

EXTRAIT DU / EXTRACT FROM CARNET DE BÉROSE N° 12

Pour citer cet article / To cite this article

Mary, André, 2019. « Partir en mission : vocation missionnaire et passion ethnographique », *in* André Mary & Gaetano Ciarcia (dir.), *Ethnologie en situation missionnaire*, Les Carnets de Bérose n° 12, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie / BEROSE - International Encyclopaedia of the Histories of Anthropology, pp. 5-31.

URL : <http://www.berose.fr/article1803.html>

Carnet de Bérose n° 12. URL : <http://www.berose.fr/article1810.html>

Copyright 2019

Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie / BEROSE - International
Encyclopaedia of the Histories of Anthropology

ISBN 978-2-11-155894-6

ISSN 2266-1964

PARTIR EN MISSION : VOCATION MISSIONNAIRE ET PASSION ETHNOGRAPHIQUE

André Mary

MISSIONNAIRE ETHNOGRAPHE, ethnologue et missionnaire, il est rare que les biographies des uns et des autres ne soient pas travaillées par une incertitude initiale sur la « vocation » (l'appel), surtout quand celle-ci se nourrit d'un profond désir d'ailleurs ou de rupture avec la société native. Ethnologie en situation missionnaire ou missionnaires en situation ethnologique¹, une opportunité conjoncturelle ou une réversibilité partielle de la mission qui oblige à prendre quelque distance par rapport à toute essentialisation précipitée des rôles ou des places et nous impose de rester ouvert aux parcours des « incidentals ethnographers » (Michaud 2007). Où l'on retrouve néanmoins l'effet de situation et ses contraintes, la « situation coloniale » offrant un cas de figure particulièrement significatif de la « situation ethnologique » telle que Daniel Fabre la comprenait avec ses agents professionnels ou amateurs, leurs passions pour la description et l'exploration, les dispositifs de connaissance mobilisés (Fabre 2010). Le discours missionnaire contemporain reprend à son compte cette inscription de « l'envoyé en mission » dans une situation de rencontre et d'engagement en retenant le sens existentiel que Sartre conférait au concept de situation (Dournes 1965 : 105).

L'échantillon des cas de figure biographiques abordés dans ce douzième Carnet de Bérose revient sur des individualités fortes, missionnaires et ethnologues, situées au tournant crucial des années 1910-1920, envoyées au bout du monde, en Inde et en Afrique, de la Patagonie à l'Océanie. Leur entrée progressive dans le cercle des ethnologues et de leurs écoles, et la reconnaissance universitaire de ces religieux, prêtres ou pasteurs, ont pu susciter des réserves ou quelque malaise au sein d'une profession d'ethnologues en voie d'institutionnalisation soucieuse de sa respectabilité scientifique². Dans l'ensemble, les institutions ethnologiques, en France comme en Angleterre, faisaient appel de longue date à leurs ressources notamment sur le plan linguistique, alors même que les Sociétés de Mission auxquelles ils appartenaient se révélèrent de plus en plus réticentes par rapport à leur engagement scientifique et leur notoriété savante. Les crises personnelles ou les ruptures d'engagement missionnaire ont souvent été liées aux rappels à l'ordre des « maisons mères », mais la plupart du temps l'envoyé y trouve une mise à l'épreuve et une réorientation de sa mission.

Sur le plan biographique, la dualité de leur vocation et de leur œuvre, ethnologique et évangélique, est malgré tout, avec des présences et des absences, des tentations de « dé-mission » et des rémissions (Singleton 1999), sans complexe et sans ambiguïté. La fidélité à leurs convictions religieuses est première par rapport aux formes critiques ou dialogiques du travail ethnologique qui émergent dans les années 1930 aussi bien que par rapport aux promesses que suscite dans les années 1950 un œcuménisme missionnaire converti aux cultures de la différence.

Missionnaire ethnographe

« Missionnaires ethnographes » était, pour rappel, le titre des journées d'étude organisées par le LAHIC dans le cadre de l'ethnopôle GARAE, à Carcassonne, le 2 et 3 avril 2012. Nous avons perdu entre temps nos deux compagnons de route, Daniel Fabre et Jean Pierre Piniès, qui partageaient une commune passion et nostalgie pour les arpenteurs des terres lointaines et les ethnographes dessinateurs et amateurs des récits de voyage (Mary 2019). Le « missionnaire ethnographe » est une figure incontournable de l'histoire et de la naissance de l'ethnologie (Laugrand & Servais 2012). Missionnaire, c'est-à-dire membre d'une Société de Mission, et non simple séminariste ordonné prêtre ou pasteur, « envoyé » dans les terres lointaines et païennes aux frontières du monde chrétien, acceptant le sacrifice de sa vie sans certitude de retour. Depuis la brousse africaine ou les villages d'Asie ou d'Amérique, les ethnologues qui fréquentent de longue date sur le terrain les « Pères » missionnaires pour leurs premiers contacts et leur hébergement ont un peu ignoré que ces agents religieux n'étaient pas de simples curés de campagne ou de paroisse installés dans leurs villages chrétiens mais qu'ils étaient eux aussi « en mission ».

Les Sociétés de Mission ont toutes encouragé dès le départ leurs agents à faire la « connaissance » des peuples à évangéliser, par l'apprentissage initiatique de leurs langues, et à transmettre tous les renseignements géographiques et ethnographiques sur leurs mœurs et coutumes. Le modèle jésuite des *Lettres édifiantes de Chine* qui ont alimenté les spéculations des philosophes des XVII^e et XVIII^e siècles est resté dans toutes les mémoires missionnaires et a suscité de nombreuses vocations³. Dans les débuts des années 1900 qui nous concernent, la Church Missionary Society (CMS) publie chaque année un volume de *Letters from the Missionaries* issu des rapports annuels que chaque missionnaire devait transmettre à la société. La London Missionary Society (LMS) institue la pratique des *diaries*, les journaux de mission, véritable mine de renseignements et de témoignages pour l'institution

ecclésiastique, mais aussi véritables corpus d'extraits de *narratives* pour les historiens des archives contemporaines (Peel 1996 : 71).

À leur échelle, les instructions du cardinal Lavigerie à l'adresse des Pères blancs de Tanzanie (Singleton 2001), les questionnaires d'observation de Léopold Cadière, membre de la Société des Missions étrangères de Paris (Dartigues 2018), élaborés à partir de son expérience de la Cochinchine et diffusés par les semaines d'ethnologie religieuse de Louvain, ont participé à cette instruction savante des missionnaires dont Mgr Le Roy, Supérieur des Spiritains, se fera le guide et l'agent recruteur par le biais de la revue *Anthropos*, avec les encouragements du Père Wilhelm Schmidt, membre de la Société du Verbe divin et fondateur d'*Anthropos*. Le Roy le martèle dans son article sur « le rôle scientifique des Missionnaires » : « Nul ne peut se dire vraiment missionnaire, s'il n'est pas en état d'instruire l'indigène dans sa propre langue » (Le Roy 1906 : 9). Et l'injonction ne porte pas seulement sur la maîtrise parfaite de l'outil de communication de la langue, le missionnaire « de la science » a par vocation un devoir de connaissance qui s'étend à tous les aspects de la vie des populations à évangéliser, particulièrement l'environnement géographique (Schmidt insiste sur l'urgence qu'il y a à corriger les cartes).

Les Sociétés protestantes, méthodistes, baptistes ou évangéliques, comme la Société des Missions évangéliques de Paris (fondée en 1822), sont rattachées de longue date aux réseaux anglais et américains via Boston et Édimbourg ; le jeune apprenti missionnaire Maurice Leenhardt, inscrit à la faculté de théologie de Montauban, se devait de faire son « stage de théologie » en 1902 à Édimbourg, plaque tournante du monde missionnaire anglophone consacrée par la Conférence missionnaire mondiale de 1910. Le message des « Voices of Sympathy », ce rassemblement à l'adresse des religions non chrétiennes et notamment indiennes, marquera toute la carrière missionnaire de cet anglican catholique d'esprit évangélique que fut Verrier Elwin ⁴. Comme souvent les Sociétés missionnaires anglicanes, baptistes ou méthodistes, pour lesquelles l'instruction biblique en langue vernaculaire et la connaissance des coutumes indigènes sont incontournables, ont pris les devants par rapport aux missions catholiques.

Au début du XIX^e siècle, ce sont les revues et leurs réseaux d'informations et d'échanges qui vont fournir aux ethnographes « malgré eux », auxiliaires, agents de renseignement isolés des Sociétés, ou simples amateurs, la possibilité de publier leurs travaux et de devenir « auteur chercheur » au sein de cercles de reconnaissance élargis. La revue *Anthropos* est la plus connue de ces entreprises transnationales de collectes de données ethnographiques et Schmidt n'hésite

pas à parler d'une « phalange missionnaire » de « collaborateurs » (Schmidt 1908 : 127). Mais la fondation de l'*International Review of Missions*, dans l'effervescence de la World Missionary Conference d'Édimbourg (1910), est un autre moment de l'appel mondial aux contributions missionnaires répondant à l'urgence de la sauvegarde des savoirs sur les traditions indigènes. Le fondateur J. H. Oldham, ancien étudiant d'Oxford, missionnaire en Inde, jouera un rôle majeur dans la politique de rapprochement entre l'école fonctionnaliste de Malinowski et Radcliffe-Brown et les Sociétés missionnaires britanniques, notamment sur le terrain des colonies d'Afrique du Sud (Harries 2005 : 245).

Une science missionnaire

Dans cette effervescence de la fin du XIX^e siècle et des débuts du XX^e, les sociétés savantes d'érudits ou d'experts en ethnologie font une large place aux agents missionnaires. On a pu soutenir non sans provocation que l'anthropologie était initialement une science missionnaire (Harries : 238). Ce sont les Sociétés de Mission qui seront elles-mêmes amenées à freiner les curiosités savantes de leurs missionnaires, amateurs passionnés d'ethnographie et surtout d'ethnologie. Les instructions d'observation invitent à s'en tenir à la description honnête, et de bon sens, des pratiques et coutumes indigènes, sans tomber dans l'excès d'interprétation ni s'abandonner à la spéculation. Pour le Père Schmidt, la priorité est de rassembler le maximum de « matériel ethnographique » pour le tenir à disposition des savants et experts en ethnologie (Vandenberghe 2006 : 19).

