

Maurice Leenhardt, un ethnologue en mission

André Mary

CNRS

2020

POUR CITER CET ARTICLE

Mary, André, 2020. «Maurice Leenhardt, un ethnologue en mission», in *Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris.

URL Bérose : article2045.html

Publication Bérose : ISSN 2648-2770

© UMR9022 Héritages (CY Cergy Paris Université, CNRS, Ministère de la culture)/DIRI, Direction générale des patrimoines et de l'architecture du Ministère de la culture. (Tous droits réservés).

Votre utilisation de cet article présuppose votre acceptation des conditions d'utilisation des contenus du site de Bérose (www.berose.fr), accessibles [ici](#).

Consulté le 22 février 2024 à 12h16min

Publié dans le cadre du thème de recherche «Anthropologie missionnaire» dirigé par André Mary (CNRS)..

La position quasi hégémonique de Maurice Leenhardt sur le terrain ethnographique néo-calédonien, par son « œuvre » et plus tard par ses responsabilités institutionnelles océanistes [1], pendant près d'un demi-siècle (1903-1950) a eu nécessairement ses revers : la déconstruction du monument patrimonial et la démythification de la figure messianique ont pu constituer un passage obligé de la conscience critique kanak [2] et un premier capital de reconnaissance politique et universitaire. Son ascension exceptionnelle dans sa « seconde carrière » universitaire (1930-1953), en contrepartie du désaveu de ses espérances sur l'avenir de l'Église qu'il avait « plantée » et de sa marginalisation par la Société évangélique de Paris ; sa position singulière dans le champ anthropologique français de remplaçant « par défaut » de Mauss, en mal de reconnaissance, et de prédécesseur, malgré lui, de Lévi-Strauss, en font un homme « qui boîte » (comme le philosophe de Merleau-Ponty [1953 : 68]), celui qui pourrait ne pas en être, étranger au fidéisme et au manichéisme. L'heure est peut-être venue d'en finir avec des querelles totémiques « insulaires », très parisiennes (Angleviel 2003 : 117), et de rendre justice à l'homme et à son œuvre, même si comme le note Frédéric Rognon : « Restituer le personnage, sa trajectoire biographique et son œuvre scientifique, à leur histoire propre, en dehors de tout dualisme idéologique, reste encore une tâche à accomplir » (Rognon 2018 : 174).

Au-delà de leur différend, faut-il rappeler (en exergue) que Leenhardt, natif de Montauban, et Lévi-Strauss, en premier poste à Mont-de-Marsan, partageaient en tant que collègues de l'École pratique des hautes études (EPHE) dans les années 1950, la même admiration pour

cette figure pionnière de l'ethnographie brésilienne que fut le pasteur huguenot Jean de Léry.

Un pasteur huguenot chez les Canaques

Né dans une « famille missionnaire »

Les Leenhardt de Montpellier sont des héritiers de familles de commerçants drapiers (*leenhardt* : tisseur de lin) originaires au XVIIIe siècle d'Europe du Nord ou de l'Est (Tchéquie-Moravie), reconvertis dans le négoce des vins du Languedoc. L'ancrage protestant pourrait correspondre en fait à la reconversion d'une famille d'origine juive inscrite de longue date dans la religion du Livre et de la Bible (Dousset-Leenhardt 1984 : 90).

Quatrième enfant (né en 1878) de Franz Leenhardt et Louise Westphal, Maurice est inscrit, après une scolarité difficile et enfin titulaire du baccalauréat classique, à la faculté de théologie protestante de Montauban pour un baccalauréat de théologie. Son père pasteur est un professeur de théologie et de sciences réputé de l'établissement. Ses parents l'ont confié entretemps pour un séjour parisien de rattrapage scolaire aux bons soins de Boegner, le directeur de la Société des Missions évangéliques de Paris (boulevard Arago). Sa mère, Louise Westphal, est d'une grande famille protestante de Montpellier, piétiste et méthodiste, et dans cette famille où la vocation pastorale s'impose, un fils missionnaire est une grâce divine.

