

Culture



La genèse du discours nationaliste chez les Maoris

Eric Schwimmer

Volume 10, numéro 1, 1990

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1080932ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1080932ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA),
formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne
d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (imprimé)

2563-710X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Schwimmer, E. (1990). La genèse du discours nationaliste chez les Maoris.
Culture, 10(1), 23–34. <https://doi.org/10.7202/1080932ar>

Résumé de l'article

Cet article montre comment les divers groupes maoris de Nouvelle Zélande ont réussi à s'unifier au XIXe siècle en utilisant certains concepts de la religion chrétienne introduits par les missionnaires. Ces concepts et symboles furent manipulés de deux manières pour créer à la fois une spécificité maorie globale face aux Européens tout en effaçant ou en minimisant ce qui divisait intérieurement les divers groupes maoris entre eux.

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne
d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society /
Société Canadienne d'Ethnologie, 1990

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des
services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique
d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de
l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à
Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

La genèse du discours nationaliste chez les Maoris ¹

Eric Schwimmer,
Université Laval

This article shows how the New Zealand Maori groups have succeeded in uniting themselves during the XIXth century by utilizing some newly introduced Christian concepts given them by missionaries. These concepts and symbols were manipulated in two ways in order: a) to create an homogenous ideological Maori specificity as opposed to the Whites; b) to lessen or to ignore the elements which internally divided and separated the various Maori groups.

Cet article montre comment les divers groupes maoris de Nouvelle Zélande ont réussi à s'unifier au XIX^e siècle en utilisant certains concepts de la religion chrétienne introduits par les missionnaires. Ces concepts et symboles furent manipulés de deux manières pour créer à la fois une spécificité maorie globale face aux Européens tout en effaçant ou en minimisant ce qui divisait intérieurement les divers groupes maoris entre eux.

1. *Du nationalisme au général*

Née d'une nouvelle vision de l'homme, offerte par la comparaison inter-culturelle, l'anthropologie a boudé par le passé l'analyse du nationalisme. Les rares anthropologues qui se sont occupés du problème (p. ex. Gellner, 1983:42) l'ont traité comme phénomène transitoire, créé par un prolétariat déraciné, essentiellement linguistique et auquel s'opposent la plupart des intellectuels. Louis Dumont (1983) l'admet comme modalité de la pensée contemporaine mais l'explique comme issue de l'idéologie germanique du 18^e siècle.

Lévi-Strauss (1983: ch. I) alla donc un peu à contre-courant quand il donna au nationalisme une valeur générale en soi. Son texte s'élève contre «une civilisation mondiale, destructrice de ces vieux particularismes auxquels revient l'honneur d'avoir créé les valeurs esthétiques et spirituelles qui donnent son prix à la vie».

Le nationalisme aurait-il donc le rôle positif de préserver ces vieux particularismes? Lévi-Strauss ne le dit pas. Il est pourtant certain que le nationalisme leur rend des hommages presque sans réserves afin de les rétablir dans la vie contemporaine. Je pense cependant qu'une rupture historique profonde

sépare ces particularismes anciens de toute identité nationale. Une fois que les vieilles cultures, les vieilles civilisations sont mortes ou en pleine décadence, le nationalisme leur donne un nouveau souffle, mais sous une forme essentiellement différente. L'objet de cette étude est d'analyser ce processus de transformation, donc de voir comment un vieux particularisme nourrit un nationalisme moderne et s'y rétablit.

Je dois d'abord définir mes termes. Le «particularisme» d'une culture est l'ensemble des qualités objectives qui la distinguent d'autres cultures connues. Il peut survivre indépendamment de nos sentiments et même de notre conscience et sans devenir l'objet des représentations de notre moi collectif. Il s'explique par les processus historiques de l'invention, de la transmission et de la transformation des biens culturels.

Le «nationalisme», par contre, se définit le plus souvent par des qualités entièrement subjectives : le sentiment national, la conscience nationale, l'identité nationale. Berlin (1979 : 338) pense que c'est une idéologie qui élève l'unité et l'autodétermination de la nation au rang de valeur suprême et prioritaire. Quand la patrie est en danger, presque tous les citoyens deviennent, en effet, nationalistes. Quand la nation a subi une blessure profonde, inoubliable, le nationalisme peut devenir pour eux un sentiment continu et pénétrant. D'autre part, il peut devenir également un système de pensée fournissant à la collectivité lésée une vision de la vie autour de laquelle elle puisse se rétablir. Une telle vision comprend souvent une synthèse nouvelle d'éléments anciens, faite pour justifier la résistance opposée aux forces menaçantes. Elle se construit une idéologie comme centre nouveau d'identification.

Le terme «nationalisme» s'applique aussi à certains mouvements du Tiers-Monde qui ont développé des concepts super-tribaux pour exprimer l'unité politique, idéologique et militaire d'une alliance de tribus cohabitant dans un territoire relativement étendu. Mues par une blessure collective infligée par un ennemi externe, conscientes de leur interdépendance et de leur similarité relative, influencées aussi parfois par les nationalismes européens, ces tribus remodelèrent leurs discours et leurs comportements selon les principes d'une identité nationale.

Le nationalisme des Maoris de la Nouvelle-Zélande est un exemple de ces «inventions» récentes

(Gellner, 1983 : 49). Il prit son essor quand ceux-ci commencèrent à se désigner collectivement comme «*te iwi maori*» (le peuple maori), à élaborer des mythes concernant leur histoire commune, et à s'allier dans certaines activités militaires dirigées contre les blancs (1850-60). On peut dire que l'homogénéité nationale est devenue, à ce moment, «impérative» (Gellner, 1983 : 39). La *genèse* du nationalisme se situe pourtant un peu plus tôt, au moment où certaines constructions rudimentaires s'établissent, dont s'inspirera par la suite le discours mythique de la nation. Or, Weber et Bourdieu insistent avec raison sur le fait que le discours nationaliste, essentiellement subjectif, n'exprime pas nécessairement la structure profonde de la culture en question. Si on se limite pourtant aux processus de la *genèse*, l'analyste peut se retrouver devant une praxis historique qui remet en question les structures profondes de la culture et qui les transforma (déforma?) de manière à les intégrer au vaste mouvement des structures mondiales.

Notons cependant que cette intégration se situe au plan des stratégies politiques bien plus que de la pensée profonde. Ainsi, la pensée nationaliste des Océaniens reste toujours très loin de l'ésotérisme herdérien, bien qu'elle affirme abondamment que la nation est immanente dans tous ses membres.