Les écoles savantes d'ethnologie anglaises, allemandes ou françaises, et leurs paradigmes méthodologiques, fonctionnalistes ou diffusionnistes, reconduiront dans leurs appels à contribution et leurs dispositifs de collecte de l'information cette division intellectuelle, sociale et territoriale du travail ethnographique (L'Estoile 2007 : 40-41). Rivers mettra fin au doute alimenté par Malinowski sur la compétence des agents missionnaires⁵, en grande partie pour rallier les réseaux d'information et les ressources d'accès aux territoires ethniques des Missions (1920)⁶. Lorsque l'ethnologie universitaire française et « laïque » fera appel ouvertement aux sources missionnaires (Rivet 1931), la consigne restera la même avec un principe imperturbable et partagé de séparation entre la documentation sans préjugés et la théorie anthropologique réservée aux spécialistes. La question du lien entre les théories anthropologiques et les conditions de production de la documentation missionnaire qui est bel et bien au cœur des débats des

durkheimiens et des autres anthropologues sur « la question totémique » est mise sous le boisseau et n'intervient qu'entre les lignes.

Du côté de l'ethnologie de Louvain et de l'école d'Anthropos, il faut savoir que la revendication conservatrice d'une science « cléricale », à distance des préjugés matérialistes et évolutionnistes, à l'image de la « science lolotte » du Père Vial, est pour ces modernistes une erreur stratégique⁷. Le catéchisme positiviste des faits, rien que les faits, sans préjugés, est pour les missionnaires « modernes » la meilleure arme contre l'adversaire. Au-delà des débats sur les origines ou les formes des institutions primitives, le consensus positiviste sur la division du travail au sein des sociétés savantes, missionnaires aussi bien qu'universitaires, n'est pas remis en cause avant les années 1920-1930. La déclaration prêtée à Marcel Mauss sur les qualités d'observateur sans préjugés de son assistant – et pasteur – Leenhardt est significative⁸ : pour être admis dans le cercle des ethnologues, il devait au moins témoigner d'abord de sa crédibilité ethnographique. L'appel universitaire de Paul Rivet aux missionnaires, ethnographes de « longue durée », crédités d'une confiance sans réserve dans leur service de documentation et même d'une compréhension inégalable de la psychologie indigène, témoigne d'une politique de collaboration sans complexe, et sans « état d'âme », amorcée de longue date par les pionniers de la discipline. Les deux figures majeures de Frazer et de Lévy-Bruhl illustrent un type de collaboration avec leurs agents et informateurs missionnaires faite de services rendus et de directives d'observation et de questionnement bien comprises⁹. Comme le souligne Lévy-Bruhl dans sa préface aux *Notes d'ethnologie néo-calédonienne* : « M. Leenhardt n'interprète pas. Il se contente d'observer les faits dont il est le témoin attentif et averti, afin de suivre le plus exactement possible dans le détail les démarches de l'esprit des Canaques, ainsi que les nuances de leurs sentiments, individuels et collectifs, qui lui sont familiers comme à eux-mêmes » (Leenhardt 1980 [1930], préface). Tout le problème est que les « démarches de l'esprit » et les « nuances des sentiments » ne s'observent pas mais relèvent d'une interprétation.

La confrontation anthropologique sur le « prélogisme primitif » entre Lévy-Bruhl et Leenhardt va marquer sur ce point un tournant décisif : elle participe du respect de la hiérarchie paternaliste entre l'ethnologue qui pense et parle kanak, et le savant philosophe (rassuré quand même par l'ancrage protestant de Leenhardt), mais illustre aussi, au-delà du débat ethno-philosophique sur la logique des primitifs et la nôtre, une vraie redistribution dans la division du travail entre l'ethnologie de cabinet et de documentation et l'homme du terrain.

Linguiste « parce que missionnaire »

L'ethnologie « universitaire » a largement profité du travail accumulé d'informateur, d'interprète et de traducteur des ethnographes-missionnaires. Les premières sources linguistiques et ethnographiques pour les philosophes, sociologues et ethnologues des sociétés « primitives » sont les lexiques, grammaires, dictionnaires et encyclopédies qui accompagnaient l'œuvre d'évangélisation et notamment les traductions de la Bible en langue vernaculaire. La crédibilité scientifique de la « documentation » ethnographique missionnaire n'a pas toujours été discutée et soumise à la critique par les fondateurs de la discipline universitaire alors que toute l'histoire des grands débats de l'anthropologie contemporaine est marquée par le retour critique sur la surinterprétation des termes vernaculaires et des catégories indigènes forgées dans la rencontre coloniale.

L'entrée ethnographique par l'apprentissage de la langue indigène s'est imposée à tous, et la production de grammaires et dictionnaires est d'abord solidaire de l'enjeu de la traduction de la Bible et du catéchisme, avant celle des contes, mythes, et chants. Dans le monde missionnaire, on peut dire, à la manière d'Umberto Eco évoquant la langue de l'Europe, que la langue c'est la traduction. Et on pourrait reprendre, pour tous, le titre de la contribution de Raymond Leenhardt (1954) évoquant le travail artisanal de son père, « sur le tas », sur le vocabulaire et la grammaire de la langue houaïlou : « Linguiste parce que missionnaire... » Linguistes malgré eux, linguistes avant la lettre avec les moyens du bord, et l'aide des enfants et des catéchumènes.

Mauss donnait ce conseil à ses étudiants : « Piochez le dictionnaire de Leenhardt ; il vous transporte dans un autre monde¹⁰. » Nul doute en effet que le dictionnaire introduit à un autre monde et constitue en tant que tel une œuvre encyclopédique et même un objet anthropologique (comme l'attestent particulièrement les entrées des noms divins). Le dictionnaire français-lolo de Vial (1909) est solidaire de son investissement dans le dialecte local des Yi-Sani mais se poursuit, comme l'a montré Aurélie Névot, par l'initiation à l'écriture rituelle des maîtres chamanes de la psalmodie *bimo* (Névot 2012). En retour, les catéchismes traduits dans cette écriture, que Vial considérait comme « originelle », participent à l'institution ecclésiastique d'une culture scolaire que la politique culturelle de l'État chinois entend bien récupérer ou patrimonialiser. Dans l'introduction de sa monographie, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé* (1972 : 32), Evans-Pritchard fait état, sans détour, de sa dette vis-à-vis de la grammaire zandé et du dictionnaire des Pères dominicains Lagae et Van den Plas qui ont été pour lui des compagnons de tous les jours. Il va même jusqu'à reconnaître que si les Pères missionnaires n'avaient pas « éduqué » les Azandé, il n'aurait pas disposé d'informateurs aussi utiles

pour la traduction. La traduction « culturelle » et contextuelle des termes du langage indigène (ce que les mots signifient pour l'autre et pour soi dans la situation) était pour lui un enjeu majeur. Sa conversion à la foi catholique en fera un partisan convaincu sinon de la thèse du monothéisme originel des Nuer du moins d'une piété authentique et d'un Dieu polynomique (Burton 1983).

Il faut faire ici une place à un autre savant et linguiste « malgré lui » qui aurait pu faire partie de notre corpus, non seulement parce qu'il a joué un rôle majeur dans nombre de vocations ethnologiques comme celle du jeune Balandier, et servi de point de repère (ou d'étoile polaire) pour certains missionnaires ethnologues (dans leur traversée du Désert comme Jacques Dournes), mais aussi parce qu'il incarne de façon exemplaire l'identification d'une œuvre ethnologique de longue durée avec la production d'un dictionnaire touareg-français : Charles de Foucauld. « Moine et savant » (Casajus 2009), son choix de l'ermitage l'a tenu à distance d'un prosélytisme missionnaire particulièrement inadapté au contexte musulman et de l'immersion dans la société touarègue, mais le réseau d'amitiés entretenu quotidiennement avec les érudits lettrés de cette société ne l'a pas empêché de se sentir, non sans ambivalence, très proche d'eux et de vivre son apostolat au milieu d'un peuple dont il appréciait les valeurs et la piété. Le choix de l'ermitage, pour Charles de Foucauld comme pour Verrier Elwin, n'est pas celui d'un « royaume chrétien » comme en rêvait le Père Vial, mais celui d'une présence rayonnante dans l'isolement et le renoncement à l'esprit du prosélytisme de conversion. Verrier Elwin et l'œcuménisme gandhien de l'ashram de Saint-François (Raphaël Rousseau dans cet ouvrage) sont en fraternité œcuménique avec l'ermite solitaire (solidaire) de Tamanrasset, qui entendait bien contribuer à sa façon, par la prière et par son œuvre savante, au salut de l'âme d'un peuple et à la sauvegarde de sa langue et de sa culture.

La passion monographique pour l'âme d'un peuple aimé : mes Kikuyu, mes Lolos ...

Les pratiques ethnographiques des missionnaires ont été solidaires de la production d'une « ethnologie missionnaire » dont le modèle le plus achevé est sans doute celui de l'ethnologie catholique. Cette ethnologie missionnaire savante obéissant au credo de l'ethnologie « moderne » du Père Schmidt (1906) fait la synthèse entre la priorité accordée aux individualités tribales ou ethniques qui ont une « âme » irréductible aux collectifs sociologiques et la consécration d'une origine mise en valeur par le rattachement à quelque lignée biblique (les fameuses tribus perdues d'Israël) ou à la langue grecque ou égyptienne. Une ethnologie « primitiviste » ou « primordialiste » va fonctionner comme

une mythologie fondatrice et identitaire chez les lettrés formés par les Missions et les leaders des mouvements indépendantistes.