Son aversion pour les langues mortes, latin et grec, et sa sensibilité littéraire et artistique, sont sans doute à la source des difficultés scolaires de Maurice mais il faut dire que la figure autoritaire de son père Franz, est écrasante. Franz Leenhardt (1846-1922) était à la fois théologien, biologiste et géologue. Sa « seconde conversion » au méthodisme wesleyen le conduit à renoncer à une carrière d'ingénieur et à se faire pasteur (Rognon 2018 : 51-53). Son livre, *L'évolution, doctrine de liberté* (1910), en fait un darwiniste critique et éclairé proche des thèses de *L'Évolution créatrice* de Bergson. Il transmettra malgré lui à Maurice une passion pour le darwinisme qu'il était loin de partager. « Bon Papa Franz [3] » confiera ce « petit dernier difficile » à ses amis Boegner et Kruger, ce dernier étant son directeur de mémoire. Raoul Allier, maître de conférences de philosophie à la faculté de théologie de Paris (originaire de Montpellier et également passé par Montauban), figure intellectuelle du protestantisme, sera un compagnon de route du couple Leenhardt.

Les « orthodoxes » de Montauban sont en fait des partisans d'une « science des Missions » encore étrangère au monde protestant francophone, une science qui s'appuie sur la théologie, mais qui intègre la biologie, la linguistique et la traduction, et les formes stratégiques de l'action sous l'inspiration d'un « Christianisme social » [4]. La Société de Paris, de sensibilité « libérale », est très méfiante vis-à-vis des initiatives provinciales des élites protestantes dites « orthodoxes » et se tient à bonne distance des luttes d'influence qui opposent, de chaque côté du boulevard Arago, la culture universitaire de la faculté de théologie de Paris et la formation pratique de l'École de la Société des Missions.

La rencontre avec Jeanne, sa future épouse (1881-1970), se fait tout naturellement dans le cadre des vacances d'été des deux familles Leenhardt et André-Michel dont les propriétés de Fontfroide-le-Haut et de Fontfroide-le-Bas se joutent. Le jeune pasteur Leenhardt épouse en octobre 1902 Jeanne André-Michel, brillante bachelière, père historien de l'art, conservateur au musée du Louvre, la mère étant fille d'un consul de France à Honolulu. Plutôt sur ses gardes par rapport à ce jeune homme séducteur dont les manières bousculent une jeune femme, très belle, d'éducation calviniste (son grand-père Varigny la surnommait « fil de fer » tellement elle se tenait toujours très droite [Dousset-Leenhardt 1984 : 74]), Jeanne épouse la « vocation missionnaire » dont elle rêvait et relit scrupuleusement le mémoire du néophyte avant la soutenance.

Bachelier, pasteur et marié : les conditions étaient remplies pour candidater aux appels d'offre d'évangélisation émanant des îles Loyauté de Nouvelle-Calédonie. Le départ est associé à une grande rencontre familiale dans la propriété de Fontfroide-le-Haut, et l'adieu sur les quais de Marseille, avec les larmes du frère Paul, est plein d'émotions, sachant, il est vrai, qu'on n'était pas sûr de revenir (ce que le décès du jeune condisciple Jacques Liénard allait confirmer).