Du point de vue historique, tous les experts s'accordent pour dire que le nationalisme prit son essor aux 18^e-19^e siècles en Europe (Dumont, 1983 : ch. 4; Berlin, 1976 : 180-199, 1982 : 1-24; Delannoi et Morin, 1987 : 223-229). Par contre, les cultures ressuscitées par le nationalisme sont souvent très anciennes et ont souvent perdu leurs bases institutionnelles depuis très longtemps. Ceci est vrai pour le nationalisme grec du 19^e siècle, fondé sur le patrimoine de la Grèce antique (voir Herzfeld 1982 : 53-55), pour le zionisme du 19^e siècle, fondé sur le patrimoine des anciens Hébreux (Hess 1858 : *passim*; Herzl 1889 : *passim*), pour le nationalisme italien de Cavour, fondé sur le patrimoine des anciens Romains, pour le nationalisme écossais du 18^e siècle, fondé sur le patrimoine des aèdes, dont l'aède imaginaire Ossian. Depuis 1935, les Basques définissent leur culture nationale directement en rapport avec l'espace mythico-rituel des chasseurs et des peintres néolithiques de leur pays. (Zulaika, 1986 : 35-37) Dans ces cas, le processus de transformation entre ces vieilles cultures et les conditions de leur reconstitution romantique-nationaliste serait difficile à reconstruire.

Dans d'autres cas, pourtant, ce processus de transformation était beaucoup plus rapide et plus immédiat. Car le colonialisme a envahi beaucoup de cultures tribales en pleine santé qui s'effondrèrent en quelques décennies après ce premier contact et qui devaient nourrir par la suite des mouvements nationalistes ressemblant étonnamment à ceux d'Europe. Dans ces cas de défaite aux mains d'une puissance occidentale, la société indigène devait découvrir simultanément le capitalisme historique, la religion transcendente et le gouvernement étatique. Dans la crise d'identité qui s'ensuivit, une telle société développa souvent très vite l'idée de se reconstituer comme *nation* plutôt que comme ensemble de tribus séparées par des guerres internes et donc de se bricoler des sentiments nationaux, une conscience nationale et une identité nationale. On aurait tort de réduire tous les mouvements millénaristes des peuples opprimés au nationalisme et de les situer exclusivement sur le plan politique car le code religieux dans lequel ils préfèrent souvent s'exprimer n'est pas une mystification. Tout au contraire il va de soi qu'une société sans état ne peut pas, d'emblée, fabriquer un nationalisme *politique*, mais elle doit, à l'inverse, construire un concept religieux, voire transcendantal, de la nation - forme politique dans laquelle les tribus doivent fusionner et sacrifier une bonne partie de leur identité - quitte à transformer ce concept religieux en concept politique aussitôt que la nation de leur rêve commence à se réaliser concrètement dans la vie institutionnelle.

D'autre part, du point de vue structural, notons que le nationalisme est né à l'époque du Siècle des Lumières VXIII^e et le «capitalisme historique» selon Wallerstein (1985 : ch. I). Selon Berlin (1982 : 1-24), Vico, Herder et les autres nationalistes se constituèrent même en mouvement «contre-Lumières» qui remettait en question les valeurs suprêmes des Lumières - l'universalisme, le rationalisme, l'objectivisme, le déterminisme. Wallerstein argue, dans le même sens, que ces valeurs suprêmes du Siècle des Lumières étaient indispensables à l'épanouissement du capitalisme historique, mais que celui-ci était également responsable de deux types de mouvement «anti-systémique» évoluant au sein du «système mondial», c.-à.-d. les mouvements ouvriers socialistes et les mouvements nationalistes (1985 : 65). Wallerstein est «frappé par l'importance des similitudes structurelles qu'ont entretenues, dès le début, les deux types de mouvement» (1985 : 66). Il est d'avis que ceux-ci ont apporté beaucoup d'avantages à leurs membres. Cependant, en ce qui regarde les cultures minoritaires, il y a toujours eu

«un taux assez élevé de corrélation entre l'appartenance ethnique et la situation socio-professionnelle» (ibid.). En plus de faire revivre certaines cultures anciennes, cette différenciation ethnique :

- (1) a rendu possible la reproduction de la force de travail;
- (2) l'intériorisation des différenciations ethniques a constitué un mécanisme spontané d'apprentissage de la force de travail;
- (3) les différenciations ethniques ont enraciné dans les esprits une hiérarchie des rôles socio-professionnels (ibid. : 75-76)

Le discours nationaliste ne se fait donc pas seulement *contre* les Lumières, mais aussi en relation dialectique avec celles-ci. Il s'adresse simultanément aux valeurs de ses partisans, à celles de son opposition domestique et à celle des ennemis extérieurs à la nation. Cette tâche semble impossible ou presque : comment un discours peut-il être à la fois nationaliste et universaliste, subjectif et objectif, institutionniste et rationnel, miraculeux et déterministe? Tout discours nationaliste efficace est donc essentiellement plurivoque car il doit se prêter systématiquement et programmatiquement à (au moins) deux lectures : celle du vieux particularisme et celle des Lumières. Il doit leur permettre de coexister facilement dans l'esprit des mêmes individus. Le cas le plus simple de ce type de discours c'est de dire que Dieu est universel mais que, dans une guerre, il est de notre côté. La contradiction est incontournable, mais les deux discours coexistent facilement dans les mêmes esprits.

Moins simple, mais très courant, est le type de discours nationaliste qui catalogue l'inventaire des objets matériels et immatériels composant une vieille culture. Or, un tel inventaire cataloguant des valeurs toujours opposées à celles de la culture ennemie (Schwimmer 1972 : 125-145; 1986 : 150-154, 1987 : 99-111) n'est pas tout à fait comme un dossier ethnographique professionnel. Il y a des omissions : les éléments auxquels les membres actuels de la nation ne veulent plus s'identifier et les éléments dont on n'avait toujours parlé qu'en cachette. Il y a aussi des modifications d'inspiration politique : si on veut étudier la position des femmes et des parias dans l'Inde ancienne, on ne va pas consulter les discours nationalistes de Gandhi qui présentaient comme anciennes les idées très novatrices qu'il avait élaborées.

2. Le cas maori : le système classique

Avant l'arrivée du Capitaine Cook en 1769, la population maorie de la Nouvelle-Zélande, selon diverses estimations entre 100 000 et 300 000 personnes, réparties en plusieurs centaines de micro-sociétés largement indépendantes, appelées *hapuu*. Cette population, en pleine croissance démographique, avait commencé à se battre farouchement pour les terrains les plus convoités et, en conséquence, à transformer et à hiérarchiser les rapports entre les *hapuu*. Selon les analyses archéologiques récentes, notamment celles de Sutton, (1987 : *passim*), les *hapuu* se pliaient de plus en plus à l'autorité de certains grands chefs guerriers. Ainsi, après l'arrivée des blancs, l'ethnographie traditionnelle décrit la société maorie comme répartie en une quarantaine de tribus (*iwi*), présentées comme groupes de descendance ambilatérale dont les *hapuu* ne seraient que des segments. Ces chefs guerriers, appuyés par les *hapuu* qui leur étaient alliés, se faisaient la guerre autour de certains terrains clefs mais ils étaient loin d'envisager des conquêtes qui auraient en effet unifié le pays sous une seule autorité.