Le choix d'un territoire ethnolinguistique qui préside à l'aventure missionnaire ne se distingue pas a priori de la politique scientifique et administrative de l'ethnologie universitaire ; la « politique des âmes » va de pair avec la géographie des ethnies. Mais à l'image des vicaires apostoliques ou des évêques des diocèses d'Asie ou d'Afrique, l'ethnologue « en mission » est ici au service de l'investissement dans une nation indigène qui est censée trouver dans la conversion au christianisme la voie d'une identité renouvelée. Pour reprendre une formule connue, le christianisme constitue pour ces peuples « le meilleur de la tradition », à l'image du Canaque ou du Jörai authentique, l'homme vrai et accompli. L'entreprise missionnaire des Églises anglicanes et protestantes, catholiques ou romaines, est en effet une entreprise mondiale où des « nations religieuses » (des nations « qui ont l'âme d'une Église »), s'affrontent pour le monopole des âmes. Au regard de l'espace dans lequel se développe leur politique d'implantation de stations et de partage des territoires, ces entreprises ont largement précédé le marquage des frontières coloniales et celle des États-nations modernes comme on le voit en Afrique du Sud. Les chefferies et les royautes ont voulu leurs Églises et leurs missions souvent avant les partages des États et les missions ont contribué par leurs entreprises de traduction des langues vernaculaires et de scolarisation à forger l'identité des « nations indigènes », et plus tard à former les élites politiques des Indépendances. La politique des langues, sur le terrain européen comme sur le terrain africain, est inséparable d'une politique des « nations » qui s'inspire du modèle biblique (dans l'évènement de la Pentecôte, le miracle du « parler en langues » s'accompagne de la citation d'une liste de « nations »). Comme le résume John D. Y. Peel : « The impulse of Christianity to translate its Gospel implies its acceptance of peoples or "nations" as naturally given units to which the Church must speak : in the New Testament the Church's mission "to the Gentiles" was literally "to the nations/peoples" (pros ta ethnè) » (Peel 2000 : 281). Pour faire passer le contenu du message évangélique, il a donc fallu créer le contenant, la structure d'accueil, forger le moule des tribus qui deviendront des ethno-nations.

Un des paradoxes de cette entreprise de « vernacularisation » dont les missionnaires protestants, on le sait, sont les premiers agents est qu'il ne fait pas de doute pour eux que le message biblique est non seulement traductible d'une langue dans une autre, mais que le sens spirituel du message ne peut être trahi (traduction n'est pas trahison), et que son essence ne se perd pas dans l'échange. Le paradoxe est à son comble quand il se « révèle » que c'est parfois la vernacularisation qui en définitive traduit l'essence vraie du message. Comme le soutient Leenhardt, des termes mélanésiens semblent

assez souvent exprimer le sens essentiel de la Bible plus fidèlement que le français ou le grec qui sont moins concrets que la langue des Évangiles. Aupiais fera les mêmes remarques à propos de la traduction concrète du message du catéchisme en goun. Il est clair que ces observations sont solidaires du présupposé d'une langue originelle commune.

La documentation de l'ethnie ou de la tribu comme individualité singulière

Au-delà des différences de sensibilités idéologiques et des différends sur les questions de l'époque comme celles du totémisme, l'histoire des rapports entre l'ethnologie savante missionnaire et l'anthropologie universitaire est faite d'échanges de pratiques et de consensus sur les dispositifs de la description, une sorte de pacte ethnographique. Dans sa défense de la mission scientifique du missionnaire, Le Roy appelle à se situer sur le terrain de l'adversaire (les sociologues philosophes, évolutionnistes et matérialistes) de la Sorbonne et à se faire les champions des faits, rien que des faits, ce qui n'empêche pas de mettre cette « foi positiviste » au service d'une apologétique catholique. Plus sérieusement, Franz Boas, jeune Allemand débarquant aux États-Unis, sera un fidèle collaborateur d'*Anthropos* et partage avec W. Schmidt une même conception de la documentation individuée, et même de l'exposition des données ethnographiques inspirée de la « forme individuelle » des phénomènes ethnologiques. Comme le rappelle Gérard Leclerc dans sa présentation de la « révolution anthropologique boasienne » : « Là où Powell [de la Smithsonian Institution] et les évolutionnistes parlaient d'unité et de système de classification, Boas parle déjà d'individualité historique et culturelle. Et l'individualité d'une société ne peut être appréhendée et présentée qu'après le détour d'un travail de terrain intensif » (Leclerc 1983 : 31). Le principe d'individualité associé à la relation intime s'applique donc pour Boas comme pour Schmidt aux entités culturelles tribales ¹¹.

Dans le combat qu'il engage pour « briser l'emprise du collectivisme », Schmidt défend dans les premiers numéros d'*Anthropos* un programme scientifique d'ethnologie « moderne » appelant à porter l'attention sur les variations individuelles émanant des petits groupes ou des familles isolées, et s'appuyant essentiellement sur les faits ethnographiques : « Sous ce dernier rapport, précise-t-il, il faudrait surtout attacher une grande importance aux individus qui se distinguent de leur entourage par des talents exceptionnels, soit pour les arts et métiers ou pour la guerre, soit dans l'ordre social, intellectuel, moral et religieux [...] » (Schmidt 1906 : 619). C'est bien sur ces individus que l'entreprise missionnaire ethnographique et l'œuvre évangélique vont miser. Selon Schmidt, il s'agit

de comprendre « comment certains individus peuvent agir positivement sur la société, en suppléant, ajoutant, enrichissant et perfectionnant, soit en développant ce qui était déjà là, soit en introduisant des innovations plus ou moins originales » (*ibid.*). Comme le souligne Giordana Charuty, l'observation ethnographique de Gusinde, bon élève de Schmidt, est entièrement fondée sur la collaboration avec des « individualités parfaitement identifiées par leurs noms, leurs rapports de parenté, leur histoire et leurs raisons. Des personnalités charismatiques singulières (comme le vieux chamane Tenenesk) et des femmes exceptionnelles (comme Nelly Lawrence) sensibles à la transmission générationnelle des savoir-faire initiatiques (Charuty, dans cet ouvrage). Ce sens de l'individualité des sujets rencontrés autant que des configurations géographiques et psycho-culturelles s'applique spontanément aux « peuples » ou aux cultures tribales. Le catéchisme partagé repose sur l'idée que pour pénétrer la singularité, l'intimité, la mentalité d'un peuple, il faut travailler dans la longue durée sur une seule société (éventuellement des groupes segmentaires en double : Selk'nam et Yamana pour Gusinde ; Jörai et Sré pour Dournes). Et qui plus est les aimer...

L'investissement des missionnaires dans leurs ethnies ou leurs tribus a une dimension savante et apostolique mais aussi intellectuelle et affective qui se traduit naturellement dans les termes de la relation Père - « enfants » car il ne s'agit pas seulement de comprendre l'autre pour le convertir mais d'aimer ces « enfants de Dieu ». Ce devoir d'aimer prend des formes multiples et singulières : de la nostalgie d'Andersson pour les Kuta évoquée par Bernard Coyault dans sa contribution, à la protection paternelle que Vial réserve à ses Yi-Sani, cette tribu que Dieu lui a donnée (Névo 2012 : 164), ou du paternalisme d'Aupiais pour ses « petits Noirs » du Dahomey, sans parler des « connivences entre subjectivités » pour reprendre les termes de Dournes à propos de ses relations avec les « femmes-forêt » jörai (Dournes 1978 : 12), et des amours romantiques et salvateurs d'Elwin pour ses femmes gond, l'attachement affectif et « charnel » à un peuple admiré et valorisé est au cœur de l'apostolat ethnologique et évangélique. L'affinité élective qui se crée alimente toutes les spéculations sur la généalogie de ces peuples élus : les Fang du Père Trilles, ces beaux guerriers bantous, s'apparentent à des Nubiens ; les caractères ou idéogrammes des livres de la tribu des Yi-Sani pourraient bien témoigner d'une filiation égyptienne ou grecque (Névo : 72).

Cette élection de peuples en minorité culturelle, témoins d'une civilisation perdue, victimes des dominants, va de pair, il faut le souligner, avec l'éloge de la noblesse des conduites, des charmes de la beauté, des valeurs morales et des éclairs de spiritualité, mais aussi avec l'aversion, partagée par l'ethnologue missionnaire, pour les étrangers envahisseurs et barbares : les « Chinois » de Vial (les

Han) ou les Vietnamiens de Dournes, et les « génocidaires » (fermiers et mercenaires) des derniers Selk'nam de la Patagonie...

L'autorité ethnographique missionnaire et le tournant de l'expérientiel

La monographie intensive que pratique l'ethnologue en situation missionnaire a donné lieu à bien des réserves évoquant l'amateurisme des observations et surtout les biais théologiques de l'approche des « choses religieuses ». Mais le privilège indéniable d'une situation inscrite dans la longue durée, l'antériorité de la présence sur le terrain et la familiarité des liens noués avec les populations n'ont jamais été niés par les fondateurs de l'anthropologie universitaire et professionnelle. Rivet, le plus engagé sur ce terrain, accorde sans réserve au missionnaire l'avantage dans la compréhension de la psychologie indigène et la pénétration de la mentalité primitive (Rivet 1931).

L'émergence souterraine dans les années 1920-1930 d'un nouveau paradigme ethnologique qui ne remet pas en cause de façon frontale le paradigme documentaire et positiviste va néanmoins donner toute son autorité ethnographique à l'apport de l'expérience missionnaire. Le paradigme documentaire de la description sans interprétation a pu servir à légitimer la reconnaissance savante du missionnaire ethnographe et assurer des garanties à l'ethnologie universitaire laïque, et inversement permettre à l'ethnologie catholique de forger ses propres armes (Le Roy 1906). Par contre le paradigme malinowskien de la compréhension du « point de vue indigène » ouvre la voie, malgré lui (on connaît l'animosité de Malinowski envers les missionnaires), à une anthropologie missionnaire libérée de l'injonction descriptive : « Les faits rien que les faits. » La compréhension du point de vue indigène, « sentir et penser comme eux », n'a pas qu'une portée cognitive et méthodologique. Pour le missionnaire, en particulier, comprendre c'est aussi pâtir et souffrir avec « nos frères païens » car, selon la formule de Dournes, « Dieu aime les païens » (Dournes 1963). Le credo de la réinvention et de la revalorisation du terrain n'a pénétré en France le discours anthropologique, comme le souligne Vincent Debaene (2006 : 15-16), que sur le mode d'une « conviction diffuse », de partout et nulle part, sans profession de foi épistémologique, plutôt par le biais d'une écriture en double et des confessions d'individualités dispersées, pour certains à la frontière de la discipline naissante : Griaule, Métraux, Leroi-Gourhan, Soustelle.