Au commencement : les Églises éthiopiennes d'Afrique

À la source de la vocation missionnaire de Leenhardt, il y a ce mémoire exceptionnel pour le baccalauréat de théologie, et l'intérêt premier pour l'Afrique, confirmée par la découverte passionnée des Églises indépendantes de l'Afrique du Sud. Le bachelier de Montauban fut promu rapidement rédacteur de *L'Almanach français des Missions évangéliques* créé en 1898, à l'initiative de la Société des Missions de Montauban (Zorn 1993 : 664-665). Le jeune Leenhardt succède sans tarder à un étudiant en théologie, Jacques Liénard, appelé à partir en mission au Zambèze où il trouvera la mort comme bien d'autres, en mars 1901, dans le cadre des expéditions de François Coillard [5] (*ibid.* : 460). Leenhardt a accès d'emblée à des ressources documentaires exceptionnelles et vivantes puisant dans les Bulletins et Lettres des Églises d'Afrique du Sud, et aussi dans les correspondances avec les Églises noires étatsuniennes. Un semestre linguistique à Édimbourg lui permet de compléter utilement sa documentation sur les conseils méthodologiques de Herman Kruger, promu directeur de l'École des Missions, mais décédé prématurément le 21 juillet 1900. Dans son hommage à Kruger, Raoul Allier souligne le sérieux méthodologique avec lequel ce dernier rédigeait ses chroniques, dépouillait une masse considérable de revues et contrôlait plusieurs fois les faits avancés (Zorn 1993 : 622-623). La lecture théologique des cultures africaines en termes de « pierre d'attente » fait partie du catéchisme missionnaire de Leenhardt : « L'une des tâches les plus sérieuses pour le missionnaire est de découvrir, dans les coutumes du peuple chez qui on travaille, ce qui peut coexister avec la foi chrétienne et ce qui est clairement péché [6]. » L'étonnante maturité et la richesse de documentation dont témoigne ce mémoire de théologie ou de missiologie sur l'histoire locale du mouvement éthiopien doivent beaucoup aux échanges de courrier avec Jacques Liénard, arrivé sur place, accompagné de sa jeune épouse, au Lesotho et au Zambèze. D'autant que la mission du Zambèze menée au pas de

charge par Coillard subit justement à ces dates la concurrence du mouvement éthiopien dont les « meneurs » ne sont rien d'autres que les fils spirituels formés par Coillard : une vraie querelle de famille entre pères et fils spirituels !

Cette monographie porte sur une Église d'Afrique du Sud fondée par deux pasteurs dissidents ou « séparés » : un premier fondateur, Manghena Mokone, en 1893, qui sera rejoint plus tard par un autre dissident James Dwane, en 1896, ex-journaliste. Ce sont des pasteurs d'inspiration méthodiste et wesleyenne mais en quête d'alliance transatlantique avec l'Église méthodiste noire américaine, donc en lien d'échange avec les Églises que l'on appelle dans le monde anglo-saxon « negro churches », mais pas encore « black churches » ou « african churches ». Cette Église dite « éthiopienne » d'Afrique du Sud est très récente (entre fin 1896 et 1900), et le mémoire est donc un travail au plus près de l'actualité politico-religieuse de l'évangélisme colonial, ce qui ne manque pas de surprendre pour une soutenance de théologie en 1902 à Montauban.

Église éthiopienne, mouvement social, éthiopisme ? Selon les termes du mémoire, le geste indiquait qu'une succession apostolique rattachait la nouvelle Église noire à l'Éthiopie de la Bible et à sa tradition chrétienne. La revendication identitaire dite « éthiopienne » entend inscrire l'évènement au cœur de l'histoire biblique, africaine et universelle. Leenhardt insiste sur le fait que ce n'est pas seulement une affaire tribale ou nationaliste, mais l'espoir d'une « Afrique nouvelle et noire » (Leenhardt 1976 : 15). La « trouvaille politique » des leaders, selon les termes du mémoire, est d'avoir compris qu'ils avaient intérêt à se servir de la couverture et de l'appui d'une Église noire étatsunienne, en l'occurrence l'Église méthodiste épiscopale d'Amérique, pour espérer une reconnaissance juridique sur le terrain de l'Afrique du Sud (au Transvaal). Pour les Églises officielles locales, il s'agit d'un détournement de fond puisque Dwane décidera de se mettre à son compte au retour de ses tournées en Angleterre et aux États-Unis en s'appropriant les fonds octroyés par les Églises étatsuniennes pour leur filiale sud-africaine. Mais l'essentiel pour Leenhardt est que ces leaders qui font partie des élites lettrées ont appuyé leur politique séparatiste sur la structure église, et cherché d'abord l'indépendance ecclésiastique » (*ibid.* : 16). La dissidence et la séparation de Dwane et Mokone de l'Église des Blancs, se présente comme une réaction à la politique d'apartheid des wesleyens, dont témoigne l'exclusion des pasteurs indigènes de la conférence pastorale. Cette situation de discrimination entre missionnaires blancs et pasteurs indigènes noirs va hanter toute la vie missionnaire de Leenhardt. Son étude première sur une Église dite « éthiopienne » s'inscrit profondément dans une lecture sociale et juridique en termes d'indépendance et d'autonomie des chrétiens africains. C'est ce souci de justice et « responsabilité sociale » en matière de législation indigène que le pasteur nouvellement consacré affirmera au moment de son départ en mission.

