ne traiter qu'un seul genre de rite, dans une seule culture et dans une seule perspective. La définition retenue ne vaudra que dans mon champ de recherche.

3. Deux caractéristiques des rites

Au-delà des divergences sur la définition du « rite », il est cependant possible de retrouver quelques traits communs. Deux constantes font ainsi partie intégrante du déroulement d'un rite : une nécessaire répétition ; la combinaison des communications analogique et digitale.

Je reprends ces deux constats en détail.

Répétition

Un rite ne peut pas se dérouler une seule fois. Une cérémonie célébrée pour la première fois ou un geste symbolique n'est pas un rite. Il faut du temps pour qu'ils le deviennent. Le rite représente un ensemble de postures, de gestes, de mots, de sons, d'odeurs, de goûts, réglés, fixés dans une tradition à faire et refaire.

Mais d'abord, qu'est-ce qu'un rite ? C'est un acte qui peut être individuel ou collectif, mais qui, toujours, lors même qu'il est assez souple pour comporter une marge d'improvisation, reste fidèle à certaines règles qui, précisément, constituent ce qu'il y a en lui de rituel. Un geste, une parole qui ne répèteraient pas quelque chose d'un autre geste ou d'une autre parole ou dont aucun élément ne serait destiné à être répété pourraient bien être à la rigueur des actes magiques ou religieux, mais non pas des actes rituels.¹

La répétition crée le rite. Mais aussitôt posée, cette affirmation fait problème : même si le rite est une répétition à l'identique de la tradition, il a bien dû connaître une « première fois » ! Quelqu'un l'a créé. Il a bien été, au moins une fois, « nouveau » !

Pour résoudre cette difficulté, on peut rapprocher les rites et les mythes. Le rite ne ferait que répéter un événement fondateur, comme le mythe redit ce

¹ Jean CAZENEUVE, *Les rites et la condition humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958, p. 2. Constat similaire chez Daniel Fabre : [La] définition [du mot rite] renvoie donc, aujourd'hui encore, à l'idée d'un ensemble de gestes, de paroles et d'objets ordonnancés par une autorité qui en détient la signification, puisqu'elle en détient le code. FABRE, « Le rite et ses raisons », p. 3.

même événement¹. Dans la pensée mythologique, ni le rite ni le mythe ne sont jamais créés. Les hommes imitent une action antérieure de leur divinité.

*Plusieurs écoles anthropologiques ont souligné le lien étroit entre le mythe et le rite. Le mythe, a-t-on dit, fonde le rite en établissant des paradigmes d'action. [...] Par son caractère exemplaire, le mythe est un modèle pour toute création à venir ; toute nouvelle naissance récapitule la première naissance ; tous les commencements sont des recommencements.*²

Il n'y aurait donc jamais de première fois du rite, puisqu'il commence toujours par une répétition. Le christianisme, par exemple, s'efforce parfois de faire remonter à Jésus-Christ l'institution de ses rites. Ce n'est pas par hasard si les deux sacrements reconnus par les protestants reprennent et prolongent ce que le Nouveau Testament présente comme des injonctions de Jésus. Si l'on pouvait démontrer que les rites chrétiens répètent des gestes de Jésus, ils seraient délivrés du soupçon de « création humaine ». Ils pourraient alors être considérés comme étant « d'essence divine ».

Bien sûr, ces arguments qui défendent des rites jamais créés ne tiennent pas. L'histoire nous permet de dater la période et le lieu de création des mythes. Plusieurs exégètes pensent que Jésus n'a jamais baptisé et qu'il est fort peu probable qu'il soit l'auteur des invitations à baptiser et à répéter les gestes du dernier repas.

Un deuxième moyen de nier que le rite a été inventé consiste à le découper en petits éléments. Comme on forme un mot avec des lettres ou comme on compose une mélodie avec des notes, on construirait un rite avec des gestes, des postures ou des paroles. Ces éléments de base seraient invariables et immuables. En puisant dans ce patrimoine traditionnel, on pourrait créer de nouveaux rites, déjà empreints d'une longue tradition. Cette deuxième piste me semble plus féconde, pour peu qu'on ajoute que l'addition des parties et la manière de les organiser engendrent un sens nouveau.

Cependant, on n'a fait que repousser la question : d'où viennent ces petites unités ? Difficile de ne pas imaginer qu'elles ont été une fois créées, puis reprises et régulièrement modifiées !

¹ *Le rite rend le mythe présent. [...] Tous les gestes et les opérations qui se déroulent pendant l'initiation ne sont que la répétition des modèles exemplaires, c'est-à-dire des gestes et des opérations effectués, dans les temps mythiques, par les fondateurs des cérémonies.* Mircea ELIADE, *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 1992 (1959¹), p. 32.

² Paul RICOEUR, 'Mythe, l'interprétation philosophique', in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1985, p. 887.

Communication « globale »

Le rite fonctionne comme un moyen de communication. Il est un langage qui utilise les mots et les gestes, l'expression verbale et corporelle. Il est plus « complet » que la parole, puisqu'il permet de s'adresser à l'homme tout entier, à son corps comme à son cerveau.

Le rite combine des séquences de paroles et de gestes, soigneusement agencées et articulées entre elles. Il est en ce sens un langage global qui met en éveil aussi l'hémisphère droit de notre cerveau. Il recourt ainsi à des séquences soigneusement articulées entre un langage analogique et digital. Le rite a cette particularité de pouvoir s'adresser à la personne prise dans sa globalité.¹

Le rite tire parti de l'utilisation du corps. C'est en manipulant le corps — dans les deux sens du mot : « toucher, bouger » ou « conduire subrepticement dans une direction » — que fonctionne le rite. Comme l'avait remarqué Michel Foucault, en rendant le corps docile, en le contraignant à faire des gestes, à prendre des postures ou des attitudes, on y inscrit une conception du monde. Ainsi « incorporé », le pouvoir devient une règle commune que chacun défend.

Le corps est aussi directement plongé dans un champ politique ; les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate ; ils l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l'astreignent à des travaux, l'obligent à des cérémonies, exigent de lui des signes.²

¹ Félix MOSER, *Croyants non-pratiquants, Jalons pour une pastorale avec les distancés de l'Église*, thèse de doctorat en théologie, Université de Neuchâtel, 1992, p. 190. Selon l'école de Palo Alto, c'est l'hémisphère droit du cerveau qui permet d'organiser nos perceptions pour donner une image globale du monde. Paul WATZLAWICK, *Le langage de changement, éléments de communication thérapeutique*, Paris, Seuil, 1980 (1978^v). Hans Penner aussi envisage le rite comme un langage. *It is possible to view ritual as a way of defining and describing man. [...] Just as language is a system of symbols that is based upon arbitrary rules, ritual may be viewed as a system of symbolic acts that is based upon arbitrary rules.* PENNER, 'Rites and Ceremonies, The Concept and Form of Ritual', p. 778. Cette idée d'une expression corporelle plus parlante que l'expression verbale est remise en cause par Antonin Artaud : *Ce langage de mise en scène considéré comme le langage théâtral pur, il s'agit de savoir s'il est capable d'atteindre le même objet intérieur que la parole, si du point de vue de l'esprit et théâtralement il peut prétendre à la même efficacité intellectuelle que le langage articulé.* Antonin ARTAUD, *Le théâtre et son double*, Paris, Gallimard, 1964, p. 106. D'ailleurs certains gestes ambigus ont besoin d'être confirmés par des mots. Voir Alain BERRENDONNER, *Éléments de pragmatique linguistique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 92-93.

² Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 34. Michel Foucault signale que c'est au 17^e siècle que les techniques de maîtrise du corps s'affinent. Écoles, prisons, monastères, armées, hôpitaux et finalement usines élaborent ensemble un savoir sur le corps humain et développent des techniques de manipulation. Il faut rendre le corps docile. Sur l'incorporation du pouvoir, voir aussi, dans un contexte musulman, l'analyse de Pierre CENTLIVRES, « Attitudes, gestes et postures en Afghanistan : du corps enculturé au

Le rite dit quelque chose. Mais, il faut aller plus loin et se demander dans le rite qui parle et à qui ? Trois interlocuteurs peuvent intervenir : un individu, une communauté et un référent (implicite ou non) assumant le rôle que les religions attribuent à la divinité. Comme chacun peut devenir tour à tour destinataire ou destinataire, il y a donc neuf possibilités théoriques de conversation qui se réduisent en réalité à huit. Entre elles, chacun choisit celle qu'il préfère, selon ses convictions ou ses présupposés.

- Les trois premières possibilités envisagent l'individu comme locuteur. Il peut parler à un dieu, à une communauté, ou à lui-même.
- Si la communauté est à l'origine de la communication, trois autres possibilités s'ajoutent : elle peut parler à un dieu, à elle-même, ou à un individu.
- Enfin si un dieu parle dans le rite, il peut s'adresser à une communauté ou à un individu. La troisième possibilité — un dieu utilisant un rite pour se parler à lui-même — semble difficilement envisageable.

corps modernisé », in *Le corps enjeu*, Jacques HAINARD et Roland KAEHR (éd.), Neuchâtel, Musée d'ethnographie, 1983.

Chapitre X

CHANGEMENT D'APPROCHE

Les hésitations ou les désaccords sur la définition du terme « rite » ne sont pas de simples querelles de linguistes. Ils révèlent une difficulté profonde à définir un objet « rite » et partant à choisir une méthode pour l'approcher. Le problème se corse lorsqu'on introduit une nouvelle variable, celle de la culture. Car les rites ne sont pas identiques dans des cultures différentes. Mais toutes les cultures célèbrent des rites. Une théorie des rites doit tout à la fois pouvoir rendre compte de l'universalité du rite — puisque toutes les civilisations, toutes les cultures, toutes les religions en célèbrent — et de son caractère particulier — puisque les rites sont partout, peu ou prou, différents.

C'est chez Catherine Bell, professeur au Département d'études religieuses à l'Université de Santa Clara en Californie, que j'ai trouvé les outils nécessaires pour approcher les rites¹. Je vais présenter l'essentiel de sa théorie.

1. « Rite » : un concept à la mode

Catherine Bell commence par critiquer l'approche traditionnelle des rites.

Étudier les relations sociales sous l'angle des rites satisfait aujourd'hui à la fois ceux qui observent les rites et ceux qui les célèbrent.

¹ Catherine BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New-York, Oxford University Press, 1992. Toutes les citations de Catherine Bell sont des traductions personnelles.

Pour ceux qui observent, réfléchir en termes de « rite » permet d'éviter les jugements de valeur¹. Parler de « rite » n'a rien de péjoratif. Les rites sont partout, dans toutes les cultures et dans toutes les civilisations, du Valais aux Hauts Plateaux malgaches, de « l'apéro à Marseille » à la cérémonie du kava (boisson fabriquée avec la racine du poivrier) à Tonga. Dans notre société postcoloniale, une enquête sur les rites n'a plus de connotation méprisante pour les cultures examinées. L'observateur, forcément impliqué dans les rites de sa propre culture, ne peut, sauf hypocrisie, que sympathiser avec les rites de la culture qu'il examine.

L'approche rituelle flatte le chercheur, mais elle satisfait aussi ceux qui célèbrent des rites. Car ils leur semblent la manière idéale de présenter leur culture.

[Premièrement, les gens] pensent que leur culture est résumée dans de petites représentations dont ils peuvent jouer pour des observateurs et pour eux-mêmes. Deuxièmement, pour l'observateur extérieur de telles représentations constituent « les éléments observables les plus concrets de leurs schémas culturels » – puisque chaque représentation « se joue dans un temps limité, avec un début et une fin, que les activités sont programmées, qu'il y a des acteurs, un public, qu'elle se déroule dans un lieu prévu et à une occasion prévue ».²

¹ *Ritual has replaced terms such as 'liturgy' versus 'magic', which were used to distinguish high religion from primitive superstition or our ritual from theirs.* BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, p. 6. Comme le remarque l'anthropologue Marc Augé, cette distinction provoque, paradoxalement, une dépréciation de la religion, en particulier chrétienne, dont le seul effet serait d'ordre symbolique. *L'attitude magique, au bout du compte, consiste à prendre à la lettre la religion, alors que l'attitude religieuse la prend – qu'on nous passe l'expression – « au symbolique ».* Marc AUGÉ, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982, p. 110.

² *First, people think of their culture as encapsulated within discrete performances, which they can exhibit to outsiders as well as to themselves. Second, such performances constitute for the outside observer 'the most concrete observable units of the cultural structure' – since each performance 'has a definitely limited time span, a beginning and an end, an organized program of activity, a set of performers, an audience, and a place and occasion of performance.'* BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, p. 39. Les citations sont empruntées à Milton SINGER, éd., *Traditional India, Structure and Change*, Philadelphia, American Folklore Society, 1959, p. 12. Un ouvrage consacré aux rites du Pacifique confirme cette impression : *Rituals are expressions of a people's identity. [...] Rituals say who we are to ourselves and to others.* Bruce DEVERELL, *Pacific Rituals, Living or Dying?*, Suva, Institute of Pacific Studies of the University of the South Pacific & Pacific Theological College, 1986, p. XI. Une même approche « phénoménologique » est utilisée en sciences des religions : *Par sa profession même, le chercheur en science des religions ne saurait, lui, manquer de s'interroger sur la nature de la religion. Paradoxalement, au cours de ses recherches, il ne rencontrera pas véritablement des religions, mais avant tout des comportements, des expressions et des réflexes concrets. Ceux-ci, sans être eux-mêmes religieux, peuvent le devenir dans un cadre socio-culturel, traditionnel ou*

Le regain d'intérêt pour les rites trouverait une double explication culturelle : le besoin de trouver une méthodologie respectueuse des cultures examinées et l'envie de rapprocher la théorie de la pratique. En étudiant les rites, le chercheur aurait enfin trouvé un moyen de créer une solidarité avec ceux qu'il observe, et de rapprocher sa recherche scientifique de leurs pratiques sociales ou religieuses.

2. Mise en cause de l'existence du rite

Selon Catherine Bell, cette approche pose deux problèmes fondamentaux.

Tout d'abord, l'engouement pour les rites provoque la création d'un objet « rite » qui ne se trouve que dans la tête du chercheur. Bien sûr que des rites existent et qu'ils sont régulièrement célébrés. Mais Catherine Bell conteste qu'il soit possible de définir une essence du rite, un rite par excellence, qu'on célébrerait partout et toujours de manière identique. Chaque culture a ses rites particuliers, qui ne ressemblent pas à ceux de ses voisines. Et dans la même culture, au cours du temps, les rites évoluent et se modifient. La notion même de rite change selon les époques et les endroits du monde. Ce qui est rite pour les uns ne l'est pas toujours pour les autres. Ce qui a été rite à une époque ne l'est plus forcément quelques années plus tard¹.

Ensuite, toute l'approche du rite est faussée par un présupposé fallacieux, celui d'une opposition entre la pensée et l'action, le rite étant forcément placé du côté de l'action. Le rite est alors pure action, sans inclure aucune pensée, sans permettre aucune distance. Rite automatique, rite magique, il est efficace sans que les participants aient besoin de connaître son fonctionnement. Conduite à

conceptuel particulier auquel le chercheur se doit de prêter attention. Jacques WAARDENBURG, *Des dieux qui se rapprochent*, p. 12. Et en science politique : *On ne doit pas s'étonner que les conduites soient plus objectivables et plus cohérentes que les représentations et surtout les valeurs : c'est parce qu'elles sont l'objet que l'observateur perçoit le mieux avec ses instruments d'enquête.* SCHEMEIL, « Les cultures politiques », p. 248.

¹ Marc Augé dresse le même constat : *Souvent, dans les monographies, les données sont présentées de façon indifférenciée : « Chez les X ou les Y, on croit que l'agression sorcellaire vient plutôt de ceci ou de cela... », or, ce qui m'est apparu, c'est que ce type de phénomènes ne pouvait être séparé des réalités dans lesquelles ils se manifestaient. Qu'il y ait des constantes du scénario et des règles de la mise en scène connue de tous, n'implique pas que toutes les pièces soient identiques, c'est donc l'acteur qui fait la différence, étant donné, bien sûr, que la règle du jeu comporte une sorte de définition moyenne du rôle.* Marc AUGÉ, « D'un rite à l'autre », *Terrain*, Paris, 1987/8, p. 73.

son terme, cette dichotomie entre action et pensée distingue un acteur — celui qui fait le rite — d'un penseur — celui qui observe le rite.

*Séparer pensée et action, ce n'est pas seulement faire apparaître le rituel comme un objet d'étude ; c'est aussi distinguer un sujet « pensant » d'un objet « agissant » — ou quand on va jusqu'au bout de la logique, un sujet qui pense d'un objet « qui ne pense pas ».*¹

Loin des belles intentions affichées, l'étude des rites réintroduit donc un jugement de valeur entre l'observateur, qui pense, et l'observé, qui agit. Mais comble d'ambiguïté ou de perversité, après avoir subtilement ou massivement distingué entre pensée et action, les études sur les rites leur attribuent le pouvoir de réconcilier les deux termes de l'opposition. Le rite permet d'agir en pensant ou de penser en agissant.

*Le rituel est d'abord mis à part comme un véritable objet d'étude, par diverses dichotomies peu ou prou analogues à la distinction entre pensée et action ; il devient ensuite le meilleur moyen de réconcilier les dichotomies, aucun terme ne pouvant exister sans l'autre. Ces deux démarches sont rarement explicites ; on pense généralement que la première, séparer le rituel de ce qui est pensé, va de soi.*²

L'approche classique des rites est équivoque et insatisfaisante. D'abord parce qu'elle croit pouvoir regrouper sous un même terme de « rite » des pratiques très différentes. Ensuite parce qu'elle n'arrive pas à expliquer ce que les rites ont de particulier.

3. Le concept de ritualisation

Pour résoudre ce problème, Catherine Bell propose de changer d'approche. Elle recadre la notion de rite en préférant parler de « ritualisation ». Ritualiser, c'est utiliser des stratégies pour distinguer des activités particulières et mettre à

¹ *The thought-action dichotomy not only differentiates ritual-as-activity as an object of theoretical attention; it also differentiates a 'thinking' subject from an 'acting' object — or, when pushed its logical conclusion, a 'thinking' subject from a 'non-thinking' object.* BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, p. 47. D'où la question traditionnelle : est-ce que la connaissance du mécanisme du rituel empêche le rituel de fonctionner ? On insinue ainsi que ceux qui participent au rituel l'effectuent forcément sans le comprendre.

² *Ritual is first differentiated as a discrete object of analysis by means of various dichotomies that are loosely analogous to thought and action, then ritual is subsequently elaborated as the very means by which these dichotomous categories, neither of which could exist without the other, are reintegrated. These two structural pattern are rarely explicit and the first, in particular, in which ritual is differentiated from conceptual categories, is routinely taken for granted.* BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, p. 21.

part des façons d'agir. Chaque institution et chaque individu définissent ce qu'ils veulent ritualiser et la manière dont ils souhaitent le faire.

Le concept de ritualisation introduit une dynamique dans l'approche des rites. Ceux-ci ne sont plus considérés comme des objets, mais comme des processus, des démarches actives et volontaires. La notion de rite est ainsi relativisée ; elle ne repose plus sur une définition globale et éternelle, mais tient compte des lieux et des temps. On rend ainsi justice à l'universalité des rites puisque l'on admet que toutes les cultures ritualisent certaines de leurs activités, tout en reconnaissant les particularismes puisque l'on considère qu'il existe de multiples moyens de ritualiser.

Par commodité, j'utiliserai désormais le terme « rite » pour parler des événements ritualisés selon les stratégies propres à chaque institution. J'appellerai « officiant » l'organisateur du rite, « participant » celui qui y assiste — mais le terme souligne la part active qu'il y joue — et « célébrants », l'ensemble des officiants et des participants.

Le « pourquoi » et le « comment » des rites

Pour une institution, une communauté ou des individus, ritualiser, c'est d'abord sélectionner un événement particulier auquel ils souhaitent donner de l'importance, c'est ensuite définir la manière dont ils veulent le célébrer. Ils peuvent ainsi souligner les événements importants de leur existence. Plus encore, ritualiser leur permet *de reproduire ou de reconfigurer la manière de comprendre l'organisation du pouvoir dans le monde.*¹ Ritualiser, c'est donner donc un sens à la vie sociale et individuelle.

Il est évident qu'il existe d'innombrables stratégies de ritualisation. Mais elles ont toujours pour but de distinguer certaines manières d'agir ; elles travaillent toutes sur quelques domaines communs : la gestion du temps — durée, fréquence et date des rites —, la gestion de l'espace — entre autres, l'emplacement géographique des lieux sacrés et leur architecture —, le choix des modes de communication — écriture, parole, transe, sacrifice, etc. —, l'utilisation d'objets rituels — masque, cloche ou coupe, par exemple —, enfin le statut des spécialistes — sorciers, prêtres, universitaires, etc.

Le choix d'une stratégie de ritualisation dépend de trois variables : l'événement dont il est question, le but recherché, et la culture dans laquelle le « stratège » s'inscrit. Dans tous les domaines de ritualisation, plusieurs stratégies sont possibles : privilégier la tradition ou préférer l'innovation ; faire

¹ *To reproduce or reconfigure a vision of the order of power in the world.* BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, p. 81.

comme les autres ou se démarquer d'eux ; privilégier l'oral ou fixer le déroulement des rites par écrit ; multiplier les rites ou les rendre exceptionnels en les raréfiant ; centraliser la célébration en un seul lieu ou multiplier les célébrations locales ; etc.

Contrairement à l'idée généralement admise, un événement ritualisé n'est donc pas un événement banal, mais un événement rendu extraordinaire. À trop répéter l'extraordinaire, il s'use. La répétition, constitutive des rites, leur fait courir le risque de tomber dans la routine. Or une cérémonie devenue banale ne représente évidemment plus un moyen de rendre exceptionnel un événement. Elle perd son pouvoir de ritualisation. Pour éviter que ses célébrations ne se transforment en habitudes, chaque institution doit donc, à intervalles réguliers, faire évoluer ses rites. Elle peut procéder à une légère mise à jour et ne changer que certains éléments ou prendre le contre-pied de ses traditions et bouleverser ses nouveaux rites. Elle peut même changer les événements qu'elle décide de ritualiser.

Je prends deux exemples : la vie en couple et la célébration d'une fête nationale.

Ritualisation de la vie en couple

Deux conjoints décident de ritualiser leur vie en couple. Ce faisant, ils donnent de l'importance à cet aspect-là de leur existence, davantage qu'à l'obtention d'un éventuel diplôme ou à l'acquisition de leur propre maison, par exemple. Le couple doit alors définir ses stratégies de ritualisation : il peut se satisfaire d'une fête informelle ; il peut solliciter la reconnaissance légale du mariage ; il peut encore ajouter une bénédiction religieuse.

L'acte officiel lui impose certaines stratégies de ritualisation. Le choix d'une date et d'un lieu dépend ainsi non seulement de ses désirs, mais aussi des possibilités matérielles et des disponibilités des différents « officiants ». Quelques modes de communication — lecture des articles de loi au « civil » et prière « à l'église » —, quelques objets rituels — livret de famille et Bible —, quelques spécialistes — le maire ou l'officier d'état civil, le pasteur ou le prêtre — sont obligatoires. Mais le couple peut choisir les autres stratégies de ritualisation : le menu du repas, le graphisme des faire-part, l'animation de la soirée, la « liste de mariage », les témoins, les invités, un « major de table », etc.

Pour l'institution — ou les institutions — qui « marie », la célébration des mariages permet de définir une conception « juste » du couple, partant de la famille et de la sexualité. Les Églises et les États ont longtemps cherché à imposer leurs conceptions, des conceptions qui d'ailleurs ont varié au cours de l'histoire. Dans certains pays, en France ou en Suisse par exemple, l'État a le monopole du mariage. De son point de vue, les Églises ne peuvent que bénir un

mariage déjà conclu. Le prêtre ou le pasteur doivent ainsi s'assurer que les mariés le sont réellement. Ailleurs, comme en Espagne ou aux États-Unis, le choix entre « mariage civil » ou « mariage religieux » représente une véritable alternative, même si souvent, le désir d'une belle et grande cérémonie — que seules les Églises proposent — suffit à faire choisir le mariage religieux. Les homosexuels qui revendiquent, même là où la loi reconnaît les couples qu'ils forment, la célébration d'un « mariage homophile », démontrent l'importance que revêt la reconnaissance rituelle de leur union.

Ritualisation de l'histoire d'une nation

En célébrant sa fête nationale, un État fournit à ses citoyens la clef qui leur permet d'interpréter et de comprendre le passé, le présent et l'avenir du pays.

L'histoire humaine se déroule, puis s'écrit sur le fond de grandes dates ou de gestes qu'on appelle précisément « symboliques », que l'on commémore, retrouve, magnifie, valorise ou que l'on oublie et enterre. Les peuples se disputent ces symboles selon qu'ils veulent retrouver tel événement pour légitimer tel projet.¹

Le choix d'un événement et la manière de le célébrer « disent » ainsi quelque chose de l'identité que le pays veut se donner. Prenons simplement deux exemples.

Premier exemple, en Polynésie, la célébration d'une fête « nationale » révèle les enjeux de la ritualisation. Pour la République française, « Tahiti, c'est la France ! »². La célébration du Quatorze juillet permet d'inscrire le Territoire dans l'histoire nationale. Le gouvernement polynésien préfère célébrer le 29 juin, date anniversaire des accords de 1984, accordant à la Polynésie une autonomie à l'intérieur de la République. Mais c'était un 29 juin qu'en 1880, le roi Pomare V avait « cédé » ses états à la France. Pour les partisans de l'indépendance, c'est un jour de deuil qui marque pour eux le recul de la souveraineté polynésienne. Enfin, l'E.E.P.F. ritualise le 5 mars, en souvenir de l'arrivée des premiers missionnaires à Tahiti. Depuis 1978, elle a obtenu qu'il soit un jour férié officiel³.

¹ MOTTU, *Le geste prophétique, pour une pratique protestante des sacrements*, p. 10-11

² La phrase est attribuée à Jacques Chirac, qui l'aurait prononcée en 1995, devant l'Assemblée des Nations Unies à New York, pour justifier sa décision de reprendre les essais nucléaires à Moruroa.

³ L'E.E.P.F. souhaiterait que toutes les Églises chrétiennes fêtent « l'Arrivée de l'Évangile ». Les autres Églises rechignent, estimant sans doute qu'elles reconnaîtraient ainsi une « primauté » des protestants. Mais les choses se compliquent. Certaines îles font remarquer que la date du 5 mars 1797 ne concerne que Tahiti. Le maire de Rurutu par exemple souhaite désormais, en

Et second exemple, la Confédération helvétique fête le Premier-Août¹ ; elle commémore ainsi un pacte contracté « en l'an du Seigneur 1291 au début du mois d'août » entre *les hommes de la vallée d'Uri, la communauté de Schwyz et celle des hommes de la vallée inférieure d'Unterwald*.² L'idée d'une fête nationale, commune à tous les cantons ne s'est imposée que tardivement, en 1891, soit plus de 40 ans après la naissance de l'État fédéral moderne en 1848. L'événement à commémorer fut soigneusement choisi pour éviter les polémiques. Le pacte de 1291 présentait *l'avantage d'être un acte constructif et non pas une de ces batailles héroïques où il y a toujours, par la force des choses un vaincu : et ce vaincu avait bien des chances de se retrouver suisse quelques siècles plus tard*.³ En ritualisant le Premier-Août, la Suisse se donne un sens : elle existe en tant qu'État fédéral ; elle trouverait son origine dans un pacte signé en 1291, entre trois vallées des Alpes, la « Suisse primitive », *pour s'assister mutuellement, s'aider, se conseiller, se rendre service [...], accourir à son aide, [...] s'opposer aux attaques de gens malveillants et de tirer vengeance de leurs méfaits*⁴ ; au fil du temps chaque canton aurait rejoint cette alliance pour former la Confédération helvétique. Les différents éléments de la célébration du Premier-Août expriment différentes valeurs helvétiques. Les feux de bois, qui « se répondent » d'un village à l'autre, rappellent aux Suisses la nécessité de la vigilance et de la solidarité ; le défilé populaire aux lampions exprime le pacifisme national ; la « prière », prononcée par un pasteur ou un prêtre établit le caractère chrétien du pays, etc.

4. L'efficacité des rites

La notion de ritualisation a mis en évidence que les rites ne sont jamais la description d'une réalité. Ceux qui les célèbrent choisissent certains événements et une manière de les ritualiser pour donner un sens à la réalité. La célébration de rites relève ainsi de ce que l'ethnopsychiatre Tobie Nathan nomme *une entreprise de modification de l'autre*⁵, c'est-à-dire qu'elle vise à influencer celles et ceux qui y participent, à leur faire accepter une vision de la réalité.

accord avec les paroisses protestantes de l'île, célébrer l'anniversaire de l'arrivée des premiers missionnaires protestants à Rurutu, le 7 juillet 1821.

¹ Je me base sur l'ouvrage de Catherine SANTSCHI, *La mémoire des Suisses, histoire des fêtes nationales du XIIIe au XXe siècle*, Genève, Association de l'Encyclopédie de Genève, 1991.

² *Pacte de 1291*, source : <<http://hypo.ge-dip.etat-ge.ch/www/cliotexte/html/suisse.histoire.1291.html>>.

³ SANTSCHI, *La mémoire des Suisses*, p. 57-58.

⁴ *Pacte de 1291*, source : <<http://hypo.ge-dip.etat-ge.ch/www/cliotexte/html/suisse.histoire.1291.html>>.

⁵ NATHAN, *L'influence qui guérit*, p. 24.

Cette notion « d'influence » semble particulièrement adéquate, puisqu'elle permet d'expliquer l'efficacité des rites, tout en évitant le terme de « manipulation », que je rejette, non pas pour des raisons morales, mais parce qu'il s'avère incapable d'expliquer le fait que des rites échouent, soit qu'ils ne produisent aucun effet sur les participants, soit qu'ils disparaissent, faute de participants.

Reste à savoir, qui, dans les rites, exerce une influence.

Influences multiples

L'efficacité d'un rite semble dépendre de plusieurs facteurs, difficiles à distinguer. Prenons l'exemple d'un rite de guérison, dont il est relativement facile de juger la réussite ou l'échec¹. Si le patient guérit, le rite a réussi, mais personne ne peut savoir ni comment ni pourquoi il a été efficace. Le rite fonctionne un peu comme une boîte noire, une machine dont nous pourrions vérifier qu'elle produit des transformations, mais dont nous serions incapables de comprendre le fonctionnement interne. On ne sait jamais ce qui s'est exactement passé entre le début et la fin de la célébration du rite. Quand la personne guérit, comment savoir quelle influence a fonctionné ? Est-ce la personne du thérapeute ? Est-ce d'avoir accompli les gestes prescrits ? Ou doit-on penser qu'un dieu est intervenu ? Et si le rite de guérison a échoué, s'il n'a apporté aucune amélioration ou pire, s'il a aggravé la situation ? On peut imaginer plusieurs raisons à son inefficacité : le rite n'était pas adéquat ; l'officiant s'est trompé dans la célébration ; l'officiant ne détenait pas les compétences ou le pouvoir qu'exigeait la célébration du rite ; le dieu mobilisé n'avait pas le pouvoir de guérir ; le participant ne possédait pas la sincérité requise.

Comment démêler le vrai du faux ? Comment savoir ce qui n'a pas fonctionné ? Comment déterminer si l'échec dépend de facteurs internes, le non-respect des codes par exemple, ou externes, une prétention exagérée du célébrant ? Ces questions sont d'autant plus pertinentes que les rites ne sont pas les applications pratiques de théories pensées en « laboratoire » et testées scientifiquement. Les « ritualisateurs » sont le plus souvent des « bricoleurs » au sens que Claude Lévi-Strauss donne à ce terme.

Le bricoleur est apte à exécuter un grand nombre de tâches diversifiées ; mais, à la différence de l'ingénieur, il ne subordonne pas chacune d'elles à l'obtention de matières premières et d'outils, conçus et procurés à la mesure

¹ J'ai développé cette idée dans un article : Olivier BAUER, « Pour être efficaces, les rites de guérisons ont-ils besoin des dieux ? », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, Paris, 1996/30.

de son projet : son univers instrumental est clos, et la règle du jeu est de toujours s'arranger avec les « moyens du bord », c'est-à-dire un ensemble à chaque instant fini d'outils et de matériaux, hétéroclites au surplus, parce que la composition de l'ensemble n'est pas en rapport avec le projet du moment, ni d'ailleurs avec aucun projet particulier, mais est le résultat contingent de toutes les occasions qui se sont présentées de renouveler ou d'enrichir le stock, ou de l'entretenir avec les résidus de constructions et de destructions antérieures.¹

Influence divine

Évidemment, dans une perspective religieuse, on pourrait se contenter d'attribuer l'efficacité des rites à l'influence d'un « être supérieur », d'un dieu. Ce n'est évidemment pas exclu. Mais, il faut pourtant reconnaître que même des rites sans aucune référence religieuse — du moins explicite — se montrent efficaces ! Certains psychologues ritualisent des comportements et parviennent à guérir. Les sociétés laïques ritualisent certains événements et parviennent à faire vivre ensemble des individus différents. Faut-il y lire une action discrète d'un dieu ? S'il est vrai que les communautés religieuses ne détiennent pas le monopole de l'action divine, l'hypothèse est à la fois prétentieuse et peu satisfaisante, sauf à conclure qu'un dieu était, par exemple, présent dans les grands rassemblements nazis à Nuremberg.

En outre, l'influence divine ne se limite pas au seul domaine des rites. Les mêmes qui attribuent à un dieu l'efficacité des rites lui reconnaissent aussi d'autres modes d'action : au travers de la prière, de la méditation ou de la lecture des « textes sacrés », par le biais de l'initiation, de la formation, etc. Il ne suffit donc pas de dire que Dieu agit par les rites, il faut encore préciser la spécificité de ce mode d'action.

Influence interne

La notion « d'influence interne » suggère que la célébration d'un rite agit sur les célébrants, par la répétition des paroles, par la musique et les chants, par les gestes et les postures qu'il fait prendre. Le rite a la particularité de faire faire. Il propose aux participants d'adopter le comportement que requièrent les officiants. C'est là que le rite exerce son influence. En sollicitant chacun de leurs cinq sens, il fait évoluer les participants, physiquement et mentalement, dans une représentation du monde. Il donne à vivre un fragment, un aperçu de cet ordre du monde. Il l'inscrit, grâce au rite, dans le corps des participants.

¹ Claude LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 27.

Sans même évoquer les marques physiques qui gravent dans la chair un statut social — circoncision, scarifications, etc. —, on peut citer les différentes postures que les rites font adopter aux participants : s'agenouiller pour qu'ils éprouvent leur humilité, se lever et se tenir debout pour qu'ils ressentent leur humanité. Même la position assise n'est pas sans signification. Selon le théologien allemand Manfred Josuttis, au 16^e siècle, les Églises chrétiennes étaient confrontées, durant leurs célébrations, à un grave problème de discipline intérieure. Mieux que par des menaces ou des promesses, elles l'ont résolu en introduisant des bancs et des chaises dans les églises, en faisant asseoir les fidèles pendant la durée du service religieux ! Assis sur son banc, coincé entre deux rangées de sièges, le paroissien devait assister, tranquillement, à l'ensemble de la célébration¹. Et cette mesure a d'autant mieux marché qu'elle est apparue comme un progrès... pour le paroissien, puisqu'il bénéficiait d'un privilège jusque-là réservé à l'évêque ! Mais en retour, cette position assise a provoqué des changements dans les célébrations. Comme elle facilitait la concentration, l'officiant a pu allonger sa prédication et la complexifier. Les célébrations chrétiennes — le culte protestant surtout — sont ainsi devenues plus verbales, plus littéraires², bref plus « intellectuelles ».

Influence externe

Mais le rite ne peut exercer une influence que dans la mesure où une communauté lui reconnaît une légitimité. La proposition traditionnelle est ainsi renversée. Ce n'est plus le rite qui crée le consensus, mais un consensus qui permet de trouver des participants prêts à célébrer un rite. Sans cet accord minimal, le rite ne peut fonctionner.

À vrai dire, les activités rituelles ne produisent pas des croyances ou des convictions. Au contraire, les pratiques rituelles permettent une grande variété d'interprétations en échange d'à peine plus que le consentement sur la forme des activités. Cet accord minimal contraste complètement avec le degré de conviction fréquemment requis dans beaucoup d'activités

¹ *Vielleicht aber spielt noch ein anderer Faktor bei der sozialen Mutation des Sitzens eine wichtige Rolle. Wenn einer sitzt und die anderen stehen, dann ist darin ein grosses Vertrauen in die Stabilität dieser ständischen Konstellation enthalten. Die Angst der Mächtigen vor den Beherrschten, die Unsicherheit der Besitzenden über die Akzeptanz ihrer Machtposition ist gering. Die Reduktion der Fluchtmöglichkeit, die zum Sitzen gehört, ist erträglich. Wenn dagegen einer steht und die anderen sitzen müssen, dann ist die Unsicherheit über die Stabilität der sozialen Ordnung gewachsen, dann gilt die Anerkennung der Macht als gefährdet. Erhöhte Disziplinierung ist nötig, wenn die Herrschaftsverhältnisse brüchig zu werden beginnen.* Manfred JOSUTTIS, *Der Weg in das Leben, eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, München, Chr. Kaiser, 1991, p. 123.

² Dans les termes du théologien zurichois Ralph Kunz : *ein Prozess der Überverbalisierung und Literarisierung*. Ralph KUNZ, *Gottesdienst evangelisch reformiert, Liturgik und Liturgie in der Kirche Zwinglis*, Pano Verlag, Zürich, 2001, p. 207.

*quotidiennes comme, par exemple, la sincérité spontanée qui devrait être de rigueur dans de nombreuses formes de conversation.*¹

Il est vrai qu'en institutionnalisant la fonction des officiants, en privilégiant certaines pratiques et en revendiquant de rester fidèle aux traditions, la ritualisation renforce le pouvoir de ceux qui contrôlent le rite. Mais ces trois sources de pouvoir ne sont pas éternelles. Le discrédit menace les officiants ; les traditions changent ; les fonctions perdent leur importance. Et les participants ont toujours le droit d'abandonner un rite dépassé. Ainsi, loin de supprimer l'autonomie individuelle des participants, le rite leur attribue deux pouvoirs.

En premier lieu, leur présence est indispensable à la célébration d'un rite. Les officiants ont donc besoin de l'accord des participants, d'une adhésion volontaire, au pire extorquée par la force ou le chantage. Car ne participe à un rite que celui qui sait ou espère pouvoir en tirer un avantage. S'il en attend un bénéfice social, sa seule participation physique suffit. Mais s'il cherche la récompense d'un dieu, sa sincérité sera requise.

En second lieu, les participants gardent le pouvoir d'interpréter les rites selon leurs propres convictions. Or, même quand l'orthodoxie dogmatique est bien définie, les croyances sont toujours équivoques. Chez les individus, elles ne forment jamais des systèmes complètement clos, mais elles représentent des collections d'idées et de pratiques dont la cohérence peut être sujette à caution. Corollaire : même si le message que véhicule le rite est clair dans la conception des célébrants, il peut être compris différemment par les participants. Surtout que le langage rituel est forcément équivoque.

*Le rite ne recourt pas prioritairement à la parole, mais plutôt à des manipulations portant sur des symboles, des objets de culte. Gestes du rite, manipulations d'objets et de symboles, monstrations, dévoilements, mises en scène : tout se passe comme si le rite donnait à voir pour donner à penser, et comme si ce qu'il donnait à penser ne pouvait pas être donné à entendre. Il appartient alors aux acteurs et aux spectateurs du rite de tirer la morale de l'histoire, de se former une représentation de ce que le rite ne peut dire tout haut.*²

¹ *Ritual activities specifically do not promote belief or conviction. On the contrary, ritualized practices afford a great diversity of interpretation in exchange for little more than consent to the form of activities. This minimal consent actually contrasts with the degree of conviction frequently required in more day-to-day activities as, for example, the spontaneous sincerity that must be conveyed in many forms of conversation.* BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, p. 186.

² Alain BABADZAN, *Les dépouilles des dieux*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1993, p. 313. Pierre Bourdieu fait le même constat, mais en donne une interprétation différente, plus soupçonnante. *La logique du marché des biens religieux est telle que tout*

L'approche des rites

renforcement du monopole des biens de l'Église, c'est-à-dire toute extension ou tout accroissement du pouvoir temporel et spirituel du corps sacerdotal sur les laïcs (évangélisation), doit être payé par un redoublement des concessions accordées autant dans l'ordre du dogme que de la liturgie aux représentations des laïcs ainsi conquis. Pierre BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, Paris, 1971/12, p. 326.

Chapitre XI

LES STRATÉGIES PROTESTANTES DE RITUALISATION

Le concept de « rite », peu utilisé en théologie protestante, recouvre en fait trois réalités différentes : les sacrements, les actes pastoraux et les autres célébrations que sont le culte, les fêtes chrétiennes, les prières publiques, des nouveaux rites, etc.

Même si *les quakers refusent les rites parce que Dieu est directement à la disposition de chacun, à condition qu'on se mette à son écoute*¹, même si l'Armée du Salut ne célèbre pas de sacrements, parce qu'elle ne se considère pas comme une Église, tous les protestants « ritualisent » certains événements, quakers et Armée du Salut compris. Le retour régulier de fanfares et des « marmites » de l'Armée du Salut dans les rues à Noël et les réunions silencieuses des quakers en témoignent.

Y a-t-il pour autant une manière protestante de ritualiser ? La réponse mérite d'être nuancée. Chaque Église protestante, en fonction de sa théologie, mais aussi du contexte géographique, culturel, social ou même climatique qui est le sien développe ses propres stratégies de ritualisation. Mais pour rester dans le cadre, largement défini, du « protestantisme », les stratégies de ritualisation doivent, au minimum, respecter quelques principes qui font de certaines Églises chrétiennes des Églises protestantes. Ces principes sont

¹ Jean-François MAYER, « La Société religieuse des amis », in *L'état des religions dans le monde*, Michel CLEVENOT (éd.), Paris, La Découverte & Le Cerf, 1987, p. 131.

difficiles à déterminer, justement parce que le refus d'une autorité normative, partant, la multiplicité des opinions, en sont une partie intégrante.

La tradition protestante s'accorde pour déployer le « principe protestant » dans trois exclusivismes, *sola fide* — la foi seule —, *sola gratia* — la grâce seule — et *sola Scriptura* — l'Écriture seule —, auxquels correspondent les six convictions suivantes :

- 1) *C'est par pure grâce et non sur la base des œuvres que Dieu accepte le pécheur et lui offre la vie. [...]*
- 2) *Les Écritures sont la seule source qui permette de découvrir les vérités de la foi. [...]*
- 3) *L'insistance sur Jésus-Christ seule source de salut entraîne le refus de toute autre médiation. [...]*
- 4) *L'être de l'Église est garanti par l'Esprit saint au moyen des signes visibles que sont la Parole et les sacrements, et non par une continuité institutionnelle, par des ordonnances ecclésiastiques ou l'autorité d'un magistère. [...]*
- 5) *[Les œuvres] sont la conséquence nécessaire de la foi et un signe de reconnaissance pour le salut reçu. [...]*
- 6) *La préférence accordée à l'événement sur l'institution conduit à valoriser la conscience et la liberté de l'individu. [...]*¹

Il convient d'ajouter un quatrième exclusivisme, *solī Deo gloria* — à Dieu seul la gloire — que l'on pourrait expliquer, selon la proposition de Pierre Gisel, dans la corrélation de deux termes : *la transcendance de Dieu et la sécularité du monde.*²

Je vais dresser un état des réflexions sur le rite, produites en théologie protestante. Pour des raisons pratiques, en particulier parce que nous disposons de trois bonnes séries d'articles écrits dans les treize dernières années, je me suis limité à la théologie protestante francophone contemporaine. Mais elle me semble symptomatique des réflexions menées dans d'autres contextes linguistiques.

J'ajoute qu'en parcourant les études protestantes sur les rites, je n'en ai trouvé aucune qui aborde les rites sous l'angle de la ritualisation. Une telle approche semble inédite en théologie. Les stratégies de ritualisation n'apparaissent jamais en tant que telles. De toute manière, conformément aux principes définis dans mon introduction, la théologie ne peut définir que le cadre général des stratégies possibles.

¹ Hubert BOST, « Protestantisme », in *Encyclopédie du protestantisme*, p. 1216-1218. Il n'existe aucun organisme habilité à délivrer un « label protestant », même si, sociologiquement, on attribue au protestantisme une série de valeurs typiques : austérité, rationalité, démocratie, voire le respect du code de la route ou l'amour des animaux...

² Pierre GISEL, *La théologie face aux sciences religieuses*, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 137.

1. Les sacrements

Les sacrements sont, selon l'expression traditionnelle, une parole visible de Dieu, donnée en sus de la « parole audible », prêchée. Mais tous les gestes ne sont pas des sacrements. Calvin réservait cette appellation aux cérémonies qui répondent à trois critères : 1) *que ce geste fasse l'objet d'un commandement explicite du Seigneur* ; 2) *qu'une promesse de grâce lui soit attachée, en particulier le pardon des péchés* ; 3) *qu'il s'accompagne de la foi des participants*.¹

Il faut cependant nuancer cette belle unanimité protestante. Les sacrements ont également constitué des occasions de conflits. J'en rappelle trois.

Premier désaccord, Luther aurait souhaité que la pénitence soit considérée comme un troisième sacrement. Les Églises luthériennes ne l'ont pas suivi.

Deuxième désaccord, le mode de présence du Christ dans la cène a valu une célèbre dispute théologique entre Zwingli et Luther. Le réformateur allemand défendait une présence « consubstantielle » dans le pain lui-même, tandis que le Zurichois privilégiait une présence symbolique dans le partage du pain. Ces différentes manières de comprendre la cène ont divisé les Églises réformées et les luthériennes jusqu'à la signature de la « Concorde du Leuenberg » en 1973, où elles se sont déclarées *mutuellement en communion quant à la prédication et à l'administration des sacrements*.²

Troisième désaccord, la question du baptême des enfants a, violemment, opposé la « réforme magistérielle » et les anabaptistes au 16^e siècle ; elle continue d'agiter les Églises protestantes. Ainsi en 2001, le Synode de l'Église réformée de France (E.R.F.), tout en rappelant le principe du baptême des nourrissons *en administrant le baptême avant que l'enfant soit en âge de comprendre, l'Église réformée de France entend souligner la passivité du croyant dans le mouvement par lequel Dieu sauve*,³ a admis une forme « d'objection de conscience théologique ». *Elle considère comme une richesse la variété de parcours de ses membres qui justifie une diversité de pratiques*.⁴

¹ André BIRMELE et Henry MOTTU, « Sacrement », in *Encyclopédie du protestantisme*, p. 1370.

² 'Concorde entre Églises issues de la Réforme en Europe (Concorde du Leuenberg)', art. 33, in *Positions Luthériennes*, Strasbourg, 1973/3, p. 187.

³ SYNODE NATIONAL DE L'ÉGLISE REFORMÉE DE FRANCE, *Décision no 22 : Les sacrements*, 24-27 mai 2001, <www.eglise-reformee-fr.org/contents/synode2001-sacrements.html>, p. 2.

⁴ SYNODE NATIONAL DE L'ÉGLISE REFORMÉE DE FRANCE, *Décision no 22 : Les sacrements*, p. 3.

Dans ce même synode, l'E.R.F. a renoncé à faire du baptême une condition préalable à l'accès à la cène :

Même si l'ordre logique demeure, les itinéraires des croyants se sont individualisés au point que faire d'une étape (le baptême) la condition préalable de l'autre (la sainte cène) peut ne plus être compris¹.

Les désaccords entre protestants portent aussi sur la fonction même des sacrements, sur le rôle qu'ils doivent remplir. Henry Mottu distingue cinq positions types² :

- 1) Pour Martin Luther, les sacrements permettent à la communauté de participer à la vie culturelle. Ils sont une manifestation de joie. La cène effectue le salut, pour autant que celui qui la prend croit en Dieu. Elle reste sinon sans effet. Luther se montre très permissif sur la célébration d'autres rites, parce qu'il les juge peu importants.³
- 2) Huldreich Zwingli conçoit les sacrements comme des gestes publics par lesquels le croyant témoigne de sa foi et de son engagement envers son Église et sa Cité.⁴
- 3) Chez Jean Calvin, les sacrements ont une fonction pédagogique. Ils sont une aide que Dieu donne à la faiblesse des hommes.⁵

¹ SYNODE NATIONAL DE L'ÉGLISE REFORMÉE DE FRANCE, *Décision no 22 : Les sacrements*, p. 3. De fait, cette décision officialise une pratique relativement courante, aucune « police ecclésiastique » ne contrôlant le certificat de baptême des communiantes. Signalons qu'elle a provoqué de vives réactions dans l'Église catholique qui la juge inacceptable.

² D'après MOTTU, « Rites », in *Encyclopédie du protestantisme*, p. 1338-1354.

³ *Processionnez-donc, au nom de Dieu, et portez une croix d'argent ou d'or, ou une chape de velours, de soie ou de lin. [...] Je ne vois à cela aucun inconvénient : car de telles choses, pourvu qu'elles ne soient pas entachées d'abus, ne donnent ou n'enlèvent absolument rien à l'évangile.* Lettre de Martin Luther à Georg Buchholzer, citée par Pierre BÜHLER, « Pour un usage évangélique du rite », *Études théologiques et religieuses*, 1986/2, p. 244.

⁴ *Les sacrements, qui sont des cérémonies sacrées (« car la parole s'ajoute à l'élément et le sacrement se produit »), doivent être religieusement pratiqués, c'est-à-dire doivent être tenus en grand prix et administrés avec respect ; en effet, s'ils ne peuvent produire la grâce, ils nous associent pourtant de façon visible à l'église en laquelle nous avons été reçus auparavant de façon invisible : et cela, annoncé et promulgué, lors de leur célébration, avec les paroles de la promesse divine, doit être considéré avec la plus grande piété.* Huldreich ZWINGLI, « À Charles, empereur des romains, réunissant la diète de Germanie à Augsbourg, exposé de la foi de Huldreich Zwingli », *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1981/3, p. 391.

⁵ *Car notre foi est si petite que si elle n'est appuyée de tous les côtés, et soutenue par tous les moyens, soudain elle est ébranlée en toutes parts, agitée et vacillante. Et d'autant que nous sommes si ignorants, et si adonnés et fichés aux choses terrestres et charnelles, que nous ne pensons ni ne pouvons comprendre ni concevoir rien qui soit spirituel, ainsi le Seigneur miséricordieux s'accommode en ceci à la rudesse [ignorance] de notre sens, que même par ces éléments terrestres, il nous mène à soi, et nous fait contempler même en la chair, comme en un miroir ses dons spirituels.* Jean CALVIN, *L'institution de la religion chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1958, livre IV, chapitre XIV, § 3, p. 268.

- 4) Pour les anabaptistes, les sacrements valent par la dimension d'engagement personnel. Ils n'ont de valeur que s'ils sont précédés d'une conversion. C'est la raison pour laquelle les anabaptistes ne célèbrent que des baptêmes d'adultes.
- 5) Il faut attendre le début du 20^e siècle pour voir apparaître une nouvelle manière d'envisager les rites. Les pentecôtistes insistent sur l'expérience et l'émotion. La manifestation publique des dons de Dieu prend une importance déterminante. Mais d'autres témoignages directs de l'action de Dieu, comme le baptême d'esprit ou le parler en langues, relativisent la valeur des sacrements.¹

Pour conclure cette évocation des sacrements, j'ajoute deux remarques. En premier lieu, jusqu'ici en tout cas, le choix des deux sacrements protestants n'a pas été remis en cause. Pourtant l'exégèse biblique a montré combien le premier critère de sacramentalité — l'institution par le Christ — était incertain. Le baptême et la cène n'ont été ni plus ni moins institués par Jésus que le lavement des pieds par exemple. Les indications « faites ceci en mémoire de moi » ou « baptisez les nations » pourraient avoir été ajoutées par les premières communautés chrétiennes pour légitimer leurs pratiques. En second lieu, je rappelle que les sacrements sont et demeurent des expressions culturelles. Leur sens dépend autant de leur signification théologique que de la valeur des éléments utilisés. L'eau du baptême n'a pas la même valeur au bord de l'Atlantique, dans le Jura ou dans la vallée du Jourdain. Quant à la cène, sans même parler des aliments consommés — pain, igname, vin, noix de coco, thé, etc. — il est évident que le partage d'un repas n'a pas la même valeur à Paris, dans un village des Alpes ou à Jérusalem.

2. Les actes pastoraux

L'expression « actes pastoraux » remonte à l'époque où l'accomplissement de certains actes était réservé aux pasteurs, non pour des raisons d'ordre

¹ Dans un article consacré au protestantisme mexicain, le sociologue Jean-Pierre Bastian souligne que *le pentecôtisme est fondamentalement un rituel qui sert de langage au groupe, de moyen d'expression effervescent. [...] Essentiellement rituelles, tout comme le catholicisme coutumier, les sociabilités pentecôtistes en milieu ethnique ne se caractérisent pas par la construction d'un rapport cognitif à une tradition religieuse, mais par un énoncé premier qui est celui de la louange, expression de l'émotion du pauvre, d'un senti.* Jean-Pierre BASTIAN, « Protestantisme et ritualité chez les Mayas du Chiapas au Mexique », *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1998/4, p. 599 et 601.

*sacerdotal, mais parce qu'ils agissaient alors en qualité de titulaires d'un office public.*¹

Les actes pastoraux sont donc liés aux âges de la vie. Ils sont les rites de passage proposés par les Églises protestantes. Historiquement, en font partie le baptême — qui est donc à la fois un sacrement et un acte pastoral —, le mariage et les funérailles. À cette liste, il faut ajouter la confirmation à laquelle les réformés avaient renoncé au cours du 16^e siècle et qu'ils ont réintroduite au 18^e siècle.

3. Les célébrations

Tous les rites protestants ne sont pas des sacrements ou des actes pastoraux. Certains n'entrent dans aucune des deux catégories. C'est le cas du culte qui est pourtant un élément essentiel de tous les rites protestants. Je propose de les regrouper sur le terme général de « célébrations ». Évidemment, il s'agit de cérémonies très différentes : depuis les fêtes de l'année liturgique jusqu'aux « nouveaux rites » rythmant la vie individuelle et sociale.

Culte

Paradoxalement, même si chacun sait — presque instinctivement — ce qu'est un culte, il n'est pas facile d'en donner une définition théologique précise. Il n'existe, en fait, qu'un seul point d'accord : reconnaître que c'est à Dieu que revient l'initiative du culte et que l'être humain ne peut que répondre à son invitation.

La définition est d'autant plus problématique, qu'à côté du culte, les réformés célèbrent aussi des recueils, des méditations, des offices, etc. Quels critères permettent de distinguer ces différentes formes de rassemblements ? Quelles sont les caractéristiques du « culte » proprement dit ? La réponse n'est pas évidente.

Parmi toutes leurs célébrations, les Églises réformées en mettent quelques-unes à part et leur donnent une importance particulière en les nommant « culte ». Et c'est probablement la conjonction d'un fond et d'une forme qui fait, traditionnellement, d'une célébration un culte. Le fond, c'est le contenu, la fameuse ellipse dont les deux centres sont la prédication et la cène². La forme,

¹ Bernard REYMOND, « Services funèbres et multitudinisme : Présentation », *Cahiers de l'Institut romand de Pastorale*, Lausanne, 1989/2, p. 2.

² *Culte : dans le monde francophone, appellation protestante — en particulier réformée — pour le service comportant prières et chants, lectures bibliques et prédication, puis la sainte cène.*

c'est d'abord le jour où il est célébré — le dimanche matin —, ensuite son caractère public — théoriquement au moins, il n'est réservé ni à une classe d'âge, ni aux participants à une certaine activité, ni même aux seuls paroissiens — enfin le lieu où il se déroule — un temple ou un lieu reconnu par la paroisse.

Fêtes liturgiques

En rythmant le temps par les fêtes qu'elles célèbrent, les Églises réformées cherchent à donner un sens au temps qui passe. Mais les fêtes chrétiennes, si elles sont incontestablement rattachées aux grands événements de la vie de Jésus-Christ ou de l'histoire des Églises, sont le résultat de plusieurs influences croisées. Elles reprennent des rites étrangers et antérieurs au christianisme, des rites que les Églises chrétiennes ont adoptés et adaptés : des rites juifs, bien entendu, mais aussi des rites romains, celtiques, etc. Elles dépendent aussi du rythme des saisons. Le lien est même parfois explicitement revendiqué. La date de Pâques est ainsi fixée au « premier dimanche après la première pleine lune de printemps ».

Les Églises protestantes ont repris du « patrimoine commun de la chrétienté » les fêtes bibliques, selon le rythme des deux tomes de l'œuvre de Luc — l'évangile et les « Actes des apôtres » : Noël, les Rameaux, Vendredi Saint, Pâques, l'Ascension, et la Pentecôte. Elles en ont abandonné plusieurs : elles *ne célèbrent pas les saints du calendrier ni la Fête-Dieu, l'Assomption de Marie (15 août) et la Toussaint (les jours correspondant à ces dernières fêtes ne sont pas fériés dans les pays protestants)*¹. Elles ont ajouté des fêtes confessionnelles et locales, qui rappellent des événements de leurs histoires propres. Plusieurs ont été fixées — pour des raisons historiques et symboliques — durant le « temps de l'Église » qui sépare la Pentecôte du 1^{er} dimanche de l'Avent. À titre indicatif, et sans aucune prétention à l'exhaustivité, j'en donne quelques exemples :

- Chaque 5 mars, l'Église évangélique de Polynésie française rappelle l'arrivée des premiers missionnaires protestants le 5 mars 1797, en fêtant « l'arrivée de l'Évangile ».
- L'Église réformée de France invite les réformés français à se rassembler le premier dimanche de septembre dans les Cévennes pour assister au culte et à la fête commémorative de « l'Assemblée du Désert ».

Elle distingue la célébration protestante d'un office catholique. Bruno BÜRKI, « Culte », *Encyclopédie du protestantisme*, p. 284.

¹ Jean-Paul WILLAIME, « Fêtes », in *Encyclopédie du Protestantisme*, p. 589. Mais ce refus théologique ne signifie pas pour autant que ces fêtes aient disparu de l'espace public. Les médias en particulier se chargent de les y maintenir ou de les y réintroduire.

- Les Églises chrétiennes de toute la Suisse — Genève excepté qui fête le « Jeûne genevois » le jeudi de la première semaine de septembre — célèbrent le 3^e dimanche de septembre, le « Jeûne fédéral », jour de « repentance et d'action de grâce ».
- Le dernier dimanche d'octobre ou le premier dimanche de novembre — « dimanche de la Réformation » — commémore l'affichage des thèses de Luther sur la porte du château de Wittenberg — 31 octobre 1517. C'est souvent l'occasion de récolter des fonds pour soutenir les projets des Églises protestantes les moins riches.

Mais il ne faut pas oublier que, dans nos sociétés, la plupart des fêtes chrétiennes revêtent une dimension sociale, culturelle et folklorique, sur laquelle les Églises chrétiennes n'ont que peu d'influence.

« Nouveaux rites »

Depuis quelques années, la théologie protestante francophone réfléchit à de nouvelles ritualités. Le contexte ecclésial ayant changé, la situation est marquée par *la désaffection à l'égard des rites ecclésiaux traditionnels [et l'] invention de nouveaux rites à l'intérieur comme à l'extérieur des Églises — qu'ils aient ou non une dimension religieuse.*¹

Les Églises tentent d'imaginer et de proposer de nouvelles stratégies de ritualisation, dans leurs temples — culte de guérison, liturgie de divorce, célébration du départ à la retraite, de l'entrée à l'école, etc. —, dans les institutions qui les accueillent — en particulier dans les hôpitaux — ou dans la vie publique — dont les célébrations œcuméniques ou interreligieuses à l'occasion d'événements tragiques.