James Clifford (1983), qui fut l'un des premiers à repérer par sa monographie sur Leenhardt cette nouvelle forme d'autorité ethnographique fondée sur la compréhension du « point de vue indigène »,

tient à ne pas la noyer dans les lieux communs de la fameuse « observation participante ». C'est la notion d'expérience avec toute son ambiguïté, entre le laboratoire, le rite de passage et l'expérience existentielle et personnelle, qui est, si l'on peut dire, essentielle dans ce paradigme, une expérience vécue qui suppose une sensibilité à l'atmosphère d'un lieu et d'un monde, un flair pour le style de vie et ce qui fait l'âme d'un peuple (Debaene, *ibid.* : 99-101). À cette création textuelle, quelque peu fictive et subjective, de la monographie intensive viendra s'ajouter, par le biais notamment de l'ethnologie de la parole et de l'ethno-poétique de *Do Kamo* de Leenhardt, la dimension dialogique de la rencontre et des longues conversations avec l'informateur privilégié devenu un ami, un frère en humanité (ou « en Christ »).

Toute la matrice de l'ethnologie missionnaire expérientielle et dialogique (de Dournes à Leenhardt) se trouve ici à l'œuvre. Plutôt qu'un tournant épistémologique, ce qui s'observe est la cohabitation sereine d'une ethnographie descriptive et d'une ethnologie expérientielle. L'enquête « initiatique » de Martin Gusinde dans les années 1920 participe de ce paradigme puisqu'elle associe, comme le souligne G. Charuty, une démarche d'anthropologie physique et d'anthropométrie à « l'engagement émotionnel dans une aventure existentielle qui valorise les rapports interpersonnels et les dynamiques relationnelles [...] » (Charuty, dans cet ouvrage). L'impératif du partage de la vie matérielle concrète des populations étudiées, et de familiarité avec leurs savoir-faire, techniques et coutumes, que rappellent des hommes de terrain comme Paul-Émile Victor dans les années 1930 à propos des Inuit d'Angmagssalik, se retrouve dans les termes par lesquels le « novice » Gusinde décrit en 1920 l'autorité ethnographique que lui confère sa propre expérience chez les Indiens de la Terre de Feu :

Si je peux vous en parler c'est que je les ai accompagnés jour et nuit, sans faire étalage de cette supériorité impériale que s'attribue partout le civilisé ; je me suis moulé moi-même de tout mon être pour m'adapter à eux (*me he amoldado en todo mi ser a ellos*), et je me suis contenté de leur nourriture propre en dépit d'une préparation défectueuse ; j'ai été assis avec eux autour de leur feu pour m'abriter dans les nuits froides et pluvieuses ; je les ai suivis dans les chants de lamentation des pleureurs qui évoquaient les souvenirs de leurs amis. Partageant aussi leurs joies jusqu'aux heures avancées, où nous faisons une pêche abondante, en un mot : je me suis moulé si bien à eux et à leur intimité que j'ai senti avec eux et comme eux (*me he amoldado a su ser tan intimamente que he sentido con ellos y como ellos*) (Gusinde 1920 : 148, ma traduction).

Cette intimité de la vie partagée avec un peuple intègre la prise en compte du « fait moral » et des « états de conscience », ce qui met le discours d'un pasteur comme Leenhardt, soucieux de la conscience de

soi de ses Canaques, en phase avec celui du Père Aupiais, sensible aux ressources de la vie morale des Gun et s'interrogeant sur les tensions éventuelles entre les lois de la coutume et les impulsions de la conscience individuelle : « Y a-t-il chez l'indigène parfois une véritable crise morale résultant de la tendance de ses penchants égoïstes, de ses passions, de ses instincts, allant à l'encontre de la direction imposée par la conscience de la communauté ? » (Cité *in* Ciarcia, dans cet ouvrage.) L'expérience mentale et morale de l'ethnologue « affecté » lui-même par la situation devient ici synonyme de mise à l'épreuve de soi dans la confrontation à l'autre. Elle se prête au genre du journal et à l'examen de ses « états de conscience », y compris en situation de crise ou de dépression pathologique (Debaene 2006 : 32-34).

Le « prêtre initié », le chamane et le devin

Pour Marcel Griaule, il n'était pas question de s'ensauvager ou de s'indigéniser, de jouer la comédie du Blanc qui s'initie, comme le laisse entendre certains récits d'initiation pour touristes. Par contre, on peut comprendre que pour l'ethnologue en situation missionnaire, à la recherche du témoignage d'une commune humanité, la mise à l'épreuve de l'initiation puisse s'imposer et valoir comme argument d'autorité ethnologique et théologique. Dans les débats héroïques sur le totémisme, Le Roy n'hésitait pas à mettre en avant son initiation chez les Sotho du Zambèze par un pacte de sang fraternel. De Le Roy au Père jésuite Éric de Rosny à qui les devins guérisseurs (*nganga*) de Douala ont « ouvert les yeux » (Rosny 1981), le prêtre initié est une figure transgressive et fascinante de l'ethnologie missionnaire catholique.

En confiant à ses élèves dahoméens, et surtout à son collaborateur et prêtre Paul Hazoumé, l'enquête sur l'initiation au vodun et l'édition du « Pacte de Sang », le Père Aupiais s'en remet à une sorte de « transfert » éditorial (Ciarcia, dans cet ouvrage) qui le protège par rapport à sa hiérarchie mais n'enlève rien à l'ambivalence de sa relation aux valeurs éthiques de l'initiation. Dans notre échantillon, la figure la plus exemplaire du prêtre initié qui se revendique comme tel est sans nul doute le Père Vial, le « chamane », le « père des esprits » des Lolos. Copiste, apprenti initié à la maîtrise des caractères de l'écriture lolo, accueilli et formé par un couple de chamanes, l'acquisition d'un savoir scripturaire l'introduit dans un cercle de spécialistes (*bimo*) au sein de la société locale des Yi-Sani. Comme le précise Aurélie Nénot, cette compétence « scripturaire » lui donne accès à la connaissance du monde des esprits et aux livres de divination ; elle le consacre donc comme devin et même comme exorciste si

besoin (Nénot, dans cet ouvrage). Ce statut de maître chamane, assumé par un prêtre, ne semble poser problème ni pour lui ni pour ses « chers Lolos ». Par contre, on découvre que son initiation l'inscrit dans une lignée d'initiés qui échappe à la continuité du sang et aux liens lignagers, et atteste d'un lien de maître à disciple qu'on pourrait qualifier d'« électif » au sens wébérien et donc d'une maîtrise plus compatible avec l'affiliation à la prêtrise et l'élection apostolique.

Sans aller jusqu'à s'initier à la science divinatoire et astrologique du *sikidy* des populations des Hauts-Plateaux malgaches, le pasteur Lars Vig, au départ pourtant bien éloigné de ce « genre d'étude » comme le souligne Sophie Blanchy, finira par s'intéresser à l'usage de ces idoles et de ces charmes omniprésents dans la vie quotidienne de ses élèves et fidèles. Pour comprendre le sens de ces collections d'objets qu'il ramasse et accumule, il trouvera un informateur privilégié en la personne de son cher Joël, instituteur et pasteur malgache, qui se révèle héritier « par le sang » des pouvoirs d'une famille de devins et de « prêtres des idoles » (Blanchy, dans cet ouvrage). Les pasteurs autochtones ou métis indigènes sont souvent les meilleurs compagnons et amis de l'ethnographe missionnaire. Comme l'illustre l'histoire de la planchette quelque peu maudite transmise de générations en générations, le pouvoir des devins n'en fait pas, si l'on peut dire, des « anges » puisqu'ils assument aussi le rôle de sacrificateur et même de « sorciers ». Il faudra toute la ruse de Lars Vig pour que ces objets du « diable » cessent de peser sur le destin de la famille de Joël et deviennent objets de collection pour un autre culte désormais au musée d'Oslo.

L'autre prêtre ethnographe « initié » de notre corpus, membre de la Société du Verbe divin, c'est Martin Gusinde. Son intérêt pour les cérémonies d'initiation des Selk'nam se heurte selon son propre témoignage aux résistances que suscite la présence d'un étranger blanc (l'incarnation de tous les malheurs pour ces peuples) lors des cérémonies, surtout quand on sait que les expéditions de Gusinde sont liées au départ (1918) aux exhumations d'une quarantaine de crânes et de restes de squelettes dans les cimetières à des fins de mesures anthropométriques. Le prêtre savant mise sur la sincérité affichée de sa démarche auprès de gens qui ignoraient tout de ses préoccupations scientifiques mais qui étaient surtout fascinés par les pouvoirs prêtés au médecin blanc, à l'instar de son ami chamane Tenenesk. Le souci de « l'humanité » commune, à défaut d'ancêtres communs, le conduit à se faire accepter comme un des leurs par les Selk'nam dans le *hain*, un rituel de passage contrôlé par les hommes qui était fortement menacé par le déclin (trois candidats seulement dont un prêtre blanc), et plus tard par les Yamana dans le *ciexáus*, une cérémonie où il dispose de la complicité des femmes. Une des conclusions paradoxales des initiés fut que ce Blanc n'était sans doute pas un « civilisé » (Gusinde

1920 : 150), civilisé étant non sans ironie le terme réservé aux Blancs ou aux « chrétiens qui tuent les Indiens » (Chapman 2008 : 43). Le prêtre médecin qui fascine les chamanes saura jouer également d'une situation d'ethnologie de sauvegarde d'un rituel en déclin et de la compétition cérémonielle entre les Selk'nam et les Yamana en matière d'authenticité et de beauté spectaculaire.