La réflexion « ecclésiologique » met clairement en cause les responsabilités et les impasses de certaines stratégies missionnaires de discrimination et d'apartheid. Mais Leenhardt est à la fois profondément hostile à une évangélisation de l'Afrique qui passerait par les Églises de Blancs - le paternalisme d'un héros missionnaire du type Coillard au Zambèze n'est pas pour

lui un modèle ; il est très réservé, et le restera, par rapport aux dérives sectaires qu'incarnent certaines Églises indépendantes indigènes. La formation spirituelle des pasteurs sera toujours pour lui un préalable ou un complément à toute entreprise missionnaire, comme en témoigne le jugement sévère qu'il porte sur les déclarations du leader Xaba et sa comparaison avec les « maçons » dans la construction d'une Église : « La pensée que pour fonder une Église, il s'agit de former d'abord un clergé avec des hommes quelconques, ternit la pureté de l'idée religieuse qu'on aimerait voir dans l'éthiopisme, car cela revient à faire un parti autour duquel on groupera des hommes. L'Église est le nom général qui cache ce parti sans valeur religieuse ni morale ; elle n'est plus la communion des fidèles, mais une société hostile aux Blancs, aux dominateurs, une société politique » (Leenhardt 1976 : 30). L'écart entre le Royaume de Dieu, et la société politique, blanche ou noire, fait partie du credo du pasteur Leenhardt.

Dans la littérature missionnaire mais aussi ethnologique consacrée aux mouvements religieux d'Afrique du Sud, les études de cas ont engendré des typologies où les Églises dites « éthiopiennes » représentent un certain type d'églises, disons, « séparatistes » ou indépendantes, fondées par des leaders africains et pour les populations noires, à distance des Églises de blancs anglicanes, méthodistes, pentecôtistes (Sundkler 1961 : 38-39), mais reprenant leur modèle. Sundkler, l'auteur de *Bantu Prophets in South Africa*, distingue les Églises éthiopiennes fidèles au modèle organisationnel et au message des Églises de Blancs et les Églises dites « zionistes » (du nom de l'Église catholique étatsunienne de Zion), à vocation prophétique et thérapeutique, très proches des communautés ethniques locales. Si l'auteur rend hommage au travail pionnier de Leenhardt, il faut dire que ce dernier est bien éloigné à l'époque de tout comparatisme ou de toute typologie sociologique et ignore notamment toute l'effervescence parallèle des Églises zionistes qui font partie du champ.

Georges Balandier ne manquera pas de souligner sa dette envers le mémoire de Leenhardt que ce dernier lui offrira lors de ses premiers retours d'Afrique centrale, alors que le Maître Griaule vient de lui signifier que ces phénomènes prophétiques et synchrétiques ne sont pas des objets dignes de l'ethnologie (Balandier 1977 : 136). La thèse selon laquelle l'indépendance ecclésiastique est le premier créneau « politique » qui permet aux peuples africains, dans la situation coloniale, d'affirmer leur force et leur besoin d'émancipation et d'autonomie, est bien au cœur du mémoire (Leenhardt 1976 : 47). La leçon sera retenue, mais Leenhardt souligne aussi les ambiguïtés qu'engendre la « situation coloniale » : le mélange de mimétisme ecclésiastique et de nationalisme anti-blanc fait que les Églises « indigènes » dites séparatistes ne sont pas pour Leenhardt un modèle d'Église prophétique indigène. Les promesses de réveil des « prophétismes africains » ou du personnage du prophète africain, sujet sur lequel il reviendra souvent dans les années 1930 [7], appellent de sa part les mêmes réserves soulignant notamment l'absence de formation théologique et biblique des leaders ex-catéchistes, comme Kimbangu. Dans son compte rendu rétrospectif du mémoire, assimilé au premier travail d'une jeune ethnologue, Maria Peirera Isaura de Queiroz souligne l'écart qui existe entre des mouvements de rébellion comme les messianismes africains ou indiens qui ont retenu l'attention de Roger Bastide ou Henri Desroche, et les