Ces nouvelles cérémonies paraissent fournir l'occasion de renouveler l'annonce de l'Évangile et de l'adresser aux marges des Églises. Mais elles présentent en même temps des risques. J'en relève deux :

- Le premier concerne leur forme rituelle : s'ils ne sont des rites que parce que les gestes « marchent » mieux que les mots, parce que le « voir » et le « faire » prennent le pas sur « l'entendre », on court le risque de sacrifier l'exigence que réclame la théologie, même si le succès n'est évidemment pas une preuve d'hérésie.
- Le second porte sur la dimension ecclésiale de ces rites : s'ils sont inventés, mis en scène et imposés par les seuls pasteurs, sans l'accord et

¹ Bernard KAEMPF, « Avant-propos », in *Rites et Ritualités*, Bernard KAEMPF (éd.), Paris, Cerf, 2000, p. 7.

la participation de l'ensemble d'une Église ou de toute une communauté au moins, on court le risque d'une nouvelle « cléricatisation » de la foi.

4. Regards théologiques

Pour comprendre la manière dont la théologie protestante aborde la question des rites à la fin du 20^e siècle, je vais présenter trois contributions théologiques : deux séries d'articles parues dans des revues protestantes francophones ainsi que les actes d'un colloque de la Société internationale de théologie pratique.

« Rite et parole »

En 1986, la revue des Études théologiques et religieuses publie neuf articles sur le thème « Rite et parole ». Les contributions émanent surtout de pasteurs et de professeurs de théologie, mais les réflexions anthropologiques et sociologiques rappellent que les rites s'inscrivent dans un cadre qui dépasse le christianisme.

La série d'articles répond à une situation pastorale difficile, comme en témoigne l'introduction de Jean-Marc Prieur.

Les « actes pastoraux », en particulier les mariages et les enterrements, sont un des aspects du ministère pastoral qui cause actuellement les plus grandes difficultés. Ce sont surtout les pasteurs pour lesquels ils font problème.¹

Pourtant, la période redevient plus favorable à la célébration des rites. Après la thèse — le rite, moyen naturel d'annoncer l'Évangile — et l'antithèse — le rite, témoin de la religiosité sans foi — vient le moment de la synthèse.

On constate (grâce à l'ethnologie, à la sociologie) la scansion du temps des hommes et de leur vie par les rites. Leur existence pas plus que leur nécessité n'est mise en cause. La question subit un déplacement vers les conditions de possibilité d'une annonce de l'Évangile (livré comme Parole) dans le cadre donné — mais en rupture avec lui — du rite.²

¹ Jean-Marc PRIEUR, « Rite et parole dans les actes pastoraux », *Études théologiques et religieuses*, 1986/2, Montpellier, p. 76.

² Hubert BOST, « Rite et parole », *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1986/2, p. 410. Laurent Gagnebin, dans sa conclusion, écrit que *l'on revient de loin. L'opposition radicale foi-religion, chère à la théologie dialectique, a été très sérieusement nuancée, ou, plus précisément, mise à l'épreuve des faits.* Laurent GAGNEBIN, « "Rite et Parole" Les actes pastoraux : conclusions », *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1986/2, p. 555.

Les réserves à propos des rites ne sont pas nouvelles. Le nombre restreint de sacrements retenus à la Réforme en témoigne. Mais le contexte pose un problème particulier : on tend à privilégier la vue au détriment de l'ouïe.

L'acte pastoral est, lui aussi, affecté par le recul du dire et de l'entendre au profit du montrer et du voir. Ce phénomène général [...] fait que les demandeurs d'actes pastoraux sont toujours davantage amateurs d'actes objectifs et visibles, que d'écoute de la parole !¹

Plusieurs articles rappellent que beaucoup de « distancés de l'Église » n'ont de contact avec le christianisme qu'au travers des actes pastoraux, qui deviennent alors de véritables occasions d'évangélisation. Mais la diversité des publics fait surgir un problème de fond. Ceux qui sont initiés au déroulement du rite et ceux qui ne le sont pas n'ont pas la même compréhension de ce qui se fait ou se dit. L'officiant doit constamment adapter son discours à ces deux auditoires.

En principe, on exige de ceux qui demandent un acte pastoral qu'ils souscrivent aux intentions théologiques de l'Église qui le célèbre. Mais en dépit de ces accords formels, il reste souvent des malentendus sur l'essentiel.

Je m'apercevais que l'on peut tomber d'accord sur à peu près tout ce que dit la brochure éditée par l'E.R.F. [Église réformée de France] pour la préparation des mariages sans pour autant prendre conscience qu'en l'espèce tout est don de Dieu.²

De plus, quand il célèbre un mariage ou un service funèbre, par-delà les gens directement concernés, le pasteur s'adresse à un large public dont les références

¹ PRIEUR, « Rite et parole dans les actes pastoraux », p. 78. Or le protestantisme a toujours privilégié la parole orale. Les gestes, ou les « actes » lui paraissent suspects, de routine, de magie, d'ambiguïtés, etc. Symptomatique de cette méfiance la réticence à laisser les photographes prendre des clichés des cérémonies, en particulier des mariages. Pour Hubert Bost, la photographie est inacceptable parce qu'elle *permet de retenir du provisoire, d'immortaliser l'événement ; [elle] met en péril le caractère hic et nunc de l'engagement pris par les époux, et de la bénédiction que Dieu leur accorde. En isolant le vu de l'entendu, on pervertit le sens du culte par décentrement de sa finalité.* BOST, « Rite et parole », p. 411. Dans cette perspective, l'usage des caméras qui enregistrent aussi bien l'image que le son, et le mouvement en plus, devrait changer les données du problème.

² Jacques GRUBER, « Le choix des textes de prédication à l'occasion des bénédictions de mariage et des enterrements », *Études théologiques et religieuses* Montpellier, 1986/2, p. 542. À noter que Jacques Gruber n'aborde que la question de la prédication. Il ne fait aucune allusion à des gestes ou à des attitudes. Ce silence (peut-être voulu par le sujet) est typique du protestantisme : *Parce que nous donnons, à juste titre, une place éminente à la prédication, nous sous-estimons le poids du rite.* PRIEUR, « Rite et parole dans les actes pastoraux », p. 76.

religieuses sont multiples¹. Ces deux difficultés contraignent le pasteur à bien cibler son message pour atteindre les différents auditeurs.

*Des textes qui, sur des thèmes comme la grâce [...], le relèvement, la nouvelle naissance, la conversion, le réveil, le Royaume de Dieu, le baptême, la vigilance, le repos, la prière, voire l'argent, les soucis, l'amour bien entendu, ou même la nature m'ont permis d'adresser aux parents et, par-dessus leur tête à l'assistance, un message qui avait un certain impact.*²

Pour résoudre les problèmes — sans nier l'ambivalence des rites —, Pierre Bühler imagine un « usage évangélique du rite ». Il propose de célébrer des rites pour proclamer *de manière souveraine la non-maîtrise fondamentale de l'homme autant à l'égard des énigmes qu'à l'égard de la divinité*³.

« Actes pastoraux et multitudinisme »

En 1989 et 1990, les Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale consacrent une série d'articles aux actes pastoraux dans la perspective du multitudinisme⁴. Au-delà des réflexions sur les célébrations particulières (services funèbres,

¹ *Parce que mes auditoires varient peu et la circonstance étant très souvent la même (je mets à part les cas exceptionnels de mort subite, d'accident, de suicide, etc.), je risquais de tomber dans les redites. D'autre part, je prenais conscience que je me trouvais en présence d'auditoires très mêlés. S'y côtoyaient : catholiques en tous genres, fondamentalistes, « évangéliques », charismatiques, membres de l'E.R.F., « laïcistes », agnostiques ou athées militants (les musulmans européens et les Occidentaux gagnés à l'idée de la réincarnation peuvent s'y rencontrer aujourd'hui, il ne s'en trouvait pas à cette époque, jusqu'à il y a cinq ans encore).* GRUBER, « Le choix des textes de prédication à l'occasion des bénédictions de mariage et des enterrements », p. 542.

² GRUBER, « Le choix des textes de prédication à l'occasion des bénédictions de mariage et des enterrements », p. 543.

³ BÜHLER, « Pour un usage évangélique du rite », p. 243.

⁴ « Services funèbres et multitudinisme », *Cahiers de l'Institut romand de Pastorale*, Lausanne, 1989/2, Lausanne. « Mariages et multitudinisme », *Cahiers de l'Institut romand de Pastorale*, Lausanne, 1989/3. « Confirmation et multitudinisme » *Cahiers de l'Institut romand de Pastorale*, Lausanne, 1990/5. « Baptême et multitudinisme » *Cahiers de l'Institut romand de Pastorale*, Lausanne, 1990/6. Bernard Reymond justifiait ainsi la dernière place réservée à la réflexion sur le baptême. *Premier sur la liste de ceux dont un individu peut bénéficier tout au long de son existence, nous l'abordons en dernier. Par goût du paradoxe ? Plutôt parce que les autres actes pastoraux traditionnels, moins chargés de controverses liées à la notion de sacrement et aux oppositions que l'on sait entre partisans et adversaires du pédobaptême, se prêtaient mieux à une première approche des « rites de passage » pratiqués en contexte protestant.* Bernard REYMOND, « Services funèbres et multitudinisme : Présentation », *Cahiers de l'Institut romand de Pastorale*, Lausanne, 1989/2, p. 1. La plupart des articles repris dans ces cahiers a été d'abord présentée et discutée dans diverses rencontres de 3^e cycle de théologie pratique des Facultés de théologie de Suisse romande. Ils sont en général écrits par des théologiens, professeurs d'université ou pasteurs de paroisse.

confirmation, mariage ou baptême), ils sont symptomatiques d'une manière d'aborder la question des rites à la fin des années 80.

Au début de la série, Bernard Reymond rappelle que *la notion de multitudinisme est apparue au XIX^e siècle dans les Églises protestantes d'expression française, au moment où elles avaient besoin de repenser leur situation et leur mission par rapport à la société. Un décrochement était en train de se produire entre des Églises dont l'ensemble de la population ne faisait désormais plus nécessairement partie, et des populations dont ces Églises entendaient rester spirituellement responsables en continuant à leur annoncer l'Évangile et à rester à leur entière disposition. Le mot multitudinisme a été l'instrument conceptuel de ce repositionnement.*¹

La célébration d'actes pastoraux représente un moyen privilégié d'annoncer l'Évangile aux marges des Églises. Car, même là où la pratique religieuse est faible, la plupart des gens sollicite encore le concours des Églises pour accompagner les grands moments de son existence². Les communautés chrétiennes peuvent donc y trouver une occasion d'annoncer l'Évangile. Mais la dimension multitudiniste des actes pastoraux pose deux problèmes de fond.

Bernard Reymond appelait le premier, celui de la « grâce à bon marché »³. Ne faut-il pas réserver les actes pastoraux à ceux dont le christianisme est avéré

¹ Bernard REYMOND, « Du mariage religieux au mariage civil : une occasion manquée ? », *Cahiers de l'Institut romand de Pastorale*, Lausanne, 1989/3, p. 3. Dans le même cahier, Michel Müller-Mornod donne une définition plus confessante du multitudinisme. *Compris positivement, le multitudinisme peut être défini en termes de souci missionnaire. Souci missionnaire envers une communauté régionale généralement bien définie et délimitée : canton, pays. Souci d'accueil et d'évangélisation. Une église multitudiniste se sent la responsabilité de rester ouverte et à l'écoute du plus grand nombre, de tenir compte de la diversité sociale, culturelle et spirituelle dans l'aire de son activité.* Michel MÜLLER-MORNOD, « Les mariages mixtes, identité confessionnelle et marginalisation », *Cahiers de l'Institut romand de Pastorale*, Lausanne, 1989/3, p. 24. Mais la notion de multitudinisme est aussi une « arme » dont savent se servir les fidèles. Ainsi après le refus d'un pasteur vaudois de baptiser un enfant, un journaliste précise que *ce n'est pas le rôle de l'Église multitudiniste de « rejeter dans les ténèbres du dehors de nombreux Vaudois dont beaucoup sont susceptibles de se rapprocher de la foi »*. Claude BOVAY, « Église et médias face à un refus de baptême », *Cahiers de l'Institut romand de Pastorale*, Lausanne, 1990/6, p. 12.

² À titre d'exemple, en Suisse en 1988-1989, 98,6 % de la population protestante étaient baptisées et 96,5 % confirmées ; 91,6 % de protestants mariés avaient reçu une bénédiction de mariage. Roland CAMPICHE, « Culte et culture contemporaine », in *Le culte protestant*, Henry MOTTU et Olivier BAUER (éd.), 2^e Supplément aux Cahiers de l'IRP, Lausanne, Institut romand de pastorale, 2001, p. 11-12.

³ *Bien des théologiens se sont fait une gloire de brocarder le paganisme latent de pratiques pseudo-chrétiennes où l'on croit prêcher l'Évangile alors que les intéressés ne cherchent rien*

et confessé ? Mais à vouloir être trop exigeant, on néglige des occasions de proclamer l'Évangile. D'autant plus que les « consommateurs » d'actes pastoraux et le « grand public » comprennent mal ce refus et ne l'acceptent pas¹. Les paroissiens — même aux marges des Églises — estiment avoir une sorte de « droit au rite ».

Le second problème touche précisément à la capacité des Églises à tenir compte de leurs marges et à s'adresser à elles. Pour Pierre-Luigi Dubied, il s'agit là d'une exigence fondamentale pour l'annonce de l'Évangile.

*L'Église a besoin de ses marges et du dialogue avec elles pour s'examiner elle-même. Elle a besoin des interprétations exogènes — même négatives — pour repenser les siennes propres. Car dans son rapport à l'Écriture elle est toujours menacée d'être conduite par la recherche de ce qui lui convient et correspond à ses désirs et besoins immédiats. Toute véritable réforme dans l'Église ne peut venir que du rapport aux marges et à l'extérieur.*²

Les actes pastoraux, dans une situation multitudiniste, ne représentent donc pas une dévalorisation de l'Évangile. Bien au contraire, ils permettent d'aider les gens à structurer les grands moments de leur existence à la lumière de l'Évangile³. Et la valeur d'un rite se mesure alors à l'aune de cette double exigence de service et de proclamation. Peut-il répondre aux besoins des hommes, en leur apportant l'Évangile dans la situation où ils vivent ?

Les auteurs des différents articles publiés par les Cahiers de l'IRP s'accordent pour penser que la notion de « bénédiction » réconcilie les deux exigences de compassion et de proclamation. Walter Neidhart rappelle que, dans l'Ancien Testament, Dieu agit de deux manières : en bénissant et en sauvant. Il

d'autre qu'une grâce à bon marché. Bernard REYMOND, « Sur les actes pastoraux : le livre de Théophil Müller », *Cahiers de l'Institut romand de Pastorale*, Lausanne, 1989/2, p. 9. Comme la citation le laisse penser, Bernard Reymond ne se sent pas appartenir à ces théologiens-là.

¹ Voir les réactions consécutives au refus de baptiser un petit enfant. *Lorsqu'une personne qui est membre de l'Église prend contact avec cette dernière à l'occasion de l'accomplissement d'un rite de passage, elle ne s'attend ni à être « jugée », ni même à être « recyclée ». Elle est en effet membre de l'Église et cette qualité ne lui est pas contestée. La demande de rite s'adresse « naturellement à l'Église et en toute "bonne foi" ».* BOVAY, « Église et médias face à un refus de baptême », p. 17.

² Pierre-Luigi DUBIED, « L'évocation de la vie du défunt au cours d'un service funèbre », *Cahiers de l'Institut romand de Pastorale*, Lausanne, 1989/2, p. 27.

³ À l'image des services funèbres, les actes pastoraux sont *l'une des occasions où peut se vérifier le bien-fondé et la fidélité de l'attitude multitudiniste : Église et pasteurs sont-ils capables, devant une telle échéance [la mort], de maintenir simultanément la pleine disponibilité de leur service, et toute la profondeur du regard que la foi et l'espérance chrétiennes conduisent à porter sur la mort, donc sur la vie ?* REYMOND, « Les services funèbres, derniers bastions du multitudinisme », p. 12.

comprend la bénédiction comme une parole d'encouragement et de confiance sur une réalité qui heurte ou qui dérange. Dans le cas de la confirmation, par exemple, elle porte plus spécifiquement sur le nouveau rapport qui s'instaure entre les adolescents et leurs parents.

La bénédiction peut être en relation multiple avec la situation de ceux qui la reçoivent : avec l'anxiété des jeunes devant leur avenir, avec leur besoin de conjurer le malheur, avec le sentiment des parents que tous les efforts consentis pour leurs enfants dépendent de facteurs sur lesquels ils n'ont pas prise et que la bonne tournure des événements doit venir d'ailleurs encore.¹

Penser en termes de bénédiction renverse la compréhension des actes pastoraux. Dieu en devient le sujet et l'acteur. Les rites ne dépendent plus de la foi de ceux qui les demandent — ce qui évite d'avoir à la mesurer —, mais de la grâce de Dieu. On peut pousser la logique de la grâce jusqu'à sa limite et demander que les engagements, traditionnellement attachés à la célébration des mariages, deviennent secondaires². Il garde cependant la possibilité d'exhorter ceux qui demandent un acte pastoral à répondre à cette grâce dans leur développement personnel, dans leur vie de couple ou dans l'éducation qu'ils donnent à leurs enfants. Pour désigner cet aspect du rite, j'ai — à la suite de Pierre Centlivres — utilisé le terme de « contre-rite »³.

Plusieurs auteurs estiment enfin que si la définition théologique de l'acte pastoral reste indispensable, le contexte (juridique, social, ecclésial, psychologique, etc.) en affecte le sens⁴. Et pourtant, la célébration des actes pastoraux n'évolue guère, en dépit des changements de contexte. Les

¹ NEIDHART, « Les interprétations de la confirmation à une époque de sécularisation grandissante de l'Église multitudiniste », p. 13.

² *Mais je dis que le baptême d'un petit enfant est le lieu privilégié de la proclamation du salut par la grâce et non par les œuvres.* GAGNEBIN, « Le baptême des petits enfants aux prises avec le religieux », *Cahiers de l'Institut romand de Pastorale*, Lausanne, 1990/6, p. 19. Dans une perspective réformée (et non luthérienne), le baptême est entendu comme un sacrement de l'Alliance de grâce [...] REYMOND, « La célébration réformée du baptême », *Cahiers de l'Institut romand de Pastorale*, Lausanne, 1990/6, p. 40.

³ Pour moi, le contre-rite est au rite, ce que le contre-espionnage est à l'espionnage. Tous deux recourent aux mêmes méthodes, mais dans un but inverse. Olivier BAUER, « La confirmation, rite ou contre rite », *Cahiers de l'Institut romand de Pastorale*, Lausanne, 1990/5, p. 20. Voir aussi Pierre CENTLIVRES, « Les rites de passage. Nouveaux espaces, nouveaux emblèmes », in *Naître, vivre, mourir*.

⁴ La prise en charge du mariage par l'État a modifié le sens du « mariage religieux ». REYMOND, « Du mariage religieux au mariage civil : une occasion manquée ? ». La confirmation prend une autre valeur quand apparaît un âge de « l'adolescence ». Walter NEIDHART, « Les interprétations de la confirmation à une époque de sécularisation grandissante de l'Église multitudiniste », *Cahiers de l'Institut romand de Pastorale*, Lausanne, 1990/5.

modifications liturgiques apparaissent longtemps après que la situation a changé¹.

Comment comprendre cette inertie ? Deux explications complémentaires sont avancées :

- 1) La célébration de rites contraindrait les Églises, et les pasteurs en particulier, à respecter scrupuleusement des formes liturgiques, car la tradition ne bouge que lentement.
- 2) Le refus de modifier le déroulement des actes pastoraux pourrait signaler un refus des évolutions sociales — que les Églises subissent plus qu'elles ne les choisissent — ou le refus de reconnaître que les changements affectent aussi la théologie et les célébrations elles-mêmes².

« Rites et ritualités »

En 1998, la Société Internationale de Théologie Pratique (SITP) consacre son 3^e Colloque à la question des rites. Les actes paraissent en 2002 sous le titre *Rites et ritualités*³. Ils rassemblent vingt-quatre contributions. On en doit neuf à des protestants — des théologiens universitaires et des aumôniers, tous européens — et seize à des catholiques — européens ou québécois. Sans pouvoir rendre justice à la richesse et à la diversité des contributions, je vais m'attacher

¹ Et parfois, les modifications sont assorties d'un discours théologique difficile à comprendre, à assimiler parce que jouant avec de subtiles nuances que seule une minorité de fidèles est véritablement en mesure d'intégrer à une réflexion théologique, exigeante et régulière. Laurent GAGNEBIN, « Le baptême des petits enfants aux prises avec le religieux », p. 22. Laurent Gagnebin adresse cette remarque aux pasteurs qui proposent de « remplacer » un baptême par une présentation.

² La présentation d'une « liturgie pour reconnaître un divorce » fournit un bon exemple de la possibilité de prendre en compte, théologiquement et liturgiquement, un nouveau fait social. Mais l'absence de telles célébrations dans les Églises protestantes européennes est tout aussi exemplaire. *Dans une société où le pourcentage des divorces s'est fortement accru pendant la dernière décennie, et où il y a en bien des endroits autant de divorces que de nouveaux mariages, l'Église doit se demander ce qu'elle a à faire pour s'occuper des gens qui vivent un tel traumatisme. Quelle parole de Dieu y a-t-il pour eux ? Quelle parole de Dieu nous adresse-t-il à nous ? C'est de ces questions-là que doit s'inspirer toute tentative de mettre sur pied une réponse liturgique au divorce.* J. H. WESTERHOFF III et W. WILLIMON, *Liturgy and Learning through the Life Cycle*, Minneapolis, Seabury Press, 1980, p. 123, traduit et cité par Bernard REYMOND, « La liturgie dans le cycle de la vie », *Cahiers de l'Institut romand de Pastorale*, Lausanne, 1989/3, p. 37. Voir aussi les propositions de Claudia ROJAS, « Les cultes pour divorcés », *Cahiers de l'Institut romand de Pastorale*, Lausanne, 1999/34.

³ *Rites et Ritualités*, Bernard KAEMPF (éd.), Paris, Bruxelles & Montréal, Cerf, Lumen Vitae & Novalis, 2000. La SITP a été fondée en 1993. Elle est œcuménique et francophone. Elle réunit régulièrement dans ses colloques des spécialistes de théologie pratique venant surtout d'Afrique, du Québec et d'Europe.

à présenter les grandes lignes de l'argumentation, en privilégiant largement les auteurs protestants.

Au tournant du siècle, la situation a changé. Les Églises chrétiennes ne sont plus en position de force. Il s'agit maintenant d'imaginer de nouveaux rites pour s'adresser à ceux qui vont chercher ailleurs les rites dont ils ont besoin ! Dès la première page de son introduction, Bernard Kaempf donne le ton général de l'ouvrage :

On constate que, si le rite institué est déserté comme non significatif, des rites institués existent, dans les Églises et hors d'elles, institués des communautés (politiques, religieuses...) et structurants d'une identité non exclusive, ce dernier point paraissant important en régime pluraliste.¹

Cette stricte délimitation du champ de recherche explique peut-être pourquoi aucun théologien protestant n'aborde un rite traditionnel de l'Église à laquelle il appartient². Pourtant, pour leur part, les auteurs catholiques ne s'en privent pas. Faut-il en conclure que les théologiens protestants ne « croient » plus aux rites que leurs Églises proposent ? Je constate au moins qu'ils donnent l'impression de ne pas s'en contenter.

Je pense ne pas me tromper en faisant de la notion d'écart la clef de lecture de l'ensemble du livre, un écart qui peut prendre plusieurs formes se recouvrant partiellement et se combinant pour susciter des malentendus. J'aimerais en souligner deux : celui qui distingue les rites proposés par les Églises et ce que réclament « les gens » ou « la société » et celui qui dissocie la fonction civile et la fonction religieuse des rites chrétiens.

Premier écart, les rites que proposent les Églises ne sont pas toujours ceux que demandent « les gens » ou « la société ». Cette discrédence sous-tend plusieurs contributions. Jean-Michel Sordet, à l'époque aumônier au Centre hospitalier universitaire vaudois à Lausanne, évoque ainsi *les rituels spontanés, dont la caractéristique est d'être vécus dans l'immédiateté des événements, sans formalisation ni structuration*³ qui entourent l'interruption médicale de grossesse. Manifestement, ni les familles ni le personnel soignant ne trouvent dans les rites chrétiens traditionnels — les funérailles, le culte dominical, etc. —

¹ Bernard KAEMPF, « Avant-propos », *Rites et ritualités*, p. 7.

² Mais ma contribution — Olivier BAUER, « Comment l'Église évangélique ritualise-t-elle la mort en Polynésie française ? », *Rites et ritualités* — porte sur un rite de l'Église dans laquelle je travaillais à l'époque. Et Henry Mottu — Henry MOTTU, « Un rite de réconciliation en Afrique du Sud », *Rites et ritualités* — aborde, lui aussi un rite ecclésial, mais proposé par le Conseil sud-africain des Églises.

³ Jean-Michel SORDET « De nouveaux rites pour l'hôpital. Présentation, analyse, enjeux », *Rites et ritualités*, p. 19.

ce dont ils ont besoin pour surmonter ce deuil. L'écart apparaît encore plus clairement chez Félix Moser lorsqu'il montre que, selon les points de vue, les rites impliquent différentes « sphères de nos existences » : l'intime, le privé ou le public. Les rites sont victimes de « l'idéologie de l'intimité », du *dévoilement de la sphère intime dans le public*¹ qu'on peut découvrir en particulier dans les médias. Alors que les Églises inscrivent leurs rites dans la sphère publique, ceux qui le demandent souhaitent y engager leur intimité. Félix Moser fait apparaître quatre aspects de cette aporie² :

- Les Églises inscrivent l'expression de l'intimité dans un cadre codifié et conventionnel, tandis que la « théâtralisation médiatique » exige l'expression personnelle et spontanée des expressions.
- Les Églises proposent une « objectivité institutionnelle », tandis que les demandes de rite exigent le confort et l'harmonie de « petites communautés électives ».
- Les Églises se satisfont d'expressions collectives, tandis que les participants veulent exprimer leurs propres sentiments.
- Les Églises tiennent compte des générations passées et futures, dans la transmission des traditions, tandis que les « mises en scène proposées par les médias » ne s'intéressent qu'au seul présent.

Second écart, la fonction civile que les rites chrétiens sont appelés à remplir ne correspond plus à leur fonction religieuse. Le théologien catholique québécois Gilles Routhier relève que *la correspondance parfaite entre les rites chrétiens et les rites civils*³ a pris fin. Il prend l'exemple du rite baptismal qui *traditionnellement, dans la société fortement homogène que représentait le Québec [...] manifestait à la fois l'entrée d'un individu dans la société chrétienne (l'Église) et l'intégration à la société tout court (politique, civile et nationale)*.⁴ Tant que se recouvraient les sociétés civiles et religieuses, les rites chrétiens pouvaient remplir ces deux fonctions.

[Mais] *la tension devient importante, voire insupportable, à partir du moment où Église et société ne se correspondent plus de manière identique*.⁵

¹ Félix MOSER, « Les rites, révélateurs de notre vie en société », *Rites et ritualités*, p. 212.

² MOSER, « Les rites, révélateurs de notre vie en société », p. 213-218.

³ Gilles ROUTHIER, « Le devenir des rites d'initiation chrétienne dans une société marquée par le pluralisme », *Rites et ritualités*, p. 138. Que Gilles Routhier soit québécois n'est certainement pas sans conséquence sur son interprétation. Car en Europe — en France surtout — cette correspondance a cessé depuis longtemps. Mais les théologiens en ont-ils vraiment tiré toutes les conséquences ? Ne faisons-nous pas toujours un peu « comme si » ?

⁴ ROUTHIER, « Le devenir des rites d'initiation chrétienne dans une société marquée par le pluralisme », p. 138.

⁵ ROUTHIER, « Le devenir des rites d'initiation chrétienne dans une société marquée par le pluralisme », p. 138.

Diverses familles — ou les différents membres d'une même famille — interprètent différemment le même baptême. Les uns lui attribueront une valeur ecclésiale, les autres en feront un rite social, l'occasion de reconnaître une naissance. L'évocation du parrainage civil, un « baptême républicain » imaginé sous la Révolution française à l'époque où, à travers le culte de la raison et de l'Être suprême, on voulait contrecarrer les rites catholiques (majoritaires en France) en les traduisant en cérémonies républicaines et laïques¹, par Bernard Kaempf laisse penser qu'une telle tension pourrait aboutir à la célébration de deux rites parallèles, voire concurrents.

Mais les auteurs du collectif ne se contentent pas de relever des écarts. Ils imaginent aussi des moyens de les traiter, que ce soit pour les contester, pour les réduire ou pour les assumer.

Contester, c'est en fait plus remettre en cause l'interprétation de l'écart que son existence proprement dite. L'écart — par exemple entre la valeur que les officiants attribuent aux rites et celle que lui reconnaissent les participants — est souvent incontestable ; mais déduire de cette différence que l'une des deux compréhensions serait plus juste que l'autre — que la compréhension populaire représenterait un gauchissement regrettable de la norme théologique — est une procédure illégitime. Comme le relève Gilles Routhier, *ces explications dichotomiques ont quelque chose de profondément troublant. Elles renvoient à une conception de l'Église qui assume la dichotomie clercs-laïcs, catégories qui, utilisées comme pôles antinomiques, ne s'avèrent pas toujours fructueuses pour l'analyse. Cette représentation admet d'emblée qu'il y a des producteurs de biens symboliques et des consommateurs, que l'Église se compose de sujets agissants et de personnes assujetties.*²

Autrement dit, la théologie des laïcs n'a pas une valeur moindre — pour parler clairement, elle n'est pas « moins chrétienne » — que la théologie cléricale ou universitaire.

Si l'écart n'est pas conçu comme une dérive à corriger, on peut chercher à satisfaire les besoins en créant de nouveaux rites. C'est par exemple la proposition d'Henry Mottu qui relate comment le Conseil sud-africain des Églises a imaginé un rite de pénitence, *une action symbolique, authentifiant la réconciliation*³. Mais Henry Mottu ne se contente pas de relater l'introduction d'un nouvel acte liturgique en Afrique du Sud. En conclusion, il suggère qu'un

¹ Bernard KAEMPF, « Le "baptême" républicain », *Rites et ritualités*, p. 339.

² ROUTHIER, « Le devenir des rites d'initiation chrétienne dans une société marquée par le pluralisme », p. 137.

³ MOTTU, « Un rite de réconciliation en Afrique du Sud », p. 47.

tel « rite de réassurance » pourrait être repris — aux conditions suivantes : enracinement biblique, sobriété, inscription dans une communauté ecclésiale — par les Églises européennes.

On pourrait penser dans notre contexte culturel au chômage, à la retraite, à la séparation-divorce, au deuil d'un enfant mort-né, etc.¹

L'idée est séduisante, à la réserve près qu'elle reste encore celle d'un théologien qui estime nécessaire de créer un nouveau rite, pour des gens dont la demande reste, pour le moins, implicite.

Cosette Odier rend compte d'une démarche différente. Elle cherche à savoir s'il existe des rites autour de la mort dans l'unité de soins intensifs dont elle assure l'aumônerie. Les gestes qui sont faits et les paroles qui sont prononcées dans ces moments-là — une observation qu'elle vérifie dans des entretiens avec quelques infirmières — l'amènent à répondre *que nous sommes en présence d'une forme de rituel de mort dans cette unité de soins palliatifs. [...] De situation en situation, les gestes, les paroles, la « mise en scène » se répètent. Le temps et l'espace sont occupés de manière consciente, il ne s'agit pas de faire « n'importe quoi ». Une communauté de soignants et de parents se rassemble pour honorer celui ou celle qui s'en va. Un rôle est donné à chacun, à chacune.²*

Cosette Odier propose alors d'organiser ce qui est spontané, de faire délibérément ce qui restait presque de l'ordre de l'inconscient. Dans une perspective pastorale, elle envisage *d'élaborer, avec les soignantes, une forme de rituel de passage qui signifierait tout haut ce qu'elles expriment tout bas.³*

Tant Cosette Odier qu'Henry Mottu — et c'est l'intérêt de leurs deux contributions — ne se contentent pas de renvoyer les demandeurs de rites aux célébrations traditionnelles des Églises chrétiennes. Après tout, les divorcés pourraient vivre la réconciliation dans l'annonce du pardon au cours d'un culte dominical et les infirmières assister aux cultes célébrés pour l'enterrement de leurs patients. Mais ils préconisent de créer de nouveaux rites qui répondent à des situations spécifiques.

Mais les écarts ne peuvent pas tous être réduits. Certains doivent être simplement constatés et assumés. J'ai déjà mentionné comment Félix Moser refuse de satisfaire la demande d'intimité et maintient l'inscription des rites dans la sphère publique.

¹ MOTTU, « Un rite de réconciliation en Afrique du Sud », p. 64.

² Cosette ODIER, « La mort et ses rituels dans une unité de soins intensifs de chirurgie », *Rites et ritualités*, p. 316.

³ ODIER, « La mort et ses rituels dans une unité de soins intensifs de chirurgie », p. 319.

Bernard Kaempf, je l'ai déjà cité, évoque une deuxième différence, celle qui sépare les deux « baptêmes » civil et religieux. Si l'écart est assumé, il donne une nouvelle liberté, que Bernard Kaempf n'évoque pas¹. La « co-existence pacifique » des deux rites est envisageable. Le parrainage civil inscrirait l'enfant dans la société française et le baptême dans une communauté religieuse. Ce double rite de passage devrait éviter les confusions et permettre aux Églises de renvoyer les parents dont la demande ne serait pas religieuse au rite républicain. « Devrait », car bien que cette cérémonie a survécu aux changements de régime que la France a connus, le peu de succès d'un tel baptême — même s'il *connaît depuis environ trois décennies un regain d'intérêt*² — témoigne qu'il n'a pas réussi à s'imposer comme rite de naissance ; le baptême chrétien conserve encore une fonction civile.

Enfin, troisième écart qui paraît irréductible, celui qui sépare deux compréhensions d'un même rite. Jean-Luc Rojas donne l'exemple de la réinterprétation de la cène chrétienne dans la franc-maçonnerie, exemple type de *la manière dont une religiosité séculière peut s'emparer d'une thématique appartenant de plein droit à une tradition religieuse particulière pour se la réapproprier*³.

5. Les stratégies protestantes de ritualisation

Les trois lectures l'ont montré, les théologiens protestants francophones — du moins ceux dont j'ai examiné les textes — portent un avis plutôt favorable sur les rites. Certes, ils expriment certaines critiques, proposent quelques garde-fous, mais sans remettre en cause l'idée même de célébrer des rites. On est loin des positions extrêmes des années 60, où un théologien allemand proposait une solution radicale.

¹ Au contraire, il en fait même deux rites concurrents. Si parrain et marraine *prennent leur rôle et leur engagement à cœur, comme on devrait pouvoir s'y attendre, point ne sera besoin de chercher un renforcement ou un complément dans les Institutions de la République*. KAEMPF, « Le "baptême" républicain », p. 344. Si le baptême est investi d'un double sens et si l'ambiguïté devient insupportable, alors les Églises chrétiennes devraient accepter que le baptême serve de rite de passage autour de la naissance et proposer un nouveau rite pour témoigner de l'Alliance de Dieu. Il est plus facile d'introduire un nouveau rite dans une Église, que de l'imposer à une société pluraliste.

² KAEMPF, « Le "baptême" républicain », p. 340. Il cite le nombre de 170 parrainages civils à Strasbourg entre 1989 et 1996, alors que dans la seule année 1990, l'Église catholique célébrait en Alsace 14 384 baptêmes. Robert STRASSER, « Le baptême entre l'offre et la demande », *Rites et ritualités*, p. 84

³ Jean-Luc ROJAS, « Les rites maçonniques : paradigme d'une ritualité séculière », *Rites et ritualités*, p. 245-246.

*Aussi Bohren prononce-t-il sur cette situation un jugement sans appel — « l'Église fait ici quelque chose en quoi elle cesse d'être l'Église » et en appelle-t-il à une rupture qui devrait prendre la forme d'une grève des actes pastoraux — « dans la grève réside l'Évangile ».*¹

Certes, les rites présentent des risques. Ils peuvent :

- Satisfaire les besoins religieux des hommes au lieu de transmettre la parole de Dieu².
- Contraindre Dieu à récompenser les célébrants — « *do ut des* » (je donne pour que tu donnes)³.
- Favoriser l'hypocrisie et la superstition aux dépens de la sincérité et de la raison, la collectivité et la tradition au détriment de l'individualité et du dynamisme.
- Faire du pasteur, nonobstant le sacerdoce universel, le seul administrateur du sacré.
- « Catholiciser » les Églises protestantes. Les théologies les plus « anti-ritualistes » se sont développées là où le protestantisme a été directement confronté au catholicisme⁴.

¹ Gérard DELTEIL, « Les actes pastoraux : vestiges d'une chrétienté ou diaconie du sens ? », *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1996/1, p. 85. Ironiquement, Rudolf Bohren signale : *Wer amtschändlerisch sich bedienen lässt, liegt richtig ; denn er wächst christlich auf, heiratet christlich und liegt endlich christlich im Grabe. Der Ritus macht den Christen. Indem er sich dem Vollzug der Amtshandlungen unterzieht, ist er ex opere operato Christ. Die Mechanik der Amtshandlungen produziert fortlaufend Christen, die ohne Christus leben. Die Amtshandlungen bauen und erhalten eine fiktive Kirche.* Rudolf BOHREN, *Unsere Kasualpraxis, eine missionarische Gelegenheit*, München, Chr. Kaiser, 1968, p. 25. Dans cette perspective, les « gestes des hommes » sont légitimes dans la mesure où Dieu vient les « évangéliser » : *La Bible insiste sur la « vocation » du prophète, qui agit seulement après y avoir été autorisé par Dieu ; jamais une action symbolique ne peut partir de l'anonymat ; elle doit être réglée et conduite par un sujet appelé d'en haut. Tout symbolisme authentique doit puiser ses ressources dans la Loi de Dieu et selon la suïvance de Jésus-Christ. [...] J'aimerais montrer que le sacrement chrétien a besoin du prophétisme hébreu pour ne pas sombrer dans l'insignifiance et la pure répétition rituelle.* MOTTU, *Le geste prophétique*, p. 15 et 17.

² Mais la parole non plus n'échappe pas à ce risque. *Le signe peut être évangélique, comme un sermon peut ne pas l'être.* GAGNEBIN, « "Rite et Parole" Les actes pastoraux : conclusions », p. 558.

³ Hans H. PENNER, 'Rites and Ceremonies, Worship', in *The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia Knowledge in Depth*, Chicago, The New Encyclopaedia Britannica Inc., 1993,

⁴ *Là où la Réforme a entraîné le peuple dans son ensemble et n'a pas amené de schisme, dans les pays scandinaves par exemple, l'Église luthérienne se trouve fort à l'aise non seulement dans les cathédrales, mais dans maintes formes de culte ou de traditions antérieures à la Réforme.* André-Numa BERTRAND, *Protestantisme*, Paris & Genève, La Librairie Protestante & Labor et Fides, 1985 (1930¹), p. 54.

Il est vrai que la raison d'être des rites chrétiens est plus d'ordre anthropologique que théologique. Ils font partie de la réalité humaine. Ils jalonnent l'existence et permettent la vie en société.

*Il faut souligner que le rituel, sous des formes multiples, est inscrit de manière fondamentale au cœur de la réalité humaine. L'attitude moderne de déni a le plus souvent pour effet de faire surgir simplement des rituels sauvages dont les exemples sont innombrables aujourd'hui.*¹

Mais l'incarnation — la Parole de Dieu qui devient chair — fonde la légitimité théologique des rites. Et puisque les hommes en ont besoin, autant proposer des stratégies de ritualisation conformes au christianisme. Car la célébration de rites offre malgré tout des perspectives théologiques intéressantes. Ils relient la communauté célébrante aux autres communautés passées ou éloignées ; ils limitent le pouvoir du pasteur, en l'obligeant à respecter des traditions dont il n'est pas l'auteur² ; souvent demandés pour des « raisons sociologiques », ils permettent aux Églises de rencontrer leurs marges³ ; ils peuvent transmettre la parole de Dieu ou pour le moins créer des conditions favorables au dialogue avec lui⁴. Il serait donc illusoire et orgueilleux de prétendre s'en passer.

L'appréciation portée sur les rites s'inscrit dans un vaste débat récurrent dans la théologie chrétienne, celui du rapport entre la grâce divine et la nature humaine. Si la théologie dialectique a eu tendance à accentuer la distinction entre la religion — comprise comme une tentative humaine de trouver Dieu — et la foi — comprise comme un don de Dieu —, on est aujourd'hui plus nuancé. Loin des deux positions extrêmes — la grâce de Dieu venant « parfaire » la nature humaine ou s'inscrivant en rupture avec elle —, ils relèvent l'ambiguïté inhérente aux rites qui certes peuvent transmettre la Parole de Dieu vers l'homme, mais qui sont le produit d'intelligence humaine et le résultat de pratiques ancestrales. La grâce viendrait donc « évangéliser » la nature, la

¹ BÜHLER, « Pour un usage évangélique du rite », p. 240.

² *Car le culte protestant n'est pas livré à la fantaisie de l'officiant ; il comporte traditionnellement une partie liturgique, essentiellement impersonnelle, destinée ce qu'il pourrait avoir de fragmentaire et d'incomplet le jour où le prédicateur s'attacherait à un aspect par trop spécial de la pensée ou de la vie évangélique.* BERTRAND, *Protestantisme*, p. 35.

³ Voir par exemple l'article de Pierre GISEL, « D'une coupure à l'égard de la société globale et d'une tentative de repli sur des "biens propres" », *Cahiers de l'Institut romand de Pastorale*, Lausanne, 1999/3.

⁴ *À intervalles réguliers et en particulier pour les passages critiques de la vie, le rite vient nous rappeler de manière marquante que nous ne sommes jamais maîtres des énigmes de notre vie. [... Le rite] nous appelle à des relations de respect et de reconnaissance, marquées par le renoncement à la maîtrise sur l'autre : sur le nouveau-né, sur l'adolescent, sur le conjoint, sur le parent ou l'ami mort. Le fait de les confier rituellement à Dieu nous délivre du désir de les posséder.* BÜHLER, « Pour un usage évangélique du rite », p. 243.

Révélation de Dieu « s'incarnant » toujours à l'intérieur d'expressions culturelles.

D'un côté des hommes se servent de symboles afin de concrétiser l'ultime, de l'autre côté l'ultime se sert de symboles pour se concrétiser. Les deux sont vrais, et les symboles ont un double aspect. D'une part, l'ultime s'exprime à travers eux, ils sont parole de Dieu. [...] D'autre part, les symboles traduisent aussi des structures humaines, une conceptualité, une sensibilité, une culture, un langage.¹

Je crois que la notion de ritualisation rend justice à cette théologie protestante dans la mesure où elle laisse à chaque Église le choix des stratégies de ritualisation les mieux adaptées à la fois à son projet théologique et au contexte culturel dans lequel elle se situe.

D'un point de vue théologique, les rites sont donc — au même titre que la parole — ni plus, ni moins, mais différemment — un moyen de communiquer Dieu et de communiquer avec Dieu.

En choisissant dans l'histoire biblique ou dans la tradition chrétienne des événements à ritualiser en décidant de ritualiser certains moments de la vie sociale et individuelle, en retenant des manières de les ritualiser — des temps, des lieux, des modes de communication, des objets et des spécialistes —, une Église exerce une influence. Elle communique à ceux qui participent à ses rites, une manière de comprendre la relation que les êtres humains entretiennent avec Dieu, celle qu'elle estime théologiquement juste. Plus encore, elle la leur fait vivre pendant le temps de la célébration. Elle peut adapter ses stratégies de ritualisation au contexte culturel dans lequel elle les célèbre. Elle peut même célébrer des rites différents suivant qu'ils concernent des contextes pluraliste — une prière publique par exemple —, multitudiniste — un mariage, des funérailles, etc. — ou communautaire — un baptême ou une célébration de la cène².

Bien sûr, la notion de ritualisation réduit à rien la prétention de croire que les rites chrétiens seraient d'essence divine : toutes les stratégies de ritualisation — toutes ! — sont des créations humaines ; elles découlent de choix théologiques. Il n'est donc plus possible d'évoquer « une forme authentique du culte », « un véritable baptême » ou « le mariage chrétien ». Car cultes, baptêmes et bénédictions de mariage — c'est un fait — varient selon les confessions, les époques, les pays, etc. Mais le concept de ritualisation rend

¹ André GOUNELLE, « Foi et religion : esquisse d'une confrontation entre Barth, Bonhoeffer et Tillich », *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1986/4, p. 531.

² Pour le dire simplement, plus le public visé sera large et moins les stratégies de ritualisation seront impliquantes.

Les rites protestants polynésiens

justice à deux principes fondamentaux : l'altérité de Dieu, puisque les Églises ne peuvent l'utiliser pour légitimer leurs choix ; et la liberté des êtres humains puisqu'ils peuvent refuser un rite, sans devoir refuser Dieu.

TROISIÈME PARTIE :

**QUATRE RITES DE L'ÉGLISE
ÉVANGÉLIQUE DE POLYNÉSIE
FRANÇAISE**

Dans la première partie de mon travail, j'ai situé la Polynésie française. Dans la deuxième, j'ai précisé comment la théologie protestante comprend la notion de « rites » et j'ai choisi l'acception de ce terme qui convient le mieux à ma recherche. Fort de ce travail théorique, je peux maintenant aborder les rites protestants de l'E.E.P.F.

Mon but est de comprendre les formes d'action de Dieu dont témoigne l'Église évangélique de Polynésie française lorsqu'elle ritualise les grands événements de la vie individuelle et sociale.

Chapitre XII

CHAMP DE TRAVAIL

Je me suis concentré sur les rites protestants polynésiens célébrés par l'E.E.P.F. J'ai renoncé à examiner les rites des autres Églises et les rites séculiers. Une telle démarche n'aurait, bien entendu, pas manqué d'intérêt. Elle m'aurait en particulier permis de vérifier dans quelle mesure les rites de l'E.E.P.F. ont un caractère spécifiquement protestant. Mais elle m'aurait conduit trop loin¹. À l'intérieur de l'E.E.P.F., j'ai laissé de côté les deux paroisses chinoise et francophone. Pour les avoir fréquentées, je peux dire que leurs rites sont assez semblables à ceux que célèbrent les autres paroisses polynésiennes.

¹ Un examen des rites protestants dans d'autres îles polynésiennes — ou à Madagascar dont l'histoire récente présente des similitudes à celle de Tahiti : l'île a été évangélisée par la London Missionary Society et colonisée par la France — m'aurait permis de mieux cerner la part polynésienne des rites protestants. Je n'ai eu ni le temps ni les moyens de poursuivre ma recherche dans ce sens. Deux brefs séjours dans d'autres îles polynésiennes m'ont permis de repérer quelques différences avec la Polynésie française. À Aotearoa Nouvelle-Zélande en 1996, j'ai découvert : 1) qu'un culte anglican peut être célébré dans un marae (il s'agit ici d'une maison de réunion où étaient célébrés les rites traditionnels ; 2) que des Maoris ont obtenu qu'une part d'un cimetière dans les environs d'Auckland soit exclusivement réservée à leurs propres morts. À Rarotonga (îles Cook) en 1999, je me suis aperçu : 1) que les temples protestants sont systématiquement entourés d'un cimetière ; 2) que les paroissiens qui ne communient pas quittent encore le temple avant la célébration de la cène. D'où viennent ces différences ? J'imagine au moins trois réponses qui ont probablement chacune leur part de vérité : 1) d'une différence de culture à l'intérieur du monde polynésien ; 2) des différentes missions qui ont travaillé dans les îles polynésiennes — anglaise, allemande et française ; luthérienne, catholique, méthodiste, presbytérienne, etc. — ; 3) des réponses à un environnement spécifique — société sécularisée ou « chrétienne » ; « majorité » ou « minorité polynésienne », climat chaud ou froid, etc.

Une analyse des légères différences m'aurait entraîné dans des recherches intéressantes, mais sans réelle pertinence pour le problème abordé ici.

Reste à définir ce que l'E.E.P.F. ritualise. Je cours ici le risque déjà signalé de la tautologie. Car pour choisir des événements ritualisés, j'ai besoin de critères. Or, ces critères ne peuvent provenir que de l'examen des rites. Mais alors, je sélectionnerai un type de cérémonies, que j'appellerai « rites ». Et, sans surprise, je retrouverai en elles les éléments qui me les ont fait choisir.

Si par exemple, je ne retiens que des rites présidés par un pasteur, je trouverai, forcément, que la présence d'un pasteur est indispensable à la ritualisation. Une cérémonie présidée par un laïc ne serait donc pas un rite. Mais une telle stratégie n'est pas acceptable en contexte protestant. La présence d'un pasteur ne peut constituer un critère suffisant. Elle entrerait en contradiction avec le principe du « sacerdoce universel », qui permet en l'occurrence d'évaluer la pertinence des critères retenus et d'éviter l'autojustification.

La liturgie officielle de l'E.E.P.F. m'a semblé représenter une « instance objective » pour définir quels en sont les rites¹. Livre de bord de la vie de l'Église, elle dresse la liste de tous les événements que célèbre l'E.E.P.F. et elle les codifie.

Elle précise le déroulement des événements suivants² :

- 1) Le culte dominical et la cène.
- 2) Les prières les plus utilisées.
- 3) Les liturgies particulières pour les temps de l'année liturgique : la période de Noël, la « période de la mise à mort » (te tau o te Poheraa), Pâques et « les dimanches jusqu'à Pentecôte » (te mau täpati i muri aè i te Penetôte).
- 4) Les fêtes chrétiennes : nuit de Noël, jour de Noël, Semaine sainte, Jeudi saint (te mahana maha moà), Vendredi saint (te faraita moà), Samedi

¹ Objective par rapport à moi, elle est, bien entendu, subjective par rapport à l'E.E.P.F.

² EEPF, *Papa Haamori*, Papeete, 1991, p. 393-395. La liturgie actuellement utilisée a été adoptée par le Conseil supérieur de l'E.E.P.F. en 1974 et 1975. *Ce premier volume du recueil de liturgie vient s'ajouter au second volume publié en 1974. Ils seront par la suite réunis dans un seul livre. Cette liturgie est la toute première de l'Église évangélique, depuis celle préparée en 1953 et adoptée par le Conseil supérieur en 1954. (Teie nei buka lituria (tuhaa matamua) ia tuätihia i te buka tuhaa piti tei mahiti i te matahiti 1974, e o te nenehia ei buka hoè roa i te mau taime i mua nei, o te buka Litoria matamua roa ia a te Ekalesia Evanelia, i muri aè i te tahi mau lituria tei faaineinehia i te matahiti 1953 e tei haamanahia e te Aporaa rahi i te matahiti 1954)* EEPF, *Litoria*, Papeete, 1975, p. 3. Les envoyés de la CEVAA qui ont vécu l'introduction de cette nouvelle liturgie s'accordent pour dire que le président Samuel Raapoto a voulu « reprendre en main » l'E.E.P.F. — ou l'unifier pour le moins — en contraignant toutes les paroisses à renoncer à leurs propres textes au profit d'une liturgie officielle.

saint (te mahana mäa moà), dimanche de Pâques, Ascension, Pentecôte, la Réformation, le Cinq-Mars dans l'Église évangélique — anniversaire de l'Arrivée de l'Évangile à Tahiti —, la célébration de la cène dans une rencontre, l'ouverture et la clôture de l'école du dimanche, le culte des jeunes — culte dominical préparé par les Uì Äpi (Union chrétienne) —, le vendredi de fête — culte de « préparation » à la cène —, le culte de la Saint Sylvestre (pö matahiti), le Nouvel An, la fête de l'offrande, la pose de la première pierre et l'inauguration d'un temple.

- 5) La vie dans l'Église : baptême d'enfant ou d'adulte, confirmation, accueil d'un nouveau membre dans l'Église.
- 6) Les ministères (te òrometua) : onction, consécration, installation et départ à la retraite d'un pasteur, installation du Conseil supérieur, installation d'un diacre, départ à la retraite d'un diacre, installation d'un évangéliste.
- 7) Les « actes pastoraux » — littéralement « mariages » (te òhipa òrometua faaipopora) — : mariages, « mise en ordre » (faanahoraa) d'une fête de fiançailles, lancement d'une pirogue ou d'un bateau, inauguration d'un bâtiment ou d'une maison familiale, semaine de prière pour l'unité des Chrétiens, visite aux malades.
- 8) Les enterrements : cultes de famille, cultes d'enterrement, choix de chants et de versets bibliques.

On peut considérer qu'on a ici une liste exhaustive des rites protestants polynésiens².

Il est vrai que cette liturgie n'évoque que des cérémonies internes à l'E.E.P.F. Mais cette limitation correspond à mon choix méthodologique de ne traiter que des rites protestants. On pourrait m'objecter qu'il manque des cérémonies où l'E.E.P.F. interviendrait, mais qu'elle ne contrôlerait pas. Il convient de prendre en compte les particularités de la situation religieuse en Polynésie française.

¹ Dans le champ sémantique [du doublet *nehenehe*, *nahonaho*] s'associent la beauté et l'ordonnement des choses ; quelque chose de *nahonaho* est à la fois « ordonné » et « beau ». BARE, *Tahiti, les temps et les pouvoirs*, p. 482. Dans son dictionnaire, John Davies propose la définition suivante : *Nahonaho: well regulated, to be in good order as a table well prepared, and well supplied. 'Le Davies des Vernier', A Tahitian and English Dictionary*, p. 150.

² La liste est classique. Elle présente cependant quelques particularités : 1) le Cinq-Mars, anniversaire de « l'Arrivée de l'Évangile », est un rite propre aux Polynésiens. La célébration d'un culte durant la nuit du 31 décembre au 1^{er} janvier et les préparations à la cène ne se retrouvent pas en Europe ; 2) la répétition des cultes en décembre et au début du mois de janvier (Avent, Noël, Saint-Sylvestre, Semaine de prière pour l'unité, fixée à la première semaine de l'année chez les protestants polynésiens) et avant Pâques (« semaine sainte » et Pâques) fait de ces périodes les temps forts de la vie de l'E.E.P.F. ; 3) l'E.E.P.F. propose d'inaugurer, par une prière, des bâtiments ou des bateaux. J'aurai l'occasion de revenir sur la plupart de ces originalités.

Presque la totalité de la population polynésienne déclare faire partie d'une Église chrétienne. L'E.E.P.F. se trouve, pour l'instant, en position de force. Elle offre ses rites à ses paroissiens et à l'ensemble de la société polynésienne. Elle ne cherche pas à satisfaire des demandes particulières. L'E.E.P.F. célèbre des rites sociaux dans ses temples. Elle participe peu aux rites laïcs que proposent la République française et le Territoire. Autrement dit, tant que la communauté polynésienne et les individus utiliseront les stratégies de ritualisation de l'E.E.P.F., elle n'éprouvera probablement pas le besoin d'en inventer de nouvelles.

Pourtant, en mentionnant cinq prières, la liturgie inclut sur sa liste, un moyen de ritualiser n'importe quelle rencontre. En Polynésie, tout événement ou presque commence et se termine par une prière¹ : repas, match de football, réunion de parents d'élèves, réunions politiques, etc. Et les rites de « mise en ordre » permettent de sortir du temple et d'intervenir dans des contextes civils².

Comme il m'était impossible de traiter tous les rites, j'ai choisi d'en examiner quatre. Les critères qui ont guidé mon choix ont parfois été simplement matériels. Je n'ai, par exemple, pu assister qu'à un seul mariage et un seul tuaroï (débat biblique)³. Il m'était donc impossible de tirer des conclusions de si

¹ Dans la prière d'ouverture, on remercie Dieu pour la période précédente ; on demande à Dieu son aide pour la rencontre qui vient ; dans la prière de clôture, on remercie Dieu pour son aide et l'on remet à Dieu « l'avenir » de chaque participant. Mais la multiplication des prières les banalise et risque de leur faire perdre leur fonction de « ritualisation ». La prière d'ouverture apparaît plus importante que la prière de clôture. La première est souvent prononcée par un pasteur. La prière de clôture est plus « spontanée » elle est confiée à un diacre ou à un laïc. Cette fonction de la prière a précédé le christianisme : *Les populations des Îles de la Société étaient très religieuses. Chaque entreprise était toujours précédée d'une invocation aux Dieux, que ce fût la guerre, la pêche, la construction d'une maison ou d'une pirogue. Chaque métier avait ses prêtres appelés tahu'a (auteurs) qui officiaient dans les nombreux marae établis pour l'adoration des Dieux Tutélaires.* Teuira HENRY, *Tahiti aux temps anciens*, Paris, Musée de l'Homme, 1993 (18 48¹), p. 126. Teuira Henry a édité les notes de son grand-père, le pasteur anglais Orsmond. Sur les prières aujourd'hui, voir par exemple Sémir AL WARDI, « Un aperçu des réunions politiques en Polynésie française », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1998/276.

² En novembre 1998, un pasteur et un prêtre ont béni de concert un avion de ligne. Les images de la télévision montraient un pasteur un peu désemparé. Ne disposant pas de « gestes » adéquats, il marchait un peu derrière le prêtre qui aspergeait d'eau bénite les sièges des passagers.

³ Le tuaroï (littéralement « lieu où reposer sa tête ») est un débat communautaire autour d'un verset biblique. Il rassemble un âmuiraa (groupe) ou toute une paroisse, parfois pendant une nuit entière. Un fatu ïrava (maître du verset) est désigné pour animer la rencontre. Tous les membres du âmuiraa (groupe), du plus jeune au plus âgé, se rassemblent dans le fare putuputuraa (maison de rencontre). Le pasteur et les diacres prennent place au fond de la salle,

maigres observations. J'ai écarté le baptême, parce qu'il est fort peu ritualisé dans l'E.E.P.F. L'examiner ne m'aurait pas conduit très loin. Mais j'ai surtout retenu le culte, les funérailles, la cène et la confirmation pour ce qu'ils pouvaient mettre en évidence des stratégies de ritualisation de l'E.E.P.F.

Le culte s'est imposé de lui-même. Il représente l'activité centrale de la vie de l'E.E.P.F. Il est la base de tous les autres rites, qu'ils se déroulent au cours d'un culte dominical – baptême, confirmation – ou qu'ils impliquent de célébrer un culte à un moment différent – mariage, Noël, Cinq-Mars, etc. Avec le culte, je ferai apparaître les stratégies fondamentales de ritualisation.

Avec les funérailles, j'expliquerai le rapport entre les stratégies traditionnelles de ritualisation et celles de l'E.E.P.F. Elles me serviront à montrer comment l'E.E.P.F. se situe par rapport à la tradition polynésienne et à mettre en évidence les particularités du protestantisme polynésien.

La confirmation me fera aborder le problème de l'influence du rite sur les individus. Rite de passage, elle fait accéder les confirmands à un nouveau statut, leur conférant par là des droits et des devoirs. Avec elle, je mettrai en évidence l'écart entre les stratégies officielles de ritualisation et celles qui sont défendues par les fidèles. Comme elle autorise l'accès à la cène, nous verrons que ses modifications provoquent des changements dans la célébration de la communion.