Soixante ans plus tard, la survie de cette culture était déjà gravement menacée par l'incursion des blancs qui avaient choisi ce pays fertile, d'un climat modéré et d'une superficie exploitable très considérable, comme terre de colonisation pour le prolétariat anglais. Cet article veut donc tracer la genèse du discours nationaliste chez les Maoris. Il veut décrire comment ce discours a choisi des éléments anciens, comment il emprunta des éléments d'origine blanche, comment il acquit sa plurivocité. Construire un tel discours, c'est en effet un acte de création. Dans le cas maori, ce fut l'oeuvre d'un homme génial, mystique, un peu jongleur, un peu poète, à l'esprit espiègle, mais aussi penseur profond, capable de réagir aux défis d'une situation historique complexe.

Avant d'analyser ces événements, précisons qu'il y avait dès l'arrivée des blancs des catégories de personnes disposées à accepter le message nationaliste et d'autres qui l'étaient beaucoup moins. On ne peut pas supposer, cependant, que la société maorie d'avant 1769 était dépourvue de telles contradictions et que celles-ci avaient donc une origine entièrement externe. Seulement, la culture classique est difficile à reconstruire. On doit se fier aux informations fragmentaires des premiers observateurs, à la comparaison inter-culturelle et surtout aux

fouilles archéologiques. Je ne peux que résumer ici les résultats des reconstructions déjà disponibles, notamment celles de Davidson (1987 : *passim*), Sahlins (1985b : 200-206), Schrempp (1985, *passim*, 1987, *passim*); Schwimmer (1963 : 402-405; 1978 : 207-221), Sutton (1987, *passim*).

Dans ces reconstructions, on ne trouve aucune trace d'un discours «anti-systémique» si on veut définir ce concept dans le sens occidental habituel, c.-à.-d. comme un discours proféré par une catégorie ou par une classe particulière de personnes écartées du pouvoir qui veulent établir un pouvoir alternatif. Car la société maorie, on en convient, s'est toujours pensée comme une grande parentèle où tout le monde (dans le sens le plus précis : les hommes, les animaux, les plantes) est consanguin de tout le monde. D'autre part, les rapports hiérarchiques ont toujours été, on en convient aussi, la pierre angulaire de ce système. En principe, le monde se divise en aînés et cadets. Tout le lignage d'un aîné se classe comme aîné, tout le lignage du cadet se classe comme cadet. Le *mana* va aux aînés, le *tapu* les protège.

Ce système se prêtait - et se prête toujours - à deux formulations alternatives. D'abord, étant donné que le statut du fils est en principe supérieur à celui de la fille, on peut dire que ce système fonctionne comme s'il était patrilinéaire (Firth 1963). Les hommes s'établissaient donc, de préférence, dans le village de leur père, si bien que les utérins restaient plus éloignés, malgré tous les rapports chaleureux qu'on pouvait avoir avec eux. De plus, étant donné que les confédérations militaires-politiques du 18^e siècle se structuraient selon le principe de la parenté, donc selon la hiérarchie des généalogies, ces confédérations (*iwi*) avaient comme chefs suprêmes (*ariki nui*) les aînés de la généalogie la plus aînée. Selon un certain discours idéologique, ces *iwi* étaient depuis le 18^e siècle l'unité principale de l'organisation sociale maorie. La représentation cosmogonique qui s'accordait le mieux à ce discours social était celle qui faisait du dieu Tumatauenga l'aîné des fils du Ciel et de la Terre, maître plus ou moins absolu, comme l'ancêtre des hommes, de ses frères cadets dont la progéniture était des légumes, des oiseaux, des poissons, etc.

Selon la formulation alternative (Schrempp 1987 : 123 dit : «formulations chevauchantes»), il s'agit d'un système indifférencié où les utérins même très éloignés peuvent jouer un rôle de première importance, où les collectivités villageoises étaient en vérité assez indépendantes et où - sur le

plan cosmogonique - l'ancêtre de l'homme était Tanemahuta qui avait créé l'homme après beaucoup d'expériences ratées. Chacun de ces autres accouplements (avec des «principes féminins non-convenables») avait donné toutes sortes d'espèces naturelles qui étaient donc des enfants de Tanemahuta plutôt que des frères cadets. Tandis que Tumatauenga était le conquérant de la nature, Tanemahuta en était le père.

Depuis très longtemps, donc, ces deux perspectives - le discours hiérarchique et le discours égalisant - se chevauchent, se doublent et alternent dans la culture maorie. Elles s'expriment d'abord dans la mythologie, selon laquelle le ciel (Rangi) et la terre (Papa), cramponnés ensemble, forment toujours une unité indissoluble. Pourtant, leurs fils les ont séparés par la force, si bien que chaque fils réside désormais pour toujours auprès de l'un ou auprès de l'autre.

D'autre part, sur le plan pragmatique, ce système ne remettait jamais en question la prépondérance du *mana* de l'aîné et du *tapu* qui l'entourait, tout en laissant le cadet libre, s'il le pouvait, de renverser l'aîné et - tant bien que mal - de se constituer en aîné lui-même. Le renversement primordial fut pratiqué par Tumatauenga qui n'était pas *au début* l'aîné des fils du Ciel et de la Terre. À l'origine, l'aîné (Tawhirimatea) s'était allié au père lors de la séparation. Il avait attaqué ses cadets avec violence parce que ceux-ci s'étaient attachés à la Terre. Il avait battu les autres qui s'étaient enfuis un peu partout si bien que Tumatauenga fut le seul qui fit face à l'ennemi. Ce dernier décida de punir à son tour ses cadets peureux et devint ainsi leur aîné véritable. La ruse, la force, la capacité de protéger, de nourrir et de gérer peuvent renverser la hiérarchie au profit du cadet, car ses réussites font la preuve de son *mana* et de son lien avec les dieux. (Smith 1974 : ch. 6)²

Au plan économique, l'autorité des chefs maoris était limitée. Les roturiers, comme les chefs, n'avaient que des droits d'usufruit sur les terres, mais ils s'approprièrent les produits de leurs propres lopins. Pour certaines activités communales, le chef pouvait prélever certains produits, mais il ne pouvait pas les accumuler comme «bénéfices», privés. Son rôle était plutôt de les redistribuer au profit de la diplomatie extérieure et de l'aide sociale intérieure (Firth, 1959 : 284).

Le chef disposait normalement de terres plus étendues que celles des roturiers. Il était tenu de cultiver ses propres terres. Cependant, en autant

qu'il rendait des services souvent dispendieux à sa communauté, il pouvait demander l'aide de sa parentèle, surtout pour la chasse et la pêche. Il s'agissait là évidemment des cadeaux tout à fait obligatoires (*ibid* : 296). Ces produits étaient pourtant eux aussi voués principalement à la redistribution (*ibid* : 298).