Croire/ne pas croire : de la fiction consentie à l'ironie du secret

La problématique du croire/ne pas croire des femmes et des hommes dans les esprits, et surtout du faire croire sans y croire soi-même, tout en y croyant quand même, est au cœur de toutes les interrogations missionnaires et ethnologiques : des premiers témoins missionnaires comme Thomas Bridges qui a accueilli Gusinde à son arrivée en 1910, à son fils Lucas, lui-même initié au *hain*, jusqu'à l'ethnologue Anne Chapman qui a travaillé avec les femmes selk'nam, et notamment la dernière chamane, la fameuse Lola Kiepja, dans les années 1960 (Chapman 2008 : 17), en passant bien sûr par Gusinde qui semble bien croire, lui, que les femmes y croient, ou du moins en ont peur. Les hommes du Verbe divin sont pris malgré eux dans les jeux du croire et du faire croire qui dominent les relations des hommes et des femmes, des initiés et des non-initiés. L'incident évoqué par Gusinde de l'installation de la « caméra » (les pieds de l'appareil photographique) à un moment inopportun (le maquillage des hommes) dans la hutte initiatique, et le rappel à l'ordre de Tenenesk, le vieux chamane, à l'adresse de son ami Gusinde, illustrent toute la hantise des risques de dévoilement par le chercheur blanc des secrets des hommes de la tribu, au regard des femmes qui pourraient trouver confirmation que les esprits qu'elles craignent sont en réalité leurs hommes.

Les cérémonies initiatiques offrent le spectacle d'une comédie rituelle, entre mythe d'origine, scène théâtrale et rituel d'inversion parodique, qui repose sur le jeu du montrer-cacher, du dire sans dire, de la révélation et de la fiction, jusqu'à la dramatisation des scènes de l'illusion « démasquée » (*unmasking*), et néanmoins confortée, qui ont retenu particulièrement l'attention de Taussig (1999 : 130-131). La scène qui illustre le *defacement* des personnages mythiques, que reprend Giordana Charuty dans une analyse « pragmatique », relève bien des procédés initiatiques de la relation ironique sur fond de complicité entre initié et initiateur que Julien Bonhomme a appris à connaître et à éprouver dans le dispositif initiatique du Bwete gabonais – le Bwete c'est le mensonge, le Bwete c'est la vérité : « Au fondement de tout le parcours initiatique, il y a donc une relation ironique médiatisée par des dispositifs rituels et des objets... Cette ironie qui touche autant le rapport à soi que le rapport à autrui se trouve ainsi au principe même de la relation rituelle » (Bonhomme 2005 : 228).

Dans un autre contexte initiatique, celui des cérémonies du vodun, le dispositif cinématographique et son invitation à « faire comme si » offre selon Gaetano Ciarcia à Aupiais une sorte de révélateur d'un processus de « fiction consentie » et néanmoins nécessaire qui préside à la gravité liturgique des cérémonies d'initiation : car ce sont bien des hommes connus de tous, vêtus au départ comme tout le monde, qui sont « consacrés » dans leur fonction et que l'on vénère sans que personne ne soit dupe. Comme le note subtilement Aupiais : « Je crois qu'on ne pourrait pas employer le mot "dupes". Ils ne sont pas dupes. Mais cependant je suis persuadé qu'ils font la part des choses. Ils savent bien, ils comprennent que cela est nécessaire et ils accordent au titulaire d'une fonction un hommage qui va à la fonction elle-même. » (Cité par Ciarcia dans cet ouvrage.) Loin de créer une situation artificielle et inauthentique, les reprises de jeu scénique qu'impose le tournage cinématographique révèlent la vérité de la fiction rituelle.

Révélation initiatique et fiction monothéiste

Le partage culturel des secrets, entre les révélations initiatiques des mythes de l'origine et la révélation première (ou « originaire » selon les termes de Giordana Charuty) du monothéisme originel cher aux représentants de la Société du Verbe divin, est plus qu'ambigu et laisse perplexe, y compris d'ailleurs Gusinde. On peut s'interroger sur le lien qui s'est noué entre la fidélité obligée de l'initié missionnaire au credo du monothéisme originel de ses Pères et l'expérience du dévoilement masqué de la vérité du mythe égrenant les noms dissimulés des vrais dieux (Watauineiwa, le vrai Yetaita), qui redouble le montrer-cacher du théâtre rituel de la sortie des esprits.

Dans le jeu de cache-cache qui accueille le questionnement insistant de nos représentants de la Société du Verbe divin, Gusinde et Koppers, sur la « diffusion » des noms divins et la preuve de l'existence avérée d'un Être suprême chez les primitifs, on pourrait déceler de la part des vieux Indiens toutes les ruses du mimétisme, le faire « comme si » non sans ironie par rapport au dieu des Blancs. Il faut croire néanmoins que Gusinde ne confondait pas les vérités culturelles des uns et des autres et savait lui aussi « jouer le jeu » pour ne pas décevoir ses interlocuteurs. C'est bien l'arrivée de Wilhelm Koppers, envoyé de Wilhelm Schmidt lors de la troisième expédition (1923), qui oriente les recherches vers l'enjeu de la recherche des preuves de « la foi en un Dieu Watauineiwa », un nom découvert en passant par Gusinde dans le cadre de l'évocation des mythes du déluge, mais sur lequel Koppers va se précipiter pour en faire une découverte exceptionnelle, un *deus ex machina* : « Les Yámana se sont

révélés comme possesseurs d'un monothéisme si ancien, si clair, si bien défini et si vivant que sa découverte constitue un fait sensationnel, important et significatif dans le domaine de la recherche sur les religions comparées de notre temps » (Koppers 1924, cité par Pavez 2012 : 66-67). Il a fallu quand même tout un travail d'échanges sur place pour éliminer les doutes que partageait apparemment Gusinde au départ, sur une éventuelle fiction missionnaire consentie par leurs interlocuteurs, ce que pouvaient suggérer des formules comme celle d'une vieille Indienne (Mary) : « Watahuinewa est comme Dieu pour les chrétiens. » Seul Koppers pouvait s'autoriser, à la fois comme supérieur hiérarchique représentant l'autorité romaine et comme « témoin », à invalider systématiquement tous les témoignages incrédules des missionnaires locaux, anglicans ou salésiens, sur place depuis un demi-siècle, qui n'avaient pas compris par « manque de formation ethnologique » (et surtout ignorance des enjeux de Rome) que le Dieu de leur foi était déjà là en Terre de Feu.

Faire l'ethnologie et le baptême

De la Patagonie à la Nouvelle-Calédonie, « aux antipodes », et dans les mêmes années 1920, l'intérêt de Maurice Leenhardt pour une cérémonie rituelle de danse comme le pilou de Canala s'inscrit également dans un contexte d'urgence de l'observation d'un moment festif « authentique » qui pourrait être le dernier. La présence observatrice d'un pasteur inséré depuis vingt ans dans la population canaque protestante soulevait d'autres problèmes :

Canala [le lieu de la danse] est païen, je ne scandalisais personne en y assistant, c'était parfait. Mais voilà qu'un *nata* [un évangéliste canaque] laisse son fils apprendre les danses avec toutes ses ouailles, je dois intervenir et renoncer en moi-même à un projet que j'avais préparé ¹².

Leenhardt se contentera, pour l'article de 1922, des descriptions rapportées par B. Erijiyi (un de ses pasteurs informateurs) dans ses carnets. Mais cette caution éventuelle apportée par la simple présence du pasteur, avec témoins, à un grand rassemblement communautaire païen, illustre toute la difficulté de la posture du pasteur ethnologue (à laquelle Gusinde même accompagné de Koppers semble avoir échappé). James Clifford souligne même, dans ces circonstances, la contradiction de Leenhardt, jeune pasteur pris entre sa curiosité ethnographique pour le pilou et son engagement dans l'interdiction des rituels païens que les *Natas* étaient trop enclins à tolérer. Avec le temps et l'expérience néanmoins, le pasteur multipliera les appels à respecter les « manières des vieux » et à entretenir les sites sacrés face

au constat de la dégradation des liens intergénérationnels. En abandonnant les lieux ancestraux et le respect de la loi des Pères, on perd aussi le chemin qui mène à Dieu.

Plus tard, lors du retour de 1938, accompagné de son épouse Jeanne, la participation de l'ethnologue des Canaques, alors reconnu en tant que tel et néanmoins toujours « messi » pasteur, au « baptême » d'un « sorcier », leader prophète guérisseur, ne posera plus les mêmes problèmes, sauf aux pères catholiques (Clifford 1987 : 168-173 ; Guiart 1959). Les participants païens remettent au missionnaire, en présence des protestants locaux, leurs paquets magiques ou médicinaux en échange de la parole de l'Évangile.

Ainsi, note Guiart, Leenhardt tout en opérant sur sa personne un transfert du prestige de Pwagac [le leader prophète converti] peut effectuer une précieuse enquête ethnographique qui eût été fort difficile en d'autres circonstances. Des danses traditionnelles agrémentent la réunion à la demande même de Leenhardt désireux de pousser sur ce point une enquête qui vingt ans auparavant n'aurait pas été comprise de ses néophytes portés alors à considérer que le missionnaire se devait de condamner tout ce qui était la tradition (Guiart 1959 : 19).

Malgré les réserves de Jeanne, sa compagne calviniste, l'ethnologie est désormais parfaitement compatible, pour « Papa Leenhardt », avec le baptême, et surtout avec une tradition rituelle qui sait se renouveler et pratiquer l'accommodation. Lorsque le baptême prend néanmoins la forme d'une « effusion de l'Esprit » comme dans les séances de rassemblement des Réveils évangéliques en pays kongo que Andersson a eu l'occasion d'honorer de sa présence, comme le rappelle Bernard Coyault dans cet ouvrage, les trances prophétiques continueront à alimenter la suspicion et la peur, et les procès politiques.