Avec la cène, je montrerai les tentatives de modifier les stratégies de ritualisation. Elle me donnera l'occasion de réfléchir à la manière dont les pratiques sociales influencent les rites. Car la cène reçoit certes son sens des textes évangéliques, mais aussi de la valeur des repas et des symboliques

sur le *purupiti* (estrade). *Un code très précis régit la prise de parole. Elle s'opère dans l'ordre croissant d'autorité au sein de la communauté. Les enfants s'expriment d'abord. Chacun à son tour se lève, salue l'assemblée selon la coutume, puis récite le verset par cœur. Après quelques interventions, l'animateur demande à l'assemblée de chanter... Après les enfants viennent les jeunes. [...] C'est alors le tour des femmes. [...] Puis viennent les hommes. [...] C'est le tour des anciens et membres du conseil de diacres. [...] Le dernier diakono [diacre] a parlé. Il se tourne vers le fatu irava, et lui dit en substance : « Tu as envoyé le verset dans le groupe. Nous l'avons tourné et retourné en tous sens. Maintenant nous te le renvoyons. Donne-nous ton explication. ».* Gilbert Tinembart, cité par VERNIER, *Au Vent des Cyclones*, p. 363. Le fatu irava (maître du verset) propose à la sagacité de la paroisse des énigmes sur le verset. Si personne ne parvient à y répondre, le fatu irava reste le maître du verset. Il donne enfin son propre commentaire. Le pasteur clôt la rencontre par un message et une prière. *Celui qui parle tient compte de ce que disent les autres et chacun présente une véritable alternative, de telle sorte que la communauté rassemblée se donne à elle-même une représentation d'unité par la complémentarité.* Yannick FER et Gwendoline MALOGNE, « Réflexions bibliques à Rapa : la Bible à l'abri de la tradition », in 1797-1997, *Évangile et Mission en Polynésie*, p. 55. Pour l'adaptation à la Polynésie, voir Valérie GOBRAIT, *Le « Tuaroi » ; essai d'analyse d'un discours religieux « maohi »*, mémoire de maîtrise en ethnologie, Université d'Aix-Marseille I, 1989.

attachées aux aliments utilisés. Je pourrai situer les stratégies de ritualisation par rapport à l'évolution de la société.

Comme souvent dans les Églises protestantes, il est difficile de dégager une manière unique de célébrer. Même si l'E.E.P.F. privilégie une forte unité liturgique, nous rencontrerons plusieurs variantes pour chacune des célébrations. Lorsque cela sera nécessaire, je les signalerai¹.

Une démarche en deux temps

Pour étudier les rites, je me suis tantôt mis à la place d'un paroissien tantôt à celle du pasteur pour comprendre comment l'un et l'autre percevaient les rites². Ce choix méthodologique m'a conduit à faire confiance aux discours que j'ai entendus. J'ai considéré que ce que les gens disent du rite est vrai, parce que c'est la manière dont ils le perçoivent. Leur discours présente sans doute des failles. Un psychanalyste pourrait sans doute déceler l'inconscient caché sous les mots. Il est certain que leurs explications ne sont pas toujours conformes aux intentions théologiques de ceux qui ont codifié les rites³. Mais je veux travailler sur ce que les célébrants retirent des rites, sur ce qu'ils disent éprouver⁴.

À dire vrai, ma recherche n'a rien eu de systématique. Je n'ai jamais soumis de questionnaire à des paroissiens ni jamais participé à un culte, une grille d'analyse entre les mains. Mais si j'essaie de reconstruire la méthode que j'ai employée, je crois avoir travaillé de la manière suivante : j'ai rassemblé des

¹ Évidemment, pour celui qui rêve d'une grande théorie unifiée, ces variations sont frustrantes. Mais elles appartiennent en propre aux stratégies de ritualisation de l'E.E.P.F.

² Je rappelle que je nomme « rites » les événements ritualisés selon les stratégies propres à chaque culture, « officiants » les organisateurs du rite, « participants » ceux qui y assistent et « célébrants », l'ensemble des officiants et des participants.

³ On pourrait appliquer aux rites les remarques de Jean-Paul GABUS sur le langage symbolique : *Le langage du signe reste un langage empirique et superficiel. Le symbole au contraire se caractérise par son extrême richesse de sens, sa multivocité qui fait aussi son équivocité et son opacité, son instabilité fondamentale.* Jean-Paul GABUS, *Introduction à la Théologie de la culture de Paul Tillich*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 127.

⁴ Hans Günther Heimbrock signale le déficit de maintes études sur les rites. Elles ne tiennent pas compte de la perception de ceux qui participent aux rites. *Unfortunately the authors, while focusing on an analysis of official liturgical texts, overlook the significant and crucial difference between an official ritual and its reception in the experience of various individuals. Without further knowledge of personal emotional backgrounds however it is impossible to say anything about the creative or regressive inner use of official symbols by even one worshipper.* Hans Günther HEIMBROCK, 'Ritual and transformation: A psychoanalytic perspective', in *Current studies on rituals, perspectives for the psychology of religion*, Hans Günther HEIMBROCK et H. Barbara BOUDEWIJNSE (éd.), Amsterdam & Atlanta, Rodopi, 1990, p. 40.

informations en célébrant des rites ou simplement en y participant ; j'ai interrogé d'autres célébrants et recoupé leurs observations ; j'ai émis des hypothèses ; j'ai soumis mes interprétations à différentes personnes pour écouter leurs réactions ; j'ai vérifié mes découvertes dans les rites auxquels j'ai participé. La méthode n'a rien eu de linéaire. Suivant les opportunités, j'ai entamé la recherche à différents endroits de la séquence. Cette démarche empirique m'a permis de respecter les opinions de ceux avec qui je m'entretenais, en évitant de trop induire, de forcer ou d'orienter leurs réponses. Elle me semble de plus cohérente avec la théologie développée en Polynésie, une théologie essentiellement orale¹.

Je me suis astreint à examiner le déroulement des rites protestants polynésiens jusque dans leurs moindres détails — y compris les tenues vestimentaires ou les portes utilisées pour entrer ou sortir du temple. Malgré ce qu'il peut sembler, ces éléments ne sont pas futiles. Ils permettent de donner une description précise des rites, dans une sorte de « phénoménologie élémentaire ». Ils font apparaître des contradictions ou des congruences à l'intérieur des célébrations.

Pour présenter les rites protestants polynésiens, j'ai élaboré une démarche en deux temps.

Premier temps

Les rites sollicitent les cinq sens des célébrants : la vue, l'odorat, le toucher, l'ouïe et le goût. L'ordre dans lequel je les cite n'est pas indifférent. Il est logique et non théologique. Un célébrant commence par voir, déjà de loin, lorsqu'il s'approche du temple. Ce sont ses yeux qui lui donnent une première impression. Il entre et sent des odeurs et des parfums. Il s'assoit et touche, avec tout son corps. Il n'entend rien avant que le culte commence². Enfin, il ne goûte qu'à la fin du culte, si la cène est célébrée.

Cette approche « sensitive » est un exemple typique de « non-objectivité ». Douze ans de mariage m'ont appris que deux personnes différentes ne perçoivent pas le monde de la même manière. L'expérience des sens, qui pourrait paraître universelle, dépend fortement de notre culture, de notre formation, de nos intérêts, etc. Bref, ce que je perçois des rites polynésiens n'est certainement pas toujours ce que les Polynésiens en perçoivent. J'insiste : ce n'est pas que nous interprétions différemment ce que nous révèlent nos sens,

¹ Selon le constat de Klauspeter Blaser : *Les théologies contextuelles sont pour la plupart des théologies orales (chants, prières, poèmes, proverbes)*. [...] Klauspeter BLASER, *Le monde de la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1980, p. 90. La théologie polynésienne est orale ou peut-être gestuelle. Seul un Occidental peut avoir envie d'en faire l'objet d'une réflexion écrite.

² Excepté la cloche, le silence et les conversations !

mais réellement, nous ne voyons, ni ne sentons, ni ne touchons, ni n'entendons, ni ne goûtons les mêmes choses¹.

J'ai conscience que cette approche est inhabituelle en théologie². Le Dieu judéo-chrétien se révèle avant tout par sa parole. Dieu se fait beaucoup entendre et guère voir³. Et les théologiens protestants sont connus pour privilégier la parole. La foi viendrait de l'écoute — *fides ex auditu* — ce que rend bien l'utilisation du terme tahitien faaroo (écouter) pour dire « croire ». Les réformés ont interprété strictement le second des dix commandements :

*Tu ne te feras pas d'idole, ni rien qui ait la forme de ce qui se trouve au ciel là-haut, sur terre ici-bas ou dans les eaux sous la terre.*⁴

¹ Les odeurs et les couleurs sont souvent source de débat infini. Pour une information complète sur la perception sensorielle, voir HALL, *La dimension cachée*, p. 61-99.

² On pourrait appliquer à la théologie, ce que Michel Serres dit de la philosophie : *Beaucoup de philosophies se réfèrent à la vue ; peu à l'ouïe ; moins encore donnent leur confiance au tactile comme à l'odorat. L'abstraction découpe le corps sentant, retranche le goût, l'odorat et le tact, ne garde que la vue et l'ouïe, intuition et entendement. Abstraire signifie moins quitter le corps que le déchirer en morceaux : analyse.* Michel SERRES, *Les cinq sens*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1985, p. 23. Deux ouvrages théologiques rejoignent ma problématique et m'ont accompagné dans ma recherche : JOSUTTIS, *Der Weg in das Leben, eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage* et Bernard REYMOND, *L'architecture religieuse des protestants*, Genève, Labor et Fides, 1996.

³ On comprend pourquoi si on se rappelle qu'un événement sonore n'a pas lieu, mais occupe l'espace. Si la source reste souvent vague, la réception se diffuse, large et générale. La vue livre une présence, non le son. La vue distancie, la musique touche, le bruit assiege. [...] Le regard nous laisse libres, l'écoute nous enferme ; tel se délivre d'une scène, en baissant les paupières ou les poings sur les yeux, en tournant le dos et en prenant la fuite, qui ne peut se libérer d'une clameur. SERRES, *Les cinq sens*, p. 46. Edward Hall souligne pourtant que l'ouïe est bien moins performante que la vue : *Le champ que peut couvrir l'oreille sans aide extérieure dans son activité quotidienne est très limité. L'oreille est très efficace dans un rayon maximum de six mètres. [...] En revanche l'œil peut, sans aide extérieure, enregistrer une extraordinaire quantité d'informations dans un rayon de cent mètres, et demeure encore un moyen de communication efficace à un kilomètre et demi.* HALL, *La dimension cachée*, p. 63

⁴ Exode 20, 4. Pour une discussion sur l'interprétation de ce verset, voir Jérôme COTTIN, *Le regard et la parole, une théologie protestante de l'image*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 91-121. Voir aussi les remarques de Bernard Reymond : *L'un des premiers soucis de la Réforme fut de débarrasser les églises des statues et images qui y étaient objets de dévotion [...] Comme lors de tout changement de régime culturel, qui est une situation de crise, une telle entreprise purificatrice ne pouvait éviter de donner lieu à des débordements ; en plusieurs endroits, des bandes incontrôlées allèrent largement au-delà des intentions des réformateurs et leur fureur destructrice s'exerça sans discernement sur tout ce qui, dans les églises, était représentation peinte ou sculptée. Or les réformateurs ont été à cet égard unanimes sur trois points : 1) tout devait se faire en bon ordre et sans choquer inutilement les populations ; 2) la décision et l'exécution devaient dépendre du prince ou du magistrat ; 3) leur réprobation n'allait pas à toutes les images sans distinction, mais à celles-là seulement qui étaient objets de culte. Ce troisième point est le plus important. Seules les images à usage cultuel ont en effet retenu*

Pourtant, la Réforme a probablement été autant marquée par des changements visuels — construction de temples sur de nouveaux modèles —, olfactifs — refus d'utiliser l'encens et les cierges —, tactiles — on ne touche ni ne baise plus les statues — et même gustatifs — l'hostie est remplacée par du pain — que par les nouvelles doctrines¹. Ceux-là ont peut-être plus frappé les paroissiens que celles-ci. Généralisé, ce constat me fait penser que le rite est d'abord défini par ce que les célébrants perçoivent avec leurs cinq sens. L'intention théologique est reçue au travers de ces perceptions.

L'accent que le protestantisme fait traditionnellement porter sur l'ouïe rend d'autant plus nécessaire l'examen de ce qu'éprouvent les cinq sens. Simplement parce qu'il est impossible de les inhiber pendant la célébration rituelle. Si je peux encore m'abstenir de goûter pendant un certain temps, je ne peux pas éviter de voir, de sentir, ni de toucher. Les sens restent actifs, même s'ils ne sont pas intentionnellement sollicités. Et toutes les informations recueillies participent à la perception des rites et à leur interprétation.

Les sensations ne sont d'ailleurs pas toujours aussi bien maîtrisées que les discours. Les officiants pèsent soigneusement les paroles prononcées dans les rites. Les textes sont écrits pour ne pas laisser de place à l'improvisation. Mais les éléments non verbaux en disent souvent long. Si la disposition spatiale est inscrite dans l'architecture intérieure, les gestes et les odeurs, les habits et les couleurs ne sont pas complètement maîtrisables. Or ces éléments parlent de Dieu. Ils fonctionnent comme un métalangage qui vient confirmer ou infirmer ce qui est dit.

Second temps

La description de chaque rite me permettra de dégager les stratégies de ritualisation qu'il révèle. Inévitablement, des questions théologiques surgiront². Elles toucheront notamment à la distinction entre sacré et profane — pour le culte —, à la possibilité d'une relation avec les morts — pour les funérailles —, aux exigences éthiques — pour la confirmation — et à l'interprétation des symboles — pour la cène.

Je signalerai brièvement les propositions de la théologie occidentale, mais je chercherai surtout à comprendre les réponses que les rites protestants

l'attention des réformateurs. Les autres les ont laissés presque indifférents. REYMOND, *L'architecture religieuse des protestants*, p. 198-199.

¹ Un peu dans la perspective d'Antonin Artaud : *Pénétré de cette idée que la foule pense d'abord avec ses sens, et qu'il est absurde comme dans le théâtre psychologique ordinaire de s'adresser d'abord à son entendement.* ARTAUD, *Le théâtre et son double*, p. 132.

² Elles sont théologiques parce qu'elles concernent les hommes dans leur rapport à Dieu.

polynésiens apportent à ces questions théologiques. Pour éviter les contresens, je situerai les stratégies de ritualisation à l'intérieur de la culture polynésienne¹. J'évaluerai les influences du contexte local, c'est-à-dire aussi bien les manières de penser, d'apprendre, de manger, de s'habiller, de se divertir, les relations entre les hommes et les femmes ou les parents et les enfants que le système politique.

J'apporte deux bémols à mon approche.

Tout d'abord, je ne cherche pas à interpréter les rites polynésiens, mais à comprendre ce que l'E.E.P.F., par ses stratégies de ritualisation, dit de Dieu. Mon travail n'est pas d'ordre ethnologique. Cependant, pour comprendre le sens des stratégies repérées, il est indispensable de les replacer dans leur contexte. Si je constate, par exemple, que les gens s'habillent en blanc lors des enterrements, je n'ai pas encore d'information sur la signification de cette tenue. Dans un contexte chrétien occidental, je pourrais penser que les Polynésiens expriment ainsi l'espérance de la résurrection. Mais deux éléments culturels m'obligent à d'autres conclusions : dans la tradition polynésienne, le blanc est la couleur des événements importants ; en Asie — et les Chinois sont nombreux à Tahiti —, le blanc symbolise le deuil².

Ensuite, je ne suis pas en mesure de reconstruire les deux siècles d'histoire des rites protestants en Polynésie. Ma recherche n'est pas vraiment d'ordre historique³. Elle ne retrace pas précisément ni la genèse ni le passé des cérémonies examinées. Je présente un instantané des rites, tel qu'ils ont été célébrés entre 1993 et 1999. Mais une évocation de l'histoire permettra de préciser quelques tendances générales, de signaler des évolutions.

Pour être clair, je signale que tous les rites célébrés par l'Église évangélique de Polynésie française, sont d'origine occidentale ou ont subi l'influence des Européens, tous, même ceux qui paraissent aujourd'hui appartenir en propre à

¹ Le contexte actuel résulte d'un mélange d'influences anciennes et modernes, polynésienne, anglaise, française, chinoise et américaine, polythéiste et chrétienne, protestante et catholique, etc. Il est le résultat de 200 ans d'évangélisation, de 150 ans de colonisation et de 40 ans de modernisation. Il n'est pas possible aujourd'hui de repérer l'origine exacte des comportements, des coutumes, des habitudes ou des pratiques. Ils sont tous, sans exception, les fruits de métissages et de croisements divers.

² Si cette méprise n'a pas de graves conséquences, d'autres sont plus importantes. Les Européens sont souvent choqués que le pasteur, les diacres ou des amis fassent quelques traits d'humour pendant les enterrements. Dans leur catégorie de pensée, cet humour révèle une légèreté coupable.

³ Si elle l'est un peu, c'est dans la perspective de l'école des Annales : intérêt *pour la réalité profonde des masses et des phénomènes sociaux* et tentative de *dégager les structures enfouies et les mouvements de fond qui travaillent les sociétés*. KILANI, *Introduction à l'anthropologie*, p. 105.

la culture polynésienne, comme le tuaroï (débat biblique) ou le àufauraa mē (offrande annuelle, récoltée en mai). Pour beaucoup, ils ont été instaurés par les missionnaires protestants, sur leur navire, le *Duff*, avant même qu'ils ne débarquent à Tahiti.

Je ne pourrai pas expliquer ou justifier l'origine de toutes les pratiques ou de tous les gestes. Ils remontent parfois à une ancienne décision dont la trace est perdue. Ils ne sont quelquefois que des habitudes que l'usage a transformées en règle. Les traces anciennes s'avèrent d'autant plus difficiles à retrouver que les archives de l'Église protestante sont difficiles à consulter. Elles l'ont été pour moi parce que les rapports ou les procès-verbaux sont écrits à la main, en tahitien. Elles le sont pour tous parce que les archives sont mal entretenues et qu'elles ne sont pas répertoriées. Elles le sont enfin, parce que souvent personne n'a éprouvé le besoin de mettre par écrit les indications « scénographiques », tant elles étaient évidentes pour ceux qui célébraient les rites¹.

¹ J'ai été victime de ces « évidences » qui ne le sont jamais, alors que je célébrais la cène en tahitien. Juste avant la fraction du pain, l'usage est de faire lever la communauté. Mais cette phrase ne figure pas dans la liturgie. Ne l'ayant pas préparée, et mes faibles connaissances de tahitien ne me permettant pas de l'improviser, j'ai été complètement bloqué. J'attendais que les paroissiens, qui savaient qu'ils devaient se lever, le fassent spontanément. Mais ils restaient désespérément assis, attendant que je prononce les « mots rituels ». Finalement, le pasteur de la paroisse est venu à mon secours, en prononçant la phrase prévue.

Chapitre XIII

LE CULTE¹

Dans l'E.E.P.F., le culte a lieu chaque dimanche à 10 heures², à 8 heures ou 19 heures les jours de fête.³ En règle générale, chaque mois, un culte est animé par l'école du dimanche, un autre par les jeunes des Uì Âpi (Union chrétienne),

-
- ¹ La description du culte — dans une version très simplifiée — a paru sous le titre : Olivier BAUER, « Culte et pureraà, une approche par les sens », in *1797-1997 Évangile et mission en Polynésie, Te Evaneria e te pororaa evaneria i Porinetia*, édité par Daniel MARGUERON, Papeete, Veà Porotetani, 1997, repris dans les *Cahiers de l'Institut romand de pastorale*, Lausanne, 1998/30.
 - ² Pendant les grandes vacances, beaucoup de paroisses avancent leur culte à 8 heures. C'est aussi à 8 heures que sont célébrés les cultes en français, de manière à libérer la temple pour célébrer le culte en tahitien. En 1998, la présence de l'équipe de France en finale de la Coupe du monde de football et la retransmission de la rencontre à 9 heures le dimanche matin a poussé certaines paroisses à avancer (et abrégé) leur culte. Ce qui n'est pas allé sans de longs débats dans les Conseils de diacones.
 - ³ Les paroisses protestantes ont même célébré jusqu'à trois cultes par dimanche. L'habitude s'est maintenue aux îles Australes. L'anthropologue français Michel Panoff pense que la multiplication des cultes visait à lutter contre « l'immoralité ». *À la source même du laxisme, à Papeete, l'Église protestante se devait d'afficher sa détermination en prêchant d'exemple. Aussi, vit-on l'emploi du temps imposé aux paroissiens le dimanche bénéficier d'un respect accru. Il y avait, ce jour-là, quatre services religieux consécutifs, au grand étonnement de nombreux voyageurs européens. Comme le notèrent certains d'entre eux, un Tahitien entrait au temple à dix heures du matin pour n'en plus ressortir avant cinq heures de l'après-midi ! Et de s'apitoyer sur ces pauvres chrétiens ayant à peine le temps de regagner leurs faubourgs avant la tombée de la nuit !* Michel PANOFF, *Tahiti métisse*, Paris, Denoël, 1989, p. 183. Pourtant, la répétition des cultes dominicaux a précédé l'arrivée des missionnaires anglais à Tahiti. Sur le *Duff*, déjà, ils célébraient trois cultes chaque dimanche. Voir James WILSON, *A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean*, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1966 (17,99').

un troisième par la Commission des femmes. Le culte (en tahitien *pureraa* : action de prier) se déroule dans un temple (*fare pure*: maison pour prier). La cène (*ôroà a te Fatu* : « fête du Seigneur » ou *àmuraa a Ietu* : « repas de Jésus ») a lieu tous les premiers dimanches du mois et certains jours de fête.

Les cultes célébrés dans d'autres occasions : enterrement, rencontre d'école du dimanche, réunion de famille, fête des écoles protestantes, etc., sont appelés « prières » (*pure*), « cultes de famille » (*pureraa fëti*), ou « enseignements » (*haapiiraa*). Les règles qui les régissent sont plus souples.

L'utilisation du terme « *pureraa* » (prière) pour désigner le culte mérite quelques explications. Étymologiquement en tout cas, le culte protestant polynésien est une prière. Or dans la tradition polynésienne, la prière joue un rôle fondamental.

Tous les observateurs de l'antiquité mähöhi ont été frappés par l'omniprésence de la prière dans la vie du peuple : « Un ubu, ou prière, était offert avant toutes leurs actions : avant de manger, avant de travailler la terre, de planter leurs jardins, de construire leurs maisons, de mettre leurs pirogues à l'eau, de jeter leurs filets, de commencer ou de terminer un voyage ».¹

Les missionnaires protestants se sont inscrits dans cette tradition religieuse. Mais ils l'ont fait avec des nuances, comme l'indique la prudence dont ils ont fait preuve dans le choix du mot le plus juste pour traduire « prière ». Parmi plus de 70 termes polynésiens, ils ont hésité entre « *upu* » et « *pure* » pour finalement retenir le moins ambigu des deux.

*L'ambiguïté fondamentale qui caractérise la prière dans toute religion se trouve donc parfaitement illustrée dans cette définition [polynésienne]. D'une part, le *upu* consistait en une série de formules magiques que les prêtres devaient répéter inlassablement, sans erreur ni hésitation, afin d'exercer sur la divinité une pression suffisante pour attirer sur l'individu ou la collectivité sa faveur protectrice. Mais il pouvait aussi prendre l'aspect de requêtes ou d'actes d'adoration. Les missionnaires l'ont pourtant banni du vocabulaire théologique en raison, semble-t-il, de la prédominance du premier élément. Sans être totalement exempt de magisme, *pure* fût donc préféré à *upu* pour désigner la prière chrétienne ; il figure même déjà dans le premier Catéchisme missionnaire de 1801, et c'est lui que leurs*

¹ NICOLE, *Au pied de l'Écriture*, p. 111-112. La citation vient de William ELLIS, *À la recherche de la Polynésie d'autrefois*, tome I, p. 220. Douglas Oliver rappelle que toutes prières s'accompagnaient d'offrande, y compris des sacrifices humains. Douglas OLIVER, *Oceania, The Natives Cultures of Australia and the Pacific Islands*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983, tome I, p. 138.

adversaires utilisèrent pour ridiculiser les partisans — peut-être faudrait-il parler de disciples ! — de Pomare II, les pure Atua.¹

La liturgie de l'E.E.P.F. définit la forme et le contenu de tous les cultes célébrés. Il offre dix propositions liturgiques pour les cultes ordinaires, une seule pour la cène. La liturgie est normative. Elle est utilisée par toutes les paroisses, dans toutes les occasions. Il n'existe que de rares exceptions, dont les paroisses de langue étrangère, française ou chinoise et les cultes destinés aux jeunes pour lesquels certaines paroisses rédigent des textes particuliers.

1. Dérroulement

Le culte a lieu chaque dimanche et les jours des fêtes chrétiennes : Noël, Saint Sylvestre, Nouvel An, Cinq-Mars (anniversaire de l'Arrivée de l'Évangile à Tahiti), Vendredi saint, Ascension².

Avant

Les paroissiens ont choisi les habits qu'ils porteront pour le culte. Ils les ont lavés et les ont repassés. Les femmes protègent leurs robes blanches en portant un pareu un peu à la manière d'un tablier. À 8 heures, les enfants et les moniteurs se retrouvent pour la leçon d'école du dimanche. À partir de 9 heures, les familles rejoignent le temple, en voiture, en truck, à pied ou même, dans certaines îles, en bateau. Pour ménager leurs chaussures à talon, les femmes marchent souvent pieds nus, portant leurs souliers dans la main. Elles

¹ NICOLE, *Au pied de l'Écriture*, p. 112-113.

² En 1972, Daniel Mauer proposait une belle description du culte. *Éternelles images du culte. Femmes souvent vêtues de blanc, surtout un jour de Sainte-Cène, épaissies par l'âge, aux ondulations lentes, le chapeau à larges bords ouvragés, jeunes filles commençant timidement à reléguer le chapeau de pandanus au vestiaire, le troquant contre une résille, les plus hardies se risquant maintenant à paraître nu-tête ; les hommes ont enfilé une veste souvent élimée qui doit durer une vie entière, la chemise non fermée, mal à l'aise dans cette vêtue chaude, inconmode, irrationnelle. Combien sont-ils ? Quarante, cinquante, soixante ? Il est rare à vrai dire que l'assistance dépasse la centaine. On s'assied au fond du temple, en ordre très dispersé, les enfants par devant, plus sages que nature, les hommes étant nettement minoritaires. Le temple est toujours propre, neuf, presque sorti d'un écrin. Il n'y a que trois ans qu'il est repeint, avec un goût marqué par les teintes chromo, qui jurent, de l'orange au vert salade. La chaire est massive, monumentale parfois, s'enfonçant loin au milieu du temple, discret souvenir des plans séculaires de la L.M.S., avec l'avance d'un chœur, où, lors des grandes occasions viendront prendre place le corps pastoral et les invités d'honneur. Le plafond évoque quelque coque de navire retourné. Il fait chaud, les femmes s'éventent, les hommes somnolent. Les chants montent lentement... montent ? Non, ils traînent plutôt à ras de terre, comme écrasés eux aussi par la chaleur. Les vieilles mettent une note grinçante.* MAUER, *Aimer Tahiti*, p. 101-102. En 25 ans, peu d'éléments ont fondamentalement changé.

Les rites protestants polynésiens

ne se chausseront qu'une fois arrivées devant le temple. Les participants arrivent souvent en groupe, âmuiraa par âmuiraa (groupe de paroisse). Tous se rassemblent devant le porche du temple, se saluent, entrent par la porte principale ou par les portes latérales et s'installent, dans l'espace réservé aux fidèles, sur les bancs de leur âmuiraa. Le pasteur, les diacres et les invités ne saluent pas chacun des paroissiens. Ils se retrouvent entre eux, en général du côté de l'abside, à l'extérieur ou dans la salle du Conseil de diacres. À la troisième sonnerie de la cloche, après une courte prière, les officiants¹ pénètrent dans le temple, montent directement sur le purupiti (estrade : de l'anglais *pulpit*), dans l'abside du temple et s'assoient sur les trois chaises alignées derrière le lutrin, le premier orateur au milieu.

Pendant

L'ordre du culte dominical ordinaire est immuablement le suivant² :

| | |
|--|--|
| Salutations (assis : a), | Diacre ou ètärëtia (paroissien confirmé) |
| Prière d'ouverture (debout : d) | Diacre ou ètärëtia |
| Chant (d) | Amuiraa |
| Loi de Dieu (a) | Diacre ou ètärëtia |
| Confession du péché (a) | Diacre ou ètärëtia |
| Chant de repentance (a) | Amuiraa |
| Annonce de l'absolution (a) | Diacre ou ètärëtia |
| Parole de louange (a) | Diacre ou ètärëtia |
| Chant de joie (d) | Amuiraa |
| Confession de foi (d) | Diacre ou ètärëtia |
| Chant (a) | Amuiraa |
| Prière pour la lecture de la Parole (a) | Diacre ou ètärëtia |
| Lecture de la Bible (a) | Diacre ou ètärëtia |
| Parole de conclusion de la lecture de la Bible (a) | Diacre ou ètärëtia |
| Chant (a) | Amuiraa |
| Prédication (a) | Pasteur |
| Chant (a) | Amuiraa |
| Annonces (a) | Pasteur |

¹ Dans la plupart des cultes, trois officiants interviennent durant le culte : un diacre (conseiller de paroisse), éventuellement un ètärëtia (paroissien confirmé) qui lit la première partie de la liturgie ; un second diacre ou un autre ètärëtia qui lit le texte biblique ; le pasteur qui prêche et termine la liturgie.

² *Aroharaa/Pure ômuaraa/Himene/Te ture a te Atua/Te fâiraa hara/Faaiteraa i te matararaa hara/Parau haamaitairaa/Himene òaàa/Fâiraa faaroo/Himene/Pure no te taiòraa Parau/Taiòraa Pîpîria/Parau ôpaniraa i te taiòraa pîpîria/Himene/Aòraa/Himene/Parau faaite/Àufauraa/Pure ârai/ Himene âmui/Te pure a te Fatu/Faaitoitoraa/Haamaitairaa. EEPF, Papa Haamori, p. 9.*

Quatre rites de l'Église évangélique de Polynésie française

| | |
|---------------------------|----------------------|
| Offrande et chant | Diacres et assemblée |
| Prière d'intercession (a) | Pasteur |
| Chant d'ensemble (d) | Assemblée |
| Prière du Seigneur (d) | Assemblée |
| Encouragements (d) | Pasteur |
| Bénédictio(n) (d) | Pasteur |

Le déroulement du culte prévoit donc alternativement l'intervention des officiants et de l'assemblée. Celle-ci est responsable des chants, qui le plus souvent sont interprétés par un seul âmuiraa (groupe), de l'offrande et de la prière du « Notre Père ».

Les officiants se relaient. Au début du culte, un diacre se lève et lit la première partie de la liturgie, jusqu'à la confession de foi. Il se décale ensuite et s'assoit sur le côté. Un second diacre s'installe derrière le lutrin, se lève, lit les textes bibliques, introduits et suivis d'une prière d'illumination. Il se rassoit de l'autre côté. Le pasteur monte en chaire pendant un chant. Il y prêche, puis il redescend pour prononcer les annonces, prononcer la prière d'intercession et la bénédiction derrière le lutrin.

On rencontre deux manières de récolter l'offrande :

- 1) Dans la plupart des paroisses, les diacres passent dans les bancs avec des aumônières ou des paniers. Chaque paroissien y dépose son argent. Lorsqu'ils ont fini leur « récolte », les diacres reviennent alors, tous ensemble vers la table au pied du purupiti (estrade), posent les aumônières et retournent s'asseoir.
- 2) Il peut arriver que le pasteur demande aux paroissiens de se lever et de s'avancer jusqu'au pied du purupiti pour déposer leur offrande dans les aumônières que tiennent les diacres ou dans des corbeilles directement posées sur la table.

Les petits enfants circulent librement pendant le culte. Ils ne doivent pas déranger l'assemblée, mais ils peuvent sortir pour jouer. Ils sont souvent surveillés par leurs frères et sœurs aînés.

Après

À la fin du culte, après la bénédiction, toute l'assemblée se rassoit. Elle observe quelques instants de silence puis le pasteur prononce ces mots : « Pāroita... iaorana » (« Paroisse... bonjour »). Il signale ainsi la fin du culte. Un diacre sonne la cloche ; les participants se lèvent et s'appêtent à sortir du temple. Les officiants se saluent sur le purupiti (estrade) ; puis ils descendent et, accompagnés de leur famille, s'alignent devant le porche du temple. Les paroissiens qui le souhaitent défilent devant eux pour leur serrer la main ou les

embrasser. Ils prennent place ensuite « au bout de la file » pour être, à leur tour, salués par ceux qui sortent.

Les paroissiens se dispersent très vite pour rentrer chez eux, sauf quand le culte est suivi d'un repas.

2. Les cinq sens

Je vais présenter ce qu'un célébrant ressent, par ses cinq sens, durant un culte ordinaire. Évidemment — et c'est regrettable —, il ne m'est pas possible dans ce livre, de faire voir, entendre, toucher sentir et goûter. Je laisse au lecteur le soin d'imaginer la célébration d'un culte polynésien sous ses différents aspects.

a) Voir

Une architecture

Le temple protestant en Polynésie est grand et massif. Il est constitué d'une seule salle rectangulaire, utilisée en long, exclusivement réservée à la célébration du culte¹. Il est entouré d'un jardin — la cour — délimité par une barrière. Il est presque toujours surmonté d'un clocher. Le temple est toujours lumineux, les murs peints de couleurs claires, souvent du beige, rehaussées de tons vifs : rouge, bleu, etc. Les plafonds, les barrières, les chaises, les bancs, et les tables sont en bois. L'intérieur est divisé en deux espaces, très nettement différenciés : la plus grande partie du temple accueille les paroissiens et une abside surélevée, le purupiti (estrade), les pasteurs et les diacres. Le temple

¹ Parmi ceux que j'ai visités, seuls deux temples font exception et sont octogonaux : ceux des paroisses de Arue à Tahiti et de Papetoai à Moorea. Il est à noter que dans ce dernier, les bancs sont disposés sur trois côtés, formant une sorte d'hémicycle. C'est là le seul exemple de cette architecture typiquement réformée. Le temple de Papetoai, inauguré en 1827 et rénové en 1891, est le plus ancien temple protestant de Polynésie française « encore debout ». Dans les autres paroisses, les temples sont régulièrement détruits et reconstruits, toujours plus grands. À titre d'exemple, le premier temple du quartier Paōfai à Papeete a été bâti en bois en 1872. Il abritait 500 places. Détruit, il a été reconstruit en brique en 1908 pour pouvoir accueillir 800 paroissiens. Encore abattu et rebâti en 1982, il compte aujourd'hui 1800 places. Source : « Veà spécial "Siloama àpi" », *Veà porotetani*, Papeete, mai 1982. Les paroissiens financent entièrement leur temple et participent directement et activement à sa construction. L'architecte Rodolphe Weinnmann qui construit la plupart des temples protestants m'a confié qu'il doit parfois modifier ses plans en cours de construction, en fonction des dons. S'il avait prévu un toit rouge, mais qu'un paroissien peut se procurer de la tôle verte, alors le toit sera vert. Pour d'autres réflexions, voir son article : Rodolphe WEINNMANN, 'Naissance, vie et mort d'un Temple', *Veà porotetani*, Papeete, no 32, mars 1999.

comprend en général une galerie, construite face au purupiti ou sur trois côtés dans les plus grands édifices¹.

L'espace des paroissiens comprend toujours des bancs en bois et souvent une table, installée à demeure, utilisée pour déposer l'argent de l'offrande du dimanche et le àufauraa më (collecte de mai)². Elle sert à célébrer la cène, lorsque le purupiti n'est pas assez grand pour qu'une table y soit installée.

Dans la partie du temple qui leur est réservée, les paroissiens se regroupent par âmuiraa (groupe) et par voix, les femmes devant les hommes.

Le purupiti (estrade) se situe en haut de quelques marches et souvent derrière une barrière en bois. Il peut prendre deux formes³ :

- ¹ Le temple de Paōfai construit en 1908 a été le lieu de plusieurs premières : *Non seulement des gens de la ville, Européens ou autres, protestants ou catholiques, mormons ou sanitos des derniers jours, venaient contempler [le nouveau temple de Paōfai] dans son aspect et ses détails intérieurs, mais il en venait de tous les districts de Tahiti et des îles environnantes, et tous exprimaient leur admiration. Ils étaient particulièrement intéressés par ses superbes galeries établies sur trois côtés de l'édifice, supportées par deux rangées de six puissantes colonnes tournées et peintes en vieux chêne. Ils l'étaient aussi par le plafond couleur bleu de ciel, orné de trois superbes rosaces blanches ajourées d'où pendaient les tringles des candélabres, par les fenêtres aux ogives montées sur charnières pour pouvoir aérer les galeries et munies de verres, dits de cathédrale, blancs au centre et de couleurs variées tout autour, par les escaliers tournants à la forme artistique, conduisant aux galeries, par le léger escalier en spirale, visible à travers une large baie cintrée, pratiquée dans le clocher et donnant accès à l'étage où est située la cloche, d'où l'on parvient par une échelle à larges marches à la chambre de la future horloge.* Lettre de Frédéric Vernier à A. Boegner datée du 15 septembre 1908, citée dans le « Veà spécial "Siloama âpi" », *Veà porotetani*, Papeete, mai 1982, p. 8. Dans cette même lettre, le pasteur Vernier note que le temple de 1882 *en dehors des impostes ogivales de ses fenêtres [ressemblait davantage] à un magasin ou à une grange qu'à un édifice religieux.* Le temple de Paōfai a servi, et continue de servir, de modèle à la plupart des temples protestants.
- ² Le àufauraa më (collecte de mai) rassemble la contribution financière des paroissiens. Au cours des quatre ou cinq cultes du mois de mai, les paroissiens des différents âmuiraa (groupes) viennent déposer leurs offrandes sur la table au pied du purupiti. Des représentants d'une autre paroisse comptent l'argent et annoncent publiquement le total versé par chaque âmuiraa (groupe) et par l'ensemble de la paroisse. Un tamāaraa (banquet) clôt la journée. La concentration des offrandes d'un âmuiraa sur une seule journée a deux effets : 1) elle fait de ce dimanche une fête ; 2) elle crée une émulation entre les paroissiens et surtout entre les âmuiraa (groupes).
- ³ Les dispositions n'ont rien d'original. Bernard Reymond fait remonter la première disposition au 19^e siècle et l'associe à l'individualisation du croire et au revivalisme ; il appelle la seconde « *perspectivisme romantique* » et la date de la fin du 19^e siècle REYMOND, *L'architecture religieuse des protestants*, p. 149-150. Le purupiti permet un « jeu liturgique ». Lors des consécration, au cours du culte d'ouverture du Synode, les « élèves pasteurs » et leurs épouses prennent place sur le purupiti (estrade), dos tourné à l'assemblée. Une fois consacrés, ils se retournent et lui font face, avec les autres pasteurs et les diares.

Dans la plupart des temples, une table — si la place est suffisante —, le lutrin, les sièges des officiants et la chaire sont alignés au milieu du purupiti. Des chaises en bois ou en plastique sont disposées sur les côtés, quelquefois dans des stalles, pour les pasteurs et les diacres. La chaire, placée au point de convergence des regards, domine le purupiti. Son emplacement traditionnel se justifie par des exigences d'acoustique — le pasteur prêche d'où il peut être le mieux entendu et vu — et par des raisons théologiques — la proclamation de la parole se trouve au centre du culte protestant. Et de fait, par sa taille et son caractère massif, la chaire occupe vraiment la place centrale¹.

On rencontre parfois une autre disposition : la chaire est décalée sur la gauche, et le centre du purupiti est occupé par une table. Les fonts baptismaux en occupent quelquefois le côté droit². Dans cette disposition, il n'y a pas de barrière qui sépare le purupiti du reste du temple.

De rares décorations

Les lutrins, les tables et les barrières sont souvent décorés de dentelles blanches et de tissus de couleurs, choisis par les femmes des âmuiraa qui, à tour de rôle, nettoient et décorent le temple.

Les décorations sont peu nombreuses : des fenêtres en verre de couleur, quelques rosaces en bois. Depuis 1954 et la construction du nouveau temple de la paroisse francophone de Papeete, les croix ont fait leur apparition dans les temples. Cette « révolution » donna matière à discussion :

*Cette architecture résolument moderne a fait un peu scandale à l'époque dans le milieu protestant tahitien conservateur. La chaire ramenée à une place modeste de côté, les vitraux, l'absence de purupiti, autant de motifs de s'interroger, mais surtout la croix taillée dans le mur au fond laisse supposer à certaines âmes pieuses que les temples ont calqué désormais les églises catholiques. Il faut encore de nombreuses années pour que cette révolution architecturale soit acceptée en milieu tahitien.*³

Certains temples ont des décorations particulières : un vitrail illustrant une scène biblique, du bambou tressé, des galets noirs, des motifs géométriques traditionnels, etc. Elles restent toujours rares et sobres. Depuis quelques années, les fleurs et les plantes vertes ont fait leur apparition dans les temples.

¹ Seuls les pasteurs peuvent monter en chaire. Mais la fonction de pasteur n'est pas suffisante. Ne monte en chaire que le pasteur qui porte une cravate et un veston !

² Dans le temple construit dans une vallée de Papeete, à Tipaerui, le côté droit du purupiti est occupé par de « vrais » fonts baptismaux. C'est un petit bassin où coule un filet d'eau. Cette innovation est unique en Polynésie française.

³ Daniel MAUER, *L'Église protestante à Tahiti*, Papeete, Société des Océanistes, 1970, p. 18. On ne peut pas dire que cette « révolution architecturale » a vraiment fait école.

Elles sont payées, apportées et disposées par les paroissiens¹. La décoration peut servir à illustrer la prédication. Avec du sable blanc, des coquillages et des filets, le temple évoque un lieu de pêche. Avec des palmes de cocotier, les paroissiens créent un décor rappelant une cabane dans la montagne, etc.

Quatre éléments sont toujours visibles dans les temples protestants : une Bible posée sur un coussin de satin, une ou plusieurs horloges, deux lampes qui entourent la chaire (on les allume pendant le culte) et une plaque indiquant le nom du temple et sa date d'inauguration². Mais dans tous les temples polynésiens, c'est la simplicité et la sobriété qui prévalent. Rien ne doit distraire l'auditeur de la parole annoncée. Ce dépouillement intérieur contraste avec la grandeur extérieure des temples.

Des gens

Dans l'E.E.P.F., les temples sont généralement remplis ; un peu plus les dimanches de fête ou de baptêmes, un peu moins les dimanches ordinaires³. Les paroissiens appartiennent à toutes les classes d'âges : enfants, adolescents, jeunes adultes et vieux. Sur le purupiti (estrade), on voit surtout des hommes, plutôt âgés. Les femmes pasteurs ou diacres sont encore rares⁴.

Des habits

Les vêtements jouent un rôle important dans le culte.

Les pasteurs et les diacres portent traditionnellement une chemise, une cravate et un complet, souvent bleu marine, gris ou noir, parfois blanc, rouge ou bleu clair, etc. Plus on s'éloigne de Papeete, moins on se montre strict sur le choix des chaussures : souliers, baskets, savates ou même pieds nus ! Les femmes diacres s'habillent souvent en tailleur sombre.

Les habits que portent les paroissiens varient selon les semaines. Les dimanches ordinaires, les hommes s'habillent simplement d'un pantalon et

¹ Rappelons que l'ornementation des temples protestants avec des plantes vertes est une chose fort récente en Polynésie française, tout comme l'autorisation pour les femmes de porter une fleur à leur chapeau ou à leur oreille dans les lieux de culte. SAURA, *Politique et religion à Tahiti*, p. 328.

² Chaque temple reçoit le nom d'un lieu biblique : Tiona (Sion), Tiroama (Siloé), Petera (Béthel), etc. Une plaque dans le temple indique le verset biblique que le nom évoque. Un temple de Papeete porte simplement le nom d'Évaneria (Évangile).

³ Les temples peuvent accueillir entre 50 et 2000 personnes. Dans les grandes occasions (culte d'ouverture du Synode, grands enterrements, installation d'un nouveau pasteur, etc.), on installe des chaises et une sonorisation autour du temple (mais pas derrière l'abside !) ; en 1997, à l'ouverture de l'Assemblée du Conseil des Églises du Pacifique, le culte était filmé et retransmis en direct sur un écran géant placé sur le côté du temple de Paōfai à Papeete.

⁴ C'est en 1996 que le Conseil supérieur a admis les femmes au ministère pastoral.

d'une chemise. Les femmes sont en robe ou en jupe. Le modèle des vêtements féminins peut varier — robe hôtesse, robe cintrée, tailleur, etc. —, mais il est toujours décent, voire pudique comme la robe māmā rüàu (grand-mère), autrefois obligatoire, qui cache les jambes jusqu'aux chevilles, les bras jusqu'aux poignets et le cou¹. Les femmes peuvent maintenant montrer un peu de jambes, de bras ou de gorge. Elles savent en tout cas faire preuve de beaucoup d'originalité dans les limites imposées². Certains dimanches de fête, en particulier lors du àufauraa mē (collecte de mai), chaque âmuiraa (groupe) choisit un tissu avec lequel tous ses membres se confectionnent des habits. Le pasteur porte la même chemise que le groupe à l'honneur.

Il y a deux « dimanches à uniforme » : ceux de l'école du dimanche et des Uì Âpī (Union chrétienne). Lors du culte Uì Âpī, tous les paroissiens, des plus jeunes aux plus âgés, portent la tenue officielle : pour les hommes, pantalon bleu, chaussures noires, chemise blanche et cravate bleue ; pour les femmes, chaussures blanches sans talons et chaussettes blanches, jupe droite bleue et chemisier blanc. Les bijoux sont interdits, et les cheveux des femmes doivent être attachés ; elles forment souvent deux tresses. Les membres des Uì Âpī (Union chrétienne) ont le privilège de porter leur insigne sur le cœur. Ce dimanche-là, ni les pasteurs ni les diacres ne portent de veste. Mais le pasteur ne monte pas en chaire pour prêcher !

L'uniforme de l'école du dimanche est identique à celui des Uì Âpī, sauf que les couleurs sont le grenat et le blanc. On l'appelle simplement àhu tama (linge des enfants). Toute la paroisse le porte, des plus jeunes aux plus âgés.

Pendant le culte, les hommes sont nu-tête tandis que les femmes portent des chapeaux. Chapeaux tressés en matières naturelles — fibre de coco, pandanus, etc. —, chapeaux en rubans cousus, chapeaux européens, ils deviennent parfois

¹ Au cours du culte de Pentecôte 1999 dans la paroisse francophone de Papeete, Béthel, j'ai été surpris de voir une maman sortir son sein pour nourrir son bébé. La femme du pasteur, Tihiri vahine, m'a confirmé qu'en principe, les mamans sortaient pour allaiter, mais qu'elles donnaient parfois le sein dans le temple.

² Claude Heua a été le « tailleur officiel de l'E.E.P.F. » pour les fêtes du Bicentenaire de l'Arrivée de l'Évangile. Voici comment il voit la mode de l'Église : *Les robes mama ruau portent un double signe de respect : celui que les autres leur adressent et celui qu'elles portent aux autres. Mais pour les jeunes, on pourrait imaginer des bermudas ou des pantacourts et chemise pareu sauf pour les dimanches de Sainte-Cène où là il faut conserver le blanc. Les filles en robe midi pas trop déshabillée avec un cou arrondi ou carré. Il ne faut pas que les hommes soient distraits par les tenues des filles et des femmes. [...] Il ne faut pas trop exagérer sur la tenue. Chaque tenue a un lieu et une circonstance particulière. [...] Il faut que le respect règne. [...] Mais le respect n'empêche pas la créativité, la recherche d'originalité.* André JOLY, « Petite discussion avec Claude autour de la mode Iupiri », *Veà porotetani*, Papeete, no 13-14, avril et mai 1997, p. 37.

de véritables œuvres d'art, décorés de papillons ou de fleurs en tissu, et même, chez les gens des Australes, de guirlandes, boules de Noël ou cœurs lumineux.

b) Sentir

Le culte n'a pas d'odeur particulière, ce qui représente déjà, vu la chaleur et le nombre de gens rassemblés, un exploit. Les temples ne sont pas parfumés. On ne brûle pas d'encens, on n'allume pas de cierges dans les cultes protestants. Mais les temples sont aérés. Les fenêtres et les portes restent ouvertes durant les célébrations¹. L'air circule, les mauvaises odeurs s'en vont² et les senteurs pénètrent à l'intérieur. On sent l'odeur de la mer, celle des fleurs, en particulier du tiare (fleur blanche de la famille des gardénias, emblème de Tahiti). On respire aussi les parfums des paroissiennes, parfois subtils, souvent forts³.

c) Toucher

La plupart, si ce n'est la totalité des objets manipulés durant le culte a une visée utilitaire.

Des objets

Le paroissien touche du bois, dont le banc sur lequel il est assis. Il touche peut-être du papier, un recueil de liturgie, une feuille où sont inscrits les chants ou une Bible. Il touche la pièce ou, plus rarement, le billet qu'il donne pour l'offrande. S'il est un homme, il peut s'essuyer le visage avec un mouchoir ou avec la main. Si elle est une femme, elle peut s'éventer avec un éventail en pandanus ou avec une feuille de papier.

Des gens

Le paroissien touche surtout d'autres paroissiens. Les mères, les grand-mères ou les sœurs aînées serrent parfois un bébé qu'elles portent contre elles. Les participants au culte s'assoient les uns près des autres, jusqu'à se toucher.

¹ Les temples sont fermés à clef durant la semaine.

² Trait caractéristique du protestantisme comme le relève Bernard Reymond, en soulignant le succès des mouvements hygiénistes chez les protestants du 19^e siècle : *La chasse à la saleté est simultanément une chasse aux mauvaises odeurs, voire aux odeurs tout court. Sur la lancée de cette attitude quasi idéologique, les protestants en sont venus à vouloir que leurs temples soient exemplaires et, à la limite, ne dégagent plus d'odeur du tout.* REYMOND, *L'architecture religieuse des protestants*, p. 236.

³ Jacques Nicole raconte que durant son séjour à Tahiti à la fin des années 70, il lui est arrivé qu'une femme l'asperge d'eau de Cologne juste avant qu'il n'entre dans le temple pour célébrer le culte. 20 ans plus tard, je n'ai plus rencontré cette pratique au moment du culte. Mais à Rurutu par exemple, l'unpropriétaire continue d'asperger de parfum la délégation de la paroisse avant qu'elle n'entre dans sa maison au cours de la traditionnelle « visite des maisons ».

Mais les dirigeants, pasteurs et diacres, sont assis sur des chaises, ce qui évite — ou empêche, c'est selon — les contacts.

Les salutations occupent une place importante dans le culte. Très discrètes, voire inexistantes au début du culte, elles sont officiellement et rituellement organisées à la sortie. Officiants et paroissiens se saluent sur le seuil du temple, c'est-à-dire en terrain neutre, chacun quittant le territoire qui lui est réservé. Si les paroissiens ont la possibilité et le droit d'éviter les salutations, en sortant par des portes latérales, les officiants ne peuvent éviter de saluer un paroissien, sauf à l'injurier gravement.

Pour se saluer, on se serre la main, on s'embrasse parfois. Les femmes peuvent embrasser les femmes et les hommes, mais les hommes embrassent les femmes et plus rarement les hommes. Les contacts nez contre nez — le honi des Maoris de Aotearoa Nouvelle-Zélande — ont complètement disparu. Seules spécificités polynésiennes, on peut se serrer indifféremment la main droite ou la main gauche et il n'est pas nécessaire de regarder celui ou celle que l'on salue.

d) Entendre

Avant même que le culte ne commence, le paroissien entend la cloche qui rappelle le début de la célébration. On la sonne à quatre reprises : trois fois avant le culte (une demi-heure, puis un quart d'heure avant le début du culte pour inviter les paroissiens à entrer dans le temple ; à l'heure juste pour que les officiants fassent leur entrée), une dernière fois à la fin du culte.

De la musique et des chants

Dans un culte, on chante presque autant qu'on parle. Paroles et chants alternent régulièrement. Je crois cependant que les mots gardent la priorité, puisque le retardataire doit attendre un chant pour entrer dans le temple. Il peut déranger les chanteurs, mais pas les officiants.

Les chants permettent aux paroissiens — en particulier aux femmes — de s'exprimer et de participer activement au culte.

Les instruments de musique jouent un rôle tout à fait secondaire dans le culte. Un synthétiseur permet quelques enchaînements ou quelques transitions. Seules quelques rares paroisses acceptent d'autres instruments durant le culte : guitare, ukulele (petite guitare sans caisse de résonance), pahu (tambour à membrane), etc.¹.

¹ Dans la paroisse de Arue, lors d'un culte des jeunes en mai 1998, la diffusion d'une musique enregistrée servait d'accompagnement aux chants.

Les chants — *a capella* — représentent l'essentiel de la partie musicale du culte. La liturgie ne prévoit que deux chants d'ensemble, celui qui accompagne la récolte de l'offrande et celui qui précède immédiatement la bénédiction. Tous les autres chants sont préparés et chantés par les âmuiraa (groupes) ou par les enfants de l'école du dimanche et non par l'ensemble de l'assemblée. Sauf exception, on ne distribue pas de recueils de chants, pas plus qu'on n'annonce les titres des chants¹.

On peut répartir les chants en deux catégories : les chants traditionnels, sans partition, et les himene nota (chants avec des notes), inspirés par les missionnaires européens.

Parmi les chants traditionnels, on distingue les himene tārava, les plus anciens et les himene rūau, un peu plus récents.

*Les himene tarava sont des chants polyphoniques comportant de 6 à 8 voix, interprétés par un grand nombre d'exécutants, hommes et femmes, sans accompagnement musical. [...] Le genre s'enracine donc dans un passé traditionnel, mais il a été aussi influencé par l'apport européen. [...] Les himene ruau ne comportent que de trois à cinq voix. Le tempo est lent ou modéré. [...] Ce genre musical a, par ses caractéristiques propres, une origine culturelle. Du temple, il a émigré à l'extérieur, sans doute lors des compétitions chorales ou lors des veillées. Il représente une synthèse parfaitement équilibrée entre la Polynésie et l'Europe.*²

Les chants traditionnels sont lancinants. Chaque âmuiraa (groupe) reprend les mêmes quelques phrases aussi longtemps que quelqu'un le relance³. Par leur

¹ Les communautés francophones ne sont pas organisées en âmuiraa (groupes). Il n'y a donc pas de groupes pour préparer des chants. Ils sont interprétés par une chorale, avec pour résultat de « déposséder » les paroissiens de cette part du culte qui leur revient traditionnellement.

² Raymond MESPLE, « Les hymnologies protestantes de Tahiti et des hauts plateaux malgaches », p. 60, 65, 72 et 74. Si les chants traditionnels sont une spécialité des protestants, ils ne sont pas une musique religieuse à proprement parler, si tant est qu'une telle musique existe. *Le himene tarava et le himene ruau contribuent en tout cas à perpétuer les légendes ma'ohi, les hauts faits de guerre des héros, le monde invisible des vallées et des lagons, l'histoire des familles royales et leurs animaux tutélaires. En cela, ils sont les garants de la transmission orale du patrimoine culturel et historique.* Jean Marc Tera'ituatini PAMBRUN, *Programme officiel du Heiva i Tahiti*, Papeete, Fare Tauhiti nui, 1998, p. 18. Les Polynésiens chantent encore d'autres chants : tuki, ūte, etc.

³ Dans le temple, aucun geste n'accompagne le chant. Mais hors du temple, les chants se rapprochent de la danse. *Lorsque le ton s'anime, on peut fréquemment voir un homme ou une femme se lever et exprimer sa joie par un mouvement de tout le corps, particulièrement des mains ; les gestes sont parfois destinés à souligner le sens des paroles ; le plus souvent ils font tout bonnement partie intégrante de leur arueraa, de leur exultation devant Dieu et devant leurs frères.* NICOLE, *Au pied de l'Écriture*, p. 206.

rythme et la répétition des *fortissimi* très brefs, ils évoquent les mouvements des vagues qui s'écrasent sur la plage¹.

Les himene nota sont des chants européens notés sur une portée, parfois traduits en tahitien, parfois chantés en français, ce qui apparaît comme une concession faite aux jeunes. Les himene nota utilisent généralement des mélodies du 19^e siècle.

*Pour convertir les masses, les méthodistes protestants se sont largement servi des chants des cultes européens, cantiques et hymnes, traduisant le texte anglais en tahitien, mais gardant la mélodie. [...] Ces chants qui, à l'opposé des chants de tradition orale, sont écrits avec des notes, sont appelés himene nota.*²

Des paroles

Tout ce qui est dit durant le culte l'est en langue polynésienne³. Mais lorsqu'un invité est présent, il se trouve toujours quelqu'un pour lui murmurer la traduction dans l'oreille. Dans les paroisses « touristiques » ou lorsque des invités sont présents, la lecture de la Bible et la prédication peuvent être trilingues — tahitien, français et anglais — pour que les visiteurs les comprennent. Le culte comprend trois types de discours : la liturgie, la lecture biblique et la prédication. Seule la partie de la liturgie destinée à la célébration des deux sacrements réformés — la cène et le baptême — est strictement réservée au pasteur. Tout le reste peut-être pris en charge par un paroissien, homme ou femme, en principe un *ètärëtia* (paroissien confirmé)⁴.

¹ *Words have never succeeded in conveying the impression made by this music. Some have said that it was like an ocean wave, coming in with growing strength as the voices increased in intensity, breaking and rolling and bounding and the dying down and disappearing in a long, sustained note. The women's voices carried the melody while the men provided a deep, rhythmic counterpoint, one of them with a great voice sometimes throwing out cries and appeals. All the people rocked back and forth as they sang, many with their eyes shut, entirely lost in music.* FORMAN, *The Island Churches of the South Pacific, Emergence in the Twentieth Century*, p. 80.

² Raymond MESPLE, « Les himene en Polynésie française : musique traditionnelle ou acculturée ? », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, 1986/237, Papeete, p. 5. Il ne s'agissait bien évidemment non pas de « méthodistes », mais de « réformés ».

³ Sauf, bien entendu, dans la paroisse francophone, durant les cultes en français et dans la paroisse chinoise.

⁴ Si un diacre peut prononcer la formule de la bénédiction, il faut être pasteur pour avoir le droit d'effectuer le geste de bénédiction, en ouvrant les bras et en levant les mains.

La liturgie officielle — traduite de celle de l'Église réformée de France¹ — propose dix « variantes liturgiques », lues successivement chaque dimanche selon un principe de roulement. L'ordre du culte reste toujours identique.

Les lectures bibliques sont en général celles que propose un lectionnaire d'origine française². Elles sont donc identiques dans tous les temples de l'E.E.P.F. Il peut arriver que le pasteur choisisse, en fonction de l'actualité paroissiale, un texte différent. Le lecteur lit parfois les trois textes proposés (Ancien Testament, Épître et Évangile) ; il se contente souvent de la seule lecture de l'Évangile, qui sert de support à la prédication. Dans certaines paroisses, la lecture de la Bible est communautaire — tous les paroissiens lisent à voix haute, au rythme du lecteur, le texte choisi — ou antiphonée³.

La prédication vient commenter le texte biblique. Elle est longue (entre une demi-heure et une heure), elle peut prendre deux formes. À l'Européenne, elle est construite comme une dissertation classique, ou plus proche des traditions orales polynésiennes. Dans ce dernier cas, elle progresse selon une succession de questions et de réponses.

Le pasteur Charles Vernier rappelait comment prêchaient les pasteurs dans les années soixante.