Notons que les ethnographes nous laissent une image assez ambiguë de ces relations hiérarchiques entre les chefs et les roturiers ainsi que de celles entre les hommes et les femmes. La plupart des ethnographes néo-zélandais (blancs ou maoris, peu importe) en accentuent surtout l'aspect égalitaire et la chaleur des sentiments. Des analystes étrangers, comme Serge Dunis (1984 : 197-211 et *passim*) arrivent souvent à des conclusions très différentes. Selon Dunis, les mythes et rites «se structurent sur la prohibition de l'inceste pour justifier la hiérarchie sociale». Les sacrifices «sont détournés au bénéfice de certains hommes». «La société maorie reposait sur l'exclusion des femmes» (*ibid* : 210-1).

Heureusement, nous n'avons pas à trancher ce débat. Il nous suffit de reconnaître que l'incursion des blancs augmenta, dans une première phase, le fardeau des travaux communautaires imposé aux roturiers et aux femmes par les chefs, mais que ces chefs n'avaient évidemment pas le pouvoir de faire durer ce régime pour longtemps. Tout au contraire, ils perdirent avant le milieu du 19^e siècle la plupart de leurs pouvoirs économiques. Je ne connais pas d'études approfondies sur l'histoire des relations hommes/femmes parmi les Maoris de la Nouvelle-Zélande mais celles-ci deviennent évidemment de plus en plus égalitaires.

3. *Les conditions du discours nationaliste parmi les Maoris*

La contradiction entre les idéologies hiérarchique et égalitaire s'exprime notamment dans deux stratégies très différentes qui fournissent le contexte du discours nationaliste des Maoris.

Regardons d'abord la genèse de ces stratégies. Il est bien connu que le capitalisme historique prit son essor en Nouvelle-Zélande avec le commerce des bois exotiques et du lin contre des armes à feu et que ces dernières étaient très convoitées pour alimenter les guerres inter-tribales. Du point de vue qui nous concerne, ces guerres ont eu deux résultats fondamentaux : (1) les tribus, c.-à-d. les confédérations, se renforcèrent : le *chef* - celui qui achetait les armes à feu - pouvait compter sur la collaboration, et presque sur l'obéissance, de plusieurs collectivités alliées

dont la fidélité aurait été plus douteuse par le passé. On pourrait dire que «les alliances changeantes» (Wilson 1985 : 20) se stabilisèrent en «tribus» autour de certains grands chefs garants de l'approvisionnement en armes à feu; (2) les chefs renforcèrent leur exploitation des roturiers : tout en oeuvrant traditionnellement comme gérants de certaines démarches collectives (les rites, les fêtes, les guerres, la diplomatie, etc.), les nobles maoris n'avaient jamais établi de relations stables d'exploitation de la force de travail des roturiers avant la venue des blancs. Pourtant, les rapports entre les chefs et les fournisseurs blancs des armes à feu changèrent très vite la position des roturiers : ceux-ci étaient obligés de fournir au chef, avant l'arrivée de chaque navire apportant des provisions d'armes, la quantité prescrite d'arbres ou de lin ce qui représentait un travail continu de quelques mois. Lorsque ces conditions risquèrent de se perpétuer, ils se virent soudainement dans une situation tout à fait nouvelle de servitude virtuelle.

Il faut reconnaître à Ormond Wilson d'avoir compris le premier que les Maoris des années 1825-1840 n'étaient pas prêts à accepter ce type de passage au féodalisme et qu'ils se fatiguèrent donc très vite des guerres inter-tribales. Wilson (1985 : ch. 9) démontre que les conseils des missionnaires ont très peu influencé ce processus car il le retrouve chez les tribus sans missionnaire aussi bien que chez les tribus les plus christianisées. Parmi ces dernières, il trouve par ailleurs que les Maoris ont souvent invité des missionnaires chez eux, espérant que ceux-ci puissent arrêter les guerres. Ils laissaient ainsi aux missionnaires la responsabilité de faire la paix.

La résistance aux blancs commença au moment même où les roturiers, puis les chefs, étaient fatigués des guerres inter-tribales. Cette résistance ne provint, au début, ni des chefs principaux ni des roturiers mais des chefs mineurs, classifiés selon l'idéologie maorie comme frères cadets des grands chefs. Hone Heke, chef mineur, commence la résistance armée quand il abat à plusieurs reprises le mât portant le drapeau britannique à Kororareka. Ceci provoque une guerre où Hone Heke remporte deux victoires majeures avant d'être défait par les Britanniques. Ceux-ci n'auraient probablement même pas gagné la troisième bataille sans l'aide des troupes d'alliés maoris bien renseignés. Les grands chefs les avaient rassemblés pour battre Hone Heke. Ils étaient fort contents de s'allier à l'armée des blancs à cette fin. A la différence de Hone Heke, ils n'avaient pas encore conçu l'idée d'une nation maorie.

Mais cette idée, d'où vint-elle? Pour trouver la réponse, il faut surtout regarder les relations entre les Maoris et les missionnaires. Car ceux-ci étaient les intermédiaires principaux entre les Maoris et l'idéologie européenne de l'époque. Bien qu'ils fussent, comme les militaires, comme les commerçants, alliés objectifs du colonialisme, les chefs mineurs et les roturiers maoris trouvaient chez eux des alliances qui les protégeaient contre leurs propres chefs. D'abord, tous les Maoris sans distinction étaient convaincus du *mana* considérable des missionnaires et de la grande puissance de leur Dieu. Ensuite, les chefs mineurs et les roturiers étaient frappés par le fait que les missionnaires étaient prêts à partager au moins une partie de ce *mana* non pas seulement avec les grands chefs, mais aussi avec eux, sans prendre en considération leur différence de rang.

Cependant, les patriotes maoris qui résistaient à la conquête britannique se méfiaient de plus en plus du rôle joué par les missionnaires. Le premier qui leur opposa un défi majeur fut Papahurihia, dont nous allons analyser ici le discours nationaliste. Selon Wilson (1985 : 192) il est évidemment allé à l'école d'une mission religieuse. Ses idées ne nous sont parvenues que dans les rapports de seconde main recueillis en 1833-34 par des missionnaires. Il prétendit essentiellement que la Bible était vraie mais que les missionnaires en donnaient une interprétation erronée, dénaturant ainsi la parole de Dieu. Dans le système rituel de Papahurihia, le jour sacré est le samedi, la congrégation se réunit pendant la nuit, les cérémonies ont lieu sous un drapeau hissé au haut d'un mât. Celles-ci comprennent la lecture des parties de la Bible mais aussi des vieilles croyances dont les membres discutent entre eux.

Papahurihia déclarait que ses connaissances lui venaient des esprits des morts qui lui décrivaient le ciel, l'enfer et d'autres merveilles. Il avait élevé en dieu suprême le serpent de la Genèse. Celui-ci ne lui était connu que par le mot *Nakahi*, la translittération de l'hébreu (*nahash*). Il s'agit donc d'un néologisme inventé par les missionnaires à cause de l'absence de serpents en Nouvelle-Zélande. Dans les années 1830, quelques milliers de personnes de la Baie des Iles, encore quelques milliers de la région du Waikato ainsi que la propre tribu de Papahurihia, Hokianga, appuyèrent ce mouvement. On compta un peu partout en Nouvelle-Zélande des adorateurs de Papahurihia pendant quelques années.