L'opérateur de la « Révélation primitive »

La référence à la Révélation « primitive », originelle ou originaire, est au fondement même de l'entreprise missionnaire, bien au-delà des clivages confessionnels. La « science catholique » a de fait élaboré une théorie ou une théologie du monothéisme originel qui ne peut se confondre avec la simple référence mythologique à quelque divinité supérieure ou ancêtre primordial, et encore moins avec un culte de l'« Être suprême » (*sic*). Comme l'illustre sa « découverte » par Le Roy chez les Pygmées, le monothéisme catholique suppose la reconnaissance d'un Dieu personnel que l'on prie avec amour et auquel on adresse des offrandes. Les protestants, comme Leenhardt, feront remarquer que pour

que la piété envers un Dieu unique et personnel existe, il faut d'abord que l'individu lui-même existe comme « personne ». Par contre l'idée d'une Révélation première de Dieu aux hommes dont il s'agit de retrouver les traces est un credo missionnaire partagé au-delà des frontières confessionnelles, comme le confirment Karl Laman et Efraim Anderson chez les Kuta, Francis Aupiais chez les Gun du Dahomey, et même Verrier Elwin en Inde.

L'évidence d'une Révélation inaugurale est à la fois, du moins pour l'homme de foi, transparente dans le Livre du monde, et néanmoins cachée, oubliée et perdue sous les dérives du paganisme, et à retrouver dans les signes ou les traces du monothéisme. Dans les lettres à son père, le jeune pasteur Leenhardt reprend ce qui relève pour lui non d'un dogme ou d'une croyance, mais de l'expérience :

Et si Jéhovah est bien celui-là qui est visible depuis la création et que l'homme sans intelligence n'a su voir, les païens doivent avoir au fond de leurs croyances une obscure révélation de Dieu. C'est un minimum d'expériences sur lequel trouve pied la prédication de l'Évangile. Il ne faut donc pas rejeter tout le fatras de leurs dieux pour leur donner un dieu nouveau avec un nom étranger, mais discerner dans ce fatras où est la vraie souche, qui, développée, fleurira ; chercher dans leur langue quel est le mot, même le plus étrange, où pourrait être traduite, visible à l'œil, l'expérience de Dieu (Leenhardt, 1978. *Lettres des Antipodes*, 22 oct 1913, p. 17).

De Laman à Andersson, les missionnaires suédois revisitant la religion des Kuta du Congo retrouvent à leur façon les traces d'une révélation primitive originale :

Fortement dénaturés demeurent donc dans le cœur du païen africain les restes d'une révélation divine originale [...] Dans l'idée d'un Dieu suprême, celui qui a créé et qui maintient, le Seigneur de la vie et de la mort, le juge ultime, parfois représenté comme le Père de l'homme et dans les idées morales nées de cette idée, vivent encore les restes de cette révélation préparatoire. C'est l'héritage le plus précieux de l'homme » (Andersson 1997 : 179, cité par Coyault dans son article).

Cette lecture des « restes » comme révélation « préparatoire » montre qu'il ne s'agit pas seulement d'une nostalgie des origines mais d'un « plan de Dieu » à portée universelle qui donne tout son sens à la mission :

[...] si l'on croit en une communication divine comme étant la fondation de la religion – chose qu'aucune étude scientifique ne peut prouver – la mesure de vérité religieuse qui existe peut-être dans le monde extra-biblique doit provenir d'une source divine (Andersson 1997 : 178 cité par Coyault dans son article).

L'hypothèse d'une révélation divine « inaugurale » ou « préparatoire », soumise à l'expérience du croyant dans cette religion de la foi en une révélation inscrite dans l'histoire, n'est pas gratuite. D'une part, elle vient confirmer, dans un schéma évolutionniste inversé, le constat de la « dégénérescence » des religions dites primitives qui ont trahi leur tradition authentique ; d'autre part, elle ouvre sur la possibilité d'une régénérescence, d'une réparation de la déchéance par la mission évangélistrice.

Mission de réparation et pierres d'attente

Les « pierres d'attente » du jésuite Pierre Charles, fondateur de la missiologie et animateur des semaines missiologiques de Louvain (qui viendront s'ajouter en 1923 aux semaines d'ethnologie religieuse), font partie du langage commun du milieu missionnaire catholique et protestant des années 1920-1930. Le Père Aupiais et le pasteur Leenhardt sont des familiers des écrits de Pierre Charles. Les « pierres d'attente » peuvent prendre littéralement l'aspect de « pierres sacrées », comme pour Leenhardt appelant à entretenir les sites funéraires des anciens, ou des tablettes des ancêtres que Lars Vig récolte chez les Malgaches (Blanchy dans cet ouvrage). L'idée est que « le rocher [ou le bois sacré] précède Dieu ». Au-delà des métaphores plus biologiques des semences ou des germes ou encore de la métaphore architecturale du bâtisseur, il s'agit bien d'une théologie pratique de la « préparation providentielle » qui est l'envers de la révélation divine inaugurale. Loin d'être invités à détruire et à éradiquer les croyances et les coutumes du paganisme, les missionnaires éclairés par l'ethnologie sont encouragés à pratiquer le discernement spirituel pour mieux prendre appui sur le socle moral et religieux païen. Ainsi comme le montre G. Ciarcia dans sa contribution, ce qu'Aupiais repère sous le terme de « cérémonialisme », mélange de disposition intime de l'âme et de probité morale, de qualité esthétique et de gravité liturgique, ou d'ethos aristocratique témoignant d'une « grandeur antique » forgé dans le cadre cérémoniel des cultes ancestraux comme le vodun (*ibid.* : 18), doit fournir les bases de l'action évangélistrice. Cérémonialisme et providentialisme se conjuguent car les « pierres » sont à la fois les restes du paradis perdu et les témoins de la nouvelle alliance et de ses promesses. Dans le message de Pierre Charles « la mission ne doit pas détruire ces éléments de préparation, elle doit les porter à leur achèvement » (Courtois & Pirotte 2012 : 29).

L'idée d'une « mission de réparation » est au cœur de nombreuses vocations missionnaires, à commencer par celle du célèbre Albert Schweitzer, professeur à Strasbourg parti brusquement en 1913 comme médecin missionnaire évangélique de la Société des Missions évangéliques de Paris au Gabon,

convaincu de la nécessité de réparer le désastre démographique et sanitaire provoqué par l'esclavage. Cette thématique de l'œuvre « réparatrice » est largement reprise dans les années 1920-1930 par le courant des missions évangéliques en Inde, et notamment par Verrier Elwin qu'on a pu surnommer l'« Albert Schweitzer de l'Inde » (Emilsen 1994 : 260).

Conclusion : dialectique de la mission

Revenant dans *Tristes Tropiques* sur la mission de l'ethnologue, et sur cette idée que la société occidentale serait la seule à pouvoir s'enorgueillir d'avoir produit des ethnographes, Lévi-Strauss ajoutait :

On pourrait aussi bien prétendre le contraire : si l'Occident a produit des ethnographes, c'est qu'un bien puissant remords devait le tourmenter, l'obligeant à confronter son image à celle des sociétés différentes dans l'espoir qu'elles réfléchiront les mêmes tares ou l'aideront à expliquer comment les siennes se sont développées dans son sein [...] L'ethnologue peut d'autant moins se désintéresser de sa civilisation et se désolidariser de ses fautes que son existence même est incompréhensible, sinon comme une tentative de rachat : il est le symbole même de l'expiation (Lévi-Strauss 2008 : 417).

On s'est beaucoup interrogé sur « ces fautes » et surtout sur ce langage du rachat et de l'expiation aux accents très chrétiens, à tel point que celui qui ne cachait pas son affinité avec le bouddhisme s'est vu obligé de préciser que les problématiques du salut et de la rédemption étaient étrangères à son propos (Stoczkowski 2008 : 332-33). Cette thématique de la « réparation » associée aux « préparations divines », en rupture avec le prosélytisme de la conversion, trouve en fait sa formulation la plus achevée et la plus inspirée dans la dialectique du dépassement et de la conservation que développe Jacques Dournes dans ses écrits « missiologiques » (Dournes 1965). Il faut souligner la dimension ethno-épistémologique de l'enjeu puisque l'ethnologie de l'autre la plus savante a pour vocation, selon lui, à accompagner le mouvement d'auto-ethnologie indigène qui, lui-même, participe de la longue histoire de la conscience de soi des peuples. Il ne s'agit plus de « pénétrer la mentalité » ou d'« in-culturer » une religion étrangère, fût-elle universaliste, mais plutôt d'ex-culturer, au sens de désaliéner, le message chrétien de sa gangue occidentale et romaine. Les problématiques européocentristes ou personalistes de la conversion authentique du sujet doivent prendre en compte, selon Dournes, l'aspiration des peuples à construire leur propre destin en épousant le christianisme et en le reconfigurant (« c'est selon sa culture propre que chaque peuple réalisera le christianisme (*ibid.* : 224). Il ne s'agit plus de détruire pour convertir mais au contraire de conserver pour faire aboutir et accomplir – mieux : pour

« consacrer ». La connaissance ethnologique est ici essentielle car il faut tout connaître, tout assumer, tout expérimenter pour tout conserver et faire advenir la conscience de soi, naturellement en partage avec les intéressés. Sur ce point, les situations dialogiques de catéchèse ou de traduction vécues chez les Jörai (*ibid.* : 153) et leur réflexivité concrète, nourrissent par leurs malentendus l'élaboration d'une ethno-théologie en situation qui est le prolongement naturel et existentiel de l'anthropologie savante.

Sur de nombreux points, Jacques Dournes se révèle en communion avec son contemporain Maurice Leenhardt, tous les deux illustrant une fidélité à leur vocation missionnaire en rupture avec leurs supérieurs ecclésiastiques et une carrière trouvant pleinement son achèvement dans un cadre universitaire faisant appel à une recherche scientifique (Condominas 1993). Catholique ou protestant, leur milieu d'origine ne les empêche pas de se retrouver et de se nourrir de la matrice d'une même culture évangélique valorisant l'expérience spirituelle et l'efficacité immédiate de la puissance de l'Esprit, et profondément allergique au dogmatisme catholique. D'autres figures comme Verrier Elwin montrent que l'anglo-catholicisme de leur conversion première s'ouvre en Inde à une culture très œcuménique et évangélique. Il faut bien prendre acte du fait que ce sont les courants évangéliques qui ont imposé l'idée que la Mission a autant sinon plus d'avenir pour le christianisme que la structure Église.