[Le pasteur prêche par tronc et par branches.] *Les troncs figurent les parties principales du sermon, résumées et énoncées sous forme de propositions interrogatives. Chaque « tronc » suppose plusieurs « branches » qui sont les réponses à la question posée dans le « tronc ». Le sermon se termine par une opani, c'est-à-dire par une « porte », ou conclusion.*⁴

Son fils, Henri Vernier, donne l'exemple d'une prédication de Jean Adnet, pasteur de la paroisse de Paofai à Papeete. Elle a été prononcée en 1952 devant le Conseil supérieur de l'Église.

Le pieux et sage Nicodème, membre fidèle de la Synagogue, rencontre Jésus de nuit et veut savoir d'où lui vient son autorité. Jésus lui répond : « Si un homme ne naît d'eau et d'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu ».

— *Qu'est-ce une Église qui est née de nouveau ?*

¹ ÉGLISE REFORMÉE DE FRANCE, *Liturgie*, Paris, Édition Berger-Levrault, 1963.

² Le texte du jour sert aussi de support aux méditations parues dans la presse et diffusées sur les radios.

³ J'ai assisté, en décembre 1997 à Tikehau, à une façon surprenante de lire un texte biblique : les versets avaient été répartis entre les enfants de la paroisse. Le soir du culte, dans l'ordre des numéros, chacun est venu lire ou mieux réciter par cœur, son verset.

⁴ Charles Vernier, cité par Lucien TARIHAA, *L'importance de la prédication dans l'Église évangélique de Polynésie française*, mémoire présentée pour obtenir un Bachelor of Divinity, Pacific Theological College, Suva, Fiji, 1994, p. 23.

- *C'est une Église qui ressemble à celle qui est née de l'Esprit le jour de la Pentecôte. Elle manifeste un esprit de charité, d'amour, de courage et du désir invincible d'annoncer l'Évangile. L'Esprit seul la conduit.*
- *Comment l'Église tahitienne naîtra-t-elle de nouveau ?*
- *C'est par l'eau et l'Esprit [...]*¹

Longtemps, les pasteurs ont utilisé des références à la culture polynésienne. *Nos aînés illustrent souvent leurs prédications par une histoire, par des mythes, des exemples de certains guerriers populaires, etc. Ils prêchent toujours en se référant à leur culture et à leur mode de pensée. Ils parlent à partir de leur expérience quotidienne et de leur histoire. Les réalités quotidiennes ne sont pas seulement un contexte sur lequel le pasteur fonde son enseignement, mais elles constituent le lieu avec lequel chacun s'identifie et oriente sa foi.*²

Mais les techniques traditionnelles de communication sont de moins en moins utilisées. Les rhétoriques française ou anglo-saxonne font sentir leur influence. Il reste que la prédication protestante polynésienne constitue un genre propre, ni franchement traditionnel, ni complètement occidental. Elle s'ouvre par le rappel d'un verset clef emprunté au texte du jour et par une courte introduction. Elle continue obligatoirement par de longues salutations. Il convient d'accueillir tous les paroissiens, les invités, les hôtes de marque, etc. Le pasteur peut ensuite prendre son temps pour développer ses idées. L'air du temps veut qu'il ajoute une pointe d'humour et quelques anecdotes savoureuses.

Quelle que soit sa forme, la prédication occupe une place fondamentale dans le culte. Elle représente peut-être l'activité fondamentale du pasteur. Dans une culture orale, où la rhétorique occupe une place si importante, elle permet de distinguer un « bon pasteur ».

Les annonces représentent un autre temps fort du culte. Il s'agit d'informer la paroisse des événements de la semaine écoulée — mariages, baptêmes, décès — et des activités de la semaine à venir — rencontre du Conseil de diacres, répétition de la chorale, école du dimanche, etc. Les dimanches de cène, les visiteurs d'autres paroisses apportent un billet (tüteti) signé de la main de leur pasteur qui porte leur nom et qui atteste de leur qualité d'êtärëtia (paroissien confirmé). Grâce à ce ticket, le pasteur peut les saluer, les présenter et vérifier qu'ils ont bien le droit de participer à la cène. À l'appel de leurs noms, chacun se lève pour que l'assistance puisse le voir.

¹ VERNIER, *Au Vent des Cyclones*, p. 147-148.

² TARIHAA, *L'importance de la prédication dans l'Église évangélique de Polynésie française*, p. 25-26.

Chaque temps de parole a une fonction spécifique : prières, prédication, annonces... Les paroissiens attendent des orateurs qu'ils respectent cette exigence et qu'ils ne mélangent pas les genres. Une dernière annonce ajoutée au moment de la bénédiction dérange l'ordre du culte. Le pasteur se la verra reprocher.

Du silence

Avant le début du culte, le temple est silencieux. Mais dès que le culte commence, le silence disparaît. Soit quelqu'un parle, soit quelqu'un chante. Il n'y a qu'un bref moment de silence, à la fin du culte entre la bénédiction et les derniers mots du culte : « Pāroita... iaorana » (Paroisse... bonjour). Les paroissiens n'écoutent pas tous l'entier de la prédication. Des apartés ne sont pas choquants, tant que le volume sonore ne dépasse pas les limites acceptables. Évidemment, elles sont plus nombreuses au fond du temple. Mais elles ont même lieu entre officiants, sur le purupiti (estrade) à la vue de tous.

e) Goûter

Le goût n'est mobilisé que dans la cène, que je traiterai dans un chapitre spécifique.

3. Les changements en cours

Il souffle un vent de changement sur les cultes de l'E.E.P.F.¹. Le besoin de renouvellement qu'expriment certaines paroisses trouve une oreille bienveillante du côté des autorités de l'E.E.P.F. Il a été reconnu par une décision du synode de l'E.E.P.F. en 1997 :

¹ *Il semble cependant qu'un autre type de discours, très nouveau, tenu par le Président de l'Église et le vice-président, émerge de l'Église évangélique : il se traduit par l'expression en langue française et la manifestation d'une nouvelle compréhension et interprétation du message biblique prônant l'œcuménisme tout en réconciliant la tradition et la parole de l'Évangile. Ce 3^e type de discours intervient dans un désir de regroupement de confessions toutes différentes les unes des autres et dans une volonté de partage de la foi, dans une culture à la fois individuelle et communautaire.* GOBRAIT, « La parole et le discours tahitien après 200 ans d'évangélisation », p. 77. Cette volonté, sensible dans toute l'Océanie, provoque des conflits. *There is an underlying conflict between conservative traditionalists and modernists or reformers within the church. While the first faction wants to keep the rules and guidelines of their Christian forebears and first missionaries, the second faction no longer wants to deny all the values of the pre-Christian traditions, and to apply the Word of God to the needs of the present day.* ERNST, *Winds of Change*, p. 135.

Plus que jamais, le Conseil supérieur est conscient de l'importance du renouvellement de sa liturgie de louange et de son expression culturelle pour glorifier Dieu. Le Conseil supérieur encourage les fidèles à se préparer à ce renouveau et à accompagner ce projet. Ses responsables sont donc appelés à penser et à mettre en place les structures adaptées afin d'aider toute la communauté croyante¹.

Les modifications vont dans deux directions.

L'E.E.P.F., d'une part, élabore sa théologie en rapport avec la culture polynésienne. Depuis quelques années, la réflexion inspirée par la Commission théologique entraîne des modifications dans les stratégies de ritualisation. Certaines paroisses cherchent à rapprocher le culte de la culture traditionnelle². Elles célèbrent la cène avec des éléments locaux³, des pasteurs prêchent en pāreu (pagne en tissu). Une nouvelle paroisse créée à Paea ne porte pas un nom biblique, mais celui — tahitien — de sa situation géographique : Vaitiare. La liturgie composée pour le 200^e Anniversaire de l'Arrivée de l'Évangile à Tahiti, un culte commun à toutes les paroisses protestantes de Polynésie française, faisait mémoire du passé préchrétien de la Polynésie :

Souvenons-nous de nos ancêtres, ceux qui nous ont transmis la terre, la langue, la culture, le nom et le sang dont nous sommes les héritiers aujourd'hui. Ils étaient les fiers navigateurs d'antan.⁴

¹ Décision du 113^e Synode de l'E.E.P.F., *Veà porotetani*, no 17, Papeete, septembre 1999, p. 13.

² Si cette réflexion est récente en Polynésie française, elle a débuté depuis plus de vingt ans dans le Pacifique Sud. *When missionaries came to the Pacific they brought their ways of worship with them. [...] Many ways of worship now found in the Pacific are imitations of the way Europeans used to worship over a hundred years ago. [...] A Pacific island way of doing things that is rooted in the cultures of the various societies is a possibility and people are working to make it happen. So the answer to the question 'Is there a Pacific way of worship?' is 'Yes', provided that is not taken to mean the task is finished and no further experimentation and effort are needed.* John GARRETT et John MAVOR, *Worship, the Pacific Way*, Suva, Lotu Pasifika Productions, 1973, p. 9. Les Mélanésiens vont d'ailleurs beaucoup plus loin dans leur volonté d'inculturation. Voir Simeon NAMUNU, 'Christian Worship and a Melanesian Vision of the Cosmos', *The Pacific Journal of Theology*, Fiji, 1996/16.

³ Convaincu par les remarques d'André Gounelle, je préfère parler « d'éléments » que « d'espèces » : *Apparence ou aspect se dit en latin species qui a donné en français espèces. Le mot « espèces » pour désigner le pain et le vin ne convient donc pas pour les théologies réformées et luthériennes qui estiment que, dans la Cène, le pain et le vin restent ce qu'ils sont et ne deviennent pas seulement des apparences.* André GOUNELLE, *La Cène, sacrement de la division*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1996, p. 69.

⁴ EEPF, *Papa haamori no te Pureraa Iupiri*, Papeete, 1997, p. 27. Le texte avait été lu en tahitien. Les participants avaient à disposition un livret avec les traductions française et anglaise. La célébration de ce culte dans un stade de football avait permis quelques innovations encore inacceptables dans un temple.

Dans la confession de foi, elle rappelait ce que Dieu a fait pour la Polynésie :
*Je crois au Dieu unique qui a créé toute chose. Il a créé ma Patrie, un très beau pays, le Ciel, la Terre et la Mer. C'est de là que viennent ma vie et celle de mon Peuple. Ce sont les symboles de son Amour et de sa Grâce. Que Dieu a donnés à nos Ancêtres, et dont je suis l'héritier aujourd'hui...*¹

Mais d'autre part, plus récemment, les paroisses ont entrepris d'utiliser la culture contemporaine dans leur expression cultuelle. Elles ont assoupli les règles qui régissent les célébrations à l'intérieur des temples. De plus en plus de temples sont décorés et fleuris ; les femmes sont plus nombreuses à prendre des responsabilités. On chante de nouveaux chants, plus modernes, accompagnés par des instruments de musique. Quatre paroisses célèbrent chaque dimanche, deux cultes, l'un en français, l'autre en tahitien². En 1998, la paroisse de Punaauia a célébré un « culte œcuménique » avec la communauté catholique qui l'a, à son tour, invitée l'année suivante. Ces évolutions répondent aux propositions formulées par le synode de l'E.E.P.F. :

*Habité par l'esprit du Jubilé, le Conseil supérieur espère que le salut par la foi seule et le sacerdoce universel de l'Église aideront la communauté croyante à renouveler sa vision liturgique de la louange, non en vue d'un renouvellement tous azimuts de l'héritage ecclésial et paroissial, mais bien pour marquer des ouvertures permettant à l'homme de se présenter devant Dieu. Ce renouveau, et cela constitue également le vœu du Conseil supérieur, devrait se manifester dans la relation de notre Église avec les autres confessions chrétiennes en Polynésie dans le but d'aider les habitants de nos îles à faire face à leurs problèmes.*³

Les stratégies de ritualisation évoluent. Elles se diversifient. Le culte protestant n'est plus figé dans sa forme « classique », même si certaines paroisses restent attachées aux traditions. Ces évolutions ont deux motifs.

« L'océanisation » du culte découle d'une décision théologique. Elle est donc plutôt cléricale, imposée aux paroisses par les pasteurs qui se réclament du

¹ EEPF, *Papa haamori no te Pureraa Iupiri*, p. 33.

² Le premier culte en français dans une paroisse tahitienne a été instauré le 19 février 1979 dans la paroisse de Punaauia. Depuis lors, les paroisses de Pirae, de Paea et enfin de Mahina en 1999 ont fait le même choix. Le décalage entre le culte « traditionnel » et la culture contemporaine est l'une des explications du succès des « nouveaux groupes religieux ». Manfred Ernst rapporte les paroles d'un jeune Tongien : *There is always the same in my church. The same people, same singing, same sermons, same activities, month for month, year for year. It is awful boring.* ERNST, *Winds of Change*, p. 270.

³ EEPF, « Message final », 113^e Synode de l'Église évangélique de Polynésie française, du 27 juillet au 3 août 1997 à Pāpara.

courant de l'Animation théologique. Mais un Conseil des diacres peut toujours refuser certaines innovations.

« *L'aggiornamento* » du culte procède plutôt d'une pression populaire. C'est la reconnaissance d'un besoin, en particulier chez les jeunes, qui conduit à aménager la forme du culte. L'accord du pasteur et du Conseil des diacres reste évidemment nécessaire.

Ces deux tendances me semblent aujourd'hui difficilement conciliables, tant la culture contemporaine tend à s'éloigner des traditions polynésiennes, au moins dans la zone urbaine de Papeete. Même l'usage du tahitien n'est pas sans poser des problèmes quand les enfants et même certains adultes ne le comprennent plus.¹

4. Les stratégies de l'E.E.P.F.

Pour ritualiser le culte, l'E.E.P.F. a choisi les stratégies suivantes :

- 1) Privilégier l'ouïe et, dans une moindre mesure, le toucher. La rencontre avec Dieu passe par les oreilles. L'Évangile se dit, se chante et s'entend. Il se voit peu, il se goûte à peine, il ne se sent pas. Mais l'E.E.P.F. accorde au toucher des gens une place importante, presque inhabituelle. Les embrassades et les poignées de mains symbolisent la dimension « horizontale » du culte, celle de la rencontre avec les autres.
- 2) Faire du culte un temps à part. Les sensations éprouvées soulignent cette distance par rapport à la vie quotidienne. On voit que l'architecture des temples n'est pas celle des autres bâtiments, que les habits du dimanche ne sont pas ceux de la semaine. On entend que la langue du culte, qu'elle soit le tahitien ou Français, n'est pas celle de la vie quotidienne, que les chants ne sont pas ceux que diffusent les radios, que les instruments de musique sont interdits. Les horloges, les annonces et les fenêtres ouvertes viennent tempérer ce constat. On voit que le temps passe au même rythme qu'à l'extérieur. On entend que la paroisse vit aussi en semaine. On voit et l'on entend la vie qui continue à l'extérieur.
- 3) Manifester la hiérarchie. Mais cette hiérarchie varie selon les sens qui la perçoivent. On voit que les dirigeants de la paroisse, rassemblés sur le purupiti (estrade), sont en grande majorité des hommes plutôt âgés et que le pasteur détient un privilège particulier : il peut monter en chaire. On entend dans les discours que l'annonce de la Parole de Dieu est plutôt affaire d'hommes. Mais on entend dans les chants que les voix des

¹ Cette remarque vaut surtout pour la zone urbaine de Papeete. Dans les îles, les cultures et les langues polynésiennes résistent encore.

femmes dominant et que c'est toujours une femme (faaàràra : celle qui réveille) qui entonne.

- 4) Souligner l'importance de la vie communautaire. On voit que les paroissiens sont assis par âmuiraa (groupe), qu'ils s'habillent aux couleurs de leur groupe. On entend dans les chants polyphoniques que chacun met sa voix au service du groupe. On entend dans les salutations et les présentations que les hôtes de passage sont intégrés à la communauté. On salue les autres en les touchant.
- 5) Célébrer le culte dans la retenue¹. On voit dans les habits que le culte est sérieux, dans les décorations et dans les gestes que le protestantisme est modéré. On sent que le culte ne dégage pas d'odeur spécifique. Mais on entend dans les chants que l'enthousiasme et une forme de « transe » ne sont pas interdits.

5. La sacralisation en question

L'observation du culte protestant me conduit à poser deux questions.

La première porte sur sa part polynésienne. Les cinq sens apportent des informations contradictoires qui pourraient révéler des discordances entre les intentions et la réalité.

L'oreille entend du tahitien et des chants propres à la Polynésie. L'ouïe reçoit ainsi des informations conformes à la volonté de l'E.E.P.F. de privilégier la culture polynésienne. Mais les yeux voient une architecture et des vêtements occidentaux. Dans la cène, les papilles goûtent souvent des aliments occidentaux. Le nez ne sent pas le tiare pourtant omniprésent dans la vie quotidienne.

Or, ce qu'un paroissien peut voir, sentir ou goûter « parle souvent plus » que ce qu'il peut entendre, peut-être parce que les impressions de l'ouïe sont plus faciles à contrôler et que les autres sens révèlent une part de non-dit ou d'inconscient. Il me faudrait alors conclure que le culte protestant n'est pas aussi « polynésien » que le prétend l'E.E.P.F. Il ne correspond en tout cas ni à la culture polynésienne traditionnelle, ni à la culture polynésienne contemporaine. J'ajoute immédiatement qu'il n'est pas non plus européen. Cette question mérite une approche plus détaillée, je la reprendrai donc lorsque j'évoquerai les stratégies de ritualisation de la cène.

¹ Les Polynésiens sont des gens pudiques : *Ce n'est parce que nous avons de la pudeur que nous n'avons pas de sentiments*. Louise PELTZER, « Extraits de la conférence donnée à l'Université française du Pacifique, le 25 novembre 1992 », *Tahiti Pacifique Magazine*, Moorea, no 25, mai 1993.

La seconde question, que j'aborde immédiatement, porte sur la sacralisation. Manifestement, l'E.E.P.F. « sacralise »¹ des lieux, des temps et des personnes dans lesquels ou par lesquels Dieu se manifeste. On va « chez lui » — dans le temple —, en « son temps » — le dimanche —, écouter « ses porte-parole » — les pasteurs et les diacres.

Cette manière d'envisager l'action de Dieu apparaît incongrue quand on sait que le protestantisme refuse de distinguer entre des sphères sacrée et profane, qu'il généralise l'action de Dieu.

Le protestantisme, tout spécialement dans sa version calviniste, a poussé encore plus loin ce processus en désacralisant l'institution ecclésiastique (l'Église historique, non sainte en elle-même est toujours à réformer), son clergé (les pasteurs ne sont pas des prêtres ayant un pouvoir religieux particulier) et le culte lui-même (en le centrant sur la prédication et en démagifiant la façon de concevoir les sacrements). Le temple protestant n'était plus dès lors un bâtiment et un espace sacrés, mais la maison où les fidèles se réunissaient pour écouter l'Évangile à travers la prédication et l'administration des sacrements².

Le sacré n'a pas pour autant disparu. Il est laissé à Dieu comme une réalité qui doit venir.

Paul Tillich nous fait observer que le sacré se manifeste toujours sous une double polarité et tension, comme être et comme valeur, comme réalité sacramentelle et exigence éthique et prophétique. La religion où l'aspect sacramentel domine (paganisme, catholicisme) est liée à l'espace, à des lieux saints, où le sacré est supposé être présent, s'incarner. La religion du type éthique et prophétique est liée au temps, à une réalisation future.³

¹ Nous verrons plus bas que le mot « sacraliser » n'est pas exactement celui qui convient.

² Jean-Paul WILLAIME, « Sacré », in *Encyclopédie du protestantisme*, p. 1369. Le protestantisme a poussé jusqu'au bout un principe général dans le christianisme, inspiré du judaïsme et partagé avec l'islam, comme en témoigne l'architecture des lieux de culte : *Dans le bassin où le christianisme a pris naissance et s'est épanoui, les temples étaient généralement réservés à la divinité. Ainsi le Parthénon d'Athènes : son architecture signale clairement qu'il n'était pas un édifice dans lequel les fidèles étaient invités à pénétrer ; ils le regardaient de l'extérieur ou allaient jusqu'à l'ombre de ses colonnades, mais le cube même du temple n'avait d'autre fonction que d'abriter la divinité ; seuls les prêtres y avaient accès, et encore ne pénétraient-ils qu'exceptionnellement dans la salle la plus sacrée, le sanctuaire proprement dit, où se trouvait l'idole (c'est-à-dire l'image, la représentation) d'Athéna. La parole apostolique selon laquelle « le Très-Haut n'habite pas des édifices faits de main d'homme » (Actes 7 : 48) revêt à cet égard un caractère radicalement contestataire. Le judaïsme, le christianisme et l'islam sont les seules religions dont les édifices se présentent comme des lieux dans lesquels les fidèles pénètrent pour y célébrer un culte de manière communautaire.* REYMOND, *L'architecture religieuse des protestants*, p. 45.

³ GABUS, *Introduction à la Théologie de la culture de Paul Tillich*, p. 91.

Pour comprendre le sens d'une stratégie de ritualisation qui « sacralise » des espaces, des temps et des personnes, une prise en compte de la culture polynésienne s'impose. La notion de tapu (interdit) permettra de préciser la valeur de cette « sacralisation ».

Tapu

Un lieu ou un temps déclaré « tapu » est mis à part, réservé à un usage sacré¹. *Le tapu exprime une idée de quelque chose de sacré, mis à part, spécial et qui peut être dangereux, voire mortel, pour celui qui ne le respecte pas. Le tapu est un concept à la fois simple et très complexe. Et de plus, ce n'est jamais une valeur absolue ; le tapu est moins tapu en soi que tapu par rapport à quelque chose d'autre. Une personne par exemple est tapu, mais sa tête est l'endroit le plus tapu de son corps. Bien qu'un outil ne soit pas tapu, il le deviendra si un chef ou un tohunga [prêtre maori] très tapu le touche. [...] Le tapu, de par sa propre nature, implique toujours une menace. Celui qui enfreint un tapu placé sur un lieu, même innocemment, est voué à souffrir et souvent à mourir.*²

Attaché aux lieux sacrés chargés de mana (pouvoir), le tapu (interdit) en interdisait l'accès aux personnes non autorisées. Il exigeait au moins de prendre certaines précautions³. Mais il pouvait aussi venir consacrer un temps particulier, une fête ou l'enterrement d'un chef. Les prêtres interdisaient alors certaines activités : pêcher, allumer des feux, faire du bruit, etc.⁴ En signe de

¹ Aujourd'hui, le terme « tapu » a perdu son caractère religieux. Il est par exemple utilisé pour interdire un chemin privé.

² Rosemary ARNOUX, « La tradition maaori, un monde perdu aux sources intarissables », in *Magie et fantastique dans le Pacifique*, Sylvie ANDRE (éd.), Papeete, Haere Po no Tahiti, 1993, p. 42.

³ *Les marae sont les lieux que fréquentaient les dieux des anciens Tahitiens et où les prêtres tahua pure (spécialistes en prières) viennent leur adresser des prières : pour la pluie, les récoltes, une pêche abondante, le succès à la guerre, la délivrance d'un mal. [...] Comme la présence de la divinité est sacrée et rend sacrés les lieux et les personnes qui se trouvent dans son environnement, le marae est tapu (interdit) au profane (noa) et l'enceinte du marae se trouve interdite au peuple.* Claude ROBINEAU, « La vie économique et sociale de la Polynésie en mars 1797 », in *Une vie polynésienne*, p. 46 et 48.

⁴ *Sur le marae, le prêtre imposait le silence, mais en fait, c'est le silence lui-même qui s'impose et s'impose tellement que les éléments, la nature elle-même n'ont plus besoin de parler, la mer n'a plus besoin de clapoter, les oiseaux n'ont plus besoin de piailler, le vent n'a plus besoin de souffler, car le silence, pour de telles circonstances est le mieux approprié.* Flora AURIMA-DEVATINE, « Récit d'une communication avec les esprits hi'ohi'o sur deux pratiques magiques : la parole et l'écriture », in *Magie et fantastique dans le Pacifique*, Sylvie ANDRE (éd.), Papeete, Haere Po no Tahiti, 1993, p. 39-40

respect, les gens présents sur le marae (lieu traditionnel de culte à ciel ouvert) devaient rester les épaules nues¹.

Autre forme de tapu (interdit), le rāhui interdisait temporairement ou sélectivement de récolter de la nourriture ou de pêcher dans une zone déterminée. Il devait permettre la régénération d'une espèce ou une accumulation suffisante d'aliments pour un grand tamāaraa (festin)².

6. Des tapu réinterprétés

Le constat est évident : dans ses stratégies de ritualisation, l'Église protestante a repris cette notion de tapu (interdit). Comme la religion traditionnelle polynésienne, elle limite l'action de Dieu à des lieux, des temps et des personnes précises, tout en apportant quelques corrections.

Lieux

Plusieurs lieux peuvent abriter les rites de l'E.E.P.F. À chacun sont associés des interdits plus ou moins nombreux et plus ou moins stricts. Le choix d'un endroit peut dépendre de raisons pratiques : la taille du bâtiment, son équipement, etc., ou correspondre à la volonté de donner de l'importance à un événement. Mais, quelle que soit l'importance du rite, son déroulement est régi par les règles qui s'appliquent au lieu. Ainsi lors du culte du Bicentenaire de l'Arrivée de l'Évangile, le 5 mars 1997, célébré dans un stade, on a pu voir des danses et des « costumes polynésiens traditionnels », entendre des tambours marquisiens, toutes choses impensables dans un temple, cette année-là.

On peut distinguer trois lieux :

- 1) Tout en bas de la hiérarchie, il y a « l'espace civil », une école, une salle de fête, un théâtre, un stade. En ce lieu, tout est permis, chants, danses, musique, jeux, etc.
- 2) Au milieu, le fare âmuiraa (maison de paroisse) accueille les événements plus importants : Noël de l'école du dimanche, tuaroï (débat biblique), repas, etc. Dans sa partie conviviale, il est assimilé à un espace civil. On peut y manger, y chanter ou y danser. Dans sa partie culturelle, il fonctionne comme un temple. Les interdictions se multiplient : plus

¹ Maximo RODRIGUEZ, *Journal*, Papeete, Bulletin de la Société des Études Océaniques, 1930, p. 35.

² BARE, *Tahiti, les temps et les pouvoirs*, p. 215-216. Aujourd'hui, le terme « rāhui » (interdit) a lui aussi perdu son caractère religieux. Il désigne une zone naturelle protégée.

d'instruments de musique, plus de repas. Il peut par contre être transformé en dortoir¹.

- 3) Le lieu le plus « sacré », c'est bien entendu le temple. Il est entouré d'une cour et clos par une barrière. Il ne sert qu'au culte dominical et aux grands événements liturgiques : enterrement d'une personnalité, ouverture d'une grande assemblée d'Églises ou du Conseil supérieur, etc. Le comportement à l'intérieur du temple est réglé par de nombreux tapu (interdits) : ne pas fumer, ne pas manger, s'habiller décentement, etc. Le purupiti (estrade) et la chaire sont les endroits les plus tapu. Dans certaines paroisses le ménage du purupiti est réservé aux femmes de diacre ! Et nul ne monte en chaire s'il n'est pasteur.

Il n'y a pas à proprement parler de « sanctuaires nationaux » en Polynésie. Tous les temples de l'E.E.P.F. jouissent du même statut. Mais le temple de Paofai à Papeete, par sa situation géographique au centre-ville, sa taille et son passé de « temple de la reine Pomare IV »² joue un rôle éminent. Il accueille souvent les grands événements. Mais d'autres paroisses peuvent revendiquer une importance historique. En général, l'E.E.P.F. fait « tourner » ses grandes manifestations pour visiter chaque arrondissement, au moins sur l'île de Tahiti.

Si l'Église protestante a conservé le principe des lieux tapu (interdits), elle a introduit deux modifications importantes.

Elle a déplacé le tapu du marae (lieu de culte traditionnel à ciel ouvert) vers le temple. Elle a chargé le temple d'un nouveau mana (pouvoir), donné par le Dieu chrétien, sans réussir à déposséder le marae du sien. Les Polynésiens craignent encore de s'aventurer sur le site d'un ancien marae. Les emplacements « sacrés » sont d'ailleurs souvent restés les mêmes. Beaucoup de temples ont même été construits à dessein sur les sites des anciens marae.

*La coïncidence [entre l'emplacement du temple et du marae] est encouragée par les pasteurs eux-mêmes qui, pour glorifier la victoire du dieu chrétien d'éclatante manière, poussent les Polynésiens à construire la base de ces vastes constructions avec les pierres du marae. Entre 1819 et 1822, la topographie des principaux temples recouvre presque terme à terme celle des marae.*³

Les premiers missionnaires ont pourtant soigneusement évité d'installer leurs stations missionnaires sur l'emplacement des grands centres religieux traditionnels. Sur l'île de Huahine, ils ont préféré Fare à Maeva. À Raiatea,

¹ Les responsables justifient souvent l'interdiction de manger par des raisons d'hygiène : « attention aux fourmis ! » Cette explication est recevable, mais elle me semble incomplète.

² La terre sur laquelle il est bâti était la propriété de la reine qui l'a donnée à l'Église protestante.

³ BARE, *Tahiti, les temps et les pouvoirs*, p. 160-161.

Uturoa a remplacé Taputapuatea. À Tahiti, ils ont fondé la ville nouvelle de Papeete. L'anthropologue Jean-François Baré justifie ces choix par des raisons économiques. Les implantations traditionnelles dépendaient de contraintes agricoles : besoin de terres fertiles, habitat réparti, etc. Mais les missionnaires voulaient des façades maritimes pour accueillir des bateaux. Ils souhaitaient grouper l'habitat autour du temple, du presbytère et de l'école¹.

L'explication est juste, mais un peu courte. Des motifs religieux ont aussi inspiré ces choix. Situer les temples sur les anciens marae (lieux de culte traditionnels) permettait d'affirmer que « Jéhovah » avait remplacé les anciens dieux. L'installation de son temple sur un marae rendait manifeste sa victoire. Mais, dans l'esprit des Polynésiens, la construction du temple sur un emplacement tapu et avec des pierres du marae a pu représenter une manière de conserver le mana (pouvoir) du marae en le transférant au nouvel édifice religieux. Surtout qu'ils retrouvaient là une règle de base pour la construction des marae.

*Tout marae était considéré comme le symbole d'un chaînon généalogique, et devait être construit autour d'une pierre enlevée à un marae plus ancien, dite pierre de fondation.*²

L'Église protestante a initié une révolution dans la gestion des lieux tapu (interdits). Elle a fait ce qui ne s'était jamais fait : les ouvrir à l'ensemble de la population, homme et femme, jeune et vieux, pasteur et laïc. Même si elle a, malgré tout, réservé certaines parties de ses édifices aux seuls diacres, voire aux seuls pasteurs, le changement était de taille. Elle a adouci les punitions que pouvaient encourir ceux qui enfreignaient les tapu.

Temps

En faisant adopter un calendrier chrétien, l'Église protestante a continué à « sacraliser » des jours particuliers. Mais ce sont les fêtes du calendrier chrétien et le dimanche qu'elle a mis à part par la célébration du culte et par l'interdiction de certaines activités³.

¹ BARE, *Tahiti, les temps et les pouvoirs*, p. 133-134.

² José GARANGER, *Pierres et rites sacrés du Tahiti d'autrefois*, Paris, Société des Océanistes, 1979, p. 15. Pour une réflexion sur les réinterprétations religieuses d'un même endroit, Éphèse en l'occurrence, voir les réflexions de Sigmund FREUD, « Grande est la Diane des Éphésiens », *Résultats, idées, problèmes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1911.

³ En particulier le premier dimanche du mois, quand la cène est célébrée. Comme probablement partout dans le monde, les célébrations de l'E.E.P.F. sont tributaires de la disponibilité des gens : d'où les dimanches, les jours fériés et les soirs. La ponctualité est aussi une stratégie de ritualisation. Tous les cultes commencent exactement à l'heure. *On s'appliquera à faire commencer le culte à l'heure exacte : ni avant ni après. (Ia haapaòhia te pureraa i te hora mau e iaia ai : eiaha ia nã mua, eiaha atoà ia nã muri)*. EEPF, *Papa Haamori*, p. 7. Même la société

Personnes

En plus de rendre tapu (interdits) des lieux et des temps, l'E.E.P.F. « sacralise » certaines personnes. Elle leur confie des responsabilités ecclésiales, mais elle en fait en même temps des médias privilégiés pour transmettre la parole de Dieu. Choies par leur paroisse, ces personnes suivent ensuite une formation. Leur nouvelle fonction est attestée par la célébration d'un rite de confirmation, de consécration ou d'installation. Elle leur donne des responsabilités et des droits particuliers.

Les membres baptisés peuvent tous devenir ètärëtia (paroissiens confirmés). Et c'est parmi eux que le Conseil de diacres choisit les futurs ministres : évangéliste, diacre ou pasteur. En attendant d'être reconnus dans leur nouvelle fonction, ils occupent des statuts intermédiaires : « aide-diacre » ou « élève pasteur ». Quelques rares diacres accéderont au rang de « délégués de paroisse » (àuvaha pãroita) ; quelques pasteurs seront nommés « président d'arrondissement » (peretiteni tuhaa) ; un ou deux pasteurs par génération deviendront « président de l'E.E.P.F. » (peretiteni o te Ètärëtiä).

La monopolisation du pouvoir par les pasteurs et les diacres donne un aspect clérical à l'Église protestante. Mais cette impression diminue lorsqu'on rapporte l'organisation de l'E.E.P.F., à la structure hiérarchique traditionnelle de la société polynésienne. Le protestantisme a rendu la société polynésienne plus égalitaire.

Avant les bouleversements introduits par les Européens, la Polynésie était organisée, pour simplifier, en trois niveaux hiérarchiques : au sommet, les arii (rois) et les prêtres, les raatiraa (propriétaires terriens) au milieu et les manahune (peuple) en bas. Les classes étaient bien distinguées, personne ne passait de l'une à l'autre.

Une lecture superficielle de la christianisation de la Polynésie peut donner à penser que l'Église protestante a reproduit cette organisation¹. Les arii (rois) seraient restés les chefs et donc devenus diacres ; les pasteurs auraient repris le rôle des prêtres. Pour les Polynésiens, l'ordre traditionnel aurait été maintenu. Mais les protestants n'y trouvaient pas leur compte. Le principe de l'égalité devant Dieu n'était pas respecté.

civile met à part le dimanche, les jours de fête et les jours d'élections en interdisant par exemple la vente d'alcool. En tahitien, « dimanche » se dit « täpati », terme directement dérivé du mot « sabbat ».

¹ *Les gens de la L.M.S. prennent la place quelque peu analogue à celle des grands prêtres ; mais l'opposition entre « gens du sacré » et « gens du profane » est menacée : les calvinistes veulent que chacun soit égal devant Jéhovah, et cela n'est nullement l'affaire des chefs.* BARE, Tahiti, *les temps et les pouvoirs*, p. 358.

La marge de liberté des hommes de la L.M.S. apparaît ainsi étroite, quelles que soient leurs volontés à l'égard du principe hiérarchique. [...] Aucune solution définitive ne sera trouvée à ces contradictions circulaires : Jéhovah est-il le Dieu de tous, mais que sont alors les chefs ? Jéhovah est-il alors le Dieu des chefs, mais comment les Ma'ohi sont-ils « égaux devant Dieu » ?¹

Malgré leur désir que les Polynésiens choisissent individuellement la foi chrétienne, les missionnaires ont effectivement dû attendre la conversion du roi Pomare II pour voir le peuple adopter le christianisme. Ils ont pourtant évité de reproduire simplement l'organisation sociale traditionnelle en ouvrant leurs cérémonies à toute la population, femmes comprises, et en choisissant les diacres dans les classes les plus basses.

Les temples ne sont cependant nullement des marae ; les Polynésiens en sont parfaitement conscients, qui y sont admis toutes classes confondues, à leur grand étonnement, semble-t-il, et parmi lesquels des individus de tous statuts devenant diacres, sont investis d'une fonction qui rappelle celle des prêtres autrefois étroitement liés aux ari'i.²

La hiérarchie de l'Église protestante repose sur une distribution traditionnelle du pouvoir. Mais elle l'a profondément réinterprétée. Pour la première fois dans l'histoire polynésienne, le pouvoir n'était plus héréditaire. Il n'appartenait plus à une classe, mais à des gens choisis pour leur mérite³.

Cette organisation n'a que peu évolué depuis 200 ans. Résultat : ce qui était apparu jadis comme une évolution vers plus de démocratie donne aujourd'hui l'impression d'une volonté de conserver des structures où le pouvoir est monopolisé par un petit nombre de pasteurs et de diacres.

7. Correction en forme de désacralisation

Pour l'E.E.P.F., Dieu agit avant tout dans des lieux, des temps et des personnes déterminés. C'est un fait. Mais nous assistons actuellement à une évolution importante. Les termes de « fenua » (matrie) et de « nünaa » (peuple) truffent le discours protestant⁴. Ces deux notions viennent corriger la notion du

¹ BARE, *Tahiti, les temps et les pouvoirs*, p. 126. Ce n'est que lorsque les ari'i, et Pomare II en particulier, deviendront chrétiens que les raatiraa et les manahune oseront se convertir.

² BARE, *Tahiti, les temps et les pouvoirs*, p. 162.

³ Cette affirmation doit être nuancée. Une analyse sociologique confirmerait certainement l'impression qu'il existe des « familles de pasteurs ».

⁴ *Y a-t-il des mots magiques ? Actuellement il y en a de modernes ayant une charge émotionnelle très forte : tupuna [ancêtres], ma'ohi [tahitien], reo [langue], pu fenua [cordon ombilical], marae [lieu de culte traditionnel], fenua [terre-mère], « ai'a [patrie]. [...] L'Homme, Ma'ohi, au*

« tapu » et conduisent progressivement à une « désacralisation » de la foi protestante.

Le concept de « fenua », la terre-mère qui recouvre l'ensemble de la Polynésie, océan compris, joue un rôle fondamental dans l'E.E.P.F. Dieu agit par le fenua et sur tout le fenua. Le sol devient ainsi une sorte de « sanctuaire polynésien ». Cet accent relativise la notion de tapu.

La place de Dieu n'est donc plus limitée au seul espace du temple. Dieu peut intervenir sur l'ensemble du sol polynésien.

L'insistance sur le concept de « nünaa » (peuple) vient nuancer la place privilégiée des pasteurs et des diacres. Dieu a choisi de se révéler à l'ensemble du peuple polynésien. Turo a Raapoto ose cette traduction du verset 16 du troisième chapitre de l'Évangile de Jean : *Car Dieu a tellement aimé la Polynésie qu'il a donné son fils pour que vivent les gens qui ont besoin de lui.*¹

Appliqué à l'ensemble du sol et des gens, le concept de « tapu » ou de « sacralisation » se dissout et perd son sens. Lorsque tout le territoire devient tapu, lorsque tout le peuple est sacré, aucun lieu, pas même le temple, ni aucune personne, pas même le pasteur, ne le sont.

Nous avons vu les changements que cette nouvelle théologie provoque déjà dans les stratégies de ritualisation. Il est encore difficile de mesurer l'influence qu'elle aura dans l'E.E.P.F. et les bouleversements qu'elle apportera.

centre du débat, issu de son Créateur Ta'arua, est relié à la Terre-Mère par le pu-fenua pour guider le peuple, te nuna'a. AURIMA-DEVATINE, "Récit d'une communication avec les esprits hi'ohi'o sur deux pratiques magiques : la parole et l'écriture", p. 35.

¹ *No to na here rahi i te Mäöhini, i tae roa ai te atua i te horoà mai ia ta na tamaiti ia ora te feiä i hinaaro atu ia na.* Turo a RAAPOTO, *Te rautiraa i te parau a te Atua e te iho tumu Mäöhi*, Papeete, Église évangélique de Polynésie française, 1988, p. 28. L'accent sur le peuple supprime les distinctions confessionnelles.

Chapitre XIV

LES FUNÉRAILLES¹

L'examen des rites d'enterrement va me permettre d'évoquer l'influence des traditions culturelles polynésiennes sur les stratégies de ritualisation de l'Église protestante. Les funérailles fourniront un exemple de cette double réinterprétation mutuelle des traditions polynésiennes et du christianisme. Je serai amené à relativiser l'influence des premiers missionnaires et des autorités de l'Église protestante, car le « peuple » protestant polynésien est aussi responsable des stratégies de ritualisation que les pasteurs ou les missionnaires.

1. Un enterrement protestant

Il n'y a pas une seule manière d'enterrer dans l'E.E.P.F. Même s'il existe une « liturgie officielle »², le déroulement des enterrements change selon le statut du défunt : personnalité connue ou anonyme, jeune ou vieux, paroissien ou « non-pratiquant ». La cérémonie peut aussi varier en fonction des pasteurs et des diacres qui la célèbrent ou des endroits où elle se déroule. On n'enterre pas exactement de la même manière à Papeete ou dans une île éloignée.

¹ Une première version de ce chapitre a paru sous le titre : Olivier BAUER, « Comment l'Église évangélique ritualise-t-elle la mort en Polynésie française ? », in *Rites et Ritualités*, édité par Bernard KAEMPF, Paris, Bruxelles & Montréal, Cerf, Lumen Vitae & Novalis, 2000.

² EEPF, *Liturgia Hunaraa mai*, Papeete, 1985.

a) Le déroulement

Avant

La préparation de l'enterrement commence longtemps avant le décès. Certains âmuiraa (groupes) récoltent les cotisations auprès de leurs membres pour organiser leurs funérailles et celles de leur famille. Ils construisent des fare âmuiraa (maisons de groupe), équipés d'une cuisine, de toilettes et de douches et les fare putuputuraa (maison de rencontre) qui permettront d'accueillir les veillées funéraires et d'héberger les familles rassemblées le temps de l'enterrement.

Pendant

Dès qu'un décès est attesté, la veillée s'organise. Les employés des pompes funèbres, parfois la famille ou des amis, préparent le mort, lui remplissent la bouche et le nez avec du coton pour éviter les « fuites de gaz ». Ils l'habillent et commandent un cercueil.

La nouvelle du décès se répand à une vitesse stupéfiante, grâce aux radios qui communiquent gratuitement les annonces de décès et à « radio cocotier », le bouche-à-oreille. Le corps est exposé dans la maison de la famille ou dans le fare putuputuraa (maison de rencontre), très rarement dans le salon mortuaire d'une entreprise de pompes funèbres. Ni le mort ni la famille ne restent jamais seuls. Il y a toujours quelqu'un pour veiller le corps et pour tenir compagnie aux vivants. Les proches et les amis entrent dans la maison, saluent la famille, embrassent le mort et déposent des bouquets et des colliers de fleurs. Les visiteurs parlent, chantent. La famille sert à manger et à boire.

Le soir qui suit le décès a lieu la veillée de prière (pureraa fetii : culte de famille). Là où le corps est exposé, le pasteur et les diacres célèbrent un culte complet avec des prières, des chants, une lecture biblique (texte du jour ou choisi expressément pour l'occasion), une prédication (qui n'évoque que très succinctement la vie du défunt), les remerciements du « chef » de la famille, un message du diacre responsable du âmuiraa et une bénédiction¹. La veillée se

¹ Lorsque les proches du défunt appartiennent à plusieurs Églises, trois cas de figure peuvent se produire : 1) chaque confession célèbre son culte successivement : protestant, puis catholique, puis adventiste, etc. ; 2) une Église garde le « monopole » de la célébration et refuse la participation des autres confessions ; 3) la veillée est assurée par une seule Église, les représentants des autres communautés étant invités à prendre la parole dans un deuxième temps. C'est cette solution que l'E.E.P.F. a choisie. *En 1997, le Synode de l'E.E.P.F. a décidé pour sa part qu'il n'y aurait qu'un seul « pureraa fetii », dans nos maisons, nos salles de réunion ou temples, les autres confessions religieuses présentes au « pureraa fetii »*

termine par le défilé des condoléances. Pendant la nuit, des membres de la famille ou des amis dorment à côté du cercueil. Ils veillent le mort et tiennent compagnie aux endeuillés.

Le lendemain, dans l'après-midi¹, au cours d'une brève cérémonie, le cercueil est fermé. Le pasteur et les diacres célèbrent alors un culte, devant le cercueil, dans la maison même, dans le fare putuputuraa (maison de rencontre) ou dans le temple si le mort était un personnage important. On emporte ensuite le cercueil près de la tombe pour l'enterrement². Tout le monde se réunit autour de la fosse, la famille et le célébrant se font face, les ministres se placent sur le côté et les proches comme ils le peuvent. Des parents du défunt, toujours des hommes, portent le cercueil jusqu'à la tombe. En le retenant par des bandes de tissu blanc, ils le font descendre lentement dans la tombe. Ils jettent sur le cercueil les bandes de tissu et des colliers de fleurs³. Le célébrant lit le permis d'inhumer délivré par la mairie et célèbre une courte liturgie. Après avoir lancé à trois reprises du sable ou de la terre sur le cercueil, le pasteur et les diacres se retirent. La première partie se termine là.

Le rite des funérailles se poursuit par un long défilé autour de la tombe. Chacun jette une fleur ou une poignée de terre sur le cercueil et embrasse la famille. Certains disent quelques mots, en leur nom propre ou au nom de

participant en chantant ou en prenant la parole pendant le moment des annonces. Jacques IHORAI, 'Te mau parau no Paōfai', *Veà porotetani*, Papeete, no 23, avril 1998, p. 18.

- ¹ Le rapatriement d'une personne morte à l'étranger et la difficulté de rejoindre le lieu de la cérémonie peuvent retarder l'enterrement.
- ² Les morts sont maintenant enterrés dans des cimetières, sauf dans les rares îles où il n'en existe aucun. Mais pendant longtemps *aux cimetières imposés et étrangers où l'on ne se rend pas ou peu et qui sont dans l'année laissés à l'abandon est préférée l'inhumation aux portes de la maison. Cela est quasi général dans les îles protestantes. Aux Marquises et aux Gambier le catholicisme ne l'a pas toléré.* Emmanuel VIGNERON, *Recherches sur l'histoire des attitudes devant la mort en Polynésie française*, thèse de doctorat de 3^e cycle, École des Hautes Études en Sciences Sociales de Toulouse, 1985, p. 519. On voit encore de nombreuses tombes près des maisons. Si les nouveaux cimetières sont communaux, ils ont longtemps été « protestants » ou « catholiques ».
- ³ Les colliers de fleurs sont un symbole d'accueil. On les offre à l'aéroport à ceux qui arrivent à Tahiti. Le symbole du départ est le collier de coquillages, dont on « couronne » celui qui s'en va. J'avais donc été intrigué par la présence de collier de fleurs sur le cercueil, me demandant de quel accueil, il pouvait bien s'agir. Une discussion avec le pasteur Bennett Davidson m'a permis de remettre les choses en place. Ce n'est que depuis peu que le collier est devenu un symbole d'accueil. Avant la démocratisation des voyages en avion, les Polynésiens offraient des colliers de tiare aux voyageurs en partance. Mais la loi très stricte des États-Unis, qui interdit l'importation de végétaux, a contraint les Polynésiens à offrir des colliers de coquillages, que les touristes peuvent sans problèmes ramener dans leur pays. Sur le cercueil, le collier de fleurs symbolise bel et bien le départ du mort.

l'entreprise où travaillait le défunt, d'une association dont il faisait partie, etc. Ce peuvent être des salutations à la famille, des regrets ou des encouragements. On s'adresse parfois au mort, parfois à la famille. Certains font un don d'argent pour participer aux frais de l'enterrement. Les proches ou les employés de la mairie recouvrent alors la tombe avec du sable et de la terre ou la scellent avec une dalle en béton.

Après

Les familles du défunt peuvent demander qu'un *pureraa fëti* (culte de famille) soit célébré chaque soir, pendant quelques jours — de trois à quinze — qui suivent l'enterrement. Ces cultes sont suivis d'une collation.

Par voie de presse, la famille touchée par le décès remercie les amis, les responsables de la paroisse, les responsables de la commune, éventuellement l'hôpital ou ceux qui les ont aidés à gérer le décès et les funérailles.

La famille, les amis, les membres du *âmuiraa* (groupe) reviennent les jours suivants pour « terminer » la tombe et l'entretenir. La famille proche du défunt porte souvent, en signe de deuil, des habits blancs et un ruban noir accroché sur la manche pendant le mois, ou même l'année, qui suit le décès.

Longtemps après

Il n'y a pas de durée « légale » du deuil ni de cérémonies qui en marquent le terme. L'Église protestante ne célèbre pas de cultes des morts. Mais chaque année, tout au long du mois d'octobre, même les familles protestantes suivent la coutume catholique de nettoyer les tombes, de les repeindre en blanc, de les recouvrir de sable blanc et de déposer des fleurs pour la fête des morts. La nuit du 1^{er} novembre¹, certaines familles protestantes participent au *türamaraa* (illumination), un rite de l'Église catholique. Elles vont au cimetière, allument des bougies et les disposent sur les tombes de leurs proches, prient et veillent jusqu'au bout de la nuit.

Le reste de l'année, les tombes dans les cimetières sont souvent laissées à l'abandon. Celles qui sont près des maisons sont mieux entretenues.

Après le décès, beaucoup de gens continuent à avoir une relation avec le mort. Ils le voient, ils relèvent une trace de son passage, dans un souffle, dans une branche qui tombe. Ils sentent son odeur, son parfum ou son tabac.

¹ Si l'Église catholique a choisi le 2 novembre pour « se souvenir des morts », les messes ont lieu, en Polynésie en tout cas, le 1^{er} novembre, jour férié légal. Certaines familles chinoises protestantes célèbrent le culte des ancêtres (« *kasan* ») en disposant de la nourriture, en brûlant de l'encens, de l'argent et des vêtements sur la tombe pour que le mort puisse en disposer. Cette cérémonie a lieu, en général, deux fois par an.

b) Les cinq sens

Les perceptions des cinq sens durant l'enterrement correspondent à ce qu'elles sont pendant le culte :

- 1) Le paroissien rencontre Dieu essentiellement avec ses oreilles. Mais il touche les autres, en les embrassant ou leur serrant la main.
- 2) Le paroissien perçoit que les hommes dirigent l'E.E.P.F., que c'est leur privilège d'annoncer la parole de Dieu.
- 3) Le paroissien fait l'expérience de la vie communautaire. La participation de la communauté représente même une des stratégies essentielles.

Mais on retrouve quelques éléments spécifiques. Le décalage par rapport à la vie quotidienne n'apparaît plus aussi évident ; peut-être parce que la situation est de toute manière exceptionnelle. La retenue n'est plus de rigueur. Au contraire, chacun se doit d'exprimer son émotion.

Voir

Dans les cérémonies d'enterrement, on voit du blanc, couleur du deuil en Polynésie française. Au milieu du fare putuputuraa (maison de rencontre), on voit le cercueil au centre, entouré d'une dizaine de chaises, dont celles où la famille est assise. Ceux qui entrent vont d'abord vers les parents et les saluent, puis s'assoient sur les chaises. Ils se recueillent, touchent le mort, s'adressent à lui. Puis, ils se relèvent et laissent la place à d'autres. Ils vont s'asseoir dans un deuxième cercle ou à l'extérieur. Tous les arrivants suivent le même chemin, se rapprochent du cercueil, puis s'en éloignent. Des femmes restent à l'intérieur pour chanter et pour gérer les détails pratiques. Elles disposent les fleurs autour du cercueil en fonction de l'ordre d'arrivée, mais aussi en fonction de l'importance des donateurs. On voit des compositions florales, des colliers de tiare.

Dans le cercueil, ouvert, on voit toujours¹ le buste et la tête du défunt, bien habillé, souvent paré de bijoux. On voit parfois d'autres symboles. Je me souviens d'un drapeau jamaïcain déposé dans le cercueil d'une adolescente ou de trois sachets de perles noires sur celui d'une perlicultrice.

On voit ceux qui prennent la parole, en particulier celui ou celle qui représente la famille.

Sentir

On sent parfois l'odeur du mort. On ne sent pas le parfum des fleurs emballées dans du plastique. Seuls les tiare parfument légèrement les lieux.

¹ Sauf dans le cas de cadavres gravement abîmés par la maladie ou rapatriés de l'étranger.

Toucher

Pendant un enterrement, on touche, bien sûr, les fleurs que l'on offre. Mais on touche surtout les autres. On touche le mort, on l'embrasse, on l'étreint. On embrasse la famille, on s'embrasse même entre hommes, ce qui est rare dans d'autres circonstances. On s'étreint, on se frotte l'épaule, on se tape dans le dos, on se serre la main. On touche beaucoup, on frotte et l'on frappe fort. On s'étreint violemment. Les contacts physiques ne font plus honte, peut-être parce que dans cette atmosphère de deuil, ils perdent leur ambiguïté, leurs connotations amoureuses ou sexuelles.

Au cimetière, on peut marcher sur les tombes, s'y jucher pour mieux voir, s'y asseoir pour se reposer.

Entendre

Il n'y a pas de silence pendant les veillées funèbres. On entend des salutations, des chants et des pleurs. Quand on s'éloigne du cercueil, on entend des conversations. Le début des cultes est annoncé par le glas, la sonnerie lente d'une cloche unique. On entend enfin les mots du pasteur, des diacres et des proches, mots de consolations, mots d'encouragements.

Goûter

On mange au terme des pureraa fētii (culte de famille) et dans le repas qui termine les jours de deuil collectif. On y mange alors abondamment.

c) Les stratégies de l'E.E.P.F.

L'E.E.P.F. réserve quelques stratégies de ritualisation aux seules funérailles, montrant par là sa capacité à les adapter à la fonction de la célébration.

- 1) Privilégier l'aspect communautaire. Tout l'enterrement, du début à la fin, se vit avec le âmuiraa (groupe). Jamais, le mort n'est abandonné, jamais une famille n'est laissée seule avec son mort, avec son deuil².

¹ Je signale cette expérience : un élève du collège dont j'étais l'aumônier étant mort pendant les vacances, nous avons décidé, à la rentrée, de nous rendre avec sa classe au cimetière pour célébrer un bref culte. Après le moment de recueillement, les parents ont sorti des biscuits et des boissons que nous avons partagés assis sur les tombes en écoutant une cassette de Bob Marley.

² *Te auraa ra, te tāatoaàraa o te hui raatira o te hoê vāhi, e òire ānei, e mataèinaa ānei, e motu ānei, tē amo i te poheraa o te hoê no roto mai ia rātou (la parenté, la totalité d'une communauté dans un lieu, une ville, un district ou une île porte le deuil d'un des leurs. Vahi a TUHEIAVA-RICHAUD, « Te huru e te peu taata i mua i te pohe », *Veà porotetani*, Papeete, no 19, novembre 1997, p. 15. L'ampleur des cérémonies dépend du statut social du mort ou de sa famille.*

- 2) Garder l'intimité avec le mort et maintenir les relations avec lui. Un cadavre n'est pas tapu. On continue à lui parler, à le toucher, à l'embrasser.
- 3) Favoriser l'expression de l'émotion. La célébration de deux cultes et la double répétition des condoléances dans un délai aussi bref renforcent l'émotion. Un endeuillé me disait juste après un enterrement : « Je me sens vidé. C'est fait exprès. Ici, on te presse comme une éponge... »
- 4) Renforcer l'autorité du pasteur et ménager un espace d'expression pour les laïcs. Le culte d'enterrement est presque toujours célébré par les diacres et le pasteur. Mais, lorsque la partie « liturgique » est terminée, chacun a le droit de s'exprimer.
- 5) Enterrer les morts. Pour l'instant, les morts sont toujours inhumés.
- 6) Marquer le deuil par la couleur blanche, qui est aussi la couleur des grands événements. Le mort et les endeuillés sont généralement habillés en blanc, rarement en noir.
- 7) Enterrer rapidement, après un ou deux jours et terminer les cérémonies dans les quatre ou cinq jours, quinze au maximum.

2. La relation entre les morts et les vivants

Les stratégies de ritualisation utilisées pour les funérailles me conduisent à poser deux questions.

La première concerne la possibilité d'une relation entre les morts et les vivants. En Polynésie, la mort ne représente pas une coupure radicale. Elle laisse une possibilité de communication entre les morts et les vivants. Celle-ci fonctionne dans les deux sens, des vivants vers les morts et des morts vers les vivants. Les morts gardent un pouvoir d'action sur les vivants et sur leur monde, comme en témoigne cette affirmation du président de l'E.E.P.F., Jacques Ihorai :

Je me souviens d'avoir troublé quelqu'un avec ma conviction de la mort comme un long et profond sommeil : « Votre grand-mère, lui ai-je dit, n'est pas morte, mais endormie. Après s'être reposée de sa fatigue, le jour que Dieu seul connaît, elle se réveillera. » [...] Je suis persuadé que ces propos tenus lors de la veillée de prière n'avaient pas choqué les personnes âgées. En effet, nos tupuna [ancêtres] parlent souvent de la mort ou du décès comme un sommeil, voire même comme un départ vers un nouveau pays d'où on reviendra un jour. [...] Elles sonnent encore à mes oreilles, ces paroles de ma tendre et très aimée défunte grand-mère, le soir qui a suivi

*l'inhumation de mon grand-père : « Ton grand-père est toujours là, il nous regarde, il veille sur nous, il n'est pas encore parti de chez nous ».*¹

Cette déclaration du Président de l'E.E.P.F., dans le mensuel de l'E.E.P.F. est conforme à certains écrits du Nouveau Testament : la mort est un sommeil et la résurrection un réveil. Mais la grand-mère termine une affirmation « maternellement chrétienne », par cette phrase moins orthodoxe : « ton grand-père n'est pas encore parti de chez nous », témoignant d'une relation qui perdure.

Or la théologie protestante occidentale « officielle » ou « institutionnelle » refuse d'ordinaire cette conception. Qu'elle conçoive la mort comme la conséquence du péché ou comme une caractéristique de la nature humaine, elle confesse en général l'existence d'un au-delà, d'une forme de vie après la mort², mais elle refuse d'imaginer une communication entre les deux mondes. André Gounelle, avec beaucoup de nuances, rappelle ce principe réformé.

*On affirme que les morts sont dans la main de Dieu et n'ont pas besoin de nos soins ; on ne doit pas se faire du souci pour eux ni essayer de communiquer avec eux (ce qu'on juge assez souvent impossible).*³

Dans cette perspective, on pourrait penser que l'E.E.P.F. sort des limites du protestantisme, en tout cas du protestantisme européen, lorsqu'elle admet les relations entre les vivants et les morts.

Deuxièmement, si elles sont conçues comme une thérapie, les funérailles doivent permettre aux survivants de surmonter la douleur et d'accepter la séparation⁴. Mais les rites proposés par l'E.E.P.F. pourraient conduire les endeuillés à refuser la réalité de la mort. En intégrant la possibilité d'une relation avec le défunt, ils nieraient la coupure radicale et irréversible de la

¹ Jacques IHORAI, 'La mort, un sommeil, un départ, un voyage', *Veà porotetani*, Papeete, no 19, novembre 1997, p. 16. À noter que le Président ne justifie pas son discours par une référence biblique, mais par la conformité avec les dires des tūpuna (ancêtres).

² André Gounelle recense quatre conceptions protestantes de ce qui se passe après la mort : 1) la théologie de l'histoire du salut distingue trois périodes dans la destinée chrétienne : de la naissance à la mort, l'attente du retour du Christ et l'installation du Royaume ; 2) la théologie existentialiste refuse de spéculer sur la vie après la mort ; 3) quelques théologiens et de nombreux chrétiens nient qu'il y ait un au-delà ; 4) la théologie symboliste utilise des symboles pour évoquer et non décrire l'au-delà. GOUNELLE, « Mort et vie éternelle », in *Encyclopédie du protestantisme*, p. 1052-1056.