synchrétismes liturgiques des Églises éthiopiennes (Peirera de Queiroz 1964 : 84-101). Mais on a surtout ignoré que cette contribution pionnière à la sociologie des Églises prophétiques d'Afrique du Sud s'inscrivait dans un contexte d'expertise des Missions du Zambèze et du Lesotho dont l'avenir préoccupait fortement le comité directeur de la Mission de Paris (Zorn 1993 : 494-495). Ce mémoire est donc autant un travail d'auteur remarquable et prometteur que l'expression du point de vue « orthodoxe » du milieu protestant dont il se fait l'écho.

L'allocution que le jeune pasteur prononcera au moment de sa « consécration » et de son départ en mission, le 1er octobre 1902 à Montpellier, s'inscrit dans la droite ligne du « christianisme social » de ses formateurs et marque d'emblée sa distance par rapport aux compromissions des Églises blanches d'Afrique du Sud : « L'Église chrétienne n'apparaît nulle part plus pure que dans les missions ... Et Dieu sait si, peut-être, ce ne sont pas les jeunes Églises des terres païennes qui nous donneront le sang nouveau qui fortifiera nos milieux alanguis » (cité par Rognon 2018 : 55).

Planter la mission : la culture matérielle de l'œuvre

Le couple Leenhardt aurait pu partir pour une mission africaine, et concrétiser sa vocation missionnaire sur le terrain de l'Afrique « latine » du Lesotho (Lessouto), que ses formateurs Boegner et Kruger avaient pratiqué. Le jeune couple aurait pu aussi débarquer au Gabon sur les bords de l'Ogooué où la Mission de Paris était appelée à prendre la place des Missions américaines. Jeanne évoque avec joie cette perspective équatoriale dans ses lettres, en liant son intérêt pour Maurice à cette aventure missionnaire (Dousset-Leenhardt 1980 : 77). Mais les protestants mélanésiens des îles Loyauté et leurs pasteurs, les fameux natas [8], relayés par ceux de la Grande Terre, sont en attente d'un missionnaire « blanc » qui fasse contrepoids aux obstacles que les colons et les catholiques multiplient pour empêcher toute implantation « étrangère ». Les appels au secours du pasteur Philadelphie Delord installé à Maré, sont relayés par le biais du *Journal des Missions* que Leenhardt lit activement lors de son séjour à Édimbourg. Pour l'administration coloniale, l'arrivée d'un missionnaire protestant venait à point pour contrebalancer l'influence prédominante des pères maristes et il fallait aussi encadrer les évangélistes natas jugés trop prompts à « éveiller » les Canaques et qui venaient de perdre leur leader, Haxen. Le candidat est prêt et il adresse sa lettre en octobre 1901 à Boegner, le directeur de la Mission de Paris, pour être envoyé dans ce « champ de mission » (Zorn 1993 : 305 ; Clifford 1987 : 34-35).