La sensibilité personaliste à la foi authentique et la philosophie existentialiste de l'engagement qui étaient au cœur du christianisme des années 1950 intègrent, à l'épreuve des mouvements d'autonomie des peuples du Tiers Monde, la vision cosmogonique d'une « espèce humaine » en pleine mutation. Il faut reconnaître à la Mission du Christ sa dimension cosmique, à la manière de ce savant prophète que fut Teilhard de Chardin. Dournes et Leenhardt, « partis en mythe », se retrouvent également dans des écrits « missionnaires » anthropologiques pas vraiment « missiologiques », inspirés d'expériences de catéchèses et de lectures théologiques contemporaines sur la mission de « l'envoyé de Dieu » ou du « mandaté par Dieu » en situation de rencontre. La place accordée à l'écoute de la Parole, au mythe vécu et à l'émergence de la personne, nous parle principalement à partir du lieu éloigné d'une altérité immanente. Mais comme le proclame Dournes : « Ma mission chez les Jörai déborde les Jörai, déborde même les « pays de mission » ; étant l'Église en ce point, je ne suis pas envoyé que là, mais envoyé à tous à partir de ce point de contact » (Dournes 1965 : 218).

NOTES

1. Giordana Charuty est la première à introduire cette référence à la « situation missionnaire » dans ses séminaires à l'École pratique des hautes études en 2009-2010. ❧
2. Le thème des relations ambivalentes entre ethnologues et missionnaires est un classique de la littérature anthropologique anglophone, voir entre autres Stipe 1980. ❧
3. La biographie de Vial condamné à renoncer à « ses chers jésuites » pour rejoindre les frères des Missions étrangères en témoigne (Névoit 2012 : 158). ❧
4. William W. Emilsen, « Voices of Sympathy: Edinburgh 1910 », dans Emilsen 1994, chap. 1, et la contribution de R. Rousseleau dans cet ouvrage. ❧
5. L'animosité anti-missionnaire dont témoigne le *Journal d'ethnologue* se nourrit surtout du fait que « ces gens détruisent la joie de vivre des indigènes : ils détruisent leur raison d'être psychologique », sans contrepartie efficace (Malinowski 1985 : 59). ❧
6. Rivers W. 1920, « Anthropology and the Missionary », *Church Missionary Review*, vol. LXXXI, p. 208-215. (Cité par Harries.) ❧
7. Sur les débats entre modernistes et traditionalistes qui ont entouré la création des Semaines d'ethnologie religieuse de Louvain, voir Courtois & Pirotte 2012. ❧
8. On ignore la source précise de ce propos légendaire : « Ce pasteur et ce professeur de théologie protestante, Maurice Leenhardt, était plus libre de tout préjugé et de toute préconception dans ces fameuses études des peuples de l'Océanie que tous les ethnographes et sociologues contemporains. » (Cité par Gurvitch 1955 dans son hommage à Leenhardt : « Au centre d'études sociologiques », p. 107.) ❧
9. Dans les années 1930, Alfred Métraux et le missionnaire anglican John Arnott de la South American Missionary pratiqueront dans le Chaco argentin la même ethnologie « collaborative » (voir Cordoba 2019). ❧
10. Cité par Clifford 1987 : 145, d'après des notes de cours prises en 1935-36 (Archives de Mauss, Musée de l'Homme). Citation reprise par Roselène Dousset-Leenhardt à propos des longues conversations de Mauss et Leenhardt lors de leurs déjeuners réguliers (Dousset-Leenhardt 1984 : 156). ❧
11. Sur ce principe d'individualité et ses origines philosophiques allemandes, voir Trautmann-Waller 2017 : 500 et suiv. ❧
12. Lettre à ses parents, 6 novembre 1915, CAOM 1902-1920, citée par Clifford 1987 : 140. ❧

BIBLIOGRAPHIE :

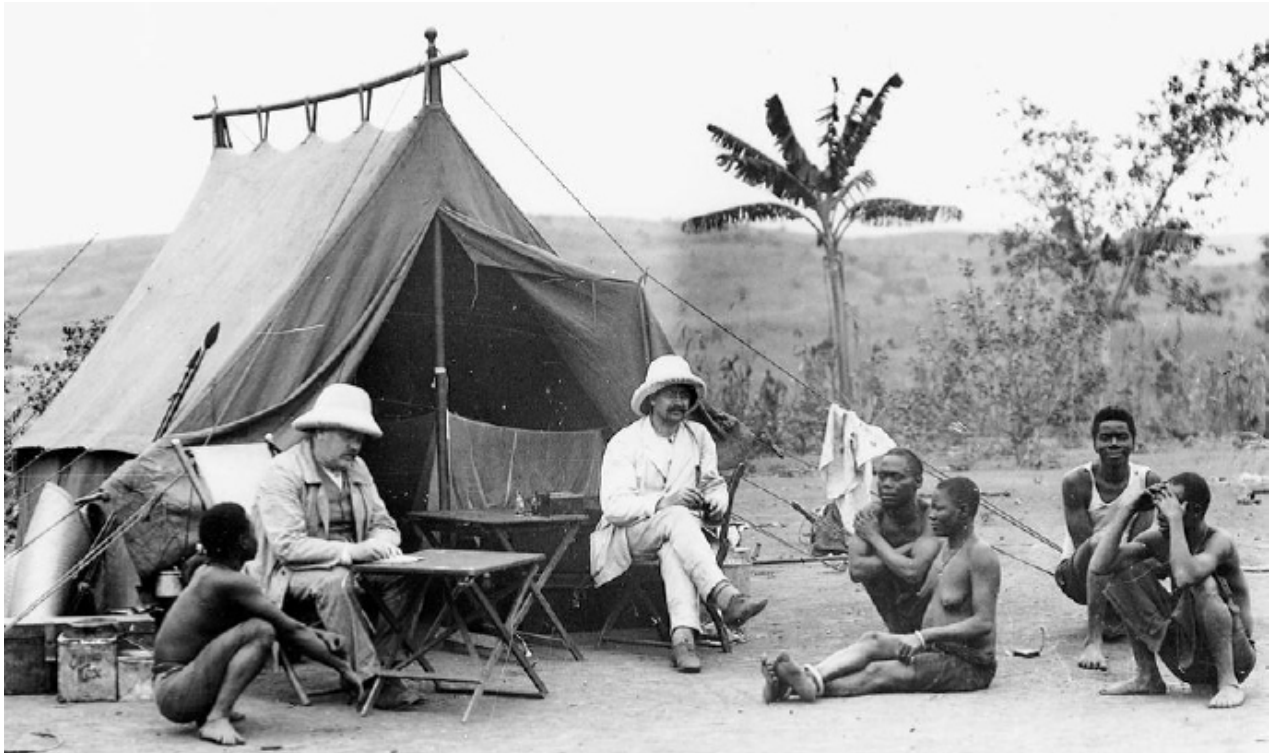
- Andersson Efraim, 1997. *Väckelse och andra kristna folk rörelser i Kongo* [*Le Réveil spirituel et les autres mouvements prophétiques au Congo*] (Missio n° 12), Uppsala, Swedish Institute of Missionary Research [traduction française inédite : Birgitta Åhman].
- Behnke Marisol Palma, 2014. « Sauver ce qu'il en reste ». Prélude à la photographie de Martin Gusinde en Terre de Feu », dans Christine Barthe & Xavier Barral (dir.), *L'esprit des hommes de la Terre de Feu*, Paris, Éditions Xavier Barral, p. 19-25.
- Bonhomme Julien, 2005. *Le miroir et le crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, Paris, CNRS Éditions – Éditions de la MSH.
- Burton John W., 1983. « Answers and Questions: Evans-Pritchard on Nuer Religion », *Journal of Religion in Africa*, vol. XIV (3), p. 167-185.
- Casajus Dominique, 2009. *Charles de Foucauld. Moine et savant*, Paris, CNRS Éditions.
- Chapman Anne, 2008. *Quand le Soleil voulait tuer la Lune. Rituels et théâtre chez les Selk'nam de la Terre de Feu*, Paris, Éd. Métailié, coll. « Traversées ».
- Clifford James, 1983. « De l'autorité en ethnographie », *L'Ethnographie*, t. XXIX, 2, n° 90-91, p. 87-118.
- Clifford James, 1987. *Maurice Leenhardt. Personne et mythe en Nouvelle-Calédonie*, trad. Geneviève & Raymond Leenhardt, Paris, Éd. Jean-Michel Place (version anglaise 1982, University of California Press, Berkeley).
- Condominas Georges, 1993, « Jacques Dournes 1922-1993 », *Lettre de l'AFRASE*, n° 30 : 13-17.
- Cordoba Lorena, 2019. « Ethnographe-missionnaire, missionnaire-ethnographe : Alfred Métraux et John Arnott », in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris. URL : <http://www.berose.fr/article1717.html>
- Courtois Luc & Jean Pirotte, 2012. « Des Semaines d'ethnologie religieuse de Louvain aux Semaines de missiologie », dans Frédéric Laugrand & Olivier Servais, *Du missionnaire à l'anthropologue*, Paris, Karthala, p. 13-40.
- Dartigues Laurent, 2018. « Entre foi et désir de science : une biographie de Léopold Cadière, prêtre savant en Annam », in *Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris. URL : <http://www.berose.fr/rubrique645.html>.
- Debaene Vincent, 2006. « “Étudier des états de conscience”. La réinvention du terrain par l'ethnologie, 1925-1939 », *L'Homme*, 2006/3, n° 179, p. 7-62.
- Dournes Jacques, 1963. *Dieu aime les païens*, Paris, Éditions Aubier.
- Dournes Jacques, 1965. *Le Père m'a envoyé. Réflexions à partir d'une situation missionnaire*, Paris, Éditions du Cerf.