³ GOUNELLE, « Mort et vie éternelle », in *Encyclopédie du protestantisme*, p. 1056.

⁴ En Polynésie comme ailleurs, les funérailles ont aussi, pour fonction traditionnelle de faciliter le passage du mort dans « l'au-delà ». La théologie protestante refuse de leur reconnaître cette fonction-là.

mort. Ils ne permettraient donc pas d'accepter — et donc de surmonter — la douleur de la séparation. Dans un cours universitaire photocopié, intitulé « Autour de la mort », Pierre-Luigi Dubied rappelait, dans un contexte occidental, les risques qui menacent les enterrements :

Autour de la mort et liées à son angoisse gravitent les sciences occultes qui endorment, font oublier, inhibent, chassent le garde-fou de la raison, ressuscitent l'archaïsme et l'infantilisme. Elles encouragent les réactions névrotiques au monde de la raison instrumentale, elles magnifient le compromis régressif. [...] L'angoisse projette ici, dans ses doubles, l'aliénation foncière de l'existence divisée. Les survivances modernes de la religion archaïque sont des manières de refuser la mort du moi, donc de prétendre résoudre le problème en le niant. Encore une belle manière d'être hanté par la mort !¹

Je reprendrai ces deux questions après avoir évoqué les conceptions polynésiennes traditionnelles de la mort.

3. Points de vue polynésiens

La compréhension des stratégies de ritualisation de l'Église protestante passe par un examen des funérailles traditionnelles. Toute reconstitution de cet ordre est aléatoire, mais celle-ci l'est davantage que d'autres. Jusqu'au début du 19^e siècle, la culture polynésienne s'est transmise oralement. Notre connaissance de l'histoire de la Polynésie est donc par la force des choses incomplète, fragmentaire et prête souvent à discussion. Non pas que la parole soit moins fiable que l'écrit. Mais la parole et la mémoire ont peu à peu cédé devant l'écrit, un écrit contrôlé par les Occidentaux. Résultat : les traditions orales sont perdues et les écrits sont toujours de seconde main, fixés sur le papier par des étrangers, longtemps après les événements.

Néanmoins, les récits des voyageurs, des missionnaires ou des fonctionnaires offrent de nombreuses informations sur la culture polynésienne. Mais ces récits sont suspects de malentendus, d'illusions et de parti pris. Ils reflètent plus les impressions superficielles des étrangers que la vérité des Polynésiens. Ils représentent souvent la seule source d'information, mais doivent être utilisés avec de grandes précautions².

¹ Pierre-Luigi DUBIED, *Autour de la mort*, Neuchâtel, Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel, p. 72. Le photocopie n'est pas daté. J'ai suivi ce cours en 1983-1984.

² Lorsque des Européens racontent des funérailles polynésiennes, ils rencontrent deux problèmes : 1) un jugement de valeur à l'exemple du soldat espagnol Maximo Rodriguez : *Vehiatua me fait raconter les funérailles de notre commandant. Quand j'eus terminé, il a une longue conversation avec les gens de sa suite dans laquelle il déclare que notre manière d'enterrer les morts est bien supérieure à leur coutume d'exposer les cadavres sur des claies,*

L'archéologie représente une autre source d'informations. Mais elle est encore jeune en Polynésie française¹. Les sites funéraires examinés sont rares et l'interprétation des données qu'ils fournissent est sujette à caution. D'autant plus que les tombes ont souvent été explorées, remaniées, vidées par les Occidentaux pour en exposer le contenu dans d'autres pays ou par les Polynésiens pour les préserver de tels usages.

La mort

En règle générale, on ne mourait pas seul à Tahiti. D'autant moins que des signes, la couleur du ciel, la forme d'un nuage, etc., prévenaient d'un prochain décès et permettaient d'en découvrir la cause.

De façon générale, toute modification de l'ordre habituel — un désordre — indiquait la proximité d'un trouble — un autre désordre —. [...] Et quand les sensations ou les indications de l'environnement ne suffisaient pas, des êtres

puisque ces cadavres qu'ils placent presque toujours à proximité de leurs maisons répandent une puanteur insupportable. RODRIGUEZ, Journal, p. 39 ; 2) une interférence à la manière de celle que provoque la présence des missionnaires protestants. En s'étant tailladé avec une dent de requin [le père de l'enfant] avait perdu une grande quantité de sang qu'il recueillit soigneusement sur un morceau d'étoffe blanche et la plaça près du défunt ; celui-ci était recouvert de fleur et avait une guirlande autour de la tête. De nombreux curieux vinrent ; comme d'habitude ils regardèrent nos frères [les missionnaires protestants] avec curiosité et admirèrent leurs vêtements. Quand ceux-ci s'efforcèrent de leur expliquer « qu'un jour ils seraient tout aussi morts que le cadavre devant eux et que leurs âmes devraient comparaître devant NOTRE Atua (Dieu) ; qu'il y avait un lieu de bonheur pour les bons et un lieu de malheur pour les méchants », leur gaieté disparut aussitôt et tous prirent un air solennel. Frère Puckey promit de faire un cercueil pour l'enfant ; le lendemain ce dernier fut porté par quatre jeunes garçons suivis de plusieurs frères. Ce cercueil étant le premier jamais fabriqué à Tahiti, une foule d'indigènes l'entoura, admirant sa fabrication et disant « cela ferait un beau coffre à vêtements ». Le père du défunt accomplit un long rituel consistant principalement en un discours sur l'avenir probable du défunt et son utilité s'il avait vécu. Ensuite le père, la mère et les parents du défunt se seraient tailladé la tête, etc., avec une dent de requin si nos frères ne les avaient pas persuadés d'y renoncer. James WILSON, 1797 : Un voyage missionnaire à bord du Duff, Papeete, Haere Po no Tahiti, 1997, p. 274. En même temps qu'il signale quelques coutumes funéraires traditionnelles, le récit révèle la difficulté d'observer sans interférer. Le discours des frères, la fabrication d'un cercueil modifient le rite d'enterrement. Il est évident que l'enterrement ne se serait pas déroulé de la même manière sans la présence des chrétiens !

¹ Le voyage de Thor Heyerdahl, sur le radeau Kon Tiki, en 1947 a fonctionné comme le détonateur des fouilles archéologiques dans le Pacifique. Voir l'article de Patrick V. KIRCH, « Le voyage du Kon Tiki et son impact sur l'archéologie polynésienne », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1997/275.

de l'au-delà se présentaient aux malades. Les voix signifiaient qu'il fallait maintenant mourir.¹

Dans les instants qui précédaient la mort, la famille entourait le mourant. On essayait de lui fermer la bouche pour retenir sa respiration, pensant que sa vie s'échapperait avec son dernier souffle. Il fallait régler les conflits, de peur des représailles d'une âme courroucée², et recueillir le savoir du mourant :

Au moment de mourir, le fils appliquait ses lèvres sur celles de son père et aspirait son dernier soupir. À partir de ce moment, l'esprit du père pénétrait le fils et lui communiquait toute sa connaissance, souvent au cours d'un sommeil cataleptique.³

Les proches constataient le décès, caractérisé par l'absence de respiration et l'absence de réaction aux stimulations de toutes sortes⁴.

Les funérailles

De la période la plus ancienne du peuplement de la Polynésie (entre 300 et 1300 apr. J.-C.), il ne reste guère de traces. Les fouilles de quelques rares sites archéologiques donnent à penser que l'enterrement suivait immédiatement le décès. Les morts étaient ensevelis avec des objets courants, herminettes, pendentifs, hameçons, etc. dans une zone qui leur était réservée⁵.

¹ VIGNERON, *Recherches sur l'histoire des attitudes devant la mort en Polynésie française*, p. 134. Encore aujourd'hui, pour beaucoup de familles polynésiennes, certains animaux fonctionnent comme des messagers. L'apparition d'une mouche, d'une sauterelle ou d'un requin signale un accident ou un décès.

² Louise PELTZER, « La Mort dans la tradition polynésienne », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1995/3-4, p. 19. *L'âme d'un homme insatisfait ou méchant (varua 'ino) pouvait être la cause de malheur pour une personne ou un village tout entier. Rôdant à proximité des fare [maisons], elle se manifestait par des apparitions, des cauchemars (« u'umi), des maladies rendant la vie impossible. Seule l'intervention du tahu'a [exorciste, prêtre] pouvait libérer les individus de cette malédiction.* PELTZER, « La Mort dans la tradition polynésienne », p. 22. L'ultime moyen de lutte contre les vārūa ìno (esprits mauvais) consiste à déterrer le cadavre pour le brûler. Dans les îles des Tuamotu, cette pratique subsiste encore : *Aux Tuamotu, le feu a conservé dans l'esprit des gens ses vertus purificatrices. Un tupapa'u [fantôme] une fois brûlé, n'est plus en mesure de tourmenter qui que ce soit.* Thierry DEY, « Quand les Paumotu brûlent leurs morts », *Les Nouvelles de Tahiti*, Papeete, 1^{er} avril 1998, p. 4.

³ HENRY, *Tahiti aux temps anciens*, p. 296. Peut-être que la pratique moderne — justifiée par des raisons d'hygiène — de remplir la bouche et le nez de coton permet-elle aussi de garder le souffle à l'intérieur du corps ?

⁴ Vraiment de toutes sortes, puisque même le désir sexuel était sollicité ! VIGNERON, *Recherches sur l'histoire des attitudes devant la mort en Polynésie française*, p. 143-144.

⁵ [Mais] si les morts ne prenaient pas beaucoup de temps aux vivants au moment de la mort, ils n'étaient pas pour autant rejetés. La disposition des corps autant que dans certains cas la présence de superstructures témoignent des gestes attentionnés des vivants pour les morts :

Nous disposons de beaucoup plus de renseignements pour la période classique (du 14^e siècle au 18^e siècle.). L'archéologie a pu montrer que les corps des gens du peuple étaient placés dans des grottes ou dans des troncs évidés. Les gens importants étaient enterrés sous les marae (lieux de culte traditionnels)¹ ; les sépultures étaient signalées par une dalle, un bloc de pierre ou une pierre dressée².

Les vivants prenaient soin des défunts. Car les funérailles avaient un triple but : elles permettaient au vārua (âme) du mort de rejoindre le monde des morts (pō : passé, nuit) ; elles évitaient que les morts ne reviennent perturber les vivants ; elles réglait les questions des successions.

Des pleurs, des cris et du bruit manifestaient la tristesse. Les hommes se rasaient la tête ; les femmes se coupaient les cheveux ; on jeûnait ; on se lacérait avec des dents de requins ; on imbibait des tissus avec son sang, etc.³.

Le corps restait dans la maison, recouvert de fleurs et de feuilles parfumées, pendant trois ou quatre jours, jusqu'à ce que la mort soit certaine. Durant cette période, les proches et les amis venaient rendre hommage au défunt, visiter la famille et apporter des cadeaux. Le cadavre était protégé contre les mauvais esprits et préparé pour l'embaumement.

gestes limités sans doute, mais qui enfin étaient accomplis. VIGNERON, *Recherches sur l'histoire des attitudes devant la mort en Polynésie française*, p. 309.

¹ *Personne n'est enterré [au marae], en dehors de ceux qui ont été tués à la guerre, des victimes des sacrifices ou des enfants de chefs qui ont été étranglés à leur naissance* Journal de MORRISON, p. 193, cité par VIGNERON, *Recherches sur l'histoire des attitudes devant la mort en Polynésie française*, p. 382.

² Signalement d'autant plus important qu'il fallait éviter de s'approcher d'une tombe sans les précautions rituelles, comme en témoigne Maximo Rodriguez : *Nous avançons pour examiner de plus près ce lieu de sépulture, mais les indigènes cherchent à nous en empêcher. Nous persistons cependant et avançons : eux au contraire restent en arrière et n'osent bouger de l'endroit où ils se trouvent jusqu'à ce qu'un indien, qui était parti en courant, eut rapporté un cochon qu'il déposa au pied de l'enclos. Vehiatua avança alors auprès de la tombe : sans l'accomplissement de ce rite, personne n'oserait approcher par crainte du Tupapahau.* RODRIGUEZ, *Journal*, p. 10.

³ Edmond DE BOVIS, *État de la société tahitienne à l'arrivée des Européens*, Papeete, Société des Études océaniques, 1978, p. 62 et 63. Il faut rapprocher ces habitudes d'un autre moment où l'émotion est exacerbée, le retour d'un proche. *Après avoir embarqué, je demandai à Pautu ce que tout cela signifiait et il me répondit qu'il est d'usage, dans toutes les familles, de célébrer le retour d'un de ses membres, après une absence, d'abord par des réjouissances et ensuite par des pleurs et des lamentations et que dans cette cérémonie, l'épouse, la mère ou les sœurs doivent se déchirer la tête et le visage jusqu'au sang.* RODRIGUEZ, *Journal*, p. 11.

Ils débarrassent le cadavre de ses entrailles et de sa cervelle, etc., puis le lavent soigneusement, l'enduisent tous les jours à l'extérieur et à l'intérieur d'huile de coco jusqu'à ce que la chair soit complètement desséchée.¹

Les viscères étaient enterrés et le cadavre — placé dans un cercueil en forme de pirogue ou dans un simple drap — était exposé sur une plate-forme dans l'enceinte du marae (lieu de culte traditionnel). Non content de célébrer le deuil dans la maison du mort, un groupe de jeunes gens, emmené par un prêtre, parcourait les districts en terrifiant les habitants :

À toute heure du jour, le groupe des nevaneva [peut-être de neneva : fous, possédés] sortait en procession du marae, gesticulant de façon frénétique. Le prêtre prenait la tête du groupe agitant dans ses mains des tete (castagnettes) faites de deux coquilles d'huîtres. [...] Les nevaneva eux brandissaient des javelots avec lesquels ils se croyaient permis de blesser et de tuer les malheureux qui se trouvaient sur leur passage.²

Le cadavre restait sur le marae d'un mois à un an, avant d'être enterré dans le sol près des maisons, dans des grottes, sous le marae (lieu de culte traditionnel) ou jeté dans la mer.

Le crâne d'un parent était quelquefois conservé par la famille qui le nettoyait, le saturait d'huile parfumée et le faisait séjourner longtemps au soleil. Puis, après une invocation à l'esprit du disparu, il était placé avec les autres fétiches de la maison. Les ongles étaient arrachés des cadavres, polis et enfilés sur une ficelle ; ils étaient portés par les jeunes filles et servaient de porte-bonheur.³

La vie après la mort

Après la mort, l'âme restait trois jours dans le corps et commençait ensuite un voyage vers l'ouest, où se situent les îles Sous-le-Vent et Raiatea en particulier, berceau mythique des Polynésiens⁴.

L'âme, se protégeant des mauvais génies avec des amulettes 'ura [plumes rouges] se rendait à la colline Tataa à Puna'auia, rendez-vous à Tahiti de toutes les âmes désincarnées. Lorsqu'elle atterrissait sur le ofai-ora (pierre de vie) elle pouvait retourner à son corps, mais si elle atterrissait sur le ofai-pohe (pierre de mort) elle était à jamais séparée de sa dépouille mortelle ; dans les deux cas, elle montait de Tataa jusqu'à Rotui (Qui

¹ WILSON, 1797 : *Un voyage missionnaire à bord du Duff*, p. 218.

² HENRY, *Tahiti aux temps anciens*, p. 300.

³ HENRY, *Tahiti aux temps anciens*, p. 301.

⁴ *Toutes les âmes ne voyageaient pas : ceux qui mouraient de mort violente (sacrifice, combat...) restaient là où ils étaient morts ; ceux qui se noyaient pouvaient devenir les requins ; les suicidés restaient près de l'objet de leur passion.* HENRY, *Tahiti aux temps anciens*, p. 208.

expédie les âmes), montagne de Moorea et de là au mont Temehani à Raiatea ; là, le chemin de la crête se divisait en deux sentiers ; celui de droite conduisait à une éminence isolée appelée Pu-o-roo-i-te-ao (Centre pour arriver au ciel), celui de gauche menait à un monticule en forme de cône appelé Pu-o-roo-i-te-Pô (Centre pour arriver aux Enfers).

À l'embranchement des deux chemins se tenait le Dieu Tu-ta-horoa (Qui se tient pour permettre) et lorsque l'âme se trouvait devant lui, venant de Tataa, il lui disait dans certains cas de retourner à son enveloppe et de rester encore quelque temps dans cette vie. Mais en général il lui indiquait seulement un des chemins qu'elle prenait sans mot dire. Lorsque l'âme était autorisée à aller à droite, elle volait jusqu'au Pu-o-roo-i-te-ao et là rencontrait Roma-tane (homme voluptueux) qui recevait les amulettes 'ura comme offrandes de paix et l'introduisait dans le Paradis désiré appelé Rohutu-noanoa (Rohutu à l'odeur suave). Par contre, lorsqu'elle était dirigée sur le chemin de gauche, elle n'avait d'autre ressource que de voler jusqu'à Pu-o-roo-i-te-Pô et de là descendre dans le cratère de Temehani où elle se trouvait bientôt en présence de Ta'aroa-nui-tuhi-mate (Grand Ta'aroa dont la malédiction signifie la mort).¹

Là, les âmes devaient travailler. De temps en temps, on les râpait avec une coquille pour servir de nourriture à Taaroa. Les âmes ne mouraient pas, *elles renaissaient pour se mettre à la disposition de Ta'aroa.*²

Les soins dont le cadavre faisait l'objet pouvaient durer un an. Cette période est certainement à rapprocher du temps d'attente dans le cratère du mont Temehani. Tout se passait comme si, au bout d'un an, les dés étaient jetés. Les soins au mort devenaient inutiles parce que son état était définitivement acquis : soit le vārua (âme) avait rejoint le pō (passé, nuit) ; il était alors « mort », inactif, sans pouvoir d'action. Soit il s'était transformé en vārua ìno (esprit mauvais). Il pouvait alors venir faire du mal aux survivants.

Les soins cessaient précisément au moment où le cadavre était devenu suffisamment sec pour qu'il ne pourrisse plus.

¹ HENRY, *Tahiti aux temps anciens*, p. 208-209. Le Rohutu noa noa devait vraiment être un endroit plaisant : *Là, le soleil brillait du plus vif éclat, l'air était embaumé et toujours pur ; là, ni vieillesse, ni maladie, ni douleur, ni tristesse ; là, des fleurs toujours fraîches, des fruits toujours mûrs, une nourriture savoureuse et abondante ; là des chants, des danses, des fêtes sans fin et les plaisirs les plus ravissants, près de femmes éternellement jeunes, éternellement belles. Le Rohutu noa noa était situé dans l'air, au-dessus d'une haute montagne de Ra'iatea ; mais invisible aux mortels.* BABADZAN, *Les dépouilles des dieux*, p. 301.

² HENRY, *Tahiti aux temps anciens*, p. 209.

À ce point de vue, momies ou os décharnés, c'était en fin de processus la même chose : la victoire avait été remportée sur la pourriture. Le corps embaumé ou les pauvres ossements manifestaient par leur indestructibilité celle du double enfin libéré.¹

Au terme de cette période, Taaroa autorisait les âmes à retourner sur terre pour faire du bien, par exemple pour conseiller les membres de leurs familles, ou du mal. La famille du défunt accomplissait un rite pour faciliter ce retour.

Au cours de l'année que passait l'âme avec Ta'aroa dans le Pô, la famille et les parents plantaient force légumes et engraisaient du bétail. Au premier anniversaire de la mort, ils organisaient dans la maison du défunt, une fête à laquelle ils participaient pendant la nuit ; cette fête s'appelait pô-tupapa'u (nuit des revenants) ; ils invoquaient la présence de leur parent défunt, lui souhaitant un heureux retour parmi eux. Cette pratique assurait, dit-on, la constante bienveillance du mort qui ne les hantait plus à partir de ce jour.²

Les relations entre les vivants et les morts

Par-delà la mort, quelque chose du défunt, son vārua (âme³), continuait d'exister. Cette vie après la mort n'avait pas de fin. Elle se déroulait dans le pō (passé, nuit) dont les vivants étaient exclus.

Le pō (passé, nuit) s'opposait au ao (lumière, monde présent). Le ao, c'était le présent, le monde des vivants. Le pō, c'était le monde du passé. Le temps écoulé y tombait.

On n'en a plus de trace dans la conscience, c'est effacé. Attention cependant, il y a toujours quelqu'un pour faire remonter en surface ce qui était dans la nuit des temps.⁴

¹ VIGNERON, *Recherches sur l'histoire des attitudes devant la mort en Polynésie française*, p. 197.

² HENRY, *Tahiti aux temps anciens*, p. 210.

³ Le terme français « âme » est trop connoté philosophiquement et théologiquement pour pouvoir traduire le terme vārua. En voici la définition exacte : *Va-rua, âme, de va, espace très étroit, entre deux gouttes de pluie ou entre deux rangées de feuilles de pandanus dans la toiture ; ou encore bruit très léger, souffle très léger, bruit fait quand l'air sort par une ouverture ou quand un muet essaye de parler, va-rua signifie donc souffle double ou souffle deuxième, qui sort d'une ouverture, d'une source.* PELTZER, « La Mort dans la tradition polynésienne », p. 17-18. *Varua désignait bien autrefois — et ceci est une définition minimale — l'instance constitutive de l'existence humaine qui est appelée à survivre à la mort physique et à entamer un processus de transformation dans l'au-delà.* BABADZAN, *Naissance d'une tradition*, p. 169.

⁴ Jean Marius RAAPOTO, *L'enfant polynésien : le concept de « famille » dans la société polynésienne traditionnelle, les pratiques et traditions éducatives*, polycopié, Papeete, octobre 1995, p. 19. On appelle ces gens les haere pō : ceux qui vont dans le pō (passé, nuit).

La séparation entre pō (passé, nuit) et ao (présent, lumière) n'est donc pas parfaitement nette. Des vivants pouvaient aller dans le pō et des créatures du pō pouvaient agir (littéralement « jouer » : « haūti ») sur les vivants. Cette possibilité revenait à tous les êtres qu'abritait le pō.

Cette catégorie du po, qui s'oppose au divin en tant que composée de créatures ex-humaines, regroupe également plusieurs classes de figures extrêmement mauvaises et redoutées. À Tahiti apparaît en effet un contraste important entre des 'oromatua définis comme ancêtres positifs, et des 'oromatua néfastes, spécialisés dans la négativité. [...] Ces esprits ancestraux « bons » ou « mauvais » jouent un rôle considérable dans la vie quotidienne des Polynésiens, peu concernés dans la pratique par les divinités principales du panthéon.¹

Le christianisme, dont les Polynésiens ont vite adopté les rites funéraires, a modifié la manière traditionnelle d'enterrer². Mais il n'a pas remis en cause

¹ BABADZAN, *Naissance d'une tradition*, p. 135.

² Les Polynésiens ont vite adopté les rites funéraires chrétiens, *non sans avoir affirmé leur résistance culturelle aux nouvelles façons de mourir importées par les Européens*. VIGNERON, *Recherches sur l'histoire des attitudes devant la mort en Polynésie française*, p. 467. Pour protéger les ossements, les Polynésiens les ont souvent cachés dans des grottes. Les Māmāiā, qui refusaient tout contact avec les Européens, semblent avoir été enterrés à dessein sans aucun objet européen : Mark EDDOWES et John K. DENNISON, « Sauvetage archéologique du site de Taitapu-Rivnac », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1996/272. Mais le christianisme n'a pas été le seul à proposer une nouvelle manière d'enterrer. Au cours du 19^e siècle, la France a progressivement imposé ses stratégies de ritualisation de deux manières : 1) par la loi : *La loi du 15 novembre 1887 sur la liberté des funérailles, énonçait en son article 3 : « Tout majeur ou mineur émancipé, en état de tester, peut régler les conditions de ses funérailles, notamment en ce qui concerne le caractère civil ou religieux à leur donner et le mode de sépulture »* [La loi promulguée au Journal officiel de la Polynésie française le 29 décembre 1904] *a transféré aux communes la responsabilité des pompes funèbres en ce qui concerne le service extérieur ; les Églises conservant la responsabilité de la cérémonie religieuse à strictement parler*. Joseph LE PORT, « Funérailles de Gauguin : du nouveau ? », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1999/279-280, p. 4 et 6 ; 2) en organisant elle-même les célébrations. On peut discerner cette influence croissante dans les enterrements de la famille royale des Pomare. Entre 1855 et 1891, trois figures royales décèdent successivement : le jeune Ariiaue, fils aîné de la reine Pomare IV, Pomare IV elle-même et son fils, Pomare V. Toutes les trois cérémonies d'enterrement sont « protestantes ». Elles comportent des interventions des pasteurs missionnaires et « indigènes ». La part de traditions polynésiennes y diminue régulièrement. Ariiaue est enterré selon des rites que les observateurs jugent « traditionnels ». *Quatre indigènes vêtus de l'antique costume tahitien, les gardiens du tombeau de Pomare II, reçurent le cercueil. Ces hommes sont les seuls qui, avec la reine, aient le droit de pénétrer dans ce caveau, mais ils ne peuvent y entrer avec leurs vêtements modernes. À l'occasion de ces funérailles, ils durent rester vingt-quatre heures sans parler, sans boire et sans manger. Le Mémorial Polynésien*, tome II, 1978, p. 436. Vingt-deux ans plus tard, le corps de Pomare IV sera introduit dans son tombeau, simplement accompagné de la

cette certitude d'une relation entre les morts et les vivants. Aujourd'hui encore, presque tous les Polynésiens, même protestants, pensent qu'après la mort, le vārua (âme) continue à vivre. Ils connaissent et racontent des histoires de tūpapaū (revenants) et connaissent les précautions à prendre pour se protéger des vārua ìno (esprit mauvais).

Il convient d'abord de ne pas donner au mort une raison de s'attaquer aux vivants. Cela passe par une résolution des conflits avec les mourants, et par l'exécution correcte des rites funéraires. Malgré tout, certaines précautions élémentaires permettent de prévenir l'action des tūpapaū (revenants) — laisser une lampe allumée pendant la nuit —, ou de les mettre en fuite — leur opposer les symboles chrétiens ou, ce qui marche encore mieux, l'odeur du miri (basilic).

En 1995, Louise Peltzer racontait encore :

L'âme des femmes mortes en couche restait longtemps à proximité, réclamant son enfant, puis s'éloignait progressivement pour rejoindre un lieu que toutes les femmes connaissent toujours, situé en principe dans les endroits sombres ou encaissés des fonds de vallées, dans les mape [grands arbres], ou au contraire sur le flanc des falaises abruptes... Petite, j'ai plusieurs fois entendu ces plaintes la nuit, ma mère nous disait qu'il fallait vite se réfugier dans le fare [maison], car ces esprits pouvaient prendre les petits enfants.¹

4. La théologie des premiers missionnaires

Les informations sur la théologie des premiers missionnaires protestants sont plutôt rares. Mais, grâce aux articles de foi qu'ils ont rédigés, nous connaissons leur position sur la mort et la vie après la mort².

prière du pasteur. La France impose peu à peu ses stratégies de ritualisation. Elle prend en charge les funérailles de Pomare V. Ce sont la Direction de l'artillerie, le service des travaux dans les colonies et le service de santé qui ornent la salle mortuaire et prennent soin du corps. Un char tiré par six chevaux conduit le corps du roi jusqu'à son tombeau, que l'administration française a construit. Les cordons du poêle sont tenus par quatre représentants du pouvoir français. Et le gouverneur fait un discours au moment de l'enterrement. *Le Mémorial Polynésien*, tome III, 1979, p. 376-379.

¹ PELTZER, « La Mort dans la tradition polynésienne », p. 23-24.

² Ces articles posent au moins quatre problèmes : 1) ils ont été rédigés pour éviter une crise théologique sur le Duff même. *As the directors [of the L.M.S.] held the doctrinal articles of the church of England in the sense usually termed Calvinistic, and in correspondence with the opinion of their brethren in Scotland, contained in the Assembly's catechism; it was an original decision that none should be sent out as missionaries, who did not make a clear and explicit confession of their faith, agreeable to this rule. We had every reason to believe that all the missionaries were of one mind; but it now appeared, on the discussion, that two of the thirty has entertained principles different from the rest, which occasioned some debate.*

L'article 12 traite « de l'état des Hommes après la mort et de la résurrection des morts ».

Après la mort, les corps retournent à la poussière, et se décomposent ; mais les âmes (qui ne meurent ni ne dorment) possèdent une substance immortelle ; elles retournent immédiatement vers Dieu qui les a données aux hommes. Les âmes des justes, rendues parfaites par la sainteté, sont reçues dans les plus hauts cieus, où elles voient la face de Dieu dans la lumière et dans la gloire. Il leur reste à attendre la pleine rédemption de leur corps. Les âmes des méchants sont jetées en enfer, où elles restent dans les tourments et l'obscurité complète jusqu'au grand jour du jugement. Les Écritures n'envisagent aucun autre lieu où séjourneraient les âmes séparées de leur corps. Au dernier jour, ceux qui seront vivants n'auront pas à mourir, mais ils seront transformés ; et tous les morts seront élevés avec leur propre corps et pas un autre, même si leurs qualités pourront être différentes. Ils seront réunis à leur âme pour toujours. Les corps des injustes devront, par le pouvoir du Christ, être élevés pour le déshonneur ; les corps des justes, par son esprit, vers l'honneur d'être rendus semblables à son propre corps glorieux.¹

L'article 21 évoque « l'enterrement des morts » :

Le Christ n'a jamais ordonné de célébrer aucune cérémonie pour une personne décédée, ni chant ni prière, avant son décès ou pendant

WILSON, *A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean*, p. 48; 2) rédigés par deux missionnaires, ces articles expriment une position moyenne, à laquelle tous les missionnaires pouvaient souscrire ; 3) sur les 28 missionnaires à y souscrire, quatre seulement passeront plus de trois ans en Polynésie ; 4) ils ont été écrits en mer, avant que les missionnaires ne débarquent à Tahiti et semblent plutôt rédigés pour défendre le point de vue protestant contre la doctrine catholique ; par la force des choses, ils ne « discutent » pas les affirmations religieuses polynésiennes traditionnelles.

¹ *The bodies of men after death return to dust, and fee corruption; but their souls (which neither die or sleep) having an immortal substance, immediately return to God who gave them. The souls of the righteous, being made perfect in holiness, are received into the highest heavens, where they behold the face of God in light and glory, waiting only for the full redemption of their bodies: and the souls of the wicked are cast into hell, where they remain in torments and utter darkness, reserved to the judgement of the great day. Beside these two places for souls separate from their bodies, the Scripture acknowledg none. At the last day, such as are found alive shall not die, but be changed; and all the dead shall be raised up with the self-same bodies, and none other, although with different qualities, which shall be again united to their souls for ever. The bodies of unjust shall, by the power of Christ, be raised to dishonour; the bodies of the just, by his spirit, unto honour, and be made conformable to his own glorious body. 'Articles of Faith or Principles of Religion', publiés par WILSON, *A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean*, art. 12, p. 414–415. Il est impossible de savoir dans quelle mesure chaque missionnaire souscrivait réellement et individuellement à ces articles de foi.*

*l'enterrement. Par conséquent, il semble plus approprié que le cadavre soit transporté jusqu'à l'endroit retenu pour être enterré publiquement et immédiatement confié à la terre. Chaque ami chrétien doit essayer sincèrement de soigner les endeuillés en prononçant méditation et prédication appropriées. Et le pasteur de la congrégation cherchera, par ses paroles, à aguerrir les survivants en tenant compte des circonstances.*¹

La simple lecture des articles fait ressortir la différence entre la volonté théologique initiale et le résultat concret après l'évangélisation. Les missionnaires n'ont réussi à imposer ni leur compréhension de la mort ni la sobriété rituelle qu'ils préconisaient². Dans leurs pratiques, les Polynésiens ont écrit leur propre théologie. Missionnaires et protestants polynésiens se sont cependant rencontrés sur un point, celui d'une âme qui survit à la destruction du corps, tout en divergeant sur son avenir et son lieu de séjour. Les missionnaires ont eu du mal à imposer l'idée d'une résurrection.

[Les Polynésiens] (nous) présentaient seulement deux raisons pour que les morts ne revinssent pas à la vie : 1) Nombreux sont ceux qui sont morts depuis plusieurs milliers d'années et qui n'ont pas encore ressuscité ; de cela, ils infèrent qu'il n'y a pas de résurrection ; 2) ils sont décomposés et deviennent souillés ; en conséquence, ils affirment que c'est impossible.³

¹ *Christ hath no where in his word commanded any ceremony to be made use of over a deceased person, either previous to, or at the interment; such as singing, praying, etc. Therefore it seems most consistent that the dead body be in a decent manner conveyed to the place appointed for public burial, and then immediately committed to the earth. Yet it is the duty of every Christian friend earnestly to endeavour to improve the bereaving dispensation, by mediation and conferences suitable thereto. – and it is likewise incumbent upon the pastor of the congregation to endeavour to speak a word in season to survivors, suitable to the occasion.* 'Articles of Faith or Principles of Religion', *A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean*, art. 21, p. 419–420. Sonja Musy-Neuhaus rappelle que ce n'est que dans la seconde moitié du 19^e siècle que le protestantisme francophone européen a développé les cérémonies des funérailles. Sonja MUSY-NEUHAUS, « Histoire et pratique des services funèbres », *Cahiers de l'Institut romand de Pastorale*, Lausanne, 1998/31.

² Ils pourraient cependant avoir voulu qu'on enterre les morts près des maisons, reproduisant en Polynésie les coutumes protestantes anglaises. *Si on parcourt la littérature, on est persuadé que chacun souhaitait être enterré dans sa propriété ; le cimetière commun serait alors devenu la sépulture des pauvres et des malheureux citadins qui n'ont ni champs ni jardins loin des villes. [...] Bien entendu cette pratique de l'inhumation privée n'est pas une initiative française. Elle a dû commencer bien plus tôt en Angleterre, limitée sans doute à l'aristocratie.* Philippe ARIES, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977. En France, ce sont des raisons politico-religieuses qui ont contraint les protestants à enterrer leurs morts près de chez eux. Jusqu'à l'Édit de tolérance de 1787, les inhumations se font dans les jardins privés. MUSY-NEUHAUS, 'Histoire et pratique des services funèbres'.

³ Journal d'ELDER et WILSON, 5 juillet 1803, Archives L.M.S., cité par BABADZAN, *Les dépouilles des dieux*, p. 126. Le missionnaire Henri Nott rapporte l'anecdote suivante : *Il y a quelque temps, alors que je conversais sur le bord de la mer avec un groupe à propos de questions*

Néanmoins, le christianisme a profondément bouleversé le schéma de pensée traditionnel en rejetant tout le passé préchrétien de la Polynésie dans le pō (passé, nuit), l'assimilant au paganisme, donc au « Mal ». *A contrario*, le christianisme, les Chrétiens et Dieu ont pris place dans le ao, le monde contemporain, défini comme « Bien ». Au-delà du renversement des valeurs, somme toute classique dans un phénomène de conversion, le christianisme a introduit un nouveau rapport à Dieu. Pour la première fois dans l'histoire religieuse de la Polynésie, un Dieu évoluait dans le monde des vivants et pouvait entretenir une relation directe avec eux¹. Les intermédiaires devenaient inutiles. Ils n'avaient plus aucun rôle à jouer, ni positif ni négatif.

5. Le sens théologique

Probablement contre l'avis des missionnaires, l'Église protestante polynésienne n'a pas révolutionné les rites funéraires traditionnels.

Mais ses stratégies actuelles de ritualisation n'imitent pas les rites polynésiens. Elles en reprennent certains éléments et en suppriment d'autres. Elles les ont adaptés et leur ont aggloméré de nouvelles cérémonies.

- 1) L'Église protestante a refusé ce qui était incompatible avec le christianisme : la violence consécutive au décès — violence qui s'exerçait contre soi et contre les autres — ainsi que la protection du mort par l'embaumement et les amulettes.
- 2) L'Église protestante a modifié ce qui pouvait l'être à moindres frais : elle a remplacé les prêtres traditionnels par les pasteurs, les diacres et les laïcs. Elle a conservé ce qui aidait les endeuillés : la gestion communautaire du deuil et l'expression de l'émotion. Le deuil se vit toujours dans une communauté qui englobe la famille, les amis et l'ensemble du village. L'émotion s'y exprime largement, mais dans une forme humanisée. Aux blessures volontaires, l'Église protestante a substitué les pleurs et les cris. Mais l'expression communautaire de l'émotion reste un moment essentiel du deuil.

théologiques, l'un d'entre eux ramassa un os humain qui se trouvait là, et posa adroitement la question : « Ia ora fa'hou ta'e'a (Est-ce que ceci vivra de nouveau ?). Il lui fut bien entendu, répondu par l'affirmative, et on le renvoya, quant à la réalisation, à la puissance de Dieu. Cité par NICOLE, Au pied de l'Écriture, p. 74. Nombreuses sont les légendes tahitiennes qui font naître la vie de la mort. Le tumu ùru (arbre à pain) naît du sacrifice d'un homme, Rua-ta'ata, transformé en arbre pour nourrir ses enfants. Le tumu haari (cocotier) sort de la tête d'une anguille, Puhī, roi du lac Vaihīria. Mais la vie vient toujours d'une mort récente, avant même que le corps ne se décompose.

¹ Alain Babadzan a présenté cette évolution et l'a évaluée dans son livre : BABADZAN, *Naissance d'une tradition*, p. 193-197.

- 3) L'Église protestante a laissé la gestion de l'enterrement aux « spécialistes », les pasteurs et les diacres. Elle attribue un rôle secondaire, mais important, aux laïcs. Le simple fait de leur donner un rôle, aussi minime soit-il, témoigne de la fin des peurs liées à la mort. Une initiation, quelle que soit la forme qu'elle peut prendre, n'est plus indispensable pour se protéger du mort.
- 4) L'Église protestante a modifié toutes les autres stratégies. À l'embaumement, elle a préféré l'enterrement, pratique chrétienne traditionnelle. Mais ce faisant, elle a profondément bouleversé les relations avec les morts. Un corps enterré est un corps dont on ne s'occupe plus.¹ Désintéressé d'autant plus vif que l'Église protestante n'incite pas ses membres à s'occuper outre mesure des tombes. La rapidité de l'enterrement, voulue par la loi, sert la stratégie de l'E.E.P.F. Le délai de 24 heures est trop court pour que le *vārua* (âme) puisse, comme le pense la tradition polynésienne, avoir le temps de revenir dans un corps apparemment mort. Il est vrai que le diagnostic médical est plus sûr aujourd'hui.
- 5) Elle a supprimé tous les rites de protection. Un mort n'a pas besoin d'être protégé contre de mauvaises influences. Son sort est déjà joué. Les vivants n'ont pas besoin d'être protégés contre les menaces du mort. L'absence de parfum symbolise cette stratégie de l'E.E.P.F., puisqu'il était traditionnellement un moyen efficace de se protéger des mauvais esprits.
- 6) Elle utilise le blanc comme couleur du deuil. Pour les Polynésiens d'aujourd'hui, le port d'habits blancs ritualise les temps forts de l'existence. Mais la couleur blanche est aussi la couleur traditionnelle du deuil en Polynésie comme dans la Bible. Mais au 19^e siècle, c'est le noir qui signifiait le deuil, comme en témoignent les récits d'enterrements.

Fort de cette connaissance de la conception polynésienne de la mort, je peux reprendre les deux questions que j'avais laissées en suspens. La première concernait la possibilité d'une relation entre les morts et les vivants, sa légitimité dans la théologie protestante. La seconde portait sur l'effet thérapeutique que produirait l'affirmation d'une communication entre le monde des vivants et celui des morts. Il s'agissait de savoir si une telle conception empêchait d'accepter, donc de surmonter, la douleur de la séparation.

Relation entre les vivants et les morts

À l'intérieur de ses stratégies de ritualisation, l'E.E.P.F. laisse clairement apparaître qu'il est possible de parler au mort. « Il arrive, m'a dit un responsable des pompes funèbres, qu'il soit impossible de soulever le cercueil, même à dix

¹ Le *famadihina* (retournement des morts) à Madagascar représente une exception bien connue.

hommes ! C'est le mort qui ne veut pas partir. Alors, on parle avec lui et le problème est résolu ! » La mort ne sépare pas complètement le défunt de ceux qui lui survivent.

Mais le protestantisme polynésien n'a pas simplement repris cette conception traditionnelle. Il l'a corrigée, en faisant admettre aux Polynésiens qu'ils n'avaient plus à craindre le pouvoir des morts. La terreur que les « esprits » pouvaient inspirer a aujourd'hui diminué, si elle n'a pas complètement disparu. Si la nouvelle conception a pu être expliquée et enseignée dans une démarche catéchétique, les stratégies de ritualisation ont certainement contribué à faire admettre cette nouvelle idée¹. Car les protestants ont supprimé toutes les précautions visant à protéger le mort ou à se protéger de lui. Ils ont ainsi signifié que les morts avaient cessé de représenter une menace, ou pour le moins, que la menace s'était amenuisée². Les plus pessimistes diront que le Dieu chrétien ne punit plus que les morts et que les vivants n'ont donc rien à craindre.

*C'est en effet que les ma'ohi étaient tout autant préoccupés du destin de l'âme des morts que les chrétiens, mais pour des raisons distinctes ; c'étaient les vivants que les âmes ma'ohi revenaient punir lorsque les termes de la réciprocité entre hommes et dieux — y compris dans les rituels — n'avaient pas été remplis, alors que le Dieu chrétien punissait d'abord l'âme des morts.*³

Les plus optimistes diront que Dieu protège maintenant les vivants.

J'aime pas grimper tout seul dans la montagne à cause des tupapaù [fantômes] et des varua 'ino [mauvais esprits]. Ils se cachent dans les arbres et dans les afa [trous] et les apoo [crevasses] des rochers, et aussi dans les

¹ « Faire admettre » et non pas « imposer » puisque les Polynésiens auraient eu le droit de refuser cette idée, comme ils ont refusé de remettre en cause la réalité d'une vie après la mort.

² Même si les enterrements chrétiens ont pu, dans un premier temps, faire augmenter la terreur. *Avec les contacts et la conversion au christianisme, tout bascule. L'interdiction de rites funéraires, la liquidation du culte de « Oro et de la société des "Arioi, la destruction des sites et des objets religieux rendent impossible de promouvoir les défunts à un statut positif dans le po. [...] Faute des rites et des sacrifices appropriés, les morts demeurent parmi les vivants, représentant une menace constante qui ne peut plus être conjurée.* BABADZAN, *Les dépouilles des dieux*, p. 86-87. Pour des motifs théologiques, les pasteurs ont soigneusement refusé de se placer sur le terrain des sorts et des exorcismes. *Ainsi, dans le domaine du maléfice (pour lequel existaient, semble-t-il, des spécialistes, des tahu'a pifa'o, lesquels ne paraissaient d'ailleurs pas détenir le monopole de l'activité), les nouveaux clercs ne revendiquèrent évidemment pas le pouvoir de lancer des sorts, pas plus qu'ils ne se prétendirent investis d'un pouvoir particulier pour les arrêter. La foi en Dieu et la prière, accessibles à tous les chrétiens, devait suffire.* Bruno SAURA, 'Thérapie et religions chrétiennes à Tahiti. L'espace du tradipraticien et du prêtre', *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, Paris, 1996/30, p. 46.

³ Jean-François BARE, « Étranges messagers de la grâce », in *Une vie polynésienne*, p. 60-62.

ana [grottes] sous la terre. On ne les voit pas parce qu'ils ne bougent pas, mais si tu fais du bruit alors ils courent vite et toi, tu tombes par terre. C'est eux qui te font tomber même si tu sais pas. Le *orometua* [pasteur], il dit : avant le *evanelia* [évangile], ils étaient très méchants, maintenant, ils restent loin.¹

Les effets thérapeutiques des funérailles

Difficile de savoir ce qui se passe dans la tête des gens au cours d'un enterrement ! Mais ma participation à des funérailles polynésiennes me laisse l'impression qu'elles remplissent leur fonction thérapeutique. Elles ne conduisent pas à nier la mort, bien au contraire. Celui qui veille, qui touche ou embrasse un cadavre sait que celui-ci est vraiment mort. En favorisant l'expression de la douleur, en la provoquant même, l'enterrement permet aux endeuillés d'admettre la séparation du deuil.

La participation de toute une communauté facilite la gestion du deuil, car elle renforce les solidarités. La présence de jeunes enfants leur permet de découvrir ce qu'est la mort.

Les funérailles remplissent leur rôle. Elles le remplissent peut-être même parfois trop bien. Elles conduisent les Polynésiens à accepter la mort au point qu'ils en deviennent fatalistes. La mort, même celle de personnes jeunes, ne provoque pas de révolte. Elle est, somme toute, acceptée sereinement².

¹ Henri VERNIER, « Tupapa'u ou Revenants », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1996/269-270, p. 136.

² Ce « fatalisme » pourrait aussi signifier un refus de la mort. On ne s'en fait pas, parce qu'elle n'est pas une séparation définitive. Louise Peltzer lit déjà ce fatalisme dans les récits polynésiens de la création : *La mort (te mate), le mal (te « ino) et la maladie (te ma'i) apparaissent dans la mythologie aussitôt après la création de l'univers et des éléments, comme une fatalité préexistante à la nature elle-même, à laquelle l'homme sera à son tour confronté comme élément de cette nature.* Louise PELTZER, « Approche sémantique de la maladie en Polynésie », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, Paris, 1996/30, p. 31.

Chapitre XV

LA CONFIRMATION

Dans l'E.E.P.F., depuis une vingtaine d'années, la compréhension de la confirmation est en plein bouleversement. Mais de manière étonnante, en dépit des changements, la célébration est restée identique.

On rencontre actuellement deux manières de comprendre le rite de la confirmation. La première prolonge la tradition protestante polynésienne ; elle est encore inscrite dans l'esprit de nombreux paroissiens. Mais les critiques qu'elle a inspirées ont conduit l'E.E.P.F. à proposer une nouvelle compréhension de la confirmation. Le Conseil supérieur a pris plusieurs décisions dans ce sens.

Nous verrons qu'il existe une réelle différence entre les deux conceptions et une vraie disproportion entre les valeurs que les uns et les autres attribuent à la confirmation.

1. La confirmation dans l'E.E.P.F.

La constitution de l'E.E.P.F. stipule, dans sa première partie, qu'elle se donne, entre autres tâches : *le souci particulier de préparer tous ses baptisés à confirmer leur foi pour entrer de façon responsable dans l'Église*¹.

¹ En tahitien : *ei mau melo ohipa i roto i te Ekalesia* (comme des membres actifs dans l'Église).
EEPF, *Constitution*, art. 1.

La confirmation (*haapāpūraa i te pāpetitoraa* : littéralement « rendre sûr le baptême ») leur donne cette occasion¹. Mais sa définition souffre d'une ambiguïté. Selon la constitution de l'E.E.P.F., c'est une action du confirmand (*te imi manaò* : « celui qui cherche à comprendre »). C'est donc lui qui confirme sa foi. Mais la formule liturgique utilisée par le pasteur en fait une action de Dieu, dans laquelle le confirmand reste passif : *Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, je te confirme dans l'alliance de ton baptême. Amen*².

Dans le premier cas, le paroissien a confirmé, dans le second, il est confirmé. Le choix de l'auxiliaire procède d'une décision théologique. Cette hésitation n'est pas propre à la Polynésie. Elle touche aussi les Églises protestantes d'Europe³.

2. Droits et devoirs des confirmés

Par la confirmation, un paroissien baptisé devient *ètārētia* (paroissien confirmé). Ce titre donne le droit de prendre la cène et d'être actif dans la vie de l'E.E.P.F.⁴ : devenir parrain ou marraine, lire la Bible pendant le culte, avoir le droit de porter son enfant tandis que le pasteur le baptise. Les ministères d'évangéliste, de diacre ou de pasteur sont réservés aux « membres baptisés confirmés »⁵.

¹ L'E.E.P.F. baptise essentiellement des bébés ou des jeunes enfants. À l'annonce de leurs noms, les parents, la marraine et le parrain se lèvent, s'avancent, montent sur le *purupiti* (estrade). Le pasteur baptise l'enfant par aspersion. Il demande aux familles de s'engager à donner une éducation chrétienne à leur enfant. Il existe deux liturgies particulières, l'une réservée aux enfants handicapés (« *tamarii tei paruparu* »), qui ne prévoit pas d'engagements et une autre pour des baptêmes d'enfants en danger de mort — le baptême peut alors être célébré dans la maison des parents ou à l'hôpital. La liturgie propose encore une autre cérémonie — qui n'est pas un baptême — pour accueillir des membres qui quittent l'Église catholique romaine, seule Église présente en Polynésie dont le baptême est reconnu par l'E.E.P.F.

² *I te iàa o te Metua, te Tamaiti e te Vārua Moà, te haapāpū nei au ia òe i roto i te faufaa o to òe pāpetitoraa. Amene.* EEPF, *Papa Haamori*, p. 244. La forme « *te + verbe + nei* » marque l'action en cours. On est là très proche d'un performatif.

³ L'histoire des Églises chrétiennes montre plusieurs façons de concevoir la notion de « confirmation » : la communauté confirme qu'un individu en devient membre ; l'évêque confirme et complète le baptême ; le baptisé confirme sa foi ou son baptême ; la cérémonie confirme la fin du catéchisme. Voir BAUER, « La confirmation, rite ou contre rite », p. 14-15.

⁴ *Maintenant, vous pouvez prendre place parmi ceux qui mangent le repas du Seigneur et vous pourrez prendre votre part dans les activités de l'Église (Mai teie atu nei, e pārahira a to òutou i nia i te àmuraa māa a te Fatu, e e tuhaa ta òutou i roto i te òhipa a te Ètārētia).* EEPF, *Papa Haamori*, p. 245.

⁵ *Sont éligibles à la charge de diacre les hommes et les femmes baptisés et confirmés depuis une année au moins.* art. 10. *Le candidat à l'école pastorale doit être baptisé confirmé et être âgé de*

Les « privilèges » auxquels donne droit la confirmation sont essentiellement d'ordre juridique. L'E.E.P.F. réserve certaines responsabilités à ses membres confirmés.

Pourtant l'opinion générale, une sorte « d'inconscient collectif » des protestants polynésiens, investit la confirmation d'autres significations. Elle lui donne une valeur plus morale que juridique.

Un *ètärëtia* (paroissien confirmé) s'engage à mener une vie « exempte de péchés ». Il renonce en particulier à boire de l'alcool, à fréquenter les dancings, night-clubs et autres boîtes de nuit, à se baigner dans la mer le dimanche, etc. Il doit devenir « respectable »¹.

Ces règles de comportement trouvent leur origine dans des règlements parfois fort anciens, dont il vaut la peine de relever quelques points. Car ces règles morales puritaines — que les Polynésiens ont adoptées en même temps qu'ils se convertissaient — ont complètement bouleversé l'éthique polynésienne.

Lois protestantes polynésiennes

Les premières règles morales qui seront imposées aux protestants polynésiens sont rédigées sur le *Duff* par les missionnaires anglais, sans qu'ils tiennent aucun compte de la situation locale. Elles étaient pour eux la norme d'un comportement chrétien, sans que le contexte puisse les remettre en question. Elles réglementaient en particulier les comportements à observer durant le « jour du Seigneur » et limitaient la sexualité aux seuls couples mariés².

moins de 25 ans. art. 25. L'Évangéliste est un membre baptisé confirmé mis à part pour le travail d'annonce de l'Évangile aux personnes qui ne l'ont pas entendu ou pas compris ou oublié. art. 37. Seuls les baptisés confirmés peuvent être élus membres de ces commissions. EEPF, Constitution, art. 45. La désignation du « confirmé » a évolué dans les différentes révisions de la Constitution. En 1977, on parle de « membre baptisé confirmé ». L'expression tahitienne est plus précise : « *te melo tei haapapû i to'na bapetizo raa hia* » : « le membre qui a confirmé son baptême ». En 1971, on parlait de « membre d'Église » : « *melo Ekalesia* ». Et dans la première constitution, en 1963, on trouvait les expressions « membre communiant » en français et déjà « *melo Ekalesia* » : « membre d'Église » en tahitien. Dans l'usage courant, un membre baptisé confirmé est simplement un « *ètärëtia* » (littéralement « église »).

¹ La coiffure peut servir à discerner la respectabilité, comme en témoigne cette déclaration de Claude Heua : *Une jeune fille peut éventuellement laisser ses cheveux tomber naturellement, mais une membre d'Église doit les coiffer.* JOLY, « Petite discussion avec Claude autour de la mode *Iupiri* », p. 37.

² *The Lord's day ought to be remembered beforehand, as that all worldly business of our ordinary calling may be so ordered, and so timely reasonably laid aside, as they may not be impediments to the due sanctifying of the day when it comes. The whole day is to be celebrated as holy to the Lord, both in public and private, as being the Christian sabbath. To which end it*

La morale chrétienne tenant alors lieu de loi civile, s'imposant à tous les Polynésiens, ces principes inspirèrent la rédaction du « code Pomare »¹. Sur 18 articles, l'un est ainsi consacré au respect du Sabbat² et six aux relations conjugales³. Bien évidemment, les législateurs avaient prévu de punir les transgressions éventuelles par des sanctions ecclésiastiques — l'excommunication — ou des sanctions publiques — un travail au profit de la communauté, la déportation sur une autre île dans les cas extrêmes. On peut imaginer que, puisque la Bible⁴ inspirait ces règles, puisqu'elles avaient été établies sous l'autorité des pasteurs, les fautifs — en particulier les *ètärëtia* (paroissiens confirmés) qui avaient pris un engagement public dans le temple — pouvaient aussi craindre un châtement divin.

Lorsque Tahiti devient française, l'Église protestante perd son pouvoir public. L'imposition d'un pouvoir « laïc » prive l'Église protestante de son rôle législatif. Elle continue à régler le comportement qu'elle exige de ses

is requisite, that there be a holy cessation or resting all that day from all unnecessary labours, and an abstaining from all worldly words and thoughts: that all the people meet so timely for public worship, that the whole congregation may be present at the beginning, and with one heart solemnly join together in all parts of the public worship, and not depart till after the blessing. 'Articles of Faith or Principles of Religion', *A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean*, art. 18, p. 418. *Marriage is of divine appointment, instituted by God at the time of man's innocence, for the procreation of children to be brought up in the nurture and admonition of the Lord, and to praise of his holy name, for a remedy against sin, and to avoid fornication, that such persons have not the gift of continency might marry, and keep themselves undefiled.* 'Articles of Faith or Principles of Religion', art. 20, p. 418.

- ¹ On rassemble sous ce nom les premières lois jamais écrites à Tahiti, adoptées le 13 mai 1819, soit 8 ans après la conversion du roi.
- ² *C'est un très grand péché devant Dieu pour un homme de travailler le jour du Sabbat.* WINSTON PUKOKI, « E Ture no Tahiti, un Code pour Tahiti », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, 1996/269-270. *L'un des premiers soucis du siège de la L.M.S. de Londres fut l'inexistence de lois écrites en Polynésie, Pomare II rejetant dès le début l'idée de fixer des règles par écrit, ce qui nécessitera quatre longues années de négociation entre les pasteurs et le roi.* AL WARDI, *Tahiti et la France : le partage du pouvoir*, p. 192.
- ³ L'article 9 interdit de la bigamie ; l'article 10 précise : *L'homme [ou la femme] qui a abandonné sa femme [son mari] au temps du paganisme pour s'unir avec une autre ne devra plus retourner vers sa femme abandonnée aux temps anciens* ; les articles 11 et 12 réglementent les séparations et les remariages ; les articles 13 et 14 fixent les contrats de mariage. PUKOKI, « E Ture no Tahiti, un Code pour Tahiti ». Cette limitation de la sexualité aux seuls couples mariés allait à l'encontre de la culture polynésienne. En 1832, la reine Pomare IV rend même obligatoire la présence au culte dominical. NICOLE, *Au pied de l'Écriture*, p. 228.
- ⁴ La question n'est pas de savoir si ces règles sont réellement chrétiennes. L'Église protestante les présentait comme telles et les paroissiens s'y pliaient. Les *Māmāiā* les ont refusées, prônant une sorte d'anarchie. GUNSON, « Histoire de la Mamaia ou hérésie visionnaire de Tahiti, 1826-1841 ».

propres membres. Mais les sanctions qu'elle peut prononcer n'ont plus de valeur qu'à l'intérieur de l'Église¹.

En 1901, l'Église protestante publie une Discipline qui prévoit une excommunication définitive pour les cas suivants :

*Celui qui commet le péché d'adultère. Celui qui frappe un homme à mort ou jusqu'à le rendre infirme. Celui qui est jugé et condamné pour vol. Celui qui dit du mal de Dieu et de sa Parole. Celui qui suit les coutumes païennes comme la voyance et les différentes actions que l'Évangile a abolies. Celui qui dit du mal et qui fait du mal à ses parents.*²

Elle stipule qu'un ètärëtia (paroissien confirmé) peut être temporairement privé d'accès à la cène (de trois à six mois), s'il commet l'une de ces fautes : fréquenter une autre Église, manquer le culte ou l'école du dimanche, déformer la parole de Dieu, faire un travail salarié le dimanche, abuser du titre de membre d'Église, pratiquer la voyance ou la guérison, vivre en concubinage, abandonner le foyer, s'enivrer, jouer aux jeux d'argent, mentir, être violent, danser, devenir chef d'un groupe de danses ou de chant, participer à des fêtes séculières le dimanche ou se faire le complice de toutes ces fautes³.

¹ Il faut ici distinguer l'aspect légal — la fin d'un droit directement inspiré du christianisme — de l'influence que les pasteurs ou les diacres ont continué à exercer jusque dans l'organisation de la vie communautaire.

² *E huri noa hia i rapae i te ekalesia te mau taeae e te mau tuahine : 1. O tei rave i te hara faaturi ; 2. O tei taparahi i te taata ia pohe roa, aore ra, ia parupru ; 3. O tei haavähia e tei faautuahia no te eia ; 4. O tei faaino i te Atua e ta'na Parau ; 5. O tei rave i te peu etene mai te hi'ohi'o e te tahi atu ä mau ohipa ta te Evanelia i faaore ; 6. O tei parau ino e tei haamani ino i to'na metua. EEPF, Ture haapaoraa na te mau Ekalesia Tahiti, Papeete, 1900, tufaa IV, pene 1, irava 131. Par la force des choses, l'excommunication ne peut toucher que les ètärëtia (paroissiens confirmés) ! La danse et le chant sont des éléments forts, essentiels de la culture polynésienne. Je rappelle que si les protestants réformés exigent que les participants à la cène mènent une vie « digne » et conforme à la « morale chrétienne », c'est avant tout parce qu'ils représentent leur communauté. [Pour le réformateur Zwingli] les sacrements ont une signification et une visée essentiellement ecclésiastiques. Leur fonction consiste à rendre visible l'Église, à faire apparaître la communauté, à la délimiter et à la manifester, à lui donner une forme, une réalité et une consistance dans le monde. GOUNELLE, La Cène, sacrement de la division, p. 96.*

³ *E huri atoa hia i rapae te feia ekalesia 'toa tei a'ohia e tei vai iho hia i te oroa mai te toru e tae noa'tu i te ono o te ava'e, no te mau hara i faaitehia i muri nei, e aore atura i haapao i te a'o : 1. O tei amui atu i te tahi haapaoraa ê ; 2. O tei tauturu i te faatupuraa i te haapaoraa ê i nia i te fenua nei ; 3. O tei vai iho i ta'na mau tamarii ia haapiihia i te tahi faaroo ê ; 4. O tei ore i tono atu i tana mau tamarii i roto i te mau haapiïraa faaroo o te Ekalesia. 5. O tei baptizo huna noa hia ta'na tamarii e te orometua no te tahi paeau ê, aita rá i tapea roa mai i taua tamarii ra i roto i to'na iho pae ; 6. O tei mairi i te mau pureraa mai te tumu ore ; 7. O tei taero i te ava ; 8. O tei pere i te moni ; 9. O tei vai iho i te hara faaturi i roto i to'na utuafare ; 10. O tei faatia i te peu o te upaupa ; 11. O tei faufaahia i te hara faaturi, te eia e te ite haavare*

Même si elle est tombée en désuétude, la Discipline de l'E.E.P.F. n'a jamais été abrogée ni remplacée. Mais le Conseil supérieur a supprimé en 1975 la sanction de l'excommunication. Le principe en avait été débattu dans une conférence pastorale dont les témoins se souviennent qu'elle a été mouvementée¹.