En 1837, de nouveaux attributs vinrent enrichir et approfondir son mouvement et son mythe personnel. Les membres du mouvement commencèrent à s'appeler *Hurai* (Juifs). Cependant, dit Wilson, les autres Maoris continuaient à les regarder comme une secte chrétienne (ibid : 194). D'autre part, Papahurihia se donna un nouveau nom, *Te Atua Wera* (Le Dieu Igné), inspiré par la vision d'une comète brillante. Il affirma avoir ressuscité les morts.

Avant 1841, il ajouta d'autres éléments cosmologiques et eschatologiques. Il parla d'un arbre par lequel Nakahi monta au ciel, mais les missionnaires qui voulurent le suivre tombèrent dans l'enfer dont Nakahi attise les feux (Servant, 1973 : 56-57).

Nous n'avons qu'une seule description de première main d'un témoin du sacerdoce de *Te Atua Wera* mais elle prend place dans un contexte historique très intéressant, en 1845, quand le chef Hone Heke - en guerre à ce moment contre les Britanniques - se rendit chez lui. M.J. Webster (1908 : 259-261), invité par *Te Atua Wera* à assister à cette rencontre, rapporte : «Quittant son manteau avant de se serrer le nez avec *Te Atua Wera*, Heke se retrouva alors tout nu hormis une ceinture de cartouches». La séance eut lieu dans une grande maison d'assemblée où *Te Atua Wera* s'assit à un bout tandis que le reste de l'assistance s'assit à l'autre bout. «Le silence régna pendant un certain temps, mais soudainement un son sifflant, soupirant, se fit entendre au-dessus de nous et se déplaça ça et là de façon mystérieuse, parfois par un battement d'ailes et je pensai que quelque chose me toucha vraiment. C'était fini en vingt minutes environ».

Bientôt après eut lieu la bataille de Puketutu où Hone Heke, aidé par ses alliés maoris, *Te Atua Wera* y compris, l'emporta sur les troupes britanniques. Celles-ci étaient pourtant munies des armes les plus avancées de l'époque, comme par exemple des missiles enflammés projetés contre les fortifications maories par un canon. On dit que ces missiles n'arrivèrent que rarement à leur but mais qu'ils furent surtout une sorte de feu d'artifice effrayant. Les Maoris crurent, par contre, que le Nakahi, l'esprit familier de *Te Atua Wera*, les avait écartés (Manning 1930 : 309-313).

Bien que ces informations soient sommaires, elles suffisent à montrer toute l'ambiguïté du discours de Papahurihia. Le Nakahi, centre de son système, a une signification très claire dans la religion judéo-chrétienne : le serpent représente la tenta-

tion, le mal, le Diable, Lucifer, l'inceste et pour beaucoup de chrétiens la sexualité tout entière. Pour les Maoris, par contre, le mot est d'abord non-existant et désigne un animal inconnu. D'autre part, le Nakahi ressemble à certains dieux farceurs des Maoris (Maui, Tawhaki) qui sont à l'origine de la culture humaine. Ceux-ci ne représentent ni le bien ni le mal mais peut-être l'efficacité humaine. Pour Papahurihia, le Nakahi devint donc un dieu suprême mais aussi une sorte d'ange gardien personnel, source de son *mana* comme sorcier et comme prophète. Hone Heke ne pouvait pas se présenter devant *Te Atua Wera* dans ses vêtements car le *mana* du prophète les aurait pollués et, surtout, le chef et ses guerriers n'auraient pu devenir invulnérables si ce même *mana* n'avait pas pénétré pleinement leur corps. Inséré dans le système religieux blanc, Nakahi resta toutefois un vrai dieu maori. Essentiellement, dans l'affaire du jardin d'Eden, Papahurihia n'était pas du tout convaincu que l'intervention du Nakahi ait été une mauvaise chose. Les missionnaires le disaient, mais pourquoi se fier à eux? Péché ou non, Eve avait mangé la pomme sur l'invitation de l'émissaire de Dieu et comme conséquence, l'homme s'était mis à explorer et à conquérir la terre. Sans doute les missionnaires auraient préféré rester au Paradis mais les Maoris, eux, étaient plutôt contents d'avoir conquis la terre.³

Les symboles rituels introduits d'emblée dans ce mouvement avaient la même ambiguïté. D'abord, toutes les sources s'accordent à dire que le jour sacré de ce mouvement a été le samedi dès le début. Or «sabbath», tout comme «Nakahi», est un mot hébreu. Il semble donc bien que Papahurihia ait accentué, dès le début, son affinité avec les Hébreux. On a donné à ce phénomène plusieurs explications farfelues mais Wilson a sûrement raison quand il identifie le missionnaire protestant Samuel Marsden comme source de cette idée. Citant Marsden (1932 : 219-220), il établit que celui-ci avait disserté depuis 1819 sur la similitude entre les coutumes des Juifs anciens et les Maoris afin de justifier son idée que le peuple de la Nouvelle-Zélande trouvait son origine dans «quelques Juifs dispersés». Même le cannibalisme vint alimenter cette supposition car Marsden crut (II Rois ch. 10 à l'appui) que le cannibalisme était la voie par laquelle les vainqueurs acquéraient les vertus de leurs victimes.

On peut bien se demander si Marsden était conscient de toutes les implications philosophiques de cette idée quand il la proposa à ses ouailles maoris. Car pour un Anglais plus ou moins éduqué

de l'année 1819 une telle idée allait presque de soi. Elle n'avait pourtant de sens que dans le contexte de certains concepts de Herder tels la sagesse collective des peuples, ses qualités «organiques» révélées à l'observateur par une herméneutique et le pluralisme des cultures. Aucune de ces idées n'étaient disponibles, avant 1819, aux Maoris même les plus intelligents. Cependant, il ne faut pas sous-estimer la capacité d'un intellectuel maori de cette époque de déduire l'essentiel de ces idées une fois qu'on lui avait dit que les Maoris sont comme les Juifs anciens. Car, d'abord, les Maoris avaient leur propre science généalogique qui permettait, quand deux étrangers se rencontraient, d'établir entre eux des liens de consanguinité, donc de ressemblance, qui étaient encore cachés à tout le monde. Or cette science, comme celle de Herder, transcende toute classification proprement dite car elle dépend d'une relation encore inconnue entre deux classes distinctes. Une fois qu'on a établi cette relation, on n'a fusionné ces classes d'aucune façon, mais on a proposé une *interprétation* selon laquelle un membre (ou plusieurs membres) de la classe A est (ou sont) lisible(s) comme membre(s) de la classe B, et inversement. (Voir Schwimmer, 1978 : 207-221)

Chacune de ces classes représente une collectivité distincte avec son propre système social, moral et religieux. On peut penser les rapports entre ces classes comme égaux ou hiérarchiques, mais le plus souvent, on les pense (chez les Maoris) comme égaux et hiérarchiques à la fois - égaux sous l'aspect de l'alliance, hiérarchiques sous l'aspect des interprétations concurrentielles du corpus des généalogies. Car chaque côté peut réclamer le statut d'aîné vis-à-vis l'autre par la manipulation savante des lignes ambilinéaires de descendance. Les Maoris avaient donc bien inventé le pluralisme avant la lettre.