- Dournes Jacques, 1978. *Forêt, femme, folie, une traversée de l'imaginaire jorai*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Doussat-Leenhardt Roselène, 1984. *À fleur de terre. Maurice Leenhardt en Nouvelle-Calédonie*, Paris, L'Harmattan.
- Emilsen William W., 1994. *Violence and Atonement. The Missionary Experiences of Mohandas Gandhi, Samuel Stockes and Verrier Elwin in India before 1935*, Frankfurt am Main, Peter Lang, coll. "Études d'histoire interculturelle du christianisme", n° 89.
- Evans-Pritchard Edward, 1972. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard. [Éd. orig.: *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*, Oxford Clarendon Press, 1937].
- Fabre Daniel, 2010. « D'une ethnologie romantique », dans Daniel Fabre & Jean-Marie Privat (dir.), *Savoirs romantiques, Une naissance de l'ethnologie*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, p. 5-75.
- Guiart Jean, 1959. « Naissance et avortement d'un messianisme », *Archives de sociologie des religions*, n° 7, p. 3-44.
- Gurvitch Georges, 1955. « Au Centre d'études sociologiques », *Le Monde non chrétien*, janvier-mars, n° 33, « Hommage à Maurice Leenhardt », p. 107-108.
- Gusinde Martin, 1920. *Segundo viaje a la Tierra del Fuego, Santiago de Chile*, Publicaciones del Museo de Ethnologia y Anthropologia de Chile, Imprenta Cervantès, p. 133-164.
- Harries Patrick, 2005. « Anthropology », dans Etherington Norman (ed.), *Missions and Empire*, Oxford, Oxford University Press, p. 238-260.
- Koppers Wilhelm, 1924. *Unter Feuerland-Indianern. Eine Forschungsreise zu den südlichsten Bewohnern der Erde mit M. Gusinde*, Stuttgart, Verlegt von Strecker und Schröder.
- Laugrand Frédéric & Olivier Servais (dir.), 2012. *Du missionnaire à l'anthropologue. Enquête sur une longue tradition en compagnie de Michael Singleton*, Paris, Karthala.
- Leclerc Gérard, 1983. « Ethnologie, anthropologie et sociologie (Powell, Boas, Durkheim) », *L'Ethnographie*, t. LXXXIX, 2, n° 90-91, p. 23-46.
- Leenhardt Maurice, 1922. « La fête du pilou en Nouvelle-Calédonie », *L'Anthropologie*, t. 32, p. 221-263.
- Leenhardt Maurice, 1978. « Lettres des antipodes. Textes inédits de M. Leenhardt sur son activité missionnaire », *Études théologiques et religieuses*, vol. 53, n° 1, p. 1-24.
- Leenhardt Maurice, 1980 [1930]. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie.
- Leenhardt Raymond-H., 1954. « Linguiste, parce que missionnaire », *Journal de la Société des Océanistes*, t. 10, p. 33-40.
- Le Roy Alexandre, 1906. « Le rôle scientifique des Missionnaires », *Anthropos*, Anthropos Institute, Bd1, H.1, p. 3-10.

- L'Estoile Benoît de, 2007. « Une politique de l'âme. Ethnologie et humanisme colonial », dans Michel Naepels & Christine Salomon (dir.), *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Paris, Cahiers de L'Homme, Éditions de l'EHESS, p. 27-49.
- Lettres édifiantes et curieuses de Chine par des Missionnaires Jésuites 1702-1776*, 1979. *Chronologie, introduction et notes* établies par Isabelle et Jean-Louis Vissière, Paris, Garnier-Flammarion.
- Lévi-Strauss Claude, 2008. *Tristes Tropiques*, dans Claude Lévi-Strauss, *Œuvres*, La Pléiade, Gallimard.
- Malinowski Bronislaw, 1985. *Journal d'ethnologue*, Paris, Seuil.
- Mary André, 2019. « Daniel Fabre, l'ironie de l'ailleurs » in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris. URL : <http://www.berose.fr/article1715.html>
- Michaud Jean, 2007. *Incidental Ethnographers: French Catholic Missions on the Tonkin-Yunnan Frontier, 1880-1930*, Leiden, Brill.
- Névoit Aurélie, 2012. « Paul Vial (1855-1917). "Le Père des esprits". L'inculturation d'un prêtre catholique en Chine », dans Paul Servais (dir.), *Christianisme et Orient, 17^e-21^e siècles*, Louvain la Neuve, Bruylant-Academia, p. 153-175.
- Pavez Jorge, 2012. « Disciplina científica colonial y coproducción etnográfica: Las expediciones de Martin Gusinde entre los Yamana de Tierra del Fuego », *Magallania* (Chili), vol. 40 (2), p. 61-87.
- Peel John D. Y., 1996. « Problems and opportunities in an anthropologist's use of a missionary archive », dans Robert Bickers et Rosemary Seton (dir.), *Missionary Encounters. Sources and Issues*, London, Curzon Press, p. 70-94.
- Peel John D. Y., 2000. *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.
- Rivet Paul, 1931. *L'anthropologie et les missions*, Congrès des missions protestantes, 9-11 [reproduit dans Christine Laurière, *Paul Rivet, le savant et le politique*, Paris, Publications scientifiques du MNHN, 2008, p. 654-658].
- Rivers W. H. R., 1920. « Anthropology and the Missionary », *Church Missionary Review*, vol. LXXXI, p. 208-215.
- Rosny Éric de, 1981. *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Plon.
- Schmidt P. W., 1906. « Die Moderne Ethnologie / L'ethnologie moderne », *Anthropos*, Bd 1. H.3, p. 592-643.
- Schmidt P. W., 1908. « L'origine de l'idée de Dieu dans les systèmes modernes... », *Anthropos*, Bd 3, H1, p. 125-162.
- Singleton Michael, 1999. « De la mission à la ré-mission en passant par la dé-mission : autobiographie d'un apôtre anthropologue », dans Maurice Cheza, Monique Costermans & Jean Pirote (dir.), *Nouvelles voies de la mission : 1950-1980*, Lyon, CREDIC, p. 345-360.

- Singleton Michael, 2001. « Expertise ethnologique et expansionnisme ecclésiastique. Le Cardinal Lavigerie et les Pères Blancs en Tanzanie », *Nouvelle Revue de science missionnaire*, n° 57, 1, p. 15-32.
- Stipe Claude E., 1980. « Anthropologist versus Missionaries. The Influence of Presuppositions », *Current Anthropology*, 22, n° 1, p. 165-79.
- Stoczkowski Viktor, 2008. *Anthropologies rédemptrices. Le Monde selon Lévi-Strauss*, Paris, Hermann, coll. « Société et pensées ».
- Taussig Michael, 1999. *Defacement. Public secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford, Stanford University Press.
- Trautmann-Waller Céline, 2017. « Évolutionnisme et comparatisme », dans Franz Boas, *Anthropologie amérindienne*, Textes présentés par Isabelle Kalinowski & Camille Joseph, Paris, Flammarion, Champs classiques, p. 497-511.
- Vandenbergh An, 2006. « Entre mission et science. La recherche ethnologique du père Wilhelm Schmidt S. V. D. et le Vatican (1900-1939) », *Le Fait Missionnaire. Missions et sciences sociales*, n° 19, p. 15-36.

Ethnologie en situation missionnaire



sous la direction d'André Mary et Gaetano Ciarcia

SOMMAIRE

PARTIR EN MISSION : VOCATION MISSIONNAIRE ET PASSION ETHNOGRAPHIQUE <i>André Mary</i>	7
« SENTIR AVEC EUX ET COMME EUX » Le primitivisme de Martin Gusinde (Selk'nam et Yamana de Patagonie, 1918-1924) <i>Giordana Charuty</i>	34
« NOUS N'AVONS PAS FAIT ASSEZ ATTENTION À CE GENRE D'ÉTUDE » L'ethnographie de Lars Vig, missionnaire à Madagascar (1874-1902) <i>Sophie Blanchy</i>	84
EFRAIM ANDERSSON, UN MISSIONNAIRE ETHNOLOGUE SUÉDOIS EN TERRAIN PROPHÉTIQUE KONGO (1929-1954) <i>Bernard Coyault</i>	138
« LA SCIENCE LOLOTTE EST CLÉRICALE ET ELLE LE RESTERA. » L'ethnographie missionnaire du père Vial chez les Yi-Sani (Chine, Yunnan, 1887-1917) <i>Aurélie Névod</i>	180
LE PAGANISME ET SON ORDRE MORAL Le vodun comme « pierre d'attente » dans le corpus filmique <i>Le Dahomey religieux</i> de Francis Aupiais (1930) <i>Gaetano Ciarcia</i>	216
VERRIER ELWIN, DU MISSIONNAIRE GANDHIEN À L'ETHNOPOÈTE PHILANTHROPOLOGUE (1928-1939) <i>Raphaël Rousseleau</i>	252
LA TOURNÉE AFRICAINE DE MAURICE LEENHARDT (1922-1923) Les dilemmes de la condition missionnaire <i>André Mary</i>	281
Les Auteurs	328



UNE COLLECTION DU LAHIC ET DU DÉPARTEMENT DU PILOTAGE DE LA RECHERCHE
ET DE LA POLITIQUE SCIENTIFIQUE
Direction générale des patrimoines, Ministère de la Culture



DIRIGÉE PAR CHRISTINE LAURIÈRE ET FREDERICO DELGADO ROSA

CONSEIL SCIENTIFIQUE / COMITÉ DE LECTURE

Ira Bashkow, Paul Basu, Claude Blanckaert, Alice Conklin, Regna Darnell,
Vincent Debaene, Nélia Dias, Andre Gingrich, Christian Jacob, Adam Kuper,
João Leal, Benoît de l'Estoile, Herbert Lewis, Andrew Lyons, Fernanda Peixoto,
Emmanuelle Sibeud, George Steinmetz, Han Vermeulen.



SECRETARIAT DE RÉDACTION

Annick Arnaud

SUIVI ÉDITORIAL

Claudie Voisenat

Les manuscrits doivent être adressés au Lahic
105, Bd Raspail 75006 Paris
Courriel : christine.lauriere@ehess.fr