Les protestants polynésiens ont toujours pensé qu'une vie rangée — le renoncement à la débauche — était un préalable à la confirmation. Au besoin, leur Église était là pour le leur rappeler. Cette manière d'envisager la confirmation correspond parfaitement à celle qui a prévalu dans l'ensemble du protestantisme, dès le début du 18^e siècle. Elle n'a d'ailleurs que récemment disparu².

Mais à cette conception, les protestants polynésiens ont réagi de manière tout à fait originale. Pour s'assurer que le confirmand soit vraiment en mesure

i ravehia e vetahi ê ; 12. O tei tapoi i te hara e ino ai te ekalesia ; 13. O tei horoa noa, e aore ia, o tei horoa tarahu i to'na poti, ta'na pereoo, etc. ei faauta haere i te tao'a i te sabati ; 14. O tei tuu atu i ta'na tao'a i te rima no te tahi ê, ia hoohia "tu i te sabati ; 15. O tei poroi atu ia vetahi ê, e hoo mai i to tao'a na'na i te sabati ; 16. O tei rave i te sabati i te mau ohipa 'toa aore i au i taua mahana ra, mai te ohipa tamuta, te faaapu, etc., etc. ; 17. O tei faaino e tei pari haavare i te taata ; 18. O tei moto e tei tupai ia vetahi ê ra, aore râ ia i paruparu ; 19. O tei vai iho i ta'na mau tamarii ma te haapao ore i te mau pureara e i te haapiiraa i te sabati ; 20. O tei haapae ê atu i to'na hoa faaipoipo mai te tumu tia ore ; 21. O tei faaruehia e to'na faaipoipo mai te tumu tia ; 22. O tei haapii i te parau ê, e o tei ruri i te Parau na te Atua ; 23. O tei parau i te parau haavare ; 24. O tei titau i te mau peu a te hi'ohi'o ei faaora i to ratou mau ma'i ; 25. O tei afai haere i te tiketia haavare. E ore roa e tia i hoê diakono e t'hoê taeae ekalesia ia farii i te toroa raatira himene i roto i te mau arearea o teienei ao ; Eita'toa e tia i to te ekalesia ia haapao i taua mau ohipa arearea ra i te sabati. EEPF, Ture haapaoraa na te mau Ekalesia Tahiti, tufaa IV, pene 1, irava 132, 134 et 135. Ces exigences éthiques ne sont pas une caractéristique de l'Église protestante. L'anthropologue Alain Babadzan fait remarquer qu'elles sont courantes en Polynésie. Les diverses Églises chrétiennes ont chacune leurs propres codes de prohibitions, respectés de manière extrêmement formaliste par les Polynésiens, qu'il s'agisse de prohibitions sur la nourriture, le travail du dimanche (ou du samedi pour les adventistes), des diverses périodes d'abstinence collectives ou individuelles (ha'apae), etc. [...] Les transgressions de ces modernes 'tapu' font courir un risque concret, parfois mortel, à celui qui les commet. BABADZAN, Naissance d'une tradition, p. 86.

¹ EEPF, *Rata haati no te Aporaa Rahi Amui*, Papeete, 1975. Je n'ai pas retrouvé de compte-rendu des débats qui ont précédé la décision.

² C'est le pasteur neuchâtelois Jean-Frédéric Osterwald qui a fait du discernement moral le critère de la confirmation. Les Réformateurs voulaient plutôt évaluer le savoir catéchétique. Bernard REYMOND, « La réapparition de la confirmation chez les réformés d'expression française. Quelques points de repère et commentaires », *Cahiers de l'Institut romand de Pastorale*, Lausanne, 1990/5. Mais la moralité n'était pas la même partout. En Europe, la confirmation autorisait la consommation de vin, en Polynésie, elle l'interdisait.

de respecter les règles en vigueur, ils ont repoussé l'âge de la confirmation. Ils l'ont réservée aux seuls adultes, dont on pouvait attendre qu'ils respectent les engagements pris. Les parents, loin d'exhorter leurs enfants à devenir membres d'Église et de leur demander de s'engager à mener une vie exemplaire, leur conseillaient de ne pas confirmer¹, estimant que ce nouvel état impliquait trop de sacrifices pour des jeunes filles et des jeunes gens. Devenir ètärëtia (paroissiens confirmés) les priverait des expériences associées au temps de l'adolescence, en particulier dans le domaine sexuel. Une telle exigence théologique irait à l'encontre de la réalité culturelle.

Jusqu'en 1995, pour prétendre à la confirmation, il convenait donc d'être marié², ou suffisamment âgé pour justifier d'un célibat durable. Les connaissances catéchétiques, la confession personnelle et la participation aux activités de l'Église n'intervenaient qu'en second lieu.

*Qui sont les membres de l'Église ? Ceux qui sont baptisés, mariés, les vierges ou les hommes sans femme, qui ont été instruits par la formation de ceux qui cherchent à comprendre, la doctrine de la foi. Ceux qui ont accepté Jésus comme leur rédempteur et comme leur sauveur. Ceux qui font partie de l'Église, en tant que sœur ou frère. Ceux qui appartiennent à la communauté sainte du Seigneur. Ceux qui le servent continuellement.*³

¹ Il est pourtant un cas où les parents pouvaient exiger de leurs enfants qu'ils confirment : celui d'un départ à l'étranger. Leur statut d'ètärëtia (paroissiens confirmés) devait permettre aux jeunes Tahitiens de résister aux tentations européennes !

² La bénédiction de mariage se déroule en général le samedi. Elle se célèbre dans le temple, en présence de la famille et de quelques amis. Elle est suivie d'un repas de famille. Il existe quatre liturgies de mariage, utilisées dans diverses situations : 1) les mariés ne vivent pas encore ensemble (faaipoipo tiàmä : « mariage libre ») ; 2) ils forment déjà un couple (faaipoipo faatiàmä : « mariage de régularisation ») — la liturgie prévoit alors d'associer les éventuels enfants ; 3) l'un des deux conjoints appartient à une autre Église (faaipoipo türuürua) ; 4) un remariage (faaipoipo-faahou-raa). Depuis toujours, on se marie « vieux » en Polynésie, après une longue période de vie en couple. En 1997, l'âge moyen du premier mariage était de 32,7 ans pour les hommes et 29,6 ans pour les femmes. En 1980, ils étaient respectivement de 31,0 et 27,7 ans et en 1986 de 29,5 et 26,6 ans. Source : I.T.S.T.A.T., *Tableaux de l'Economie polynésienne*, Papeete, 1997. Michel Panoff propose une explication historique à l'âge élevé des mariés. *Quant au mariage que les mœurs dissolues des Européens semblaient ridiculiser, il n'avait pas le caractère obligatoire et sacré que les missionnaires auraient voulu lui donner, au besoin sous la menace d'excommunication. Souvent, à cette époque, il venait tout juste couronner dix ou vingt années d'un concubinage dont les partenaires ne s'étaient point lassés et dont la stabilité éprouvée garantissait désormais un avenir sans heurts.* PANOFF, *Tahiti métisse*, p. 191. L'Église protestante a gardé l'ancienne tradition polynésienne de donner au couple un nom de mariage. Dès son mariage, chaque conjoint porte son nom de mariage suivi de la précision tâne (homme) ou vahine (femme), par exemple Tamuera tâne et Tamuera vahine (« Monsieur et Madame Samuel »).

³ *O vai te melo no te Ekalesia ? O te taata ia tei bapetizo hia, tei faaipoipo hia, te mau paretenia e aore ra te mau tane aïta e vahine e tei haamaramarama hia, i roto i te haapiïraa imi-*

Ces dispositions réglementaires rendaient la confirmation exceptionnelle, en dissuadant les baptisés de devenir ètärëtia (paroissiens confirmés).

Consciente du problème, l'E.E.P.F. introduisait en 1995 une modification décisive dans ses règlements. Le Conseil supérieur décidait que le mariage ou la virginité n'était plus une des conditions préalables pour participer à la cène, donc pour être admis à la confirmation.

Puisque la condition d'être marié pour participer à la cène, pose un problème pour certains frères et sœurs et pour certaines familles, le Conseil supérieur a pris cette décision : ce n'est pas le mariage qui donne le droit de se joindre à la communauté qui prend la cène du Seigneur. Le Conseil supérieur a confiance : la foi conduira chacun à confesser Jésus-Christ comme son Seigneur et son Sauveur.¹

Par cette décision, l'E.E.P.F. a fait du comportement juste non plus une condition de la confirmation, mais sa conséquence attendue. Le renversement est total. On peut en attendre un rajeunissement et une augmentation des confirmands². Mais il faudra encore attendre pour voir si cette évolution prend effet dans les paroisses et si elle modifie véritablement le sens de la confirmation. Pour l'instant, tout concourt encore à faire des ètärëtia (paroissiens confirmés), une classe de gens moralement sains, à laquelle l'E.E.P.F. peut confier des responsabilités et qui, seuls, ont accès à la cène.

Malgré le bouleversement introduit dans la théologie de la confirmation, la cérémonie est restée inchangée. La liturgie définie en 1983 est toujours en

mana'o, i te mau parau tumu no te faaroo. No to ratou faariira ia Iesu ei taraèhara e ei faaora no ratou ua ô ratou i te Ekalesia, ei tuahine e aore ra ei taeae, no te amui i te amui raa moà a te Fatu no te tavini tamau Ia'na. EEPF, Haapiiraa faaroo Evanelia, Papeete, 1981, p. 69. Les catéchismes de l'Église protestante ont toujours été construits suivant le principe des questions-réponses, depuis le premier, rédigé en 1801, qui fut le premier texte jamais écrit dans une langue du Pacifique. NICOLE, Au pied de l'Écriture, p. 76. Dans sa forme « moderne », il a connu quatre éditions entre 1946 et 1981. EEPF, Haapiiraa faaroo Evanelia. Dans un examen final, le pasteur et les diacres vérifiaient les connaissances acquises par les catéchumènes.

¹ *I mua i teie parau no te faaiipoipora ei te ôroà a te Fatu, tei riro noa na ei fifi no te tahi mau taeae e tuahine e tae noa tu i te tahi mau ûtuafare, ua hinaaro te A.R.A. ia haapâpûhia teie feruriraa e, è ere na te faaiipoipora e faatiâmâ i te taata no te âmuiraa i nia i te âmuraa mâa a te Fatu. Te tiâturi nui râ te A.R.A. e na te faaroo o te taata e aratai ia na i te fâriraa ia Ietu-Metia ei Fatu e ei faaora no na. EEPF, Rata haati no te Aporaa Rahi Amui, Papeete, 1995, tuhaa 5.*

² Ni l'E.E.P.F. ni les paroisses ne tiennent de registres des confirmations. Le pasteur Natiki tient des statistiques. Un pointage sur les chiffres qu'il a recueillis lors de son ministère à Arue indique, pour la période 1990-1997, 22 ans comme âge moyen des confirmés, avec des extrêmes à 14 ans pour le plus jeune et 63 ans pour le plus âgé.

vigueur. Nous verrons qu'elle est suffisamment neutre pour permettre d'y investir des sens différents.

Mais avant d'examiner la cérémonie de confirmation, il est nécessaire de présenter un aspect de la culture tahitienne qui va en éclairer la valeur et le sens. Car la célébration somme toute tardive de la confirmation rejoint le découpage traditionnel des âges de la vie, en particulier le long temps « d'adolescence » appelé taureàrèa.

Taureàrèa

Entre l'enfance et l'âge adulte — qui ne commence guère avant 30 ans —, le Polynésien est un taureàrèa¹. Cette période est généralement considérée comme une période de découvertes et d'essais. Tant qu'elle se prolonge, l'individu n'est pas reconnu responsable de ses actes².

La période dite taure'are'a [être joyeux] représentait, comme son nom tahitien l'indique, une période de divertissements, de vagabondage et de licence sexuelle. Les adolescents disposaient d'une considérable autonomie, n'ayant pas encore de responsabilités sociales ou religieuses. Ils s'occupaient beaucoup de leur apparence physique. [...] Mais les taure'are'a ne restaient pas inactifs. Ils étaient aussi engagés dans la production sous forme d'équipes de jeunes du même âge, et il est vraisemblable que les travaux collectifs les plus lourds leur étaient confiés. Par ailleurs, plusieurs d'entre eux suivaient l'instruction qui était dispensée dans les fare haapiiraa [écoles] où les fils aînés des familles devaient apprendre par cœur les mythes, les généalogies et l'ensemble des savoirs traditionnels.³

¹ La Conférence des Églises du Pacifique Sud a retenu comme définition de la jeunesse, une période entre 18 et 35 ans : *En raison des différentes définitions et interprétations du terme « jeune » dans nos pays du Pacifique, nous suggérons de considérer la tranche d'âge des 18 à 35 ans comme une possibilité pour le Pacifique.* « Proclamer une espérance vivante », *Procès-verbal et résolutions de la 6^e Assemblée de la Conférence des Églises du Pacifique*, PCC, du 25 août au 4 septembre 1991 à Vanuatu, résolution 45, p. 45. Les Églises proposaient différentes fourchettes d'âge, comprises entre 14 ans et 50 ans.

² Marc LIBLIN, « Le matriarcat de Rapa », *Tahiti Pacifique Magazine*, Moorea, no 66, octobre 1996, p. 20. On pourrait aussi lire le taureàrèa comme un long temps de marge, entre l'enfance et l'âge adulte.

³ Alain BABADZAN, « La vie quotidienne dans la Polynésie d'autrefois », in *Encyclopédie de la Polynésie*, Anne LAVONDES (éd.), Papeete, Christian Gleizal & Multipress, 1986, p. 126. Jacques Nicole souligne que cette pratique n'a pas disparu avec le christianisme : [Voici] *le cycle usuel de la vie de l'homme mâ'ohi. Après une enfance relativement sage et studieuse, l'adolescent quitte le domicile parental pour devenir un taure'are'a et goûter les joies promises aux jeunes de son âge. Mais il serait malséant et même ridicule, à l'âge adulte, de prolonger un type de vie aussi irresponsable. Il est donc temps de se marier, de prendre sa place dans la société villageoise et paroissiale, de devenir membre de l'Église et — qui sait ? — peut-être diacre ou même*

Jadis, l'accession au statut de taureàrèa (adolescent) était inscrite dans la chair des enfants des deux sexes¹. Dès l'apparition des premiers signes de puberté, vers huit ou dix ans, les filles étaient tatouées. Les garçons étaient circoncis vers l'âge de quinze ans et tatoués progressivement sur plusieurs années jusque vers vingt ans². L'Église protestante admit la circoncision, mais elle a longtemps interdit le tatouage. La circoncision n'a jamais disparu. Aujourd'hui, les garçons sont toujours circoncis, mais cette opération a perdu son caractère d'initiation. Elle est le plus souvent une simple opération chirurgicale, pratiquée par des médecins. Le tatouage redevient aujourd'hui un moyen d'affirmer son identité polynésienne, sans que les tatoués connaissent toujours la signification des motifs qu'ils ont choisis.

La notion de « taureàrèa » (adolescence) peut expliquer le retard imposé à la confirmation. Si elle requiert un comportement exemplaire, si elle fait accéder aux responsabilités, elle ne peut arriver qu'après qu'une fois le temps des essais terminé. La confirmation fonctionne comme le rite qui vient clôturer la période de taureàrèa³.

pasteur... NICOLE, *Au pied de l'Écriture*, p. 278. Faut-il voir dans le nombre élevé de mères jeunes un signe de cette « licence sexuelle » ? Car en 1993, 734 enfants, soit 14 % du total des naissances, étaient nés de mère de moins de 19 ans. Pierre BLANCHARD, « Quelques aspects actuels de la démographie », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1997/273-274, p. 81. Le nombre élevé de « maternités précoces » pourraient plutôt découler du retard de la contraception et de l'illégalité de l'avortement. Il est peut-être plus significatif de savoir que les parents acceptent que des enfants mineurs vivent en couple dans la maison familiale.

¹ BABADZAN, « La vie quotidienne dans la Polynésie d'autrefois », p. 126. *Les Tahitiens ont toujours pratiqué la circoncision (tehera'a) qui s'appelaient autrefois tehe et maintenant péri tome, mot qui vient du grec. L'antique expression juive employée par dérision « chien non circoncis » existe également chez les Tahitiens : uri tehe ore hia. L'opération est pratiquée par des spécialistes appelés tahu'a tehe, à l'âge de quinze ou seize ans, et c'était autrefois un rite religieux accompagné de prières au marae ancestral auquel assistaient le père et les parents masculins qui, en signe de sympathie se faisaient des blessures avec les dents de requin.* HENRY, *Tahiti aux temps anciens*, p. 196.

² *Sont non circoncis les Français adultes, mais aussi les enfants tahitiens de moins de dix ou douze ans, pas encore susceptibles d'avoir des relations sexuelles. La circoncision (il s'agit plus de fait à Tahiti, de superincision) n'est donc pas seulement le propre de l'homme propre. Elle est dans sa symbolique, libération du sexe masculin exposé à l'air libre, désormais à même de s'engager vers une sexualité. Elle se présente comme l'attribut des mâles.* Bruno SAURA, *Des Tahitiens, des Français, et leurs représentations réciproques*, Papeete, Christian Gleizal, 1998, p. 91-92. John Mairai confirme que la circoncision est un pas vers la pureté : *On considère la coutume polynésienne du tehe, de l'incision, ou de la circoncision, comme étant la volonté de se libérer d'un état salissant.* John MAIRAI, « Dieu à la folie », *Tahiti Pacifique Magazine*, Moorea, no 72, avril 1997, p. 23.

³ Peut-être faudrait-il déjà parler au passé : la confirmation était le rite qui venait clôturer la période de taureàrèa. Si l'Église accorde un « temps d'expérience » au jeune confirmé, elle doit

Le sens de la confirmation

La célébration d'une confirmation à l'âge adulte est le résultat d'un compromis, où ni la culture polynésienne ni la théologie protestante n'ont été sacrifiées. Le temps de jeunesse — réservé aux essais — a perduré, malgré ce qu'il pouvait avoir de choquant pour des protestants puritains. La confirmation atteste toujours que le chrétien est désormais responsable de ses actes devant Dieu et devant l'Église.

Mais pour pouvoir s'imposer, la confirmation s'est adaptée au contexte culturel. Si elle marque toujours l'entrée dans l'âge adulte, si elle est encore la condition à remplir pour occuper une responsabilité ecclésiale, les protestants polynésiens ont pourtant complètement renversé les priorités.

En Polynésie, la confirmation ne doit pas inciter l'adolescent à respecter, même dans sa jeunesse, les règles d'une vie chrétienne. Elle survient lorsque le taureà (adolescent) se sent prêt à entrer dans le monde des adultes, à en adopter le comportement et les responsabilités. Devenir ètäretia (paroissien confirmé) lorsqu'on est encore jeune correspond à un choix. Cela signifie, au moins formellement, renoncer à être un taureà, passer directement de l'enfance à l'âge adulte¹.

Deux remarques encore :

- 1) La confirmation, si elle est un rite de passage, n'est pas à proprement parler un rite d'initiation, puisqu'elle se déroule en public. Chacun peut savoir qui est membre d'Église, et ce qu'il faut faire pour le devenir².
- 2) Contrairement à la circoncision qui de fait exclut la moitié féminine de la population de sa célébration, l'accès à la confirmation est ouvert à tous ceux et à toutes celles qui le souhaitent.

3. La cérémonie de confirmation

La cérémonie de confirmation apparaît bien banale en comparaison de l'importance qu'elle revêt pour les protestants polynésiens. Mais cette banalité n'est peut-être pas anodine. Elle pourrait représenter une stratégie de ritualisation. Rédigée au moment où l'E.E.P.F. supprimait la possibilité

aussi admettre qu'il fasse ses propres « expériences religieuses » et qu'il cesse peut-être de participer aux activités de l'E.E.P.F.

¹ L'Église protestante n'a pas eu besoin de célébrer un rite de « sortie de l'enfance », puisque les premières règles la signalent « physiologiquement » chez les filles et la circoncision remplit « socialement » ce rôle chez les garçons.

² Pour une présentation de l'initiation, voir ELLADE, *Initiations, rites, sociétés secrètes*.

d'excommunier, la liturgie a pu être laissée à dessein dans un certain flou. Trop de précisions auraient contraint l'E.E.P.F. — les paroissiens, les diacres et les pasteurs — à choisir une définition et un âge de la confirmation. La forme retenue, en laissant une marge d'interprétation, peut convenir aux partisans des deux conceptions.

a) Le déroulement de la confirmation

Avant

La confirmation est célébrée à la fin d'un parcours de formation dispensé par la paroisse à l'intention des imi manaò (confirmand) ou dans le cadre de l'école du dimanche¹. Le catéchisme commun à toutes les paroisses et la vérification des connaissances acquises sont tombés en désuétude. Les confirmands terminent souvent leur formation au cours d'une retraite de plusieurs jours.

Pendant

La cérémonie de confirmation prend place durant le culte dominical, généralement à Pentecôte, après la prédication. Le pasteur appelle les confirmands, les fait avancer et leur demande de confesser leur foi chrétienne.

La liturgie répercute les hésitations entre les deux compréhensions, active et passive, de la confirmation. Le rite est tout à la fois confirmation par Dieu de son amour, par l'intermédiaire du pasteur, et confirmation par le paroissien de sa foi chrétienne.

Les confirmands s'agenouillent et le pasteur étend les mains au-dessus de leur tête et déclare les confirmer. Puis le pasteur et les diacres leur donnent la main pour les aider à se relever. Il prononce ce verset biblique : *C'est la parole du Seigneur : « Ne crains rien ; je t'ai racheté ; je t'ai appelé par ton nom, tu es à moi »*.²

Les confirmands doivent ensuite prendre les engagements que l'E.E.P.F. leur demande. Concrètement, ils se contentent de répondre par l'affirmative à la question que leur pose le pasteur.

Levez-vous pour prendre les engagements que l'Église réclame à ses membres. Vous êtes les nouveaux membres. Vous avez confessé Jésus comme le Seigneur. Vous vous remettez vous-mêmes, comme nous tous, en

¹ Les différentes classes de l'école du dimanche suivent la scolarité obligatoire, de 3 ans jusqu'aux alentours de 15 ans. Les élèves de dernière année sont appelés « matahiapo » (aînés).

² *Te parau nei te Fatu : « eiaha e mataù, ua hoo faahou mai au ia òe, ua pii atu vau ia oè nã roto i to ià, no ù òe »*. EEPF, *Papa Haamori*, p. 244.

son pouvoir. Qu'il soit le Seigneur de notre corps, de notre esprit et de notre cœur, le Seigneur de notre temps et de ce qui nous arrive de bon. Nous nous rassemblerons bientôt pour la prière, la lecture de la Bible, la liturgie de la cène. Nous croyons en son amour et au salut qu'il nous offre. Nous grandissons dans la foi. Nous servons notre prochain en son nom. Dieu est le chemin de la vie chrétienne. Il vous a guidés jusqu'à aujourd'hui. Est-ce que vous voulez marcher fermement sur ce chemin ?

Réponse commune : Oui.¹

Enfin, le pasteur admet formellement les confirmands parmi les membres communiants de l'E.E.P.F. :

Maintenant, vous vous installez à la table du Seigneur, et vous participez aux activités de l'Église. Que le Saint-Esprit encourage votre foi, qu'il répande sur vous tous ses dons et qu'il les renouvelle tous les jours.²

La liturgie insiste sur la participation du confirmand à la vie de l'Église. Elle demande de vivre une « vie chrétienne », d'aimer Dieu, son prochain et soi-même, de participer aux activités de l'Église : culte, réunion de chants, cène, lecture de la Bible, prière, etc.

Mais on ne retrouve pas la longue liste d'interdictions que présente le règlement intérieur et que semble impliquer le titre d'ētārētia. Officiellement, ces exigences n'apparaissent pas. Un confirmand ne s'engage pas à mener une vie morale conforme, mais il reconnaît que Jésus est son Sauveur. Les exigences éthiques ne sont pas mentionnées explicitement, soit qu'elles aillent de soi, soit qu'elles ne soient que secondaires. On peut cependant lire quelques allusions implicites dans les expressions « Seigneur de notre corps » ou « marcher sur le chemin du salut chrétien ».

¹ *E tià mai òutou i nià no te rave te èuhe ta te Etäretia ë tiäi nei i to na mau mero. E teie nei mau mero äpï, nã roto i to òutou fãiraa e, o Ietu Metia te Fatu, te tuu nei òutou ia òutou iho, mai ia mätoü atoà, i raro aè i to na mana. O ia te Fatu i to tätou tino, to tätou manaò e to tätou àau, te Fatu no to tätou taime e no ta tätou mau maitai. E pärahi fätata noa tätou i to na ro nã roto i te pure, te taòraa Pipiria, te haamoriraa e te ôroà a te Fatu. Ä tiäturi tätou i nià i to na aroha no te oraraa e te tupuraa i roto i te faaroo e no te tävini i te taata tupu i to na ioa. O te èà ia o te oraraa Teretetiano, i nã reira te Atua i te aratairaa mai ia òutou e tae roa mai i teie mahana. E tiä anei ia òutou, ia haere tämau tätou nã nià i teie nei èà. Pähonoraä ämui : E. EEPF, Papa Haamori, p. 244.*

² *Mai teie atu nei, e pärahiraa to òutou i nià i te àmuraa mäa a te Fatu, e e tuhaa ta òutou i roto i te ohipa a te Etäretia. Ia faaitoito mai te Vãrua Moà i to òutou faaroo, ia ninii mai i ta na mau horoà atoà e ia faaäpï noa o ia i te reira i te mau mahana atoà. EEPF, Papa Haamori, p. 245.*

Après

La confirmation s'achève par la première participation du nouveau ètärëtia (paroissien confirmé) à la cène. Elle est souvent l'occasion d'un repas de famille.

b) Les cinq sens

Les expériences éprouvées dans le culte se retrouvent dans la célébration de la confirmation :

- 1) Le paroissien rencontre Dieu essentiellement avec ses oreilles. Mais il touche les autres, en les embrassant ou leur serrant la main.
- 2) Le paroissien ressent que le culte est décalé par rapport à la vie quotidienne, même s'il est aussi renvoyé à sa vie « extérieure ».
- 3) Le paroissien perçoit que les hommes dirigent l'E.E.P.F., que c'est leur privilège d'annoncer la parole de Dieu.
- 4) Le paroissien fait l'expérience de la vie communautaire.
- 5) Le paroissien est invité à célébrer le culte dans la retenue.

Mais l'E.E.P.F. propose des stratégies propres à la confirmation.

Voir

Les paroissiens voient les confirmands. Ils savent ainsi qui est admis parmi les ètärëtia (paroissiens confirmés). Ils voient l'imposition des mains et le geste de leur donner la main pour les aider à se relever¹.

Sentir

Les paroissiens ne sentent aucune odeur particulière.

Toucher

Le pasteur ou les diacres touchent les confirmands, leur prennent la main pour les aider à se relever. Ce faisant, les confirmands touchent les mains du pasteur ou d'un diacre.

Entendre

Les paroissiens entendent la liturgie de confirmation. Ils entendent qui confirme. Ils entendent les engagements des confirmands.

Goûter

Les ètärëtia (paroissiens confirmés) goûtent la cène qui suit.

¹ L'imposition des mains n'appartient pas au toucher. Elle se fait au-dessus de la tête du confirmand.

c) Les stratégies de ritualisation

Les autorités de l'E.E.P.F. définissent les stratégies officielles de ritualisation de la confirmation. Le Conseil supérieur détermine les conditions d'accès à la confirmation. En 1985, il les a simplifiées, pour permettre un plus large accès au rang d'ètärëtia (paroissien confirmé). Mais certaines paroisses ou certaines familles ajoutent à ce « minimum légal » leurs propres stratégies, en réclamant du confirmand un engagement moral clair et définitif. L'E.E.P.F. les admet, tant qu'elles s'avèrent plus rigoureuses que les règles en vigueur. Un Conseil de diacres peut ainsi toujours décourager ou retarder la confirmation d'un adolescent, même quand il répond aux critères réglementaires. Mais, à l'inverse, une paroisse ne peut pas « confirmer » quelqu'un qui ne serait pas baptisé. Les spécificités paroissiales sont admises quand elles maintiennent et prolongent les options traditionnelles. Elles sont refusées quand elles introduisent des innovations.

Quelle que soit leur conception de la confirmation, les uns et les autres s'accordent sur les trois stratégies suivantes :

- 1) Solliciter une décision de la part du confirmand. Dans la compréhension traditionnelle de la confirmation, devenir ètärëtia (paroissien confirmé) était une vraie décision individuelle puisque la pression sociale décourageait plutôt les candidats et que l'ètärëtia qui transgressait les règles s'exposait à des sanctions ecclésiales et pouvait craindre un châtement divin. Les modifications récentes relativisent l'importance du choix. La confirmation vient logiquement et naturellement conclure un parcours de formation.
- 2) Faire accéder le confirmand au rang des ètärëtia (paroissiens confirmés) et lui permettre ainsi de participer à la cène.
- 3) Célébrer publiquement la confirmation. Chaque paroissien sait qui devient ètärëtia (paroissien confirmé) et ce qu'il faut faire pour y parvenir.

Les avis divergent sur la quatrième stratégie, qui donne le sens de la confirmation :

- 4) Soit n'admettre à la confirmation que des gens suffisamment matures pour respecter les règles de l'E.E.P.F. et être en mesure de tenir leur engagement. Soit situer la confirmation au début de la vie adulte¹ sans faire du respect des exigences éthiques un préalable à la confirmation.

¹ À 16 ans, un adolescent est sans doute plus adulte en Polynésie qu'en France. Mais il ne sera majeur qu'à 18 ans et, au moins s'il poursuit des études, dépendra encore de ses parents pour un certain temps.

Les rites protestants polynésiens

En évoluant, la ritualisation de la confirmation provoque des modifications dans les stratégies de ritualisation de la cène. En modifiant les conditions régissant la confirmation, l'E.E.P.F. a admis à la cène des paroissiens jeunes ou non mariés. En « dédramatisant » la confirmation, en lui ôtant son caractère moral, on a permis aux paroissiens de communier sans craindre les conséquences d'une transgression des règles éthiques.

Chapitre XVI

LA CÈNE¹

Les transformations du contexte culturel induites par la modernisation ont modifié le sens d'une célébration de la cène longtemps restée figée. En réaction, la Commission théologique appelait de ses vœux, depuis quelques années, un changement. Mais une frange plus traditionaliste du protestantisme polynésien n'accepte pas les modifications théologiques induites par les innovations. L'E.E.P.F. propose donc aujourd'hui deux modes de célébration de la cène. Elle a confié à chaque arrondissement le choix des aliments destinés à la célébration de la cène. Les arrondissements tolèrent qu'une paroisse fasse un choix différent. Le débat est vif, parfois douloureux.

Je commencerai par présenter les états actuels de la célébration de la cène. Je rappellerai ensuite les évolutions dans la manière de se nourrir en Polynésie, les influences du christianisme et, plus généralement, le rôle joué par les Occidentaux. J'en signalerai les conséquences sur la manière de comprendre la symbolique de la cène. J'expliquerai ensuite les changements liturgiques et leurs implications théologiques.

Je terminerai en présentant les stratégies de ritualisation qui prévalent actuellement.

¹ J'ai publié une première version de ce chapitre : Olivier BAUER, « La Sainte-Cène dans la ville : de la sphère du sacré à la sphère du profane », in *Dieu en ville, Évangile et Église dans l'espace urbain*, édité par Jean-Guy NADEAU et Marc PELCHAT, Outremont, Novalis—Université Saint-Paul, Le Cerf, Lumen Vitae & Labor et Fides, 1998.

1. La cène dans l'E.E.P.F.

La cène est fortement ritualisée dans l'Église protestante. Les paroisses la célèbrent chaque premier dimanche du mois et les jours de fête chrétienne ; des petits groupes l'organisent dans le cadre de leurs rencontres. Réservée aux seuls ètärètia (paroissiens confirmés), elle est toujours présidée par un pasteur¹.

a) La célébration de la cène

Avant

La célébration de la cène commence le vendredi soir par un culte classique (faraire ôroà : littéralement « vendredi de fête ») conçu comme une « préparation » à la cène².

Le täpati ôroà (littéralement « dimanche de fête »), les paroissiennes s'habillent en robe blanche et mettent un chapeau blanc. Les hommes mettent une chemise blanche, souvent un complet. Le purupiti (estrade) est décoré de rubans blancs. Les éléments sont disposés sur une table située soit dans le purupiti soit au pied de celui-ci.

Si un ètärètia (paroissien confirmé) visite une autre paroisse, il aura pris soin de demander à son pasteur son tüteti (ticket) qui atteste son droit à prendre la cène. La première partie du culte se déroule selon l'habitude, jusqu'à la prière d'intercession.

Pendant

Après la prière d'intercession, tous les diacres se lèvent, traversent le temple et rejoignent le pasteur et les officiants sur le purupiti. Deux diacres enlèvent le napperon blanc qui recouvre les éléments de la cène. Chaque paroisse peut choisir entre deux types d'éléments : pain et vin ou aliments polynésiens.

Le pain, ou le ùru (fruit de l'arbre à pain) — parfois le taro (sorte de féculent) ou le uto (pulpe de noix de coco) — sont toujours coupés en petits dés. Ils peuvent être répartis dans plusieurs assiettes, disposés dans une corbeille tressée en palme de cocotier, ou simplement posés sur une feuille de bananier. Le vin ou le pape haari (eau de coco) est présenté dans une coupe en métal argenté, pour la communion du pasteur et des diacres, et dans des petits verres individuels placés sur des plateaux pour les paroissiens. L'eau de coco est parfois consommée à même la noix simplement décalottée.

¹ Dans les paroisses sans pasteur, un diacre reçoit une délégation pastorale pour célébrer la cène.

² Pendant longtemps, la participation au faraire ôroà (culte du vendredi qui précède le dimanche où la cène est célébrée) était une condition à la participation à la cène.

Le pasteur lit la liturgie de la cène¹. Il présente un morceau de pain ou de ùru (fruit de l'arbre à pain) à l'assemblée et, après une bénédiction, il rompt l'aliment et en place un morceau dans chaque assiette. Il élève la coupe et prononce la bénédiction. Il distribue l'aliment choisi et fait circuler la coupe parmi les diacres. Les officiants communient sur le purupiti (estrade).

Le pasteur invite alors les fidèles à venir prendre la cène². Invitation un peu rhétorique, puisque dans la majeure partie des cas, ce sont les diacres qui descendent du purupiti, vers les paroissiens, les uns avec une assiette de pain ou une corbeille de ùru (fruit de l'arbre à pain), les autres avec les plateaux de verres de vin, le cas échéant les noix de coco. Seuls les ètärëtia (paroissiens confirmés) communient, ils le font dans la partie du temple réservée aux paroissiens³.

Pour accélérer la communion, les diacres se répartissent en différents endroits du temple, offrant simultanément plusieurs points de distribution de la cène. En règle générale, les ètärëtia (paroissiens confirmés) s'avancent, prennent un morceau de pain ou de ùru (fruit de l'arbre à pain), le mangent, prennent un verre de vin, le boivent, le reposent sur le plateau puis regagnent leur place et s'assoient. Dans les plus grandes paroisses, les diacres passent dans les travées pour distribuer les éléments retenus. Les communicants se lèvent pour signaler qu'ils veulent communier, mangent et boivent. Ils se rassient lorsqu'ils ont été servis.

Dans les petites communautés, les communicants forment un cercle devant le purupiti. Les diacres leur distribuent le pain ou le ùru (fruit de l'arbre à pain). Ils passent avec le plateau qui contient les verres de vin, de pape haari (eau de coco) ou, le cas échéant, la noix de coco elle-même. Dans certaines paroisses, chacun mange et boit dès qu'il est servi ; dans d'autres, tous les ètärëtia (paroissiens confirmés) attendent la fin de la distribution pour manger, puis boire ensemble.

Après

Quelques diacres apportent la cène aux malades immobilisés chez eux, parfois avant la fin du culte, immédiatement après la communion. Le culte se

¹ La liturgie prévoit une introduction, un chant, l'institution de la « cène » (te haamauraa i te ôroà), une prière, l'invitation, la bénédiction du pain et du vin (c'est bien le terme utilisé : te haamaïtaraa i te päne e te uaina), leur distribution (mais la liturgie parle de fâiriiraa « réception ») et une prière. EEPF, *Papa Haamori*, p. 57 à 62.

² *A haere mai a rave i te ôroà, te titau nei te Fatu ia òutou* (Venez prendre le repas que le Seigneur a institué pour vous). EEPF, *Papa Haamori*, p. 60.

³ Partager le repas dans la nef du temple, dans la partie « la moins » sacrée, souligne qu'il est un repas communautaire et non un sacrifice offert à Dieu.

termine, selon l'ordre liturgique habituel, par la récitation du « Notre Père », l'exhortation et la bénédiction.

b) Les cinq sens

La particularité de la cène, c'est bien entendu, de solliciter le goût. C'est d'ailleurs le choix des aliments qui va retenir mon attention.

L'impression générale que les cinq sens donnent du culte reste valable pour la communion. Mais les caractéristiques en sont exacerbées.

- 1) Le paroissien rencontre toujours Dieu avec ses oreilles, mais aussi par le goût. Il touche les autres, en les embrassant ou leur serrant la main.
- 2) Le paroissien est invité à célébrer le culte dans une retenue qui se transforme en solennité.
- 3) Plus que jamais, le paroissien voit que l'E.E.P.F. est une Église très hiérarchisée, que les pasteurs et les diacres ont des responsabilités particulières.
- 4) Le repas de la cène est décalé par rapport à la vie quotidienne, même si les aliments consommés sont banals.

Voir

Tous les paroissiens assistent à la célébration de la cène, même ceux qui n'y participent pas.

Dès le début du culte, on voit un grand napperon en dentelle blanche ou en crochet. Il recouvre entièrement la table et masque les éléments. Quand les diacres l'ont soulevé, on voit des plateaux remplis de petits verres, une coupe, le cas échéant des cocos décalottés. On devine des assiettes pleines de morceaux de pain ou l'on voit des corbeilles vertes tressées en palme de cocotier. On voit les femmes habillées tout en blanc et les hommes porter une chemise blanche.

On voit l'ensemble des diacres qui entourent le pasteur sur le purupiti (estrade). On voit le pasteur élever et rompre une tranche de pain, la partager en morceaux qu'il répartit dans les assiettes, élever la coupe.

On voit qui sont les communicants, et, le cas échéant, qui sont les ètärëtia (paroissiens confirmés) qui s'abstiennent de prendre la cène.

On voit quelques mouches qui tournent autour des éléments.

Sentir

On ne sent aucune odeur particulière, sauf parfois, sur le purupiti (estrade), un léger parfum de vin.

Toucher

Les communicants touchent l'aliment qu'ils vont manger et le verre qui contient la boisson proposée, éventuellement la noix de coco utilisée pour la cène.

Entendre

On entend la liturgie de la cène. On entend un chant. Avant l'institution, on entend un bref moment de silence explicitement mentionné dans la liturgie : *Que tout ce qui a été créé fasse silence devant Dieu !¹*

Goûter

Selon les paroisses, on mange du pain, du pain fabriqué avec de la pulpe de coco, du ùru (fruit de l'arbre à pain), du taro (sorte de féculent) ou du uto (pulpe de noix de coco)², on boit du vin ou de l'eau de coco. Les paroisses ne se soucient guère de leur qualité. Le pain est souvent sec et le morceau si minuscule que personne ne prend le temps de le goûter. Le vin est ordinaire. Certaines paroisses l'adoucissent en lui ajoutant du sucre. Les produits locaux, frais, ont en général meilleur goût.

2. Le contexte culturel

La cène est déterminée par son sens théologique. Elle fait mémoire de la mort de Jésus ; elle préfigure le Royaume de Dieu. Mais un rite ne s'écrit jamais sur une page blanche. Même s'il se démarque des pratiques culturelles d'une société, il y renvoie forcément³.

La cène se célèbre dans un repas. On y mange et l'on y boit. Pour comprendre ce qu'elle signifie pour ceux qui la célèbrent, il faut connaître la symbolique qu'ils attribuent au repas et aux aliments qu'ils consomment.

Ces valeurs changent selon les cultures et les époques. Manger du pain n'a pas la même valeur en Palestine autour des années 30, en Europe au moment de la Réforme ou à Tahiti à la fin du 20^e siècle. Qu'on le veuille ou non, les pratiques alimentaires des Polynésiens influencent leur compréhension de la cène. Les

¹ *Ia mamu te mau mea atoà i hamanihia i mua i te Atua*, EEPF, *Papa Haamori*, p. 58.

² Dans la paroisse d'Hauti à Rurutu, j'ai communiqué avec des biscuits secs. Les parts étaient si petites qu'il fallait presque mouiller son doigt pour en attraper une miette !

³ Les quatre récits bibliques de la cène (Matthieu 26, 26-29, Marc 14, 22-25, Luc, 22, 15-20 et 1 Corinthiens 11, 23-26) expriment déjà des stratégies de ritualisation différentes, en fonction des situations sociales propres à chaque auteur. Les évangiles inscrivent plutôt la cène dans la tradition juive du repas pascal et Paul dans la tradition grecque du banquet pour les défunts. Voir Dennis E. SMITH et Hal E. TAUSSIG, *Many tables, the Eucharist in the New Testament and Liturgy Today*, London et Philadelphia, SCM Press & Trinity Press International, 1990.

connaître représente un préalable indispensable pour dégager les stratégies de ritualisation de l'E.E.P.F. Or, la conversion au christianisme et l'installation durable des Européens a considérablement modifié les usages alimentaires depuis 200 ans.

L'influence chrétienne

Le christianisme a représenté un important facteur de changement. Il a désacralisé la nourriture, permettant à chacun de consommer tous les aliments. Il a supprimé tous les tapu (interdits) : l'interdiction faite aux femmes de manger avec les hommes¹, les restrictions liées la consommation de chair de tortue².

En signe de leur conversion, les Polynésiens ont d'ailleurs sciemment bravé les interdits alimentaires. Sur l'île de Rurutu, ils mirent littéralement en scène un repas pour défier les interdits religieux traditionnels.

[Le repas] était destiné à mettre à l'épreuve la vérité de la parole de Dieu : si les participants succombaient, comme l'avaient prédit les prêtres (ils disaient que toute femme qui mangerait soit du porc, soit de la tortue serait dévorée par l'Esprit Mauvais, ou que quiconque mangerait sur un endroit sacré mourrait et serait également dévoré), les Rurutu ne détruiraient pas leurs idoles. Mais si au contraire personne ne s'en portait mal, ils détruiraient alors tous leurs dieux ; ils se rencontrèrent donc, et, après avoir satisfait leurs appétits sans conséquence néfaste, ils entreprirent de démolir totalement les marae, un travail qui fut terminé dans la journée même.³

¹ *Tout ce que je disais recevait leur approbation, sauf qu'ils ne pouvaient admettre que les femmes mangent avec les hommes. Ils disent que les hommes qui donnent à manger à des femmes ou qui mangent en leur compagnie deviennent aveugles ou estropiés. Telle est leur superstition et il me fut impossible de leur persuader le contraire.* RODRIGUEZ, *Journal*, p. 76.

² RODRIGUEZ, *Journal*, p. 128.

³ Lettre de Mahamene et Puna, datée du 13 juillet 1821, citée par BABADZAN, *Naissance d'une tradition*, p. 16-17. L'adoption de la foi chrétienne dispense de nourrir les dieux. Mais un théologien protestant ne peut acquiescer à la remarque de Jean-François Baré. *Dès qu'elle est pratiquée [en Polynésie], la communion est [...] un événement considérable qui inverse les termes de la réciprocité entre hommes et dieux ; alors que les dieux tahitiens sont des dieux que l'on nourrit sans cesse (par des offrandes de vivre), le dieu chrétien est un dieu que l'on peut ingérer.* BARE, 'Étranges messagers de la grâce', p. 64. La Polynésie a été évangélisée par des protestants, dont la doctrine s'oppose à la transsubstantiation et postule justement qu'ils ne mangent pas Dieu !

La place de la nourriture

Comme dans toutes les civilisations, la nourriture et les repas ont joué un rôle central dans la vie des Polynésiens. Mais ils y ont pris une valeur particulière.

L'ensemble de l'univers social « ma'ohi » peut être vu comme « s'exprimant » par le biais des prestations alimentaires et de la production vivrière.¹

La Polynésie bénéficie d'un climat favorable à certaines productions vivrières, en particulier les fruits disponibles toute l'année. Les lagons fournissent largement poissons, coquillages et crustacés. Mais trouver de quoi manger représente parfois une gageure. Les atolls manquent d'eau douce et leur sol est sablonneux. Si les cocotiers poussent facilement, il faut, encore aujourd'hui, importer de la terre pour faire pousser d'autres arbres ou des légumes. Le vent interdit parfois de sortir en bateau pour pêcher. La chaleur rend la conservation des aliments difficile. La viande est rare et la culture des féculents demande beaucoup de travail. Dans ce climat chaud et humide, les aliments se conservent mal.

Les aliments et les repas traditionnels

Traditionnellement, chaque famille produisait les aliments dont elle avait besoin. Les tâches étaient réparties entre tous les membres de la famille. Les uns — les hommes en général — pêchaient, tandis que les autres, plutôt les femmes, cultivaient les jardins potagers.

Un repas complet et équilibré [...] était composé d'un produit végétal de base, d'un morceau de viande ou de poisson, d'une sauce piquante, d'une boisson d'eau simple ou d'eau de coco, d'un autre végétal à l'état plus ou moins liquide ou d'un « pudding » de fruit.²

¹ BARE, *Tahiti, les temps et les pouvoirs*, p. 53. Trois indices linguistiques signalent l'importance de la nourriture : 1) le samedi porte le nom de « mahana mää » : (« jour de la nourriture »). Il est appelé ainsi parce que les cultes du dimanche ne laissaient pas le temps de préparer à manger. On consacrait alors la journée du samedi à la préparation du ahimää (four tahitien) et à la cuisson des aliments ; 2) un enfant adopté est un enfant faaàmu (nourri). Celui qui nourrit un enfant en devient responsable ; 3) la salutation habituelle, lorsqu'on voyait passer quelqu'un près de sa maison, était : « À haere mai tamää ! » (« viens manger ! »).

² BARE, *Tahiti, les temps et les pouvoirs*, p. 51. *La nourriture traditionnelle étant surtout végétale, on ne connaissait autrefois un repas complet et donnant une sensation de plénitude (païa) qu'en y ajoutant un aliment d'origine animale désigné sous le nom de Inaï. Naturellement cet apport était surtout constitué chez un peuple insulaire par le poisson, les crustacés et les mollusques. [...] On sait qu'autrefois la seule viande consommée pratiquement était celle du porc, encore n'était-elle réservée qu'aux individus d'un certain rang social.* Henri

Le menu quotidien souvent frugal autorisait des excès exceptionnels. Chaque fête était l'occasion d'organiser un tamāaraa (festin) qui requérait la participation de tout un village.

L'un des buts essentiels de certaines fêtes populaires était de manger le plus possible et tous les « Ma'ohi » réservaient périodiquement une partie de leur temps à s'engraisser. La stature, la force physique, la « beauté » étaient des vertus aristocratiques. Ces « pratiques de glotonnerie » étaient en rapport étroit avec les cycles écologiques et la quantité des productions vivrières disponibles.¹

Le tamāaraa (festin) rassemblait toujours une large communauté. Dans les temps de conflits, il marquait la réconciliation entre les adversaires. Moment d'hospitalité, il permettait un partage des produits alimentaires². Mais sa préparation demandait déjà une longue période de paix pour rassembler la nourriture. Plusieurs mois à l'avance, on commençait à prévoir les aliments ; il fallait cultiver le taro (féculent), engraisser les porcs, pêcher du poisson et cueillir des fruits. Quelques jours avant le repas, les hommes préparaient le four et entreprenaient la cuisson des aliments tandis que les femmes tressaient des corbeilles en palmes de cocotier. Lorsque tout était prêt, on plaçait tous les aliments en même temps sur la table : le sucré et le salé, les fruits, les légumes, les poissons et la viande. Le repas proprement dit se passait en deux services. Les invités et les gens importants mangeaient d'abord — avec les doigts. Celles qui servaient le repas — car c'était exclusivement le rôle les femmes — veillaient à ce que rien ne manque. Leur tour de manger ne venait qu'une fois les hommes repus. À la fin du repas, on répartissait les restes entre tous les convives, en suivant — en principe — un ordre hiérarchique.

JACQUIER, « Contribution à l'étude de l'alimentation et de l'hygiène alimentaire en Océanie française », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1949/86, p. 596-597.

¹ BARE, *Tahiti, les temps et les pouvoirs*, p. 51. Mais tout le monde ne profitait pas de ces festins : [La femme] n'avait pas le droit de manger la même nourriture que celle des hommes ni de s'asseoir à leurs côtés. Il lui fallait cuire sa propre nourriture dans un autre four que celui qui avait servi à préparer les aliments des hommes et manger dans un lieu à part. [...] L'homme pouvait manger du cochon, de la volaille, les meilleurs poissons, des fei, du coco. De tels aliments étaient interdits aux femmes. VERNIER, *Au Vent des Cyclones*, p. 242.

² La redistribution a aussi une fonction sociale, attestée dans la société traditionnelle. *Un Tahitien faisait partie d'une famille, d'un lignage, d'un district, voire d'un sous district, astreint à fournir des dons correspondant aux fonctions et au rang des chefs des différentes communautés dont ils faisaient partie et à leurs obligations de réceptions, festivités, entreprises de construction voire de guerre ; recevant en échange de ces chefs les distributions qu'ils étaient coutumièrement en droit d'attendre.* ROBINEAU, « La vie économique et sociale de la Polynésie en mars 1797 », p. 46.

L'influence européenne

L'installation durable d'Européens en Polynésie a profondément modifié les habitudes alimentaires polynésiennes. Après 200 ans, les Polynésiens mangent d'autres aliments que leurs ancêtres et d'une manière différente, même si la manière traditionnelle de cuisiner et de se nourrir n'a pas disparu.

Il est difficile de retrouver les étapes de ce changement. Les témoignages sont rares, et ceux qui nous sont parvenus concernent souvent des repas exceptionnels, seuls « dignes » de figurer dans les annales¹. L'évolution des modes populaires d'alimentation présente bien des inconnues. Les récits du *Mémorial Polynésien* fournissent quelques indications historiques.

Les premiers contacts avec les Européens semblent ne pas avoir tellement affecté la manière polynésienne de se nourrir. Au contraire, ce sont les Occidentaux qui apprennent à manger « à la polynésienne ». Ils n'ont d'ailleurs pas le choix, le ravitaillement depuis l'Europe était des plus incertains. Une gravure de 1820 représente l'explorateur russe Bellinghausen et ses officiers, invités chez le roi Pomare II. Ils mangent avec les mains, assis par terre sur un pèue (natte)².

En 1858, un observateur prend la peine de signaler qu'un repas se prend sur une table *dressée à l'europpéenne*³. L'habitude doit encore être rare.

¹ En témoigne cette anecdote, qui remonte à 1822, soit au premier temps du christianisme. *Il s'agissait alors d'organiser en l'honneur d'une délégation anglaise un gigantesque festin (tamaaraa) dans l'île de Raiatea ; pour avoir une tenue décente comme il convient à de véritables chrétiens, les habitants furent persuadés par leurs pasteurs de manger à table et assis sur des chaises, meubles que naturellement, ils ne possédaient pas encore. Aussi, durent-ils consacrer des mois et des mois à les fabriquer un par un, sous la conduite d'un Européen. Chacun de ces nouveaux convertis mit un point d'honneur à faire mieux que son voisin, les chefs, princes et rois profitèrent de l'occasion pour réaffirmer leur autorité sur leurs subordonnés, se surpasser les uns les autres et briller aux yeux des évangélistes. Au bout du compte, à force d'émulation, de crainte révérencielle et de joie ludique combinaît leurs effets, c'est un total de 120 tables et 241 chaises et sofas que purent dénombrer les hôtes britanniques de la fête !* PANOFF, *Tahiti métisse*, p. 196.

² *Le Mémorial Polynésien*, tome I, p. 462-463.

³ *Le Mémorial Polynésien*, tome II, p. 452-453. L'impression qu'il retient des habitations peut, par extension, s'appliquer aux repas : *Les missionnaires anglais bien intentionnés ont fait de grands efforts pour amener les insulaires à construire leurs maisons dans le style agréable et solide des chaumières anglaises et à préférer les villages ordonnés à de simples groupes de cabanes. [...] La population s'est très rapidement fatiguée d'avoir à construire des bâtiments compliqués, alors que leurs huttes les satisfaisaient pleinement ; ils sont donc retournés à leur demeure séculaire.* *Le Mémorial Polynésien*, tome II, p. 95.

Mais peu à peu, les Européens vont apporter des modifications substantielles, en acclimatant de nouvelles plantes — café, vanille, ananas, orange, pamplemousse, avocat, etc. — et de nouveaux animaux — chèvre, vache, etc. Ils importent aussi de nouveaux produits, dont l'alcool cause d'incessants problèmes d'ordre.

En novembre 1864, on trouvait sur le marché de Papeete : pain, viandes de bœuf, porc, veau et mouton, poissons, salades, carottes, oignons, navets, choux, ignames, taro (féculent), patates, maïore (fruits de l'arbre à pain), tomates, aubergines, feï (bananes à cuire), cocos, mangues, bananes, ananas¹.

En 1896, on peut prendre son repas dans des restaurants tenus essentiellement par des Chinois.

*[Les Chinois] ont créé une industrie nouvelle, celle de la préparation du café, du thé et du chocolat qui, dès son apparition, a été vue avec la plus grande faveur par tout le monde, et notamment par les indigènes, auxquelles elle est venue rendre un immense service. Aujourd'hui, le Tahitien n'est plus obligé de se charger de vivres pour venir à Papeete et de limiter son séjour à la durée de ses vivres. Il trouve chez le Chinois, du pain, du beurre et du café ; bon nombre de ceux qui habitent la ville en font maintenant presque exclusivement leur nourriture et ce n'est pas seulement à Papeete que ces denrées se consomment, les indigènes des districts eux-mêmes ont pris l'habitude de manger du pain ainsi assaisonné. Il y a en ce moment, en dehors du chef-lieu, dix-sept établissements tenus par des Chinois à Tahiti et à Moorea.*²

En 1919, le navire El Kantara est annoncé avec à son bord une cargaison alléchante :

*Grand assortiment de marchandises françaises telles que : Conserves fines Félix Potin — Chartreuses — Amer Picon — Liqueurs Marie Brizard — Vins mousseux — Champagnes — Pippermint — Vins fins de Bordeaux et Bourgogne — Champignons — Moutarde — Pickles — [...] — Conserves de viande Ouaco — Conserves françaises et américaines.*³

¹ *Le Mémorial Polynésien*, tome III, p. 55

² *Le Mémorial Polynésien*, tome IV p. 186. Même si l'argent était utilisé depuis 1815, les Tahitiens des districts et des îles payaient encore leurs achats en nature, par des volailles et des œufs ou en gageant leur production de vanille et de coprah. Les commerçants chinois ont souvent été la cible d'attaques virulentes. Leur réussite inquiétait et suscitait des jalousies.

³ Reproduit dans *Le Mémorial Polynésien*, tome V, p. 179. Il est évident que cette nourriture est avant tout destinée aux Européens établis à Papeete et aux familles riches de Tahiti.

Le 18 octobre 1939, le Journal officiel des Établissements français de l'Océanie fixe le prix des produits importés. La liste donne des indications sur les aliments disponibles. On y trouve :

*Farine, pain, pommes de terre, oignons, riz, lentilles, haricots rouges, haricots blancs, pois cassés, gros sel, sel fin, beurre, sucre rouge, sucre blanc, bœuf en boîte, bœuf, saumon, sardines à la tomate dite « Pilchard », lait « Nestlé » ou équivalent (condensé non écrémé), vin rouge ordinaire, vin blanc ordinaire, huile d'arachide, café vert décortiqué.*¹

En 1949, Henri Jacquier dressait un état de l'alimentation en Polynésie française.

*Le simple examen des chiffres, confirmés d'ailleurs par l'expérience, montre que l'indigène océanien, et particulièrement le Tahitien, a adopté de plus en plus les aliments occidentaux. Nous précisons qu'il s'agit d'aliments et non d'alimentation, ce dernier terme impliquant nécessairement l'existence de régimes composés ainsi que celles de préparation culinaire, car en effet, le Tahitien ne connaît et ne pratique que sa cuisine traditionnelle. Les aliments étrangers sont consommés tels que sous la forme où ils sont présentés par l'industrie.*²

En moins de 150 ans, la présence européenne a provoqué un triple changement dans les habitudes alimentaires :

- 1) Aux aliments produits locaux, plus nombreux, est venu s'ajouter tout un choix de produits occidentaux³.
- 2) Si on peut encore produire ou échanger les aliments locaux (fruits, légumes, poissons, viandes), les marchandises importées doivent être achetées.
- 3) Les repas se prennent à table, dans de la vaisselle et avec des couverts¹.

¹ *Le Mémorial Polynésien*, tome VI, p. 25.

² JACQUIER, « Contribution à l'étude de l'alimentation et de l'hygiène alimentaire en Océanie française », p. 602. *D'où il n'est pas rare de voir à Tahiti un menu journalier ainsi établi : Matin : Thé sucré — Pain — Beurre de conserve Midi : Pain — Conserves (Corned beef, généralement) Soir : comme le matin. Sans doute quelques vivres indigènes sont incorporés sporadiquement dans cette ration qui, malgré beaucoup de défauts, a l'avantage incontestable d'être d'une facilité remarquable et quasi instantanée de réalisation. C'est sans doute son seul mérite et c'est précisément la raison de sa popularité et de sa généralisation.* JACQUIER, « Contribution à l'étude de l'alimentation et de l'hygiène alimentaire en Océanie française », p. 602-603.

³ *Sur ce chiffre [3000 calories par jour et par habitant] en 1934, 1199 calories étaient importées à titre de complément, soit environ 40 %, 60 % étant fournis par le pays. En 1947 on importe 1745 calories soit 58 % des besoins, 42 % représentant l'apport local.* JACQUIER, « Contribution à l'étude de l'alimentation et de l'hygiène alimentaire en Océanie française », p. 602.

La situation moderne

À partir de 1960, la mutation de la société polynésienne s'accélère. L'installation du Centre d'expérimentation du Pacifique et ses corollaires — construction d'un aéroport international, arrivée massive de militaires et de fonctionnaires français — provoquent un double phénomène de modernisation et d'urbanisation. La situation change radicalement.

Dans toute la Polynésie, les habitudes alimentaires et la manière de prendre ses repas s'en trouvent fortement modifiées². La rapidité des transports facilite les importations. La présence d'une forte population d'origine européenne conduit à élargir l'offre des produits disponibles. L'électrification rend possible un emploi généralisé des réfrigérateurs et des congélateurs. Les emplois salariés dans la fonction publique détournent les Polynésiens de l'agriculture. Bref, l'alimentation s'occidentalise, d'autant plus facilement que la nourriture locale est souvent longue à préparer et qu'elle paraît parfois fade comparée aux aliments importés³.