Armé de cet appareil, un intellectuel maori de cette époque pouvait bien trouver des solutions plus ou moins herderiennes au moment où il se posait la question évidente : pourquoi parler des Juifs? Car il s'agit bien ici de deux orateurs qui veulent établir des rapports réciproques et qui commencent leurs échanges amicaux en récitant leurs généalogies afin d'apprendre quels liens de parenté les unissent. Marsden se réclama donc des Juifs (de l'Ancien Testament) comme ses ancêtres ce qui fut tout à fait correct, pour un missionnaire. Le problème de l'intellectuel maori fut donc, en acceptant cette généalogie, de s'y présenter plausiblement comme l'aîné et de laisser le rôle du cadet au missionnaire.

4. *Le nationalisme dans le discours de Papahurihia*

Après cette première analyse du culte, je présenterai plus systématiquement la pensée de Papahurihia dans le cadre du nationalisme. Je me limiterai à trois concepts herderiens qui représentent selon Berlin l'essentiel de la pensée «contre-Lumières» et nationaliste : le populisme, l'empathie et le pluralisme.

(a) *Le populisme*. Herder pensait que les hommes ne s'épanouissaient pleinement que comme membres de groupes communautaires identifiables dont chacun se distingue par ses valeurs, son style, ses traditions, son patrimoine historique, sa langue particulière. Un tel groupe ne constitue ni un état ni un empire mais une nation unie par sa culture commune. Cette culture se partage à titre égal parmi tous les membres de la nation (*Volk*). Herder n'acceptait aucune hiérarchie entre les cultures ni aucun statut privilégié de maître au sein d'une culture.

Bien que notre connaissance du culte de Papahurihia soit très mince, nous savons que les membres discutaient entre eux des vieilles croyances, tout comme ils lisaient aussi la Bible ensemble. Les deux sources faisaient évidemment autorité égale. Les conditions environnantes indiquent par ailleurs que cette discussion des croyances était profondément religieuse. Pourtant les croyances de cette église n'étaient pas fixes - elles dépendaient des échanges d'idées. Le *Volk* fabrique sa propre religion - rien de plus herderien n'est imaginable.

Deux aspects de ce système me laissent pourtant rêveur. D'abord ce nivellement du *mana* et de la chefferie chez les Maoris classiques. Ensuite, ce qui semble encore moins croyable : ce libre partage des connaissances entre les lignages, cette idée qu'une croyance en vaut une autre, qu'elles sont toutes au même niveau. En vertu de quoi? Papahurihia voulait-il soumettre les croyances à la gouverne de la nation plutôt qu'à celle des lignages?

Je ne peux répondre entièrement à ces questions ici mais certaines clefs sont déjà disponibles. D'abord, comme on l'a vu, Te Atua Wera, ainsi que tous les mouvements prophétiques des Maoris des 19^e et 20^e siècles, ne dépendaient pas des grands chefs mais plutôt de chefs mineurs. Tous ces mouvements se faisaient en effet *contre* le *mana* (Voir Schwimmer, 1965 : 173-177) car la réputation des chefs mineurs ne se fonde que sur leur habileté et sur leurs réalisations concrètes. Cependant, ces chefs mineurs sub-

stituait au *mana* qui leur manquait un type de puissance non-traditionnel, découlant du prophète. Je pense d'ailleurs que Te Atua Wera et tous les autres prophètes du 19^e siècle (Te Ua Haumene, Te Kooti, etc.) avaient des relations d'égal à égal aux chefs qui fournissaient la plupart des guerriers impliqués dans leurs mouvements. Car tous ces prophètes avaient bien des troupes de guerriers attachés à eux-mêmes. Ces troupes participaient à toutes les guerres contre les blancs. Cependant, les prophètes n'avaient ni les ressources d'hommes ni les connaissances en tactique, en stratégie et en génie qui expliquent comment les Maoris purent s'opposer pour plusieurs décennies aux forces anglaises souvent beaucoup plus fortes qu'eux en matériel ainsi qu'en nombre ⁴.

Dans cette relation d'égal à égal, l'apport strictement militaire des prophètes n'égalait donc pas l'apport des chefs. Par contre, le *mana* de ces chefs mineurs n'égalait jamais l'autorité religieuse et idéologique des prophètes. Or, cette autorité prophétique identifiait les Maoris aux Hurai, donc à une unité super-tribale et nationale.

(b) *L'empathie*. Cette vision populaire du destin national s'exprima dans les visions des membres individuels des cultes. Mais comment peut-on comprendre leur créativité? On n'y parviendra pas si on la coupe en constituants, si on classifie ses concepts, ni si on la range sous des principes généraux, sous des lois universelles ou sous d'autres mécanismes. On ne la comprend enfin que par un processus de sensibilisation, par une faculté d'empathie (*Einfühlen*), (Herder 1877-1913, V : 502).

Ni la vision du Nakahi ni l'analogie entre les Maoris et les Hébreux ne sont intelligibles à la raison objective. Car les Maoris ne pouvaient pas voir le Nakahi comme serpent ni comme principe du mal - selon la raison des missionnaires - mais ils pouvaient l'entrevoir comme dieu jongleur, comme esprit créateur, comme comète, comme ange gardien, comme signe igné divinatoire voltigeant dans la maison d'assemblée nocturne. Ils pouvaient également identifier leurs souffrances sous le colonialisme à l'expérience des Hébreux, des Hurai, peuple élu de Dieu, en Égypte, au Sinaï et en Terre promise.

Rappelons surtout que les Hurai n'étaient plus un ensemble de tribus mais qu'ils étaient devenus, sous la férule de Dieu, un Volk, une nation. Les Hurai étaient connus des Maoris, non pas seulement par les discours de Te Atua Wera, mais aussi par la

Bible elle-même et par d'autres écrits religieux disponibles à cette époque en langue maorie. Car un pourcentage considérable des Maoris de cette époque savaient lire et écrire. Les Hurai leur étaient familiers par leurs lectures. A la différence des Anglais qui n'honoraient même pas le Sabbath, ces Hurai furent connus comme un peuple sacré. Les Maoris s'identifiaient à leur puissance spirituelle, surtout parce qu'ils avaient pu vaincre les Egyptiens, les Canaanites et d'autres peuples (identifiables aux Britanniques) qui voulaient les exclure du pays promis. Or, ces Hurai devaient leurs victoires à la subordination de leurs identifications tribales à l'identité nationale révélée par Moïse. On peut donc conclure que l'identité nationale des Maoris, établie comme concept clef autour des années 1850-60, emprunta comme modèle l'identité super-tribale des Hurai.