La manière de se nourrir change, elle aussi. Les repas sont de moins en moins conviviaux et de plus en plus rapides. On se hâte de manger pendant la courte pause de midi sur son lieu de travail, à la cantine ou dans un restaurant rapide.

C'est évidemment dans la zone urbaine de Papeete⁴ que les changements sont les plus radicaux. Même si celui qui habite la ville peut encore cultiver quelques légumes, élever des poules, pêcher du poisson et récolter des fruits, il ne parvient plus à produire toute la nourriture dont il a besoin. Il peut toujours solliciter des parents installés dans les districts ou dans les îles qui lui

¹ Dans les milieux tahitiens, la vaisselle et les couverts sont réduits au strict minimum : une assiette, un bol et un verre, une fourchette par convive, quelques petites cuillères sur la table pour se préparer un café. Manger avec les doigts est tout à fait normal.

² Avec de graves conséquences sur la santé : voir l'article du docteur Jean-Louis BOISSIN, « Les Polynésiens, victimes de la "bouffe" moderne », *Tahiti Pacifique Magazine*, Moorea, no 70, février 1997.

³ Le *māa tahiti* (repas tahitien) demande beaucoup de travail. Il est réservé aux occasions importantes. *L'étranger n'est qu'un prétexte à visiter et à apprécier son propre pays, à se retrouver entre Tahitiens, à manger du ma'a tahiti, à célébrer sa joie de vivre et sa culture, à se donner en spectacle face aux autres, mais d'abord entre soi.* SAURA, *Des Tahitiens, des Français et leurs représentations réciproques*, p. 73-74.

⁴ Selon le recensement de 1996, 74 284 personnes habitent la zone urbaine (Arue, Pirae, Papeete, Faaa) et 41 445 la zone suburbaine (Mahina, Punaauia et Paea). Ensemble, ils représentent 115 729 habitants, soit plus de la moitié de la population de la Polynésie. Il semble cependant que cette zone soit saturée. On constate désormais un reflux migratoire de la zone urbaine vers la zone rurale. FROUTE, « Recensement de la population de Polynésie française ».

fournissent des denrées qu'ils pêchent ou récoltent, mais il doit forcément acheter une part de ce qu'il mange. Or les magasins lui proposent surtout une marchandise standardisée et internationale : fromages et conserves de France, viande de Nouvelle-Zélande, sodas américains, etc.

Les zones rurales résistent mieux. Les produits importés sont plus rares et plus chers. L'agriculture dispose de plus d'espace. Les gens ont du temps pour cultiver et pêcher. Résultat sans surprise : dans les districts et dans les îles, on mange généralement davantage de produits locaux.

3. La résistance protestante

« On est ce qu'on mange », dit l'adage populaire. En Polynésie, la question des aliments n'est pas innocente. La nourriture est une manière d'être relié au fenua (matrice). D'un point de vue théologique, c'est être en relation avec Dieu. En créant l'homme à partir de la poussière du sol, Dieu a établi un lien entre lui, la terre et l'homme. Tant qu'il consomme les produits du sol, l'homme maintient cette relation. Mais lorsqu'il cesse de les manger, il rompt ce lien.

Dieu a modelé l'être humain à son image.

Il l'a modelé avec la terre du pays.

Le pays a produit la nourriture qui convient à cet homme-là.

C'est pour cela que toi, Maòhi, manges du ùru, de la banane et du taro.

Pour devenir l'image de Dieu, mange du tarua, des ignames et du fei, c'est là qu'est ton identité.

Mange du manioc, du coco et du citron que compléteront la papaye, l'orange et la mangue.

C'est la terre qui produit ta nourriture, la même terre que Dieu a prise pour te modeler, la terre du pays qui te fait mäòhi.¹

L'E.E.P.F. va développer deux stratégies de ritualisation pour défendre les modes traditionnels d'alimentation : multiplier les repas communautaires et « océaniser » la cène.

¹ *Te Mäòhi e ta na mäa : ua hãmani te Atua i te taata/ ia au to na hohoà/Ua hãmani i te repo o te fenua/Te fenua e faatupu i te mäa/E au i te reira taata. /No reira e te Mäòhi/E àmu i te ùru, te meia e te taro/Ia hohoà òe i te Atua/E àmu i te taruà, te ufi e te fei/Te reira hoì to òe hiroà/E àmu i te mäniòta, te haari e te täporo/Faaravaì atu ai i te ùtã, te ànani et te vi. /Te repo e faatupu i ta oè mäa/Te repo atoà ia ta te Atua i rave/no te hãmani ia òe/te repo o te fenua i Mäòhi ai òe. Turo a RAAPOTO, Tama, Arue, Tüpuna productions, 1991. Ce texte fait partie d'un recueil de poèmes. L'E.E.P.F. ne lui reconnaît pas de valeur ecclésiastique.*

a) Les repas dans l'E.E.P.F.

Les paroisses protestantes multiplient les repas communautaires et préconisent le retour aux aliments traditionnels. C'est dans l'agglomération de Papeete qu'elles y sont le plus sensibles.

Les repas paroissiaux y sont presque toujours composés de maa tahiti (repas tahitien), préparé avec les aliments traditionnels. Ils permettent de renouer avec les produits du fenua (matrie). Ils sont comme un retour aux sources, comme l'affirmation d'une identité. Les âmuiraa (groupe) proposent pourtant parfois des repas chinois, plus vite préparés et certainement meilleur marché, ou des biftecks servis avec des frites.

Les repas communautaires rassemblent les paroissiens – environ une fois par mois – pour marquer différents événements : fêtes chrétiennes, inaugurations d'un temple ou d'un fare âmuiraa (maison de groupe), installation d'un nouveau pasteur, etc. Ces repas coûtent cher et requièrent la participation de l'ensemble du groupe organisateur. L'aide des paroissiens est sollicitée, sous forme de dons en argent ou en nature. C'est alors l'occasion de réveiller les solidarités familiales. Chacun met un point d'honneur à apporter largement sa contribution. Surtout qu'il règne parfois un esprit de compétition. Par conséquent la nourriture abonde et les restes sont répartis entre les invités et les paroissiens. Cette redistribution profite à chacun et diminue la lourde charge, en nature, en argent ou en travail, de ceux qui ont contribué à la préparation du repas. Elle active les procédures d'échange, déjà attestées dans la société traditionnelle¹.

¹ Pour ne pas donner le sentiment que l'E.E.P.F. est une Église de goinfres ou de gloutons, j'ajoute qu'on y pratique aussi le jeûne. *Toutes les paroisses de l'Église évangélique de Polynésie française ont observé un temps de jeûne et de prière au cours du service habituel du Vendredi Saint, entre huit heures du matin et deux heures de l'après-midi le 5 avril 1985. Elles renouaient ainsi avec une ancienne coutume de l'église locale qui depuis 150 ans et à des moments importants ou critiques de son histoire ressent le besoin de se tourner tout entière et d'un commun accord vers le Dieu de l'espérance accepté autrefois par son peuple. Cette journée de prière de repentance et d'humiliation et ce jeûne ont été suivis très largement dans l'ensemble des paroisses de l'île de Tahiti et dans celle des archipels proches ou lointains.* VERNIER, *Au Vent des Cyclones*, p. 365. Vendredi Saint est resté un jour de jeûne « officiel ». Bien sûr, la durée du jeûne n'a rien d'exceptionnel, chacun ne saute finalement qu'un seul repas, mais la pratique n'est pas courante dans les Églises protestantes. Mais on jeûne, exceptionnellement, pour infléchir le cours des choses, pour marquer sa désapprobation comme lors de la reprise des essais nucléaires français à Moruroa. Ainsi en 1996, le Conseil supérieur proposait un jour de jeûne : *Face aux problèmes de société, entre autres, l'alcoolisme, la drogue, les jeux d'argent ainsi que les maladies sexuellement transmissibles que connaît notre pays, le Conseil supérieur réitère son inquiétude et sa grande préoccupation. Il encourage le peuple à faire sien ces problèmes ; que ces derniers deviennent des thèmes de prières dans les familles, les paroisses, les périodes de jeûnes et ce dans l'humilité et la foi.* Décision du Conseil supérieur, août 1996. Certains groupes jeûnent pour éviter des catastrophes, notamment des cyclones, ou par empathie avec des malades.

b) « L'océanisation de la cène »

L'Église protestante a toujours été parfaitement consciente des enjeux symboliques attachés aux éléments utilisés. Dès leur arrivée, les premiers missionnaires ont utilisé des produits locaux pour célébrer la cène. Ils témoignaient ainsi, implicitement, de leur volonté d'inculturer la célébration de la cène. Mais assez rapidement, l'usage du pain et du vin s'est imposé.

En ce qui concerne les espèces — le pain et le vin — de la communion, elles sont souvent remplacées par des substituts d'origine polynésienne. Sait-on que le 17 mars 1797, lors du service de Sainte-Cène tenu par le Capitaine Wilson du « Duff », à la Pointe Vénus, et pour la première fois, le fruit de l'arbre à pain de Otaheite fut utilisé en tant que symbole de la chair du Christ. En 1820, à Huahine, Ellis utilisait des fruits d'arbre à pain grillés ou cuits. Pour remplacer le vin, Arbousset faisait appel à de l'eau, la pulpe de noix de coco remplaçait le pain dans l'archipel des Tuamotu. Aujourd'hui encore, eau de coco et uru ou taro sont parfois utilisés dans la Cène.¹

Depuis quelques années, la Commission théologique prône l'utilisation de nourritures locales. Elle rencontre de fortes résistances. Pourtant, en 1998, pour la première fois, une liturgie officielle de l'E.E.P.F. mentionnait explicitement la possibilité de célébrer la cène avec des éléments locaux. Elle laissait à chaque paroisse le soin de choisir un aliment et d'utiliser le terme correspondant.

Ce (pain, taro, uru ou nounou [cœur de la noix de coco]) que nous allons manger et ce (vin, pape haari ou komo viavia [eau de coco]) que nous allons boire nous montrent à nous et à vous, invités par Jésus-Christ, rassemblés en ce jour, le véritable amour de Dieu pour nous.²

¹ CARLOZ, « Cultures et cultes, adaptation du livre de W. A. Poort : Pacific Between Indigenous Culture and Exogenous Worship », p. 1723. Le « parfois » de la dernière phrase me convainc plus que le « souvent » de la première. Dans leurs articles de foi, rédigés sur le *Duff*, les premiers missionnaires avaient pourtant explicitement mentionné le pain : *The Lord's Supper is an ordinance of the New Testament, wherein, by giving and receiving bread and wine, according to the appointment of Jesus Christ, his death is shewed forth*. 'Articles of Faith or Principles of Religion', *A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean*, p. 417. La liturgie de 1983 précise que la bénédiction porte sur « te pāne » (« le pain ») et « te uaina » (« le vin »). EEPF, *Papa haamori*, p. 61. Ces deux temps se retrouvent dans les traductions de la Bible. Le missionnaire John Davies avait traduit le « artos » grec par « maïore » : « fruit de l'arbre à pain ». Dans un deuxième temps, les traducteurs ont créé le néologisme « pāne ». NICOLE, *Au pied de l'Écriture*, p. 159. Aujourd'hui on commence à utiliser le terme profane « faraoa ». À noter qu'en tahitien, la prière du « Notre Père » ne mentionne pas le pain : « Hô mai i te mää e au ia matou i teie nei mahana ! » (littéralement « donne-nous la nourriture de ce jour ! »).

² *Teie (faraoa, taro, ùru, nounou...) ta tātou e fātata nei i te àmu, e teie uaina, papa haari (komo viavia) [...] ta tātou e fātata nei i te ïnu, te faaite noa mai ra ia ia tātou e ia òtutu hoï e te mau manihini a Ietu Metia tei àmui i teie mahana, i te aroha e te here mau o te Atua ia tātou*. EEPF, *Hepetoma Pure no te Hoëraa o te Maru-Metia o teie nei ao*, Papeete, 1998, p. 10. On remarquera le choix proposé — y compris de maintenir l'usage du pain et du vin — ainsi que les

L'utilisation de produits locaux doit renforcer le lien des Polynésiens avec leur fenua (matrice). À contre-courant de l'évolution sociale, pour défendre le mode d'alimentation traditionnel, l'E.E.P.F. lui redonne une légitimité. Au cœur de la célébration centrale de la vie de l'E.E.P.F., elle manifeste le lien entre l'Évangile et la culture polynésienne. Dans une société marquée par les influences extérieures, elle redonne son importance aux habitudes locales¹.

La liturgie de cène utilisée au cours de la semaine de prière pour l'unité des chrétiens en 1998 soulignait explicitement cette volonté. Elle comportait une action de grâce qui remerciait Dieu :

*Pour les dons au fenua : les plantes excellentes ; les poissons et tous les bienfaits de l'océan ; pour la langue qui fleurit nos discours ; pour notre « mādhitude » ; pour l'amour et l'amitié, choses importantes que Dieu donne au Mādhi ; pour les habitudes fondamentales de nos ancêtres qui nous font vivre.*²

Le remplacement des éléments étrangers par des aliments locaux n'est évidemment pas neutre. Il confirme la compatibilité entre la culture polynésienne et l'Évangile, c'est évident. Il permet aux Polynésiens de retrouver le sens des symboles évoqués dans la Bible. Mais il modifie forcément l'interprétation du rite. Passer du pain au ùru (fruit de l'arbre à pain), ou du vin au pape haari (eau de coco), c'est retrouver une part de la valeur « originale » de la cène, tout en introduisant d'autres connotations. Un changement des symboles induit d'autres significations. J'en souligne quelques-unes.

Pain et vin

Lorsque le pain et le vin sont utilisés pour la cène, ils reçoivent leur sens des symboliques que la Bible leur associe et de la valeur qu'une culture leur attribue.

appellations qui respectent les particularités des Tuamotu et des Marquises. La liturgie de 1999 parle simplement de « te mää » (« la nourriture ») et « te pape » (« l'eau », « la boisson »). EEPF, *Hepetoma Pure no te Hoêraa o te Maru-Metia o teie nei ao*, p. 11.

¹ Le vin reste un produit peu consommé en Polynésie française ; pourtant, la vigne y pousse et quelques tentatives de vinification sont en cours. Les Polynésiens ont en revanche adopté la baguette de pain qui représente la base de leur alimentation. Mais la Polynésie française ne produit pas de blé ; il doit donc être importé.

² *Te horoà a te fenua, teie ia : te mau rāau maitatai atoà ia hiò, e tei au ei mää ; te ià e te mau maitai atoà o te moana ; te reo e heeuri ai to tätou parau ; to tätou mādhiraa ; te aroha e te here, oia te faufaa ta te Atua i horoà na te mādhi ; te peu tumu hoì ta te mau Tupuna i vai iho mai.* EEPF, *Hepetoma Pure no te Hoêraa o te Maru-Metia o teie nei ao*, p. 9.

Le pain est une nourriture essentielle¹, une sorte de minimum vital, comme en témoigne l'expression « mettre au pain sec et à l'eau ». Il durcit rapidement et doit être consommé frais. Les théologiens diront qu'il est un don de Dieu, qu'il témoigne du soin qu'il prend pour ses créatures. L'utiliser dans la cène permet de rappeler que le Christ est nécessaire à notre vie. Mais chacun des éléments qui le composent fonctionne comme un symbole : le grain de blé qu'on sème et qui germe représente la mort et la résurrection ; les innombrables épis réunis dans un pain évoquent le rassemblement des chrétiens ; le levain qui fait gonfler la pâte suggère la transformation spirituelle que provoque l'Esprit².

Le vin est un symbole ambivalent. Il évoque aussi bien la fête et la joie — *bonum vinum laetificat cor hominum* —, la passion ou le sacrifice³. Pour les gnostiques, il signifiait la connaissance. Intimement liée au sol dans lequel la vigne a poussé — on peut y retrouver le goût du terroir —, sa qualité dépend pourtant de l'habileté du vigneron et de sa maîtrise du processus de fabrication.

L'utilisation de vin pour la cène rappelle encore la joie de Noé, le Messie dont nous sommes les sarments et la vendange, terrible, qu'évoquent Ésaïe ou l'Apocalypse.

Coco et ùru

Ni le coco ni le ùru (fruit de l'arbre à pain) n'éveillent de réminiscences bibliques, puisque la Bible les ignore. Mais ces symboles parlent aux habitants du Pacifique, comme le résume Sione Havea.

Avant, nous nous référions au blé et à la vigne, au pain et au vin. Tout cela nous était étranger. Aujourd'hui, c'est la noix de coco, nous voyons le « kairós » dans la maturation de la noix. Personne n'est capable de maîtriser le temps nécessaire à la maturation de la noix de coco. Quand elle est mûre, elle tombe.

La noix de coco est comme l'eau. Lorsqu'elle tombe, elle roule jusqu'au niveau le plus bas possible, jusqu'à atteindre l'océan ; lorsqu'elle roule, nous

¹ Je m'inspire ici des articles « blé », « pain », « vigne », « vin » chez Jean CHEVALIER et Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont et Jupiter, 1982 et des articles « pain » et « raisin » du *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, publié sous la direction du Centre Informatique et Bible de l'Abbaye de Maredsous, Brepols, 1987.

² En choisissant d'utiliser du pain au levain, du « pain de tous les jours », les protestants ont voulu signifier que la cène était un repas, sans portée sacrificielle.

³ *Le vin est très généralement associé au sang, tant par la couleur que par son caractère d'essence de la plante : il est en conséquence le breuvage de vie ou d'immortalité. [...] Nous rejoignons également ici la notion de sacrifice associée à l'effusion du sang, sacrifice qui peut être en même temps celui des tendances passionnelles associées à l'ivresse.* CHEVALIER et GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, p. 1016. Lors de ma « première communion », dans la paroisse de Serrières près de Neuchâtel, j'avais été étonné de découvrir du vin blanc dans la coupe !

voyons les dons de Dieu rouler avec elle : la nourriture, la boisson, l'industrie, l'argent, la communauté, l'évangélisation. Elle roule avec les éléments de l'eucharistie. Le pain et le vin sont fabriqués à partir de deux plantes, mais, lorsqu'ils viennent de la noix de coco, ils sont issus d'une seule et même plante, tout comme Jésus-Christ a offert son propre corps et répandu son propre sang.¹

La consommation de coco n'implique pas une préparation particulière. Il peut être bu à même la noix — mais on le fait rarement dans la cène — ou consommé à l'état naturel, « comme Dieu l'a donné ».

Les symboliques du ùru (fruit de l'arbre à pain) tournent autour de la vie. La mythologie polynésienne le fait naître du sacrifice d'un homme, transformé en arbre pour nourrir sa famille.

Ceci se passait il y a très longtemps lorsque sévissait une grande famine dans l'île de Ra'i-atea (Ciel-lointain). Rua-ta'ata (Homme-fosse) et son épouse Ru-mau-ari'i (Véritable-précipitation-royale) se lamentaient sur le sort de leurs quatre enfants, une fille et trois garçons. Ils n'avaient plus que la terre rouge à leur donner comme nourriture. Ils décidèrent alors de conduire leurs enfants affamés à une caverne dans les montagnes pour y manger des fougères. Un soir Ruata'ata dit à son épouse : « O Rumauari'i, lorsque tu t'éveilleras demain matin, va dehors et tu verras mes mains qui seront des feuilles, regarde mon corps et mes bras qui seront un tronc et des branches, et mon crâne qui sera un fruit rond. » Ruata'ata sortit et sa femme ne comprit pas ses paroles. Le matin, de bonne heure, elle se leva et constata que l'entrée de la caverne était ombragée par un arbre splendide. C'est alors qu'elle comprit le sens des paroles de son mari qui s'était changé en arbre à pain par désespoir de voir sa famille sans nourriture, et, tout en pleurant, elle ramassa les fruits pour nourrir ses enfants. De cette vallée de Ra'iatea, appelée Tua — 'uru (Place de l'arbre à pain), l'arbre se propagea rapidement et fut une inépuisable réserve de nourriture pour toutes les îles.²

Le ùru (fruit de l'arbre à pain) a longtemps représenté la nourriture de base des Polynésiens. Convenablement préparé, il leur permettait de survivre en cas de famine. La tradition commande aux Polynésiens d'enterrer le placenta d'un

¹ Discours de Sione Amanaki Havea prononcé à la 6^e Assemblée du Conseil Œcuménique des Églises à Vancouver (24 juillet — 10 août 1983), cité par HOIORE, *Sotériologie et théologie de l'inter-culturel/religieux polynésien océanien*, p. 244. Voir aussi Tihoti a PITTMANN, *La théologie du coco en Ma'ohi-nui*. Le coco vert — celui qui peut être bu — doit être cueilli sur l'arbre.

² Jean-François FAVRE, *Légendes polynésiennes*, Haere Po no Tahiti, 1991, p. 37-39.

nouveau-né et de planter un arbre par-dessus, signifiant par là le lien qui unit l'homme à sa terre¹. C'est souvent un tumu ùru (arbre à pain) qui est choisi.

Incontestablement, la modification des éléments utilisés pour célébrer la cène implique une modification des connotations symboliques qui lui sont associées. Un tel changement n'est ni neutre ni indifférent. Les conséquences en sont importantes, ce qui explique que certains pasteurs, diacres ou paroissiens n'acceptent pas cette évolution². Ils refusent en particulier de perdre l'image des multiples épis rassemblés dans un même pain.

Mais la Commission théologique estime que les modifications rapportent plus de bénéfices qu'elles n'engendrent de pertes. Il vaut la peine d'utiliser les éléments locaux pour valoriser la culture polynésienne et témoigner de l'inculturation de l'Évangile.

Les autorités de l'E.E.P.F. ont donné leur accord à cette évolution, tout en laissant chaque paroisse décider des éléments qu'elle veut utiliser.

c) La célébration de la cène

Une fidélité rituelle scrupuleuse ne garantit pas que la compréhension du rite restera toujours la même. Au contraire, à mesure que le contexte évolue, le sens du rite change. Le temps qui passe impose de réajuster les stratégies de ritualisation.

Si la célébration de la cène reste identique dans toute la Polynésie française malgré les bouleversements sociaux, si les stratégies de ritualisation restent toujours les mêmes alors que le contexte social change, le sens de la cène s'en trouvera forcément modifié. De fait, elle n'est plus reçue aujourd'hui comme elle pouvait l'être, il y a 100, 50 ou même 30 ans.

La disparité des îles de la Polynésie française corse le problème. Les différences entre la zone urbaine de Papeete d'une part, les districts et les îles de l'autre, rendent illusoire une célébration uniforme de la cène. Car les connotations varient selon les endroits. Dans les districts et les îles, la cène « traditionnelle » apparaît comme une pratique un peu exotique qui se

¹ *On voit donc qu'il existe un lien étroit entre le monde végétal et l'homme. Lors d'une naissance, on plante un arbre en même temps que le placenta — pû-fenua : « centre de la terre » — de la femme qui vient de mettre au monde son enfant. L'enfant devient le propriétaire de l'arbre. Il s'en occupera et l'arbre, en retour, lui donnera ses fruits, la vie.* PELTZER, « Approche sémantique de la maladie en Polynésie », p. 32. Cette coutume est rarement respectée aujourd'hui.

² Historiquement parlant, cette modification n'est pas une innovation, mais la restauration d'une ancienne pratique !

démarque clairement des repas quotidiens. À Papeete, elle vient « sanctifier » la manière commune de s'alimenter.

Bien sûr, en proposant deux types d'aliments, l'E.E.P.F. a permis un choix et donc une réponse différenciée selon la situation locale. Mais ce sont les paroisses des îles — et des îles les plus éloignées comme les Tuamotu — qui utilisent le plus facilement les éléments polynésiens, tandis que les paroisses urbaines restent fidèles au pain et au vin.

Dans toute la Polynésie, les aliments utilisés pour la cène tendent à être ceux qui sont habituellement consommés : pain et vin à Papeete, ùru (fruit de l'arbre à pain), taro (féculent) ou coco dans les districts et les îles. Pour ce qui concerne les éléments, la cène ne se démarque plus des repas quotidiens. La cène devient un repas banal¹.

4. Les stratégies de ritualisation

Ceux qui défendent l'une ou l'autre manière de célébrer la cène s'accordent sur cinq stratégies communes de ritualisation :

- 1) Célébrer la cène à un rythme régulier, selon une fréquence « moyenne ». En ne la célébrant pas chaque dimanche, l'E.E.P.F. montre qu'elle n'est pas indispensable au culte. En la célébrant environ vingt fois par an, elle la dédramatise.
- 2) Communier à tous les aliments la valeur du pain ou du ùru (fruit de l'arbre à pain) que le pasteur a élevé pour rendre grâce en le fractionnant et en en disposant des morceaux dans chaque plat.
- 3) Marquer la hiérarchie au sein de l'E.E.P.F. Le pasteur — le cas échéant un diacre autorisé par l'E.E.P.F. — est seul à pouvoir en présider la célébration. Les diacres ont le droit de la distribuer. Pasteurs et diacres se retrouvent ensemble pour communier dans le chœur et boire le vin dans la coupe.
- 4) Réserver la cène aux seuls paroissiens confirmés. Pour prendre la cène, il faut être membre d'Église, donc être confirmé. Les paroissiens venant d'autres paroisses doivent justifier de leur qualité de communiant en présentant une attestation du pasteur de leur paroisse.
- 5) Faire communier les paroissiens confirmés dans la zone qui leur est réservée. Cette manière de faire révèle une ambivalence. Elle renforce d'une part le caractère sacré — ou tapu — du purupiti (estrade), sur lequel personne ne monte s'il n'est pasteur ou diacre. Elle « désacralise » la consommation de la cène, en la situant dans la partie « profane » du temple.

¹ Ce qui peut aussi représenter une stratégie de ritualisation.

Mais cet accord sur les personnes réglementairement admises à prendre la cène cache un désaccord sur les qualités requises pour communier. Lorsque seuls les adultes, mariés et respectueux de la discipline de l'Église ont la possibilité de communier, la cène devient un repas des « parfaits »¹. En ouvrant plus largement l'accès à la confirmation, l'E.E.P.F. transforme la cène en une rencontre de ceux qui, loyalement, cherchent à mener une existence chrétienne. Ainsi, le livret de formation des membres des Uì Āpì (Union chrétienne), en même temps qu'il rappelle le sérieux qu'exige une participation à la cène, refuse de la dramatiser.

Tu ne dois absolument pas prendre la cène seulement par habitude ou sans réfléchir à son sens profond.

Pour prendre la cène, tu dois t'examiner toi-même minutieusement. Les problèmes insignifiants ne doivent pas t'empêcher d'y participer. Une dispute conjugale le samedi ne doit pas empêcher un couple de communier le dimanche ; même si tu n'as pas d'habits blancs, ou s'ils ne sont pas repassés, tu peux quand même prendre la cène ; d'autres problèmes du même genre font renoncer certains à participer à la cène. Mais, nous devons bien comprendre que c'est la participation à la cène qui doit nous faire changer nos comportements.

Veillons bien à ce que des idées fausses ne viennent pas nous empêcher de recevoir la cène.²

¹ Selon l'expression du théologien bernois Maurice Baumann, qui refuse cette conception de la cène. *En effet, la confirmation ne consacre pas des chrétiens accomplis, pas plus qu'elle n'exclut les incroyants. Nous insistons encore une fois sur l'illusoire dramatisation de la confirmation lorsque sa signification est réduite à un choix exclusif : accepter ou refuser la foi. Au contraire, elle atteste solennellement, devant Dieu et devant les hommes, que les catéchumènes ont désormais la compétence d'un dialogue autonome avec la tradition chrétienne, elle autorise [le catéchumène] à participer à la recherche commune de toute la communauté ; le premier signe de cette compétence nouvelle est le partage du repas communautaire : la sainte cène. Nous plaçons ici pour un culte solennel de première communion. Il n'est pas le repas des parfaits et des chrétiens de première classe, il rassemble de modestes chercheurs de la vérité dont les catéchumènes font partie puisqu'ils en ont reçu la compétence. Le contre-jeu du rite apparaît clairement dans l'énonciation explicite que les « chercheurs » ne trouvent rien, mais sont trouvés par Dieu. Le rite de la première communion spécifie le statut du « chercheur » chrétien.* Maurice BAUMANN, *Jésus à 15 ans, Didactique du catéchisme des adolescents*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 163. Il est symptomatique de relever qu'en Polynésie française, les confirmands perdent le titre de « chercheur » (imi manaò) après leur confirmation.

² 1) *Eiaha roa ò e haere e amu i te oroà a te Fatu mai te tahi ohipa peu noa, ma te feruri-ore i te auraa mau no taua oroà ra.* 2) *Ia haere oe e amu i te oroà a te fatu, e hi'opoà maite oe ia oe iho, eiaha roa te tahi mau fifi papu-ore ia riro ei mau tumu e ore ai oe e amu ai i te oroà. (Ei hi'oraa : ia tama'i te tane e te vahine i te fare i te mahana maa, eita atura ia raua e haere faahou e amu i te oroà a te Fatu i te Sabati. Te tahi mai te mea aita te ahu uouo i auri hia, eita atura ia e haere faahou e amu i te oroà, no te mea aita to'na e ahu uouo. Te vai atura te tahi*

Les deux courants qui s'expriment au sein de l'E.E.P.F. diffèrent sur une sixième stratégie :

- 6) Les « traditionalistes » veulent se montrer fidèles aux habitudes de l'E.E.P.F. et utiliser les éléments cités dans la Bible. La Commission théologique souhaite témoigner de l'inculturation de l'Évangile et rapprocher la cène de la culture polynésienne traditionnelle.

Mais ils se retrouvent encore dans une septième stratégie :

- 7) Distinguer la cène des repas quotidiens. On s'habille en blanc. On la consomme debout. On communique les uns après les autres, dans des verres individuels. Les quantités servies n'ont pas la prétention de rassasier. On ne soigne pas la qualité des aliments. Il n'y a pas de redistribution des restes de pain et de vin. Contrairement à l'usage polynésien, ce ne sont pas les femmes qui servent la nourriture. Hormis à l'occasion de la cène, le temple n'est jamais un endroit où l'on mange. Bref, la cène ne ressemble en rien au repas polynésien. La volonté d'inculturation devrait rapprocher la cène des pratiques alimentaires polynésiennes. Mais nous l'avons vu, celles-ci évoluent vite, si vite que la cène « polynésienne » risque d'apparaître encore en décalage avec les aliments consommés par les Polynésiens.

mau ffi mai teie te huru o tei paruru i te tahi mau taata i te haere raa e amu i te oroà. No reira, ia ite maitai tatou e : ia riro te oroà a te Fatu, ei tau i raa i to tatou huru i muri aè i to tatou amu raa i te Oroà. 3) E ara maitai, eiaha roa to tatou mau mana'o tià-ore ia riro ei tapeà raa ia tatou i te haere raa e farii te oroà a te Fatu. EEPF, Taatira rahi Ui api no Polinesia farani, Papeete, 1983, p. 51. Ce souci est déjà relativement ancien, puisque la première édition du livret de formation date de 1978. Si le texte prend la peine de préciser que certains problèmes sont insignifiants, c'est que probablement ils n'apparaissent pas comme tels à tous les ètārētia (paroissiens confirmés) ! Cette évolution rend aujourd'hui caduc le constat qu'Alain Babadzan faisait, il y a presque 20 ans : Si d'un point de vue théologique l'accès à la Sainte-Cène est libre pour tous (le Christ donne son corps et son sang à tous les chrétiens), la communion est en fait vécue chez les protestants polynésiens comme un privilège réservé à une élite. Dans la liturgie de l'Église évangélique de Polynésie française, la communion ne conclut pas chaque office religieux : elle n'est possible que certains dimanches, les tapati oro'a. À Rurutu, comme ailleurs, seule une faible partie des fidèles adultes (hommes et femmes) communique (un cinquième approximativement). Ceux qui statutairement peuvent prendre la communion (les etaretia, « membres communicants de l'église ») ne le font pas tous, loin de là. Prendre le pain et le vin alors qu'on ne se sent pas en état de grâce ou que l'on a quelque chose à se reprocher entraîne un châtement divin : la communion, qui est un honneur, représente aussi un danger en tant qu'elle constitue la mise à l'épreuve de la relation personnelle de t'aturi [foi, contrat] nouée avec Dieu. C'est contre cette conception solidement ancrée que lutte actuellement l'aile moderniste de l'Église évangélique. BABADZAN, Naissance d'une tradition, p. 235. On pourrait dire aujourd'hui que « l'aile moderniste » commence à « triompher ».

J'ai longtemps pensé que l'E.E.P.F. avait choisi d'individualiser la consommation de la cène, probablement, parce que je n'avais pas retrouvé certaines habitudes européennes : couper « en direct » les morceaux du pain ou se passer une même coupe de vin. En Polynésie, chacun mange son morceau de pain ou de ùru (fruit de l'arbre à pain) « prédécoupé » et boit son petit verre de vin ou de pape haari (eau de coco).

Je n'en suis plus tellement sûr aujourd'hui, surtout depuis que je me suis fait prendre en « flagrant délit d'individualisme », en consommant mon morceau de pain sans attendre que tous les communicants aient reçu le leur. Je crois que la dimension communautaire de la cène n'est pas moins forte en Polynésie, mais qu'elle est signifiée autrement¹. Les paroisses de l'E.E.P.F. célèbrent ainsi toutes la cène en communion, le même dimanche à la même heure.

¹ D'autant plus que des questions pratiques interviennent. Lorsqu'il faut distribuer pain et vin à plusieurs centaines de communicants, un minimum d'organisation s'impose. La « consommation individuelle » de la cène permet de la célébrer dans un laps de temps admissible pour l'ensemble des paroissiens, en particulier pour ceux qui ne la prennent pas.

QUATRIÈME PARTIE :

CONCLUSIONS

Pour conclure mon parcours, je vais reprendre le titre de ma recherche : « Quand faire, c'est dire ! » pour poser trois questions : celle du sujet — « qui fait ? » —, du contenu — « qu'est-ce qui est fait ? » — et de l'objectif — « pour dire quoi ? ».

Chapitre XVII

« QUI FAIT ? »

L'utilisation de la notion de « ritualisation » ne m'a pas conduit à examiner des rites vraiment originaux. Culte, funérailles, confirmation et cène sont des « classiques » que célèbrent toutes les Églises chrétiennes. Mais cette approche des rites a permis de mettre en évidence des stratégies de ritualisations propres à l'E.E.P.F., en particulier l'utilisation des lieux et la célébration de cultes ou de prières.

Je n'ai pas toujours réussi à préciser l'origine des stratégies de ritualisation protestantes polynésiennes¹. Certains problèmes ont compliqué ma tâche, en particulier l'absence d'archives. Mais les difficultés sont surtout venues de questions de fond.

Avant qu'elle ne publie son recueil de liturgie en 1974, l'E.E.P.F. n'avait jamais fixé par écrit un déroulement officiel et commun à toute l'Église des rites protestants polynésiens. Ceux-ci sont le résultat d'influences complexes et étroitement mêlées : la foi chrétienne, les traditions ecclésiales, les particularités culturelles, les décisions des autorités, la volonté des protestants, etc.

Les rites de l'E.E.P.F., malgré ce qui peut parfois paraître, ne sont pas figés. Ils ont changé au cours des 200 dernières années. Si certains choix théologiques ont entraîné des modifications, celles-ci n'ont parfois été que des réactions à des bouleversements sociaux. Les évolutions n'ont jamais été linéaires, mais circulaires : les changements sociaux provoquent des changements de rituels

¹ Je rappelle que la stratégie de ritualisation définit aussi bien l'événement à ritualiser que la manière de le faire.

qui entraînent des changements d'opinion ; les aménagements pratiqués par les paroissiens entraînent des décisions du Conseil supérieur qui modifient la célébration des rites, etc. De plus, si sur un long terme, les modifications apparaissent importantes, elles sont souvent imperceptibles au jour le jour.

J'ai cependant pu repérer plusieurs acteurs qui exercent leur influence sur les stratégies de ritualisation. Je vais présenter leurs rôles respectifs.

L'influence du christianisme

Le simple fait d'être chrétienne et protestante impose à l'E.E.P.F. certaines stratégies de ritualisation. Toutes les Églises chrétiennes du monde célèbrent les mêmes rites : un culte, un repas du Seigneur, etc.

Mais cette idée doit être aussitôt nuancée. Chaque Église chrétienne définit ses propres stratégies de ritualisation, différentes selon les confessions, les époques et les endroits du monde.

Mais plus fondamentalement encore, des Églises différentes célèbrent des rites différents. L'E.E.P.F. célèbre le pō matahiti (culte de la Saint Sylvestre) ou le àufauraa më (collecte de mai), mais les Églises suisses ritualisent le « Jeûne fédéral ». Certaines dates qui paraissent parties intégrantes du christianisme ne sont pas toujours ritualisées. Ainsi, les Coptes d'Égypte ne fêtent pas Noël, mais l'Épiphanie et les adventistes du 7^e jour célèbrent leur culte le samedi.

L'influence des missionnaires occidentaux

Le protestantisme a été introduit en Polynésie par des Occidentaux, anglais d'abord, français ensuite. Même si les Polynésiens ont rapidement participé à la gestion de leurs Églises protestantes — ils en ont même été temporairement responsables — il n'empêche que les missionnaires ont exercé une profonde influence, encore perceptible dans l'organisation et la théologie de l'E.E.P.F.¹. Je rappelle que tous les rites protestants célébrés sont d'origine européenne.

¹ Lors de la cérémonie marquant l'autonomie de l'Église protestante, le pasteur Samuel Raapoto, premier président de l'E.E.P.F., rappelait le rôle des missionnaires : *Nous qui sommes un peuple de marins, et qui vivons de la mer et avec elle, nous aimons souvent comparer notre Église à un bateau conduit par les missionnaires. Ce sont eux qui jusqu'à maintenant ont tenu la barre avec vigilance, afin que le vaisseau de l'Église n'aille pas s'échouer sur quelque récif mortel. Grâce à leur courage, à leur savoir et surtout à leur amour, ce bateau est aujourd'hui arrivé à bon port. Maintenant vous nous remettez la direction de nos affaires, et par le geste que vous venez d'accomplir, vous consacrez la promotion des nôtres aux postes qu'ont occupés les*

Conclusion

En même temps qu'ils amenaient le christianisme, les missionnaires anglais ont imposé l'architecture, la musique, la tenue vestimentaire, etc., qu'ils jugeaient « chrétiennes ». Il serait pourtant faux d'en conclure qu'ils ont figé la situation.

D'abord parce que de nombreux missionnaires se sont succédé, reflétant différentes tendances du protestantisme. Les pasteurs occidentaux ont aussi dû s'adapter au contexte. Ils ont, eux-mêmes, régulièrement révisé leurs stratégies de ritualisation. La cène a fourni un exemple de démarche active des missionnaires, défendant tantôt l'utilisation du pain et du vin, tantôt les éléments locaux. J'ajoute que ce sont probablement des considérations plus pratiques que théologiques qui ont fait, dès le débarquement à Tahiti, choisir des éléments locaux pour célébrer la cène, puisque les articles de foi rédigés sur le *Duff* prévoyaient expressément de célébrer la cène avec du pain et du vin.

Ensuite parce que les protestants polynésiens ont adapté le christianisme en même temps qu'ils l'adoptaient. Le résultat est un syncrétisme, c'est-à-dire une double réinterprétation du christianisme par la culture polynésienne et de la culture polynésienne par le christianisme.

Les rites des funérailles ont témoigné de l'inculturation de l'Évangile. Et les missionnaires ont dû se rallier à des cérémonies qu'ils n'avaient pas imaginées. Ils n'ont pu toujours tenir les intentions inscrites dans leurs articles de foi.

L'influence des autorités de l'E.E.P.F.

Les autorités de l'Église protestante participent à la détermination des stratégies de ritualisation. Le Conseil supérieur a ainsi uniformisé la célébration culturelle en imposant une même liturgie à toutes les paroisses puis remis aux arrondissements le soin de décider la manière de célébrer le culte¹. Il a aussi renoncé à exiger le mariage préalable des confirmés, à préciser la « tenue liturgique » des pasteurs, etc.

Mais les autorités de l'Église, des arrondissements ou des paroisses ne cherchent pas à maîtriser toutes les stratégies de ritualisation. Il leur est d'ailleurs impossible de régler tous les détails. Si elles peuvent rappeler

missionnaires pendant tant d'années. Samuel RAAPOTO, *Déclaration de l'autonomie, réponse*, Papeete, 1^{er} septembre 1963, texte photocopié.

¹ Il n'y a jamais eu de décision formelle de remettre aux arrondissements certaines responsabilités. Mais le Conseil supérieur a débattu la question dans sa session de 1991 et le principe est entré dans la pratique de l'Église. Aujourd'hui, certains pasteurs ou certains diacres regrettent que les arrondissements imposent leurs décisions aux paroisses. La « décentralisation » du pouvoir a pu conduire à priver les paroisses de certaines de leurs libertés. Par sa proximité, le Conseil d'arrondissement est plus à même de contrôler et de corriger les décisions d'une paroisse que l'était l'E.E.P.F.

qu'il faut porter des habits « convenables » pendant le culte, elles ne fixent pas la longueur « convenable » des robes¹.

La Commission théologique est à l'origine de plusieurs innovations. Elle exerce son influence directement sur les paroissiens, en leur offrant des rencontres d'enseignement (haapiiraa), et sur les pasteurs puisqu'elle participe à leur formation initiale et qu'elle est responsable de leur formation permanente. Elle fonctionne un peu comme un réservoir d'idées. La Commission permanente la mandate pour approfondir des thèmes dont elle veut discuter en Conseil supérieur. Mais ses positions parfois radicales soulèvent des oppositions dans certaines paroisses ou certains arrondissements.

L'influence des pasteurs

Le corps pastoral, dans son ensemble, exerce une forte influence sur les stratégies de ritualisation de l'E.E.P.F. Les pasteurs sont majoritaires à la Commission permanente et occupent les plus hautes fonctions de l'E.E.P.F.². Leur savoir théologique mais surtout l'autorité que leur reconnaît la société en font des acteurs écoutés.

Mais les pasteurs n'agissent pas à leur guise. Ils sont tenus de respecter les règlements, par exemple celui qui fixe la tenue liturgique.

*Les ministres inscrits au Rôle peuvent faire l'objet de sanctions disciplinaires en cas de manquement — qu'il soit grave ou habituel dans l'accomplissement de leurs devoirs, ou de violation des engagements qu'ils ont pris envers l'Église évangélique de la Polynésie française.*³

¹ Je pense qu'il s'agit bien là d'une volonté et non d'une impuissance. L'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours précise strictement — et contrôle — la tenue à porter ; on trouve, affichée à l'entrée du siège de leur mission à Tahiti, une illustration présentant la coupe de cheveux réglementaire du missionnaire mormon !

² Nous avons vu que cette répartition des pouvoirs est conjoncturelle. Les diacres peuvent détenir la majorité à la Commission permanente.

³ EEPF, *Rapport de la commission des ministères*, Papeete, 1997, art. 30. Les sanctions prévues sont : *le blâme, la suspension temporaire avec maintien du traitement ; la suspension sans traitement pour une durée de 1 à 3 ans, ce qui entraîne sa radiation du Rôle ; la mise à la retraite anticipée si l'intéressé peut bénéficier immédiatement d'une pension de retraite ; la destitution, ce qui entraîne sa radiation du Rôle. Les mêmes faits ne peuvent donner lieu qu'à l'application d'une seule de ces sanctions.* art. 35. La destitution est réellement appliquée. Durant mon séjour de six ans en Polynésie, j'ai vu un « élève pasteur » exclu de l'école pastorale parce qu'il trompait sa femme, un pasteur retiré de sa paroisse à la demande d'une partie des paroissiens et un autre pasteur exclu de l'E.E.P.F. pour des raisons complexes, où l'ecclésiologie, la politique et l'argent étaient mêlés. Un pasteur qui divorce est automatiquement démis de ses fonctions.

Conclusion

À tous les niveaux — paroisses, arrondissements et Église —, la constitution de l'E.E.P.F. a partagé le pouvoir entre les pasteurs et les diacres. Certes les pasteurs bénéficient de la double reconnaissance d'une élection par les paroissiens et d'une consécration par l'E.E.P.F. Mais ils risquent d'être démis de leur fonction. Dans les faits, ces dispositions constitutionnelles limitent le pouvoir des pasteurs¹, même si l'âge ou la notoriété de certains d'entre eux leur permettent parfois d'imposer leurs vues. De toute façon, du fait même de leur brièveté, les six années qu'ils passent dans une paroisse ne leur permettent pas d'imposer leur théologie.

Il est cependant vrai que, lorsque la présence d'un pasteur est indispensable à la célébration d'un rite — dans la cène, par exemple —, son autorité est renforcée.

L'influence des protestants

Les stratégies de ritualisation ne sont pas déterminées par les seuls ministres reconnus par l'E.E.P.F., les pasteurs et les diacres. Les paroissiens disposent d'un réel pouvoir en matière de rites. Ce sont eux qui ont conservé la compréhension traditionnelle de la confirmation, eux qui ont maintenu, dans les stratégies de ritualisation, un contact entre les morts et les vivants. Ils savent aussi « jouer » avec les règlements, en les interprétant à leur avantage.

Les protestants pourraient aussi contraindre l'E.E.P.F. à modifier ses rites ou obliger une paroisse à introduire des innovations, simplement en s'abstenant d'y participer ou en changeant de lieu de culte. Pourtant, les fidèles ne quittent que rarement la paroisse qui a accueilli — ou plus précisément ritualisé — les principaux moments de leur vie : baptême, mariage, confirmation. Mais la baisse relative des membres de l'E.E.P.F. témoigne du mécontentement de certains protestants.

L'influence de la culture polynésienne

Soyons clair : l'Église protestante a voulu remplacer la religion polynésienne par le christianisme. Elle n'a donc pas repris les rites traditionnels, mais a créé des rites nouveaux pour la Polynésie : le culte dominical, la cène, le tuaroi (débat

¹ J'en ai fait l'expérience, lorsqu'une étudiante catholique du Lycée-Collège Pomare-IV m'a demandé si je pouvais « bénir sa cohabitation » avec son copain. Le secrétaire général de l'E.E.P.F. m'a répondu qu'il existait des rites de fiançailles ou de mariage, et qu'ils devaient choisir l'un ou l'autre.

biblique), Cinq-Mars (anniversaire de l'Arrivée de l'Évangile à Tahiti), etc. Elle a aussi imposé ses propres stratégies pour ritualiser les grands événements de la vie : naissance, mariage, mort, etc.

Mais l'Église protestante n'a pas écrit ses rites sur une page blanche. Qu'elle ait repris ou combattu les stratégies traditionnelles, elle a dû en tenir compte.

L'E.E.P.F. utilise des stratégies traditionnelles de ritualisation qu'elle a « christianisée » : en particulier la prière et le tapu (interdit). La culture polynésienne a exercé son influence sur les rites protestants polynésiens, imposant par exemple l'usage de la langue tahitienne¹ et des manières traditionnelles de chanter, ou en modifiant le sens des cérémonies d'enterrement et de confirmation. Aucun rite traditionnel n'est sorti « indemne » de la conversion des Polynésiens au christianisme. Mais les rites chrétiens ont eux aussi subi l'influence de la culture polynésienne.

Ce double mouvement de réinterprétation ne s'est pas limité au temps des premières rencontres. Les évolutions du contexte polynésien ont continué à influencer les rites de l'E.E.P.F., jusqu'aux plus récents, comme les changements dans l'alimentation ou l'usage privilégié du français chez les plus jeunes.

¹ Dès leur départ d'Angleterre, les missionnaires de la L.M.S. avaient commencé à apprendre la langue polynésienne. L'apparente facilité de la langue tahitienne avait, en partie, motivé leur choix d'évangéliser Tahiti. [...] *Tahiti était de loin l'endroit le plus favorable au lancement d'une aventure missionnaire. Le climat y était salubre, la population extrêmement bien disposée à l'égard des Européens et la langue d'une simplicité telle que « n'importe quel homme doué de sens commun » aurait vite fait de la maîtriser.* NICOLE, *Au pied de l'Écriture*, p. 20. La citation vient de *The History of Tahitian Mission: 1799-1830*, Colin W. NEWBURY (éd.).

Chapitre XVIII

« QU'EST-CE QUI EST FAIT ? »

En examinant les sensations que le rite fait éprouver, j'ai l'impression de m'être plus approché de la vérité des rites, que si je m'étais cantonné au discours théologique officiel qui les justifie et qui les interprète. J'ai pu relever certaines contradictions entre ce qui est dit et ce qui est fait. Il m'a été possible d'intégrer ce fait évident que les rites protestants polynésiens permettent plusieurs interprétations.

Pour mettre en évidence les stratégies de ritualisation de l'E.E.P.F., je vais rassembler les éléments apparus dans l'examen des quatre rites et les redistribuer dans des catégories transversales. Pour permettre de les comparer à celles qui sont retenues par d'autres Églises protestantes dans d'autres cultures, ou par d'autres Églises en Polynésie, il m'apparaît judicieux d'utiliser les cinq catégories universelles proposées par Catherine Bell : la gestion du temps, l'organisation de l'espace, le choix des spécialistes, les modes de communication et les objets rituels.

La gestion du temps

Dans l'E.E.P.F., toutes les dates du calendrier n'ont pas la même valeur. En choisissant de célébrer un événement certains jours précis — dont le dimanche évidemment — et à des heures particulières — 10 heures ou 19 heures —, on peut leur donner de l'importance.

Dans la mesure du possible, l'E.E.P.F. respecte un rythme régulier¹. Tous ses rites reviennent périodiquement, semaine après semaine, mois après mois, année après année. Au moment de la semaine de prière pour l'unité des chrétiens par exemple, personne n'éprouve le besoin de préciser ni qu'il y aura des cultes, ni l'heure à laquelle ils se dérouleront.

L'E.E.P.F. met à part le « temps de ses rites ». Pour réaliser ce projet, elle utilise différentes stratégies : prononcer une « prière d'ouverture » et une « prière de clôture », accueillir les invités par des chants et des couronnes de fleurs, présenter les invités et leur demander de s'exprimer, organiser un repas communautaire, etc.

Mais l'E.E.P.F. utilise encore une autre stratégie pour ritualiser les événements importants : elle les prolonge dans le temps. La durée d'un discours, d'une prière ou d'un culte révèle l'importance de l'intervention et le crédit de l'intervenant.

L'espace

L'E.E.P.F. « sacralise » certains endroits, en les assortissant de règles à respecter. Elle limite l'accès au purupiti (estrade) aux pasteurs et aux diacres ; seul le pasteur est autorisé à s'installer dans la chaire, et sous certaines conditions. Dans ses lieux de cultes, elle interdit par exemple de manger ou de danser. Célébrer un événement à l'intérieur d'un temple signale et renforce la valeur qu'on lui accorde. Ce n'est qu'à l'occasion des funérailles de pasteurs ou de personnages très importants que les cultes d'enterrement se déroulent dans le temple.

Pourtant des rites très importants peuvent se dérouler dans des endroits « profanes » si les circonstances l'exigent. Le culte du Bicentenaire de l'Arrivée de l'Évangile à Tahiti s'est déroulé dans un stade, seul endroit apte à accueillir les 10 000 paroissiens réunis pour l'occasion.

Les spécialistes

La gestion des rites est confiée aux ètärëtia (paroissiens confirmés) et aux ministres consacrés : pasteurs et diacres. L'E.E.P.F. octroie à chaque « corps de

¹ « Dans la mesure du possible », parce que tout n'est pas toujours maîtrisable. L'horaire d'un rite dépend parfois d'événements par nature imprévisibles, le moment de la mort pour les funérailles, ou de circonstance que l'E.E.P.F. ne contrôle pas, comme les arrivées des avions ou des bateaux.

Conclusion

spécialiste » des droits particuliers, assortis de conditions, en particulier vestimentaires. Les *ètārētia* (paroissiens confirmés) peuvent lire les textes bibliques pendant le culte, les diacres sont responsables de la liturgie et distribuent la cène, les pasteurs célèbrent la cène.

La répartition des responsabilités n'est pas absolue. Dans les communautés qui n'ont pas de pasteurs « à demeure », les diacres reçoivent l'autorisation de célébrer la cène. Il arrive au cours des cultes que de simples paroissiens lisent la liturgie ou les textes bibliques, et même prononcent la prédication. Au cours des funérailles, les proches ou les amis sont invités à s'exprimer.

Les modes de communication

Les rites protestants polynésiens sollicitent surtout l'ouïe et dans une moindre mesure le toucher. Ils donnent à voir quelques gestes, rares, sobres, mais souvent symboliques. Les rites sont célébrés dans la retenue, sauf l'expression de l'émotion dans les funérailles. Ils sont publics et communautaires¹.

L'E.E.P.F. parle le tahitien. Immergée dans l'oralité polynésienne, elle utilise à la fois l'écrit et l'oral. Toutes les liturgies sont écrites pour être lues au cours du culte, mais dans des conditions telles qu'elles sont parfois franchement inaudibles, sans que les fidèles en soient dérangés. Les textes ne seraient donc pas, à proprement parler, destinés à être compris. Plus exactement le simple fait de les lire suffirait à leur faire remplir leur rôle.

Les rites répètent des récits, des textes bibliques, des prières, etc. Ils sont mémorisés ou, plus souvent, lus. Mais ces répétitions liturgiques n'épuisent pas le rite. Car il intègre, obligatoirement, des parties d'improvisation. Les grands événements ont besoin de grands orateurs, capables de créer des discours, des prédications, et des salutations.

La magie de la parole, c'est l'orateur, le bel orateur, qui est possédé par le souffle créateur, lequel vient exciter ce qu'il y a dans la tête, puis va dans la bouche, et ressort sous forme de mots, de verbes : c'est un souffle qui n'est pas travaillé, c'est l'orateur qui crée. Ce n'est pas de la sorcellerie, mais cela

¹ *Les pasteurs protestants vont à la rencontre de la religiosité polynésienne en faisant dans leur Église une large place aux chants, aux palabres et aux grands rassemblements communautaires qui existaient déjà avant leur arrivée.* Bruno SAURA, *Les bûchers de Faaita*, Papeete, Christian Gleizal & Octavo, 1990, p. 94.

*peut être pris comme de la possession, celle du corps physique par le mental, sous l'action du souffle créateur, du verbe.*¹

Paroles fixées, paroles inspirées, les stratégies de ritualisation font un aller-retour entre ces deux formes de communication. Leur coexistence représente une stratégie fondamentale de ritualisation. Les textes et les gestes liturgiques sont fixés et simplement répétés. Dans les rites, ils fournissent des points de repère. Cette permanence permet aux participants de s'installer dans la célébration. Elle leur donne une forme de protection contre les innovations pastorales. Mais les parties d'improvisation, essentiellement la prédication, permettent d'éviter la répétition routinière². Ces deux dimensions sont constitutives des rites protestants polynésiens.

Les objets rituels

L'E.E.P.F. marque dans les vêtements l'importance des rites. Les protestants choisissent leurs habits en fonction de la circonstance : tenue de l'école du dimanche, des Uî Âpî (Union chrétienne), du âmuiraa (groupe), habits blancs ou complets et cravates.

Rares sont les objets manipulés. Il s'agit essentiellement de la vaisselle de la cène, de la Bible et de l'argent versé pour l'offrande.

¹ AURIMA-DEVATINE, « Récit d'une communication avec les esprits hi'ohi'o sur deux pratiques magiques : la parole et l'écriture », p. 35.

² Flora Devatine pense que c'est du silence que naît le rite. *Le rite du silence : aux abords des lieux de cultes actuels, on voit des tapu, ces panneaux d'interdiction qui indiquent : « Silence, Culte ».* Ne vous êtes-vous jamais demandé lequel des deux termes est le plus important ? « Silence » ou « Culte » ? Si c'est le mot « Culte », cela signifie que « c'est par le culte que le silence peut s'exprimer », et si c'est le mot « Silence », alors « il ne peut y avoir de culte que grâce au silence ». Donc, sur le panneau en question, c'est le mot « Silence » qui importe, sinon on afficherait « Culte, Silence ». Car c'est bien le silence qui permet le recueillement pour le culte. AURIMA-DEVATINE, « Récit d'une communication avec les esprits hi'ohi'o sur deux pratiques magiques : la parole et l'écriture », p. 37-38. Si la démonstration est logiquement satisfaisante, elle n'est pas vraiment convaincante. Durant le culte, le silence exigé ne dépasse pas ce qu'il peut être dans n'importe quelle conversation.

Chapitre XIX

« POUR DIRE QUOI ? »

Les rites de l'E.E.P.F. ont une fonction de communication. Ils expriment un mode de relation entre les hommes et Dieu. Cette relation prend trois formes particulières, originales, au moins aux yeux d'un théologien élevé et formé en Europe.

La dimension communautaire

Les stratégies de ritualisation de l'E.E.P.F. inscrivent l'individu dans une communauté. Les rites concernent d'abord l'ensemble d'un groupe (pupu). C'est au travers du groupe qu'ils agissent sur les individus¹.

Comme des poupées russes, les groupes « s'emboîtent » les uns dans les autres. Les âmuiraa (groupe) appartiennent aux paroisses qui font partie des

¹ En privilégiant l'action de Dieu par l'intermédiaire des groupes, l'E.E.P.F. a repris à son compte un élément de la culture polynésienne. *Le pupu était et reste encore une forme d'association reposant sur des rapports de réciprocité des tâches et de redistribution des produits et des bénéfices. Ces rapports s'organisent en vue de la réalisation de travaux spécifiques comme la récolte du coprah, la mise en culture d'une tarodièrre [champ de taro] ou la pêche au grand filet. Ils requièrent la participation de membres recrutés selon l'objet, la taille et la durée de l'entreprise, au sein de la famille restreinte, de la famille étendue ou du voisinage. L'entraide sous-tend par conséquent l'activité du pupu, mais son fonctionnement et son dynamisme dépendent aussi de l'esprit de compétition et des besoins de prestige qui animent ses membres.* Jean-Marc PAMBRUN, « La vie associative », in *Encyclopédie de la Polynésie*, Christian Gleizal & Multipress, 1988, p. 41.

arrondissements qui forment l'E.E.P.F. Mais les paroissiens montrent des « fidélités successives ». Suivant les circonstances, ils sont tantôt membres d'un groupe géographique, de l'école du dimanche, des Uì Âpì (Union chrétienne), etc. Ils manifestent leur appartenance en portant une tenue aux couleurs du groupe, grenat et blanc pour l'école du dimanche, bleu et blanc pour les Uì Âpì (Union chrétienne). Et lors des fêtes, chaque âmuiraa (groupe) choisit un tissu, dont les membres se servent pour confectionner leurs habits. Le dimanche où la cène est célébrée, les paroissiennes s'habillent en robe blanche et les paroissiens portent une chemise blanche. Ce jour-là, tous appartiennent simplement à l'E.E.P.F. La couleur des vêtements permet de montrer son appartenance et de se distinguer des autres. L'usage veut qu'un paroissien, même s'il n'a plus de véritables rapports avec un groupe, en porte malgré tout la tenue. Ne pas les porter, c'est choisir de se démarquer¹.

Les pasteurs et les diacres s'affichent en complet cravaté, ce qui permet de les identifier au premier coup d'œil. Ils signifient ainsi leur appartenance au « groupe des ministres ». Mais lorsque la paroisse porte la tenue de l'école du dimanche ou celui des Uì Âpì (Union chrétienne), ou lorsqu'un âmuiraa porte un tissu particulier, les ministres font de même. Ils manifestent ainsi leur solidarité et leur égalité avec les paroissiens.