(c) *Le pluralisme*. Étant donné que chaque culture a ses propres perspectives, son propre mode de penser et d'agir, donc son propre génie, Herder insistait sur le fait qu'on ne peut ni comprendre ni juger une culture qu'en termes de sa propre échelle de valeurs et de ses propres règles. Aucune nation ne peut donc être objectivement meilleure qu'une autre bien que toute «société naturelle» poursuive l'idéal de sa propre perfection, indépendamment de toute comparaison inter-sociétale.

D'autre part, une telle doctrine rend absolument suprême les valeurs de la nation, car il n'y a pas de critère externe. Les membres sont donc absolument meilleurs que les non-membres. Papahurihia fit des jugements catégoriques de ce type si on doit croire l'histoire de l'arbre racontée par Servant. Notons cependant que le prophète ne fut nullement l'inventeur de cette habitude néfaste mais qu'il l'emprunta à un missionnaire, l'évêque catholique Pompallier. Car Mgr Pompallier compara l'Église catholique au tronc d'un grand arbre, l'Église anglicane à ses branches principales et les méthodistes à ses tiges pourrissantes. Ses prêtres exposaient une affiche qui montrait ces tiges consumées par les feux infernaux brûlant sous cet arbre.

Or, Papahurihia enseigna que tous les missionnaires, peu importe leur secte, étaient des tiges prêtes à tomber et qu'ils seraient tous consommés dans les feux infernaux attisés par Nakahi. Cette image a plusieurs plans de signification. D'abord, le Nakahi a l'ambivalence d'un vrai dieu maori : il est dans le ciel, il est dans l'arbre, il est également dans l'enfer.

Il ne représente ni le bien ni le mal mais il est capable de l'un et de l'autre selon les circonstances. Cependant, toute cette image de l'arbre se revêt de l'autorité des missionnaires blancs - catholiques ou protestants, peu importe. Finalement, la doctrine de Papahurihia enseigne que tous les blancs se retrouveront en enfer tandis que tous les Hurai, donc les membres de son culte, se retrouveront au ciel. On reconnaîtra ici sans aucun doute le vrai discours nationaliste.

5. Conclusion

Le mouvement de Te Atua Wera ne survécut pas longtemps à la défaite militaire de Hone Heke, mais d'autres cultes, d'autres prophètes prirent la relève : Pai Marire, Ringatu, Rua, Ratana. L'invention principale de Papahurihia, celle d'identifier les Maoris aux Hébreux anciens, restait comme la pierre angulaire de tous ces systèmes maoris du 19^e siècle et même après. Le mouvement Ringatu de Te Kooti l'élabora davantage en identifiant les blancs aux Égyptiens et la lutte maorie à la libération de la Terre Promise.

Tous ces mouvements ont intégré la lutte religieuse à la lutte politique. Leur motivation immédiate fut toujours de combattre la souffrance quotidienne, les maladies physiques et psychologiques, la perte du sens d'identité subie par les victimes du colonialisme. Il s'y ajouta toujours une motivation politique : la conscience nationale et l'identité nationale étaient dans l'esprit des guérisseurs sinon des guéris.

Il y avait, en effet, plusieurs démarches brillantes au milieu du 19^e siècle pour créer de toutes pièces une culture nationale maorie. Citons ici seulement la cosmogonie supposément ancienne créée par Te Matorohanga (Smith 1913) et le recueil classique de mythes écrit par Te Rangikaheke et signé par le gouverneur Grey (Grey 1858). Les dieux et les héros racontés dans ces livres devinrent très vite un patrimoine national des Maoris, bien que chaque tribu - et même chaque groupe local en ait eu sa version particulière, parfois très différente. Sans doute, ce type de discours unificateur est indispensable si une société tribale veut développer une culture nationale.

Cependant, le mouvement de Papahurihia précédait historiquement, mais aussi logiquement, ces compilations utiles du contenu de la culture. Car le premier pas, le pas le plus difficile de ce parcours avait été de dire : nous sommes une nation - quand

cette idée était tout à fait nouvelle. Ce premier pas, c'était la genèse du discours nationaliste. Analytiquement, ce premier pas était complexe, car il est composé d'au moins cinq éléments :

- 1) Devant l'expérience d'une subordination du groupe à une force externe devenue menaçante, les vieux particularismes se transforment en sources d'autorité par un discours inédit, celui des Hurai et du Nakahi. Ce processus de transformation continue jusqu'au moment où quelqu'un trouve la meilleure formule pour représenter l'essentiel de la vieille culture dans un modèle national. Les Maoris acceptent souvent même aujourd'hui le concept des Hurai, mais le dieu Nakahi fut remplacé assez vite par le dieu Io, création de Te Matorohanga qui est toujours la pierre angulaire des représentations cosmiques de la nation maorie d'aujourd'hui.
- 2) L'universalisme des Lumières se transforme en source d'autorité par le dépassement du tribalisme. Ce processus s'avéra très lent dans la pratique maorie, car toutes leurs guerres et une bonne part de leurs luttes pacifiques se sont perdues à cause des divisions tribales et des conflits d'intérêts entre les chefs et les roturiers. Pourtant, le dépassement du tribalisme était déjà, comme il semble, au programme de Papahurihia.
- 3) Le discours inédit est conforme aux valeurs particularistes. Dans le cas des Hurai, on en trouve la preuve dans les papiers privés de Marsden aussi bien que dans la pratique de Papahurihia et de Te Kooti. Ce sont des analogies frappantes (comme cannibalisme/com-munion) qui ne sont pourtant pas évidentes sauf si un orateur s'en est servi en pratique. Ce n'est qu'au moment où Te Kooti fut exilé et détenu sur l'île Chatham, qu'on commença à dire que les blancs retenaient les Hurai en Égypte par la force et que ceux-ci s'étaient évadés pour retourner à la Terre promise (c.-à.-d. la Nouvelle-Zélande).
Quant au dieu Io, ses analogies avec les dieux traditionnels des Maoris résultaient des recherches approfondies pendant plusieurs années par Te Matorohanga, qui était un grand savant.
- 4) Le discours inédit est conforme aux valeurs nationalistes. L'essentiel des symboles comme Nakahi, Io, c'est qu'ils sont tout à fait libres d'affiliations tribales. On n'aurait pu choisir des symboles plus anciens sans que ceux-ci

soient identifiés au patrimoine de l'une ou l'autre des tribus maories existantes, donc inutiles à tout rassemblement national. Car le discours du Nakahi ou Io a la qualité très remarquable d'être tout à fait maori sans être tribal. C'était donc *le premier discours national* des Maoris.