En inscrivant la dimension communautaire dans ses stratégies de ritualisation, l'E.E.P.F. exprime plusieurs réalités théologiques importantes :

- 1) La responsabilisation des âmuiraa limite le pouvoir du pasteur. Il est membre du groupe et doit se plier à ses décisions².
- 2) La dimension communautaire inscrit l'être humain dans un réseau d'échanges. Elle le définit comme un être de relations. Elle lui signifie qu'il n'est pas isolé, mais qu'il s'inscrit dans un groupe. Il peut compter sur la solidarité des membres. Mais il doit se préoccuper de l'opinion de l'ensemble du groupe. La dimension communautaire implique entraide et contrôle. Ces deux aspects sont indissociables. Les actions collectives relativisent les mérites individuels. Mais la notion de compétition oblige chacun à accomplir au moins sa part de travail, à apporter au moins sa part de contributions³.

¹ Les habits identiques permettent parfois de distinguer simplement deux conjoints qui forment alors un « mini-groupe ».

² *Le amuiraa, dans une certaine mesure fait contrepois à la hiérarchie ecclésiale, même s'il contribue à son renforcement par l'énergie qu'il déploie lors des différentes activités d'ordre économique (entretien, réfection et construction d'édifices religieux) et par les dons qu'il verse lors des grands rassemblements populaires organisés à l'occasion de la célébration de la fête du Me.* Jean-Marc PAMBRUN, « La vie associative », p. 43.

³ [La vie en groupe permet d'acquérir] *la certitude que tout homme a une valeur inaliénable, et de ce fait qu'il a aussi des devoirs et des droits. Il y a des prévenances à manifester, des*

Conclusion

- 3) La prédominance du groupe rappelle l'antécédence et la permanence de la tradition. Les rites de l'E.E.P.F. ne sont la propriété de personne. Ils précèdent toujours les individus, qui ne peuvent que rejoindre le groupe pour les célébrer. La stratégie communautaire signifie que la foi chrétienne n'est pas « personnalisable ». Elle est une offre de Dieu, auquel l'homme ne peut que répondre. Elle ne s'adapte pas à chaque individu, mais à l'ensemble d'un groupe.

Des « contrats personnels »

Un autre aspect exprimé par les stratégies de ritualisation vient corriger la notion de groupe. Dans ses rites, l'E.E.P.F. signifie que Dieu et les hommes sont liés par un « contrat d'obligation réciproque », comme l'a mis en évidence Alain Babadzan, en étudiant le protestantisme à Rurutu¹.

Dieu est censé entretenir avec les hommes une relation directe, très forte, exigeante, d'une puissante charge affective. Dieu doit être présent à chaque instant dans le cœur (à l'au) des hommes, comptables envers lui de leurs actes et de leurs pensées intimes.²

Le contrat de base stipule que Dieu promet de protéger les hommes qui s'engagent à croire en lui. Le jeûne et la prière permettent de l'influencer, pour éviter les souffrances causées par les maladies ou les catastrophes naturelles³.

abandons à consentir, des joies à donner et à recevoir. Texte tiré du Veà porotetani de février 1983, sans indication d'auteur, cité par VERNIER, *Au Vent des Cyclones*, p. 369.

¹ L'expression est d'Alain Babadzan. *Pourtant, la distinction entre Dieu et ce que Levy appelle les ancestor spirits est fermement maintenue par les Polynésiens eux-mêmes : leur statut est différent, ainsi que les secteurs d'activité respectifs et le type d'efficacité (de mana [pouvoir]) qui leur est attribué. Dieu n'ayant aujourd'hui ni de concurrents ni d'égaux ne peut être primus inter pares : il est seul, et seul divin. Ce qui n'enlève rien à la pertinence des remarques de l'auteur sur le rapport très polynésien à la prière, et sur la relation d'obligation réciproque (je dirais même : d'obligation mécanique) qu'elle est censée instaurer entre Dieu et les hommes.* BABADZAN, *Naissance d'une tradition*, p. 237. Le terme « obligation mécanique » m'apparaît inadéquat, tant l'expérience quotidienne laisse voir l'écart entre les souhaits des hommes et la réalité. Une « obligation mécanique » ne peut expliquer pourquoi des gens meurent de maladie et pourquoi les cyclones détruisent des villages. Visiblement, Dieu ne se sent pas obligé d'empêcher ces malheurs. On peut toujours penser qu'il punit ainsi les pécheurs. Mais même là, une seule parole de repentance ou une seule demande de pardon devrait contraindre Dieu à changer ses projets.

² BABADZAN, *Naissance d'une tradition*, p. 248. Il commente et corrige des affirmations d'un article de Robert LEVY, « Personal Forms and Meanings in Tahitian Protestantism », paru en 1973.

³ Ma recherche ne me permet pas de savoir si, dans l'esprit des Tahitiens, Dieu est responsable du mal et s'il peut donc s'abstenir de le faire ou si Dieu peut empêcher un mal « naturel » ou « démoniaque ».

Les croyants lui remettent tous les moments de leur vie. Ils manifestent leur foi en participant aux rites protestants. Ils acceptent en même temps que Dieu les sanctionne en cas de faute.

Par ses rites, l'E.E.P.F. « rédige » les contrats dans les termes qu'elle juge appropriés. Elle distingue notamment plusieurs niveaux d'engagement, plus ou moins exigeants. En même temps, les rites de l'E.E.P.F. rendent les « contrats » publics. Ils permettent à l'ensemble de la paroisse de savoir où se situe chaque membre. Leur célébration publique est donc essentielle.

Le baptême représente le contrat de base, « souscrit » par tous les paroissiens de l'E.E.P.F., ou plus exactement en leur nom par leurs parents. La plupart des baptisés vont « signer » le contrat de confirmation, acceptant par là de respecter des exigences plus sévères, même si la tendance actuelle est plutôt de diminuer les obligations. Le statut de *ètärëtia* (paroissien confirmé) représente l'aboutissement de la progression commune.

Certains *ètärëtia* (paroissiens confirmés) vont choisir de s'engager davantage envers Dieu et envers l'E.E.P.F. Ils deviendront évangélistes, diacres ou pasteurs. S'ils obtiennent l'accord de leur paroisse, s'ils terminent leur formation, leur statut sera signifié publiquement par les rites de consécration ou d'installation.

Le rite manifeste le « niveau du contrat ». Le contrat signifié par le baptême ou la confirmation ne peut pas être remis en cause, l'E.E.P.F. n'excommunie plus. Mais les pasteurs peuvent perdre leur titre¹.

Une pédagogie polynésienne

Les rites ne font pas que jalonner le chemin qu'un paroissien est appelé à suivre. Ils ont une fonction pédagogique. La connaissance de la Bible s'acquiert, par exemple, en fréquentant les rites, en particulier le culte et le *tuarò* (débat biblique).

Les rites sont un moyen pédagogique particulièrement adapté aux modes polynésiens d'acquisition du savoir. Traditionnellement, l'enfant polynésien regarde, imite et applique. En tahitien, le même mot « *ite* » désigne d'ailleurs à la fois le « savoir » et le « voir ».

¹ *Sont automatiquement radiés du Rôle : les pasteurs qui n'ont plus de relation avec l'Église depuis au moins un an ; les pasteurs démissionnaires de forme ou de fait ; les pasteurs qui ont fait l'objet d'une suspension ou d'une révocation ; les pasteurs qui n'exercent plus de fonction bien que n'ayant pas atteint l'âge de 65 ans.* EEPF, Rapport de la commission des ministres, Papeete, 28 mai 1997.

Conclusion

1. *A hio mai dit le pêcheur à son fils. Regarde-moi (préparer mon hameçon). A hio maitai mai. Observe bien ce que je fais.*
2. *Te ite mai ra œ? A hio mai : E nao, e, e nao! Tu me vois faire globalement? Regarde-moi faire : je t'explique telle chose en particulier que je décompose ; regarde comment ça marche, touche, essaie de comprendre.*
- 3.1. *Teie tona raveraa : voici comment faire. Je te donne les principes, la théorie, mes « secrets ».*
- 3.2. *Te ite mai ra anei œ e nafea i te rave? Vois-tu, comprends-tu le principe? Je t'explique à nouveau éventuellement, si nécessaire. Puis, au bout d'un certain temps, après m'avoir bien observé, après m'avoir vu faire.*
4. *Ahani na ra. Ua ite œ? Ua ite maitai anei œ i teie nei? Alors, as-tu bien vu? = as-tu bien compris maintenant? Alors, tu as vu en général. Tu as bien observé les détails? Tu as compris comment ça marche?*
5. *Ua ite œ i teie nei? A rave atu ra! Tu sais faire maintenant. Alors, fais-le, fais-le tout seul maintenant. Débrouille-toi dans la réalité, dans la vie.¹*

Personne n'apprend à célébrer un rite. Il n'y a pas d'école qui enseigne à un ètärètia (paroissien confirmé) comment il doit prendre la cène, ni même à un pasteur comment il doit la célébrer. On regarde faire, et puis un jour, c'est à nous. On fait comme les autres font. Peut-être que petit à petit, on modifie certains détails ou des éléments plus essentiels. On retrouve là une démarche propre à « l'oraliture ». Comme le conteur, l'officiant peut ajouter sa touche personnelle, pourvu qu'il respecte la structure établie.

Une image de Dieu protestante et polynésienne

Pour conclure ma recherche, je reviens sur l'image de Dieu que laissent apparaître les rites contemporains de l'E.E.P.F.². Je ne pourrai pas empêcher certaines redites, mais je tiens à rassembler les informations dispersées dans le cours du texte.

Premièrement, par ses stratégies de ritualisation, l'E.E.P.F. signifie que **Dieu agit dans le monde**³. L'affirmation semble banale, je ne crois pas qu'elle le

¹ Maco TEVANE, « Voir, observer, comprendre », *Veà porotetani*, Papeete, no 17, septembre 1997, p. 22.

² Il s'agit là d'une image de Dieu, celle que présentent les rites protestants polynésiens. Dans ses livres de théologie, dans son enseignement ou dans son action sociale, l'E.E.P.F. peut donner une image différente.

³ Une approche plus soupçonnante ferait dire : « Par ses stratégies de ritualisation, l'E.E.P.F. cherche à montrer qu'elle agit dans le monde ». Je crois pourtant qu'une telle interprétation ne rendrait pas justice au soin que l'E.E.P.F. prend pour renvoyer à Dieu. Elle affirme toujours parler et agir au nom de Dieu. Affirmation qui, bien entendu, peut être contestée.

soit. Tous les instants de l'existence individuelle et de la vie communautaire sont remis à Dieu. Les « prières » ritualisent les événements quotidiens : repas, réunions, « inauguration » d'une maison ou d'un bateau. La confirmation, la bénédiction d'un mariage, le baptême ou les funérailles ritualisent les étapes du développement personnel. Les cultes de fêtes, le pö matahiti (culte de la Saint Sylvestre), le Cinq-Mars (anniversaire de l'Arrivée de l'Évangile à Tahiti) ou le àufauraa më (collecte de mai) ritualisent le déroulement du temps et le rythme des saisons. Dans la cène, le pasteur prend soin de placer un morceau de pain dans chaque assiette, comme si la présence de Dieu se propageait par « contagion ».

Deuxièmement, par ses stratégies de ritualisation, l'E.E.P.F. signifie à la fois **l'altérité de Dieu et sa proximité avec les Polynésiens**. Tous les rites protestants sont d'origine étrangère et en portent encore aujourd'hui les traces, même s'ils sont devenus des traditions. Ils rappellent ainsi que le christianisme n'est pas né dans le Pacifique et que ce sont des Anglais qui l'y ont amené. Par l'écart qu'elle maintient entre le déroulement du culte et les cultures polynésiennes tant traditionnelles que contemporaines, l'E.E.P.F. témoigne que Dieu n'est pas un dieu polynésien. Mais en même temps, les protestants polynésiens ont toujours utilisé des stratégies de communication qui leur étaient propres, en particulier la langue tahitienne. Ils ont ainsi pu exprimer que le Dieu chrétien est aussi le Dieu des Polynésiens. La tendance actuelle vise à exprimer la foi chrétienne dans des termes toujours plus polynésiens. Reste la question d'évaluer et de qualifier la révélation de Dieu dans la culture polynésienne avant l'arrivée des premiers missionnaires. Longtemps rejetée, cette possibilité — cette évidence ? — est aujourd'hui prise en compte, en particulier dans la célébration de la cène, lorsque les paroisses utilisent des éléments locaux.

Troisièmement, par ses stratégies de ritualisation, l'E.E.P.F. signifie que **Dieu aime l'ordre**, comme l'exprime le rythme régulier des rites et leur déroulement strictement codifié, le respect de la hiérarchie et des fonctions attribuées aux pasteurs, aux diacres, aux ètärètia ou aux membres baptisés, le bon comportement exigé des célébrants, etc. La célébration d'un faanahoraa (littéralement « mise en ordre ») aux moments où l'E.E.P.F. le prévoit (fiançailles, inauguration d'une maison ou lancement d'un bateau) permet aux protestants de conformer leur vie personnelle à cet ordre voulu par Dieu. La célébration des rites participe à cet ordre, ce qui peut expliquer qu'il soit lent et difficile à faire évoluer.

Quatrièmement, par ses stratégies de ritualisation, l'E.E.P.F. signifie que **Dieu exige que la foi soit visible**. Les rites offrent à chacun la possibilité de confesser publiquement sa foi et de s'engager, devant Dieu et devant la paroisse,

Conclusion

à mener une vie conforme au christianisme. Les protestants polynésiens ont d'ailleurs du mal à imaginer qu'une personne puisse être protestante sans faire partie d'une paroisse. Mais ces exigences éthiques sont aussi requises comme un préalable à la participation aux rites. Le respect des règles jugées « chrétiennes » sert de critère d'évaluation à la foi de chacun.

ENVOI

J'ai conduit ma pirogue sur les plages enchanteresses du savoir. À moins que le savoir, comme l'horizon, recule à mesure que j'avance. Mais je peux jeter un coup d'œil en arrière.

Quel long voyage parcouru sur l'Océan ! Je l'ai entamé un peu par hasard et pour avancer, j'ai dû apprendre à lire la mer, à tracer ma route. Grâce à Dieu, les étoiles m'ont guidé et les oiseaux m'ont signalé des terres où jeter l'ancre pour un instant. Mais c'est l'Océan qui a porté mon embarcation. Si je n'ai pas coulé, je le dois avant tout à la richesse, à la densité de la culture polynésienne.

Je n'ai pas cherché à accomplir un exploit ni à prendre possession de nouvelles terres. C'est par passion que j'ai entrepris d'examiner les rites protestants polynésiens, pour tenter de comprendre et de faire connaître la richesse des îles que je traversais. Avec un peu d'orgueil, j'ai cru pouvoir rappeler la beauté des paysages à ceux qui les voient tous les jours.

Je vais maintenant tirer ma pirogue sur le sable. Mais pour moi, le voyage continue, autrement.

Quand je rencontre des « indigènes européens » sur la plage, je leur parle de mon voyage. Ils ont souvent une double réaction. Séduits par les images de ces rites, certains doutent que la foi qui les porte soit authentiquement protestante.

Je l'avais annoncé et je m'y tiendrai, je ne porterai pas de jugement sur le protestantisme polynésien. Il est ce qu'il est, différent, unique ! Mais tout le monde comprendra qu'au milieu du Pacifique, il vaut mieux utiliser une carte de géographie de la Polynésie. Avec une carte de l'Europe, je me serais à coup sûr perdu.

J'ai tenu à reporter sur la carte la vision que les Polynésiens avaient de leur pays. Elle est peut-être surprenante. Je crois qu'elle est juste, même si elle peut surprendre les cartographes professionnels.

BIBLIOGRAPHIE

Dictionnaires, articles de dictionnaire ou d'encyclopédie

- Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, publié sous la direction de Pierre BONTE et Michel IZARD, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.
Michel IZARD, « Culture : le problème », p. 190-192.
Jean-François BARE, « Acculturation », p. 1-3.
- Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, publié sous la direction du Centre Informatique et Bible de l'Abbaye de Maredsous, Brepols, 1987.
- Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Ion BRIA, Philippe CHANSON, Jacques GADILLE, Marc SPINDLER (éd), Paris & Genève & Yaoundé, Cerf & Labor et Fides & Clé, 2001, p. 165.
Philippe CHANSON, « Inculturation », p. 165-170.
- Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1985:
Paul RICCEUR, « Mythe, l'interprétation philosophique ».
- Encyclopédie de la Polynésie*, édité par Anne LAVONDES, Papeete, Christian Gleizal & Multipress, 1986 :
Alain BABADZAN, « La vie quotidienne dans la Polynésie d'autrefois », p. 125-128.
Jean-Marc PAMBRUN, « La vie associative », p. 41-43.
- Encyclopédie du protestantisme*, édité par Pierre GISEL, Paris & Genève, Le Cerf & Labor et Fides, 1995 :
Hubert BOST, « Protestantisme », p. 1216-1218.
André BIRMELE et Henry MOTTU, « Sacrement », p. 1370-1371.
Bruno BÜRKI, « Culte », p. 284.
André GOUNELLE, « Mort et vie éternelle », p. 1045-1056.
Henry MOTTU, « Rites », p. 1338-1354.
Jean-Paul WILLAIME, « Sacré », p. 1369-1370.
- L'État des religions dans le monde*, édité par Michel CLEVENOT, Paris, La Découverte & Le Cerf, 1987 :
Jean-François MAYER, « La Société religieuse des amis », p. 130-131.
- Harrap's shorter French and English Dictionary*, Edinburgh, Harrap Books Limited, 1993.

- 'Le Davies des Vernier', A Tahitian and English Dictionary*, Papeete, Haere Po no Tahiti, 1991.
- The New Encyclopaedia Britannica*, Macropaedia Knowledge in Depth, Chicago, The New Encyclopaedia Britannica Inc., 1993:
 Hans H. PENNER, 'Rites and Ceremonies, The Concept and Form of Ritual', p. 770–839.
 Hans H. PENNER, 'Rites and Ceremonies, Worship', p. 839–842.
- Jean CHEVALIER et Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont & Jupiter, 1982.
- François MERCERON, *Dictionnaire illustré de la Polynésie*, Papeete, Christian Gleizal & Éditions de l'Alizé, 1988, 3 volumes.
- Philippe MAZELLIER, *Le Mémorial Polynésien*, Papeete, Hibiscus éditions, 1976, 9 tomes

Textes de l'Église évangélique de Polynésie française

- Ture haapaoraa na te mau Ekalesia Tahiti*, Papeete, 1900.
- Constitution de l'Église évangélique de Polynésie française*, Papeete, 1977.
- Haapiiraa faaroo Evanelia*, Papeete, 1981.
- Liturgia*, Papeete, 1975.
- Taatiraa rahi Ui Api no Polinesia Farani*, Papeete, 1983.
- Liturgia Hunaraa mai*, Papeete, 1985.
- Papa Haamori*, Papeete, 1991 (1975¹).
- Papa haamori no te Pureraa Iupiri*, Papeete, 1997.
- « *Rapport de la commission des ministères* », Papeete, 28 mai 1997.
- Rata haati no te Aporaa Rahi Amui*, Papeete, 1975 ; 1988 ; 1991 ; 1995 ; 1997.
- Hepetoma Pure no te Hoêraa o te Maru-Metia o teie nei ao*, Papeete, 1998.

Rapports

- « Concorde entre Églises issues de la Réforme en Europe (Concorde du Leuenberg) », art. 33, in *Positions Luthériennes*, 1973/3, Strasbourg, p. 187.
- « Proclamer une espérance vivante », Procès-verbal et résolutions de la 6^e Assemblée de la Conférence des Églises du Pacifique, du 25 août au 4 septembre 1991 à Vanuatu.
- Pedro CARRASCO, « Réactions : Amérique Latine », Assises de la Communauté évangélique d'action apostolique, du 24 juin au 2 juillet 1996 à Torre Pellice.
- Jacques NICOLE, « Entre mort et résurrection : la CEVAA », Assises de la Communauté évangélique d'action apostolique, du 24 juin au 2 juillet 1996 à Torre Pellice.
- E.E.P.F., « Message final », 113^e Synode de l'Église évangélique de Polynésie française, du 27 juillet au 3 août 1997 à Papara.

I.T.S.T.A.T., *Tableaux de l'Économie polynésienne*, Papeete, 1997.
SYNODE NATIONAL DE L'ÉGLISE REFORMEE DE FRANCE, *Décision n° 22 : Les sacrements*, 24-27 mai 2001, www.eglise-reformee-fr.org/contents/synode2001-sacrements.html, serveur web de l'Église réformée de France, section « Documents et archives », février 2003.

Polynésie

Articles de journaux ou de magazines

Les Nouvelles de Tahiti, Papeete :

« Les valeurs des Polynésiens », 18 mars 1994, p. 13.

Thierry DEY, « Quand les Paumotu brûlent leurs morts », 1^{er} avril 1998, p. 4.

Tahiti Pacifique Magazine, Moorea :

Jean-Louis BOISSIN, « Les Polynésiens, victimes de la "bouffe" moderne », n° 70, février 1997, p. 15-23.

Marc LIBLIN, « Le matriarcat de Rapa », n° 66, octobre 1996, p. 15-22.

John MAIRAI, 'Dieu à la folie', n° 72, avril 1997, p. 15-23.

Veà Porotetani, Papeete :

« Siloama âpî », Numéro spécial, mai 1982.

« Décision du 113^e Synode de l'E.E.P.F. », n° 17, septembre 1999.

Jacques IHORAI, « La mort, un sommeil, un départ, un voyage », n° 19, novembre 1997, p. 16.

Jacques IHORAI, « Te mau parau no Paòfai », n° 23, avril 1998, p. 18.

André JOLY, « Petite discussion avec Claude autour de la mode Iupiri », n° 13-14, avril et mai 1997, p. 37.

Vahi a TUHEIAVA-RICHAUD, « Te huru e te peu taata i mua i te pohe », n° 19, novembre 1997, p. 15.

Maco TEVANE, « Voir, observer, comprendre », n° 17, septembre 1997, p. 21-22.

Rodolphe WEINNMANN, 'Naissance, vie et mort d'un Temple', n° 32, mars 1999, p. 16-17.

Articles de revues, parties d'ouvrages collectifs

Magie et fantastique dans le Pacifique, édité par Sylvie ANDRE, Papeete, Haere Po no Tahiti, 1993 :

Rosemary ARNOUX, « La tradition maaori, un monde perdu aux sources intarissables », p. 41-51.

Flora AURIMA-DEVATINE, « Récit d'une communication avec les esprits hi'ohi'o sur deux pratiques magiques : la parole et l'écriture », p. 19-40.

1797-1997 Évangile et mission en Polynésie, Te Evaneria e te pororaa evaneria i Porinetia, édité par Daniel MARGUERON, Papeete, Veà Porotetani, 1997 :

Flora AURIMA-DEVATINE, « Vivre sa foi au quotidien, ou l'adaptation de la religion à la population », p. 59-62.

Alain BABADZAN, « Du syncrétisme au traditionalisme », p. 39-42.

Olivier BAUER, « Culte et pureraà, une approche par les sens », p. 63-68.

Paul de DEKKER, « Tahiti à l'arrivée des Occidentaux », p. 7-10.

Manfred ERNST, « Les groupes religieux à croissance rapide en Polynésie française : implications pour les principales Églises et la société », traduit par Olivier BAUER, p. 83-88.

Yannick FER et Gwendoline MALOGNE, « Réflexions bibliques à Rapa : la Bible à l'abri de la tradition », p. 55-57.

Valérie GOBRAIT, « La parole et le discours tahitien après 200 ans d'évangélisation », p. 75-78.

Robert KENIG, « Église concordataire du pluriel au singulier de l'Église », p. 18-24.

Raeburn LANGE, « La Mission dans la pensée des premiers missionnaires protestants en Océanie », traduit par Olivier BAUER, p. 25-28.

Louise PELTZER, « Identité protestante », p. 47-50.

Jean-Marius RAAPOTO, « La langue d'hier et d'aujourd'hui, les locuteurs d'hier et d'aujourd'hui, au travers d'une graphie veille de plus de 150 ans », p. 69-74.

Turo a RAAPOTO, « L'Évangile et la culture », traduit par Valérie GOBRAIT et Chantal MEJEAN, p. 37-38.

Bruno SAURA, « Maōhi anei te Atua », p. 43-46.

Une vie polynésienne, édité par l'Église évangélique de Polynésie française, Papeete, Haere Po no Tahiti, 1997 :

Jean-François BARE, « Étranges messagers de la grâce », p. 53-72.

Claude ROBINEAU, « La vie économique et sociale de la Polynésie en mars 1797 », p. 39-52.

Olivier BAUER, « La Sainte-Cène dans la ville : de la sphère du sacré à la sphère du profane », in *Dieu en ville, Évangile et Église dans l'espace urbain*, édité par Jean-Guy NADEAU et Marc PELCHAT, Outremont, Novalis—Université Saint-Paul, Le Cerf, Lumen Vitae & Labor et Fides, 1998, p. 353-366.

- Olivier BAUER, « Culte et pureraa, une approche par les sens », *Cahiers de l'IRP*, Lausanne, 1998/30, pp. 19-31.
- Olivier BAUER, « La christologie vue par un observateur particulier sur deux îles du Pacifique Sud », in *La christologie entre dogmes, doutes et remises en question*, édité par Laurent GAGNEBIN, André GOUNELLE et Bernard REYMOND Paris, Van Dieren éditeur, 2002, p. 69-76.
- Pierre BLANCHARD, « Quelques aspects actuels de la démographie », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1997/273-274, p. 71-87.
- Louis CARLOZ, « Cultures et cultes, adaptation du livre de W. A. Poort : Pacific Between Indigenous Culture and Exogenous Worship », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1984/229, p. 1720-1738.
- Bruce DEVERELL, 'Introduction', in *Pacific Rituals, Living or Dying?*, édité par Gweneth and Bruce DEVERELL, Suva, Institute of Pacific Studies of the University of the South Pacific and Pacific Theological College, 1986, p. IX-XIV.
- Mark EDDOWES et John K. DENNISON, « Sauvetage archéologique du site de Taitapu-Rivnac », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1996/272, p. 3-23.
- Olivier FROUTE, « Recensement de la population de Polynésie française », *INSEE – Première*, Paris, 1997/543, sans pagination.
- Niel GUNSON, « Histoire de la Mamaia ou hérésie visionnaire de Tahiti, 1826-1841 », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1963/143-144, p. 235-293.
- Winston HALAPUA, 'Fakakakato : Symbols in a Pacific Context', *The Pacific Journal of Theology*, Fiji, 1998/20, p. 19-24.
- F. Allan HANSON, « L'évolution politique à Tahiti et aux Samoa : un exercice d'anthropologie expérimentale », traduit par Bertrand JAUNEZ, *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1974/186, p. 373-376.
- Thor HEYERDAHL, « 50 ans après le Kon-Tiki », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1997/275, p. 13-21.
- Jacques IHORAI, « La libération du peuple Maohi », in *Les enjeux des Églises du Pacifique*, Montpellier, Les dossiers de la Cevaa, 1999, p. 36.
- Henri JACQUIER, « Contribution à l'étude de l'alimentation et de l'hygiène alimentaire en Océanie française », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1949/86, p. 584-606.
- Robert KENIG, « Littérature de voyage et voyage missionnaire », in *1797 : Un voyage missionnaire à bord du Duff*, Papeete, Haere Po no Tahiti, 1997, p. 16-19.
- Joseph LE PORT, « Funérailles de Gauguin : du nouveau ? », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1999/279-280, p. 2-25.
- Daniel MARGUERON, 'L'espérance entre devoir et désir' in *1797: Un voyage missionnaire à bord du Duff*, Papeete, Haere Po no Tahiti, 1997, p. 7-9.

- Raymond MESPLE, « Les himene en Polynésie française : musique traditionnelle ou acculturée ? », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1986/237, p. 1-23.
- Raymond MESPLE, « Les hymnologues protestantes de Tahiti et des hauts plateaux malgaches », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1994/261-262, p. 36-81.
- Simeon NAMUNU, 'Christian Worship and a Melanesian Vision of the Cosmos', *The Pacific Journal of Theology*, Fiji, 1996/16, p. 37-54.
- Jean Marc Tera'ituatini PAMBRUN, *Programme officiel du Heiva i Tahiti*, Papeete, Fare Tauhiti nui, 1998.
- Louise PELTZER, « La Mort dans la tradition polynésienne », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1995/3-4, p. 15-29.
- Louise PELTZER, « Approche sémantique de la maladie en Polynésie », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, Paris, 1996/30, p. 29-40.
- Winston PUKOKI, « De la voix aux textes », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1994/261-262, p. 2-13.
- Winston PUKOKI, « E Ture no Tahiti, un Code pour Tahiti », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1996/269-270, p. 52-71.
- Samuel RAAPOTO, *Déclaration de l'autonomie, réponse*, Papeete, 1^{er} septembre 1963, texte photocopie.
- Bruno SAURA, « Théologie de la libération et théorie de la culture chez Duro Raapoto », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1989/246, p. 1-15.
- Bruno SAURA, « Langue, représentation du temps — mua/muri — et vision du monde à Tahiti », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1996/269-270, p. 18-49.
- Bruno SAURA, « Thérapie et religions chrétiennes à Tahiti », Paris, *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 1996/30, p. 41-66.
- Henri VERNIER, « Tupapau ou Revenants », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1996/269-270, p. 136-138.
- Sémir AL WARDI, « Un aperçu des réunions politiques en Polynésie française », *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, Papeete, 1998/276, p. 60-70.

Livres

- La théologie de la terre dans les Églises du Pacifique*, colloque de Lifou sous la direction de Here Joël HOIORE, Alain REY et Kā MANA, Yaoundé, Éditions Sherpa, 2001.
- Alain BABADZAN, *Naissance d'une tradition : changement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes (Polynésie française)*, Paris, Éditions de l'ORSTOM, 1982.
- Alain BABADZAN, *Les dépouilles des dieux*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1993.

- Jean-François BARE, *Tahiti, les temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen*, Paris, Éditions de l'ORSTOM, 1987.
- Edmond DE BOVIS, *État de la société tahitienne à l'arrivée des Européens*, Papeete, Société des Études Océaniques, 1978 (18 55¹).
- Ian C. CAMPBELL, *A History of the Pacific Islands*, Christchurch, Canterbury University Press, 1989.
- Philippe DRAPERI, *Ô Taiti ou la nef des fous*, Papeete, Haere Po no Tahiti, 1993.
- Manfred ERNST, *Winds of Change*, Suva, Pacific Conference of Churches, 1994.
- Jean-François FAVRE, *Légendes polynésiennes*, Papeete, Haere Po no Tahiti, 1991.
- Charles W. FORMAN, *The Island Churches of the South Pacific, Émergence in the Twentieth Century*, New York, Orbis Books, 1982.
- José GARANGER, *Pierre et rites sacrés du Tahiti d'autrefois*, Paris, Société des Océanistes, 1979.
- John GARRETT et John MAVOR, *Worship, the Pacific Way*, Suva, Lotu Pasifika Productions, 1973.
- Valérie GOBRAIT, *Le « Tuaroi », essai d'analyse d'un discours religieux « maohi »*, mémoire de maîtrise en ethnologie, Université d'Aix-Marseille I, 1989.
- Teuira HENRY, *Tahiti aux temps anciens*, traduit par Bertrand JAUNEZ, Paris, Éditions du Musée de l'Homme, 1993 (18 48¹).
- Here Joël HOIORE, *Sotériologie et théologie de l'inter-culturel/religieux polynésien océanien*, thèse de doctorat en théologie, Institut protestant de théologie, faculté de théologie de Montpellier, 1992.
- Antonio Tihiri LUCAS, *Mythes de Tahiti et de Tuamotu, le langage mythique comme trace d'un choc du réel*, mémoire de maîtrise en théologie, Institut protestant de théologie, faculté de théologie de Montpellier, 1992.
- Daniel MARGUERON, *Essai sur la littérature française d'Océanie*, thèse de doctorat en littérature, Université de Paris XII — Val-de-Marne, 1986.
- Daniel MAUER, *L'Église protestante à Tahiti*, Papeete, Société des Océanistes, 1970.
- Daniel MAUER, *Aimer Tahiti*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1972.
- Jacques NICOLE, *Au pied de l'Écriture*, Papeete, Haere Po no Tahiti, 1988.
- Douglas OLIVER, *Oceania, The Natives Cultures of Australia and the Pacific Islands*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983.
- Patrick O'REILLY et Édouard REITMAN, *Bibliographie de Tahiti et de la Polynésie française*, Paris, Éditions du Musée de l'Homme, 1967.
- Michel PANOFF, *Tahiti métisse*, Paris, Denoël, 1989.
- Tihoti A PITTMAN, *La théologie du coco en Ma'ohi-nui*, Institut Œcuménique de Bossey, sans date

- Turo A RAAPOTO, *Le Marae, aperçu sur le sanctuaire polynésien*, mémoire de maîtrise en théologie, Faculté de théologie protestante, Université des sciences humaines de Strasbourg, 1977.
- Turo A RAAPOTO, *Te rautiraa i te parau a te Atua e te iho tumu Mäòhi*, Papeete, Ètärètia Èvaneria no Polynesia Farani, 1988.
- Turo A RAAPOTO, *Tama*, Arue, Tüpuna productions, 1991.
- Turo A RAAPOTO, *Te Atua e te natura. Te natura e te taata*, Papeete, Ètärètia Èvaneria no Polynesia Farani, 1993.
- Turo A RAAPOTO, *Te ôroà a te Fatu*, Papeete, Ètärètia Èvaneria no Polynesia Farani, 1994.
- Bernard RIGO, *Lieux-dits d'un malentendu culturel*, Papeete, Aux Vents des Îles, 1997.
- Maximo RODRIGUEZ, *Journal*, traduit par Charles PUGEAULT, Papeete, Société des études océaniques, 1930.
- Bruno SAURA, *Les bûchers de Faaité*, Papeete, Christian Gleizal & Octavo, 1990.
- Bruno SAURA, *Politique et religion à Tahiti*, Papeete, Éditions Polymages — Scoop, 1993.
- Bruno SAURA, *Des Tahitiens, des Français et leurs représentations réciproques aujourd'hui*, Papeete, Christian Gleizal, 1998.
- Lucien TARIHAA, *L'importance de la prédication dans l'Église évangélique de Polynésie française*, mémoire de Bachelor of Divinity, Pacific Theological College, Suva, 1994.
- Henri VERNIER, *Au Vent des Cyclones*, Papeete, Église évangélique de Polynésie française, 1986.
- Emmanuel VIGNERON, *Recherches sur l'histoire des attitudes devant la mort en Polynésie française*, thèse de doctorat de 3^e cycle, École des Hautes Études en Sciences Sociales de Toulouse, 1985.
- Sémir AL WARDI, *Tahiti et la France : le partage du pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- James WILSON, *A Missionary Voyage to the Southern Pacific Ocean*, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1966.
- James WILSON, *1797 : Un voyage missionnaire à bord du Duff*, traduit par Marguerite et Henri VERNIER et Marie-Thérèse JACQUIER, Papeete, Haere Po no Tahiti, 1997.

Théologie

Articles de revues, parties d'ouvrages collectifs

Rites et Ritualités, édité par Bernard KAEMPF, Paris, Bruxelles & Montréal, Cerf, Lumen Vitae & Novalis, 2000.

Olivier BAUER, « Comment l'Église évangélique ritualise-t-elle la mort en Polynésie française ? », p. 269-296.

Bernard KAEMPF, « Avant-propos », p. 7-8.

Bernard KAEMPF, « Le "baptême" républicain », p. 339-345.

Félix MOSER, « Les rites, révélateurs de notre vie en société », p. 205-222.

Henry MOTTU, « Un rite de réconciliation en Afrique du Sud », p. 45-54.

Cosette ODIER, « La mort et ses rituels dans une unité de soins intensifs de chirurgie », p. 297-321.

Jean-Luc ROJAS, « Les rites maçonniques : paradigme d'une ritualité séculière », p. 223-257.

Gilles ROUTHIER, « Le devenir des rites d'initiation chrétienne dans une société marquée par le pluralisme », p. 131-151.

Jean-Michel SORDET « De nouveaux rites pour l'hôpital. Présentation, analyse, enjeux », p. 11-25.

Jean-Pierre BASTIAN, « Protestantisme et ritualité chez les Mayas du Chiapas au Mexique », *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1998/4, p. 591-606.

Olivier BAUER, « La confirmation, rite ou contre rite », *Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale*, Lausanne, 1990/5, p. 14-21.

Olivier BAUER, « Théologie pratique : de la tactique à la stratégie », *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1993/2, p. 249-251.

Olivier BAUER, « Pour être efficaces, les rites de guérison ont-ils besoin des dieux ? », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, Paris, 1996/30, p. 161-168.

Olivier BAUER, « Rite et théologie protestante, la cène dans l'Église évangélique de Polynésie française », *Laval théologique et philosophique*, Québec, 2003/1, p. 3-20.

Hubert BOST, « Rite et parole », *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1986/3, p. 409-414.

- Claude BOVAY, « Église et médias face à un refus de baptême », *Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale*, Lausanne, 1990/6, p. 3-17.
- Pierre BÜHLER, « Pour un usage évangélique du rite », *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1986/2, p. 237-244.
- Roland CAMPICHE, « Culte et culture contemporaine », in *Le culte protestant*, Henry MOTTU et Olivier BAUER (éd.), 2^e Supplément aux Cahiers de l'IRP, Lausanne, Institut romand de pastorale, 2001, p. 5-16.
- Gérard DELTEIL, « Les actes pastoraux : vestiges d'une chrétienté ou diaconie du sens ? », *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1986/1, p. 83-90.
- Pierre-Luigi DUBIED, « L'évocation de la vie du défunt au cours d'un service funèbre », *Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale*, Lausanne, 1989/2, p. 25-30.
- Laurent GAGNEBIN, « "Rite et Parole" Les actes pastoraux : conclusions », *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1986/4, p. 555-559.
- Laurent GAGNEBIN, « Le baptême des petits enfants aux prises avec le religieux », *Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale*, Lausanne, 1990/6, p. 18-33.
- Pierre GISEL, « D'une coupure à l'égard de la société globale et d'une tentation de repli sur des "biens propres" », *Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale*, Lausanne, 1989/35, p. 23-31.
- André GOUNELLE, « Foi et religion : esquisse d'une confrontation entre Barth, Bonhoeffer et Tillich », *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1986/4, p. 523-532.
- André GOUNELLE, « Christianisme et culture », *Supplément de Mission*, Paris, 1995/55, p. 22-29.
- Jacques GRUBER, « Le choix des textes de prédication à l'occasion des bénédictions de mariage et des enterrements », *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1986/4, 541-548.
- Raymond LEMIEUX, « Rite et sécularité : la mise en scène des défis du sens », *Théologiques*, Montréal, 1996/1, p. 9-31.
- Théophil MÜLLER, « Actes pastoraux et action prophétique », traduit par Bernard REYMOND, *Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale*, Lausanne, 1989/2, p. 3-5.
- Michel MÜLLER-MORNOD, « Les mariages mixtes, identité confessionnelle et marginalisation », *Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale*, Lausanne, 1989/3, p. 24-30.
- Sonja MUSY-NEUHAUS, « Histoire et pratique des services funèbres », *Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale*, Lausanne, 1998/31, p. 3-23.
- Walter NEIDHART, « Les interprétations de la confirmation à une époque de sécularisation grandissante de l'Église multitudiniste », *Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale*, Lausanne, 1990/5, p. 3-13.
- Jean-Marc PRIEUR, « Rite et parole dans les actes pastoraux », *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1986/1, p. 76-79.

- Bernard REYMOND, « La liturgie dans le cycle de la vie », *Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale*, Lausanne, 1989/3, p. 35-37.
- Bernard REYMOND, « Services funèbres et multitudinisme : Présentation », *Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale*, Lausanne, 1989/2, p. 1-2.
- Bernard REYMOND, « Sur les actes pastoraux : le livre de Théophil Müller », *Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale*, Lausanne, 1989/2, p. 6-9.
- Bernard REYMOND, « Du mariage religieux au mariage civil : une occasion manquée ? », *Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale*, Lausanne, 1989/3, p. 2-12.
- Bernard REYMOND, « La réapparition de la confirmation chez les réformés d'expression française. Quelques points de repère et commentaires », *Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale*, Lausanne, 1990/5, p. 22-34.
- Bernard REYMOND, « La théologie pratique dans le protestantisme d'expression française : un état de la situation », *Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale*, Lausanne, 1992/12-13, p. 2-32.
- Bernard REYMOND, « La théologie pratique dans ces dernières années », *Foi et Vie*, Paris, 1994/3, p. 66-74.
- Bernard RIGO, « Mariage religieux et interaction de loyauté », *Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale*, Lausanne, 1989/3, p. 13-23.
- Claudia ROJAS, « Les cultes pour divorcés », *Cahiers de l'Institut Romand de Pastorale*, Lausanne, 1999/34, p. 3-40.
- Huldreich ZWINGLI, « À Charles, empereur des Romains, réunissant la diète de Germanie à Augsbourg, exposé de la foi de Huldreich Zwingli », *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1981/3, p. 389-398.

Livres

- La théologie pratique : statut, méthodes, perspectives d'avenir*, édité par Bernard REYMOND et Jean-Michel SORDET, Paris, Beauchesne, 1993.
- Introduction à la théologie pratique*, édité par Bernard KAEMPF, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1997.
- Maurice BAUMANN, *Jésus à 15 ans, Didactique du catéchisme des adolescents*, Genève, Labor et Fides, 1993.
- André-Numa BERTRAND, *Protestantisme*, Paris & Genève, La Librairie Protestante & Labor et Fides, 1985 (19 30¹).
- Klauspeter BLASER, *La Mission : Dialogues et défis*, Lausanne & Genève, Le Soc & Labor et Fides, 1980.
- Klauspeter BLASER, *Le monde de la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1980.
- Rudolf BOHREN, *Unsere Kasualpraxis, eine missionarische Gelegenheit*, München, Chr. Kaiser, 1968.
- Jean CALVIN, *L'institution chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1958.
- Jérôme COTTIN, *Le regard et la parole, une théologie protestante de l'image*, Genève, Labor et Fides, 1994.

- Harvey COX, *La fête des fous, essai théologique sur les notions de fête et de fantaisie*, traduit par Luce GIARD, Paris, Éditions du Seuil, 1971.
- Pierre-Luigi DUBIED, *Autour de la mort*, cours polycopié, Neuchâtel, Faculté de théologie, Université de Neuchâtel, sans date.
- Jean-Paul GABUS, *Introduction à la Théologie de la culture de Paul Tillich*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.
- Laurent GAGNEBIN, *Le culte à chœur ouvert, introduction à la liturgie du culte réformé*, Paris & Genève, Les Bergers et les Mages & Labor et Fides, 1992.
- Pierre GISEL, *La théologie face aux sciences religieuses*, Genève, Labor et Fides, 1999.
- André GOUNELLE, *La Cène, sacrement de la division*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1996.
- Manfred JOSUTTIS, *Der Weg in das Leben, eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, München, Chr. Kaiser, 1991.
- Ralph KUNZ, *Gottesdienst evangelisch reformiert, Liturgik und Liturgie in der Kirche Zwinglis*, Pano Verlag, Zürich, 2001.
- Félix MOSER, *Croyants non-pratiquants : Jalons pour une pastorale avec les distancés de l'Église*, thèse de doctorat en théologie, Université de Neuchâtel, 1992.
- Henry MOTTU, *Le geste prophétique*, Genève, Labor et Fides, 1998.
- Bernard REYMOND, *Entre la grâce et la loi*, Genève, Labor et Fides, 1992.
- Bernard REYMOND, *L'architecture religieuse des protestants*, Genève, Labor et Fides, 1996.
- Bernard REYMOND, *De vive voix*, Genève, Labor et Fides, 1998.
- Dennis E. SMITH et Hal E. TAUSSIG, *Many tables, the Eucharist in the New Testament and Liturgy Today*, London & Philadelphia, SCM Press & Trinity Press International, 1990.
- Jean-François ZORN, *Le grand siècle d'une mission protestante*, Paris, Karthala & les Bergers et les Mages, 1993.

Sciences sociales

Articles de revues, parties d'ouvrages collectifs

- hypo.ge-dip.etat-ge.ch/www/cliotexte/html/suisse.histoire.1291.html,
Département de l'Instruction publique du canton de Genève, serveur web de
l'enseignement secondaire postobligatoire, section « textes historiques »,
février 2003.
- Marc ABELES, « Mises en scène et rituels politiques », *Hermès*, Paris, 1990/8 et
9, p. 241-259.
- Bernard ANDREY, « Du mythe au rituel en thérapie familiale systémique, Étude
d'un cas », in *La thérapie familiale telle quelle...*, édité par Yveline REY, Paris,
ESF, 1983, p. 106-118.
- Marc AUGÉ, « D'un rite à l'autre », entretien avec Daniel FABRE, *Terrain*, Paris,
1987/8, p. 71-76.
- Nicole BELMONT, « La notion du rite de passage », in *Les rites de passage
aujourd'hui*, édité par Pierre CENTLIVRES et Jacques HAINARD, Lausanne,
L'Âge d'Homme, 1986, p. 9-19.
- Pierre BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française
de sociologie*, Paris, 1971/12, p. 295-334.
- Christian BROMBERGER, Alain HAYOT et Jean-Marc MARIOTTINI, « Allez
l'O. M. ! Forza Juve ! », *Terrain*, Paris, 1987/8, p. 8-41.
- Pierre CENTLIVRES, « Les rites de passage. Nouveaux espaces, nouveaux
emblèmes », in *Naître, vivre, mourir*, édité par Jacques HAINARD et Roland
KAEHR, Neuchâtel, Musée d'ethnographie, 1981, p. 161-174.
- Pierre CENTLIVRES, « Attitudes, gestes et postures en Afghanistan : du corps
enculturé au corps modernisé », in *Le corps enjeu*, édité par Jacques
HAINARD et Roland KAEHR, Neuchâtel, Musée d'ethnographie, 1983, p. 87-
112.
- Pierre ERNY, « Rites et éducation, les grandes fonctions du rite », *Lumen Vitae*,
Bruxelles, 1992/2, p. 159-173.
- Daniel FABRE, « Le rite et ses raisons », *Terrain*, Paris, 1987/8, p. 3-7.
- Hans Günter HEIMBROCK, 'Ritual and transformation: A psychoanalytic
perspective', in *Current studies on rituals, perspectives for the psychology of*

- religion*, édité par Hans Günter HEIMBROCK et H. Barbara BOUDEWIJNSE, Amsterdam & Atlanta, Rodopi, 1990, p. 33-42
- Eric HOBSBAWM, 'Introduction: Inventing Traditions', in *The Invention of Tradition*, édité par Eric HOBSBAWM et Terence RANGER, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 1-14.
- Elmar HOLENSTEIN, « L'herméneutique interculturelle », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1994/1, p. 19-38.
- David I. KERTZER, « Rituel et symbolisme politiques des sociétés occidentales », *L'Homme* 121, Paris, 1992/32, p. 79-90.
- Tobie NATHAN, « Manifeste pour une psychopathologie scientifique », in *Médecins et sorciers*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1995, p. 9-113.
- Jean-Bruno RENARD, « Les rites de passage : une constante anthropologique », *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, 1986/2, p. 227-236.
- Olivier RIOU, « Culture le point de vue de l'ethnologue », *Supplément de Mission*, Paris, 1995/55, p. 3-5.
- Yves SCHEMEIL, « Les cultures politiques », in *Traité de sciences politiques*, édité par Madeleine GRAWITZ et Jean LECA, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 237-309.

Livres

- Philippe ARIES, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977.
- Antonin ARTAUD, *Le théâtre et son double*, Paris, Gallimard, 1964.
- Marc AUGÉ, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982.
- Catherine BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New-York, Oxford University Press, 1992.
- Alain BERRENDONNER, *Élément de pragmatique linguistique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981.
- Ludwig von BERTALANFFY, *Théorie générale des systèmes*, traduit par Jean Benoît CHABROL, Paris, Dunod, 1973 (1968¹).
- Pierre BOURDIEU, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982.
- Georges BRASSENS, *Poèmes et chansons*, Paris, Éditions musicales, 1987.
- Jean CAZENEUVE, *Les rites et la condition humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958.
- Boris CYRULNIK, *Les nourritures affectives*, Paris, Odile Jacob, 1993.
- Mircea ELIADE, *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 1992 (1959¹).
- Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- Sigmund FREUD, « Grande est la Diane des Éphésiens », *Résultats, idées, problèmes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1911.
- Sigmund FREUD, *Totem et tabou*, traduit par Serge JANKELEVITCH, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1965 (1912-13¹).

- Arnold van GENNEP, *Les rites de passage, étude systématique des rites*, Paris, Librairie critique Émile Nourry, 1909.
- Erwing GOFFMAN, *Les rites d'interaction*, traduit par Alain KIHM, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974 (19 67¹).
- Edward T. HALL, *La dimension cachée*, traduit par Amélie PETITA, Paris, Seuil, 1971 (19 66¹).
- Mondher KILANI, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne Payot, 1992.
- François LAPLANTINE, *L'ethnopsychiatrie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.
- Claude LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- Tobie NATHAN, *L'influence qui guérit*, Paris, Odile Jacob, 1994.
- Theodor REIK, *Le rituel, psychanalyse des rites religieux*, traduit par Michel François DEMET, Paris, Denoël, 1974 (19 46¹).
- Catherine SANTSCHI, *La mémoire des Suisses, histoire des fêtes nationales du XIII^e au XX^e siècle*, Genève, Association de l'Encyclopédie de Genève, 1991.
- Mara SELVINI-PALAZZOLI, Luigi BOSCOLO, Giorgio CECHIN *et al.*, *Paradoxe et contre-paradoxe, un nouveau mode thérapeutique face aux familles à transactions schizo-phréniques*, traduit par M. D'ANTIMO, Paris, E.S.F., 1980 (19 75¹).
- Michel SERRES, *Les cinq sens*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1985.
- Jacques WAARDENBURG, *Des dieux qui se rapprochent*, traduit par Claude WELSCHER et Jacques WAARDENBURG, Genève, Labor et Fides, 1993 (19 86¹).
- Paul WATZLAWICK, Janet H. BEAVIN et Don D. JACKSON, *Une logique de la communication*, traduit par Janine MORCHE, Paris, Seuil, 1972 (19 67¹).
- Paul WATZLAWICK, *Le langage de changement, éléments de communication thérapeutique*, traduit par Jeanne WIENER-RENUCCI et Denis BANSARD, Paris, Seuil, 1980 (19 78¹).

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|----|
| Avant-propos | 7 |
| Préface de Pierre Centlivres | 9 |
| Introduction | 19 |
| 1. Théologie | 19 |
| 2. Théologie pratique | 20 |
| 3. Théologie pratique culturelle | 22 |
| <i>Cultures</i> | 23 |
| <i>Méthode d'approche</i> | 26 |
| <i>Évangile et culture</i> | 28 |
| 4. Plan | 30 |
| 5. Questions de langue | 31 |
| PREMIÈRE PARTIE : LA POLYNÉSIE FRANÇAISE | 33 |
| La géographie | 35 |
| L'histoire | 37 |
| La situation religieuse | 43 |
| L'Église évangélique de Polynésie française | 47 |
| 1. Paroisses et âmuiraa | 50 |
| <i>Le Conseil de diacres</i> | 51 |
| <i>Le diacre</i> | 51 |
| <i>Le pasteur</i> | 52 |
| 2. Arrondissements | 53 |
| 3. Église | 53 |
| Théologies du Pacifique | 57 |

| | |
|---|------------|
| Le mythe polynésien | 67 |
| Mes sources | 71 |
| 1. Les célébrations | 71 |
| 2. Les entretiens et les témoignages | 72 |
| 3. Les livres | 73 |
| <i>Les récits des voyageurs</i> | 73 |
| <i>Les légendes et les généalogies</i> | 75 |
| <i>Les études et les dictionnaires</i> | 76 |
| <i>Les textes de l'E.E.P.F.</i> | 77 |
| | |
| DEUXIÈME PARTIE : L'APPROCHE DES RITES | 79 |
| Difficultés à définir « le rite » | 81 |
| 1. Trois approches des rites | 83 |
| « Rites d'interaction » : forme de communication | 83 |
| « Rites d'institution » : outil de pouvoir | 84 |
| « Rituels thérapeutiques » : moyen de guérir | 86 |
| 2. Des problèmes | 88 |
| 3. Deux caractéristiques des rites | 90 |
| <i>Répétition</i> | 90 |
| <i>Communication « globale »</i> | 92 |
| Changement d'approche | 95 |
| 1. « Rite » : un concept à la mode | 95 |
| 2. Mise en cause de l'existence du rite | 97 |
| 3. Le concept de ritualisation | 98 |
| <i>Le « pourquoi » et le « comment » des rites</i> | 99 |
| <i>Ritualisation de la vie en couple</i> | 100 |
| <i>Ritualisation de l'histoire d'une nation</i> | 101 |
| 4. L'efficacité des rites | 102 |
| <i>Influences multiples</i> | 103 |
| <i>Influence divine</i> | 104 |
| <i>Influence interne</i> | 104 |
| <i>Influence externe</i> | 105 |
| Les stratégies protestantes de ritualisation | 109 |
| 1. Les sacrements | 111 |

| | |
|---|-----|
| 2. Les actes pastoraux | 113 |
| 3. Les célébrations | 114 |
| <i>Culte</i> | 114 |
| <i>Fêtes liturgiques</i> | 115 |
| « Nouveaux rites » | 116 |
| 4. Regards théologiques | 117 |
| « Rite et parole » | 117 |
| « Actes pastoraux et multitudinisme » | 119 |
| « Rites et ritualités » | 123 |
| 5. Les stratégies protestantes de ritualisation | 128 |

**TROISIÈME PARTIE : QUATRE RITES DE L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE
DE POLYNÉSIE FRANÇAISE** 133

Champ de travail 135

| | |
|----------------------------|-----|
| Une démarche en deux temps | 140 |
| <i>Premier temps</i> | 141 |
| <i>Second temps</i> | 143 |

Le culte 147

| | |
|-----------------------------|-----|
| 1. Déroulement | 149 |
| Avant | 149 |
| Pendant | 150 |
| Après | 151 |
| 2. Les cinq sens | 152 |
| a) <i>Voir</i> | 152 |
| Une architecture | 152 |
| De rares décorations | 154 |
| Des gens | 155 |
| Des habits | 155 |
| b) <i>Sentir</i> | 157 |
| c) <i>Toucher</i> | 157 |
| Des objets | 157 |
| Des gens | 157 |
| d) <i>Entendre</i> | 158 |
| De la musique et des chants | 158 |
| Des paroles | 160 |
| Du silence | 163 |
| e) <i>Goûter</i> | 163 |
| 3. Les changements en cours | 163 |

| | |
|---|------------|
| 4. Les stratégies de l'E.E.P.F. _____ | 166 |
| 5. La sacralisation en question _____ | 167 |
| <i>Tapu</i> _____ | 169 |
| 6. Des tapu réinterprétés _____ | 170 |
| <i>Lieux</i> _____ | 170 |
| <i>Temps</i> _____ | 172 |
| <i>Personnes</i> _____ | 173 |
| 7. Correction en forme de désacralisation _____ | 174 |
| Les funérailles _____ | 177 |
| 1. Un enterrement protestant _____ | 177 |
| <i>a) Le déroulement</i> _____ | 178 |
| <i>Avant</i> _____ | 178 |
| <i>Pendant</i> _____ | 178 |
| <i>Après</i> _____ | 180 |
| <i>Longtemps après</i> _____ | 180 |
| <i>b) Les cinq sens</i> _____ | 181 |
| <i>Voir</i> _____ | 181 |
| <i>Sentir</i> _____ | 181 |
| <i>Toucher</i> _____ | 182 |
| <i>Entendre</i> _____ | 182 |
| <i>Goûter</i> _____ | 182 |
| <i>c) Les stratégies de l'E.E.P.F.</i> _____ | 182 |
| 2. La relation entre les morts et les vivants _____ | 183 |
| 3. Points de vue polynésiens _____ | 185 |
| <i>La mort</i> _____ | 186 |
| <i>Les funérailles</i> _____ | 187 |
| <i>La vie après la mort</i> _____ | 189 |
| <i>Les relations entre les vivants et les morts</i> _____ | 191 |
| 4. La théologie des premiers missionnaires _____ | 193 |
| 5. Le sens théologique _____ | 196 |
| <i>Relation entre les vivants et les morts</i> _____ | 197 |
| <i>Les effets thérapeutiques des funérailles</i> _____ | 199 |
| La confirmation _____ | 201 |
| 1. La confirmation dans l'E.E.P.F. _____ | 201 |
| 2. Droits et devoirs des confirmés _____ | 202 |
| <i>Lois protestantes polynésiennes</i> _____ | 203 |
| <i>Taureàreà</i> _____ | 209 |

| | |
|--|------------|
| <i>Le sens de la confirmation</i> _____ | 211 |
| 3. La cérémonie de confirmation _____ | 211 |
| a) <i>Le déroulement de la confirmation</i> _____ | 212 |
| Avant _____ | 212 |
| Pendant _____ | 212 |
| Après _____ | 214 |
| b) <i>Les cinq sens</i> _____ | 214 |
| Voir _____ | 214 |
| Sentir _____ | 214 |
| Toucher _____ | 214 |
| Entendre _____ | 214 |
| Goûter _____ | 214 |
| c) <i>Les stratégies de ritualisation</i> _____ | 215 |
| La cène _____ | 217 |
| 1. La cène dans l'E.E.P.F. _____ | 218 |
| a) <i>La célébration de la cène</i> _____ | 218 |
| Avant _____ | 218 |
| Pendant _____ | 218 |
| Après _____ | 219 |
| b) <i>Les cinq sens</i> _____ | 220 |
| Voir _____ | 220 |
| Sentir _____ | 220 |
| Toucher _____ | 221 |
| Entendre _____ | 221 |
| Goûter _____ | 221 |
| 2. Le contexte culturel _____ | 221 |
| <i>L'influence chrétienne</i> _____ | 222 |
| <i>La place de la nourriture</i> _____ | 223 |
| <i>Les aliments et les repas traditionnels</i> _____ | 223 |
| <i>L'influence européenne</i> _____ | 225 |
| <i>La situation moderne</i> _____ | 228 |
| 3. La résistance protestante _____ | 229 |
| a) <i>Les repas dans l'E.E.P.F.</i> _____ | 230 |
| b) « <i>L'océanisation de la cène</i> » _____ | 231 |
| Pain et vin _____ | 232 |
| Coco et ùru _____ | 233 |
| c) <i>La célébration de la cène</i> _____ | 235 |
| 4. Les stratégies de ritualisation _____ | 236 |

| | |
|---|------------|
| QUATRIÈME PARTIE : CONCLUSIONS | 241 |
| « Qui fait ? » | 243 |
| L'influence du christianisme | 244 |
| L'influence des missionnaires occidentaux | 244 |
| L'influence des autorités de l'E.E.P.F. | 245 |
| L'influence des pasteurs | 246 |
| L'influence des protestants | 247 |
| L'influence de la culture polynésienne | 247 |
| « Qu'est-ce qui est fait ? » | 249 |
| La gestion du temps | 249 |
| L'espace | 250 |
| Les spécialistes | 250 |
| Les modes de communication | 251 |
| Les objets rituels | 252 |
| « Pour dire quoi ? » | 253 |
| La dimension communautaire | 253 |
| Des « contrats personnels » | 255 |
| Une pédagogie polynésienne | 256 |
| Une image de Dieu protestante et polynésienne | 257 |
| Envoi | 260 |
| Bibliographie | 261 |
| Table des matières | 277 |