- 5) Le discours inédit fait la lutte aux ennemis de la nation. Notre prophète savait très bien que le serpent, c'était le Diable de l'enseignement des missionnaires. Le culte qu'il proposa n'était pas un culte du Diable : c'était un culte nationaliste. Cependant, ce choix de symbole fit ouvertement la lutte aux missionnaires. Ceci était un aspect essentiel du culte, car la lutte externe est la raison d'être du nationalisme. Sans elle, on ne peut pas rassembler une nation.

Notes

1. J'ai entrepris cette étude suite à l'invitation de l'Université basque. Je l'ai présentée en mai 1988 à Donostia. Je suis aussi reconnaissant pour les commentaires qui m'ont adressés lors de cette présentation. J'ai lu une autre version de cet article au séminaire de M. Daniel de Coppet, à l'EHESS, toujours en mai 1988. Là aussi, je suis reconnaissant aux intervenants et aux commentaires de M. Alfred Adler, après la présentation. De plus, le département d'anthropologie de l'Université d'Auckland m'a invité à présenter une troisième version de ce même article en juillet 1988. Cette fois, les intervenants furent des spécialistes en ethnographie maorie qui m'ont aidé à préciser certains aspects des données. Lors de l'année sabbatique pendant laquelle j'ai rédigé cet article, j'ai reçu des subventions du CRSSH et de l'Université Laval.

2. Une bonne discussion récente du terme *mana* est celle de Valeri (1985 :97) qui conclut : «Mana is... the efficacy of a system of relations personified by an individual (for instance a chief) : it is the notion that that system «works». Voir aussi Schwimmer (1978 : 206).

3. J'ai rencontré la même attitude quand les Orokaiva, une tribu de la Nouvelle-Guinée, me racontèrent leur version de la chute d'Adam. Ils ne pensaient pas que la vie humaine était mauvaise et ils ne croyaient pas que le Bon Dieu aurait voulu la rendre telle. Plutôt - en fin de compte - elle est parfois bonne, parfois mauvaise, donc pourquoi prêter au Bon Dieu des intentions méchantes qu'il n'a probablement jamais eues quoi qu'en disent les missionnaires.

4. J. Belich a fait une analyse excellente de l'aspect militaire de cette résistance opposée aux blancs par les armées des prophètes. Notons surtout l'originalité des fortifications conçues par les Maoris pour résister aux armes développées par les Britanniques au 19^e siècle. L'auteur conclut que «les Britanniques n'ont gagné les

guerres maories par aucune supériorité technologique ou méthodique, ni par aucune autre supériorité qualitative du tout. En dernière analyse, ils ont gagné pour la même raison que les Goths défirent les Romains : ils ont écrasé les Maoris par leur nombre» (1986 : 298).

Références

- BELICH, James
1986 *The New Zealand Wars*, Auckland University Press.
- BERLIN, Isaiah
1976 *Vico and Herder*, Londres, Hogarth.
1982 *Against the Current*, Londres, Penguin Books.
- DAVIDSON, Janet
1987 *The Paa Maaori Revisited*, *Journal of the Polynesian Society*, 96:7-26.
- DELLANOI, Gil et Edgar MORIN
1987 *Éléments pour une théorie de la nation*, Paris, Communications, n° 45.
- DUMONT, Louis
1983 *Essais sur l'individualisme*, Paris, Éditions du Seuil.
- DUNIS, Serge
1984 *Sans tabou ni totem*, Paris, Fayard.
- FIRTH, Raymond
1959 *Economics of the New Zealand Maori*, Wellington, Government Printer.
1963 *Bilateral Descent Groups*, dans I. Schapera (éd.), *Studies in Kinship and Marriage*, Occasional Paper, no 16, Londres, Royal Anthropological Institute.
- GELLNER, Ernest
1983 *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press.
- GREY, George
1971 *Nga mahi a nga tupuna*, Wellington, A.H. & A.W. Reed.
- HERDER, Johann Godfried von
1877-1913 *Sammtliche Werke*, 33 bd, Berlin, Weidmannsche Buch.
- HERZFELD, Michael
1982 *Ours Once More*, Austin, University of Texas Press.
- HERZL, Theodor
1980 *Pays ancien, pays nouveau*, Paris, Stock.
- HESS, Moses
1919 *Rom und Jerusalem*, Vienne et Berlin, R. Lüwitt.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1983 *Le regard éloigné*, Paris, Plon.

- MANING, F.E.
1930 *Old New Zealand*, Wellington, A.H. & A.W. Reed.
- MARSDEN, Rev. Samuel
1932 *Letters and Journals*, J.R. Elder (éd.), Wellington, Reed.
- SAHLINS, Marshall
1985a *Island of History*, Chicago, University of Chicago Press.
1985b *Hierarchy and Humanity in Polynesia, Transformations of Polynesian Culture*, Antony Hooper et Judith Huntsman éd., Auckland, Polynesian Society: 195-217.
- SCHREMPF, Gregory
1987 *Maori Cosmogonic Thought*, Dissertation, Department of Anthropology, University of Chicago.
1985 *Maori Cosmogony, Transformations of Polynesian Culture*, éd. Antony Hooper et Judith Huntsman, Auckland, Polynesian Society, : 17-37.
- SCHWIMMER, Eric
1963 *Guardian Animals of the Maori*, *Journal of the Polynesian Society*, 72:397-410.
1965 *The cognitive aspect of culture change*, *Journal of the Polynesian Society*, 74:149-181.
1972 *Symbolic Competition*, *Anthropologica*, n.s. 14:117-155.
1978 *Lévi-Strauss and Maori Social Structure*, *Anthropologica*, n.s. 20:201-222.
1986 *Le discours politique d'une communauté papoue*, *Anthropologie et Sociétés*, 10(3):137-158.
1987 *Gramsci, history and the future economy*, dans *Beyond the new economic anthropology*, éd. John Clammer, Basingstoke et Londres, Macmillan Press.
- SERVANT, le Père Catharin
1973 *Customs and habits of the New Zealanders, 1838-42*, rédigé et traduit par D.R. Simmons, Wellington, A.H. & A.W. Reed.
- SMITH, Jean
1984 *Tapu Removal in Maori Religion*, Wellington, Polynesian Society.
- SMITH S., Percy
1913-15 *Lore of the whare wananga*, Wellington, Polynesian Society Memoirs, n^{os} 3-4.
- SUTTON, Brian
1987 *The origin and operation of the Northern Maori Chieftdom*, Northern New Zealand, manuscrit, 46 pages.
- VALERI, Valerio
1985 *Kingship and Sacrifice : Ritual and Society in Ancient Hawaii*, Chicago, University of Chicago Press.
- WALLERSTEIN, Immanuel
1985 *Le capitalisme historique*, Paris, Eds La Découverte.
- WEBSTER, J.
1908 *Reminiscences of an old settler*, Christchurch, Whitcombe & Tombs.
- WILSON, Ormond
1985 *From Hongi Hika to Hone Heke*, Dunedin, John McIndoe.
- ZULAIKA, Joseba et al.
1986 *Oteiza, esteta y mitologizador vasco*, San Sebastian, Caja de Ahorros Municipal.