Le jeune couple n'arrive pas en terre canaque sur un terrain missionnaire vierge. L'évangélisation engagée de longue date par la London Missionary Society, à partir des îles Loyauté, s'est appuyée dans ce territoire français sur un pastorat indigène, une configuration qui évoque, toute proportion gardée, celle du Lesotho et de l'Afrique du Sud [9]. Leenhardt sera donc d'emblée confronté à une situation coloniale complexe marquée par l'hégémonie missionnaire catholique et un héritage protestant d'inspiration plutôt anglicane. Celui qui accueille le couple, dans leur maison, à Houailou, après son passage par Nouméa, est le grand chef Mindia Neja, une figure locale, « converti » aux vertus de

l'abstinence de l'alcool, le fléau mortifère de la population canaque, dont il a fait son combat [10]. Jeanne raconte dans ses premières lettres de novembre 1902 le tourbillon de ces fêtes d'accueil avec ces longs discours, ces cérémonies d'échange de dons et ces danses, et... les femmes de Mindia.

Planter une mission, selon la métaphore empruntée aux natas, est une entreprise totale, pas seulement une vie consacrée à la prédication, au culte et au salut des âmes, mais un travail de bâtisseur, d'éleveur et de jardinier. La gestion matérielle et relationnelle des problèmes du quotidien est essentielle, et relève d'emblée, comme en témoignent les « Lettres des antipodes » à ses parents, d'une anthropologie appliquée qui comporte toute une initiation concrète et interactive au monde « cosmomorphique » des Canaques et aux gestes ordinaires du quotidien [11]. À travers l'aménagement de l'espace d'habitation et de plantation, le choix des matériaux et des fournitures, l'apprentissage des gestes, et bien sûr l'échange des mots en situation d'interlocution, c'est tout un message qui passe parallèlement aux contenus du discours de la prédication. La matérialité substantielle des productions qu'incarnent par excellence l'igname ou les écorces est porteuse de formes signifiantes et poétiques qui « informent » le message biblique. On ne peut donc séparer dans l'œuvre, le travail de Dieu, la parole évangélique et le façonnage des mots et des choses. Comme l'ont souligné les travaux des Comaroff sur l'évangélisation des Tswana, la mission est une œuvre matérielle, corporelle autant que spirituelle [12] : acquérir des terrains, enclore un espace, cultiver pour se nourrir et nourrir les élèves, construire des bâtiments pour le logement, l'hygiène et l'enseignement, scolariser et éduquer avec le matériel adéquat (des vêtements aux livres). L'intérêt pour les savoir-faire artisanaux et les matériaux, autant que pour les machines (à imprimer et autres), est devenu une vraie passion chez Maurice, que l'on retrouve dans les curiosités de son périple africain, dans les voyages sur le pont des bateaux et les visites des missions considérées dans leur architecture et les techniques de leur main-d'œuvre indigène.

La priorité pour le pasteur reste néanmoins l'école de théologie et la formation des catéchistes, tandis que Jeanne s'occupe de l'éducation et de l'instruction des filles. Les échanges du couple en langue houailou, après la classe, seront décisifs pour une vision complémentaire et sexuée du monde kanak, Jeanne étant une excellente observatrice en matière d'hygiène et d'hexis corporelle (même s'il faut souvent repérer entre les lignes les citations de ses observations). Leenhardt n'a donc rien d'un missionnaire éthéré, égaré ou confiné dans sa mission de Do Néva : toujours en déplacement, à pied, à cheval dans l'intérieur ou en cabotage sur les côtes (dans son petit bateau *Le Pionnier*). Il gère son territoire et ses troupes, et ne manque jamais de cultiver à l'occasion de ses déplacements la relation avec les chefferies, la gendarmerie et l'administration dans le souci de défendre les natas. Plus difficiles et délicates sont les relations avec la mission mariste (voir *supra*). Dans ses sorties et ses expéditions, sa garde rapprochée, ses « légionnaires », seront toujours les fidèles natas de la première heure, et les catéchistes qu'il a formés.

Un « champ d'élection » : à l'écoute de la parole inspirée

L'état des lieux de la recherche que Marcel Mauss dresse dans la *Revue de Paris* sur l'ethnologie en Nouvelle-Calédonie en 1913 pourrait témoigner, au moins entre les lignes, d'échanges noués avec Leenhardt sur l'état des lieux de l'ethnologie néo-calédonienne et les promesses de ce « champ d'élection », dès le séjour parisien de ce dernier en 1910 :

« [...] de l'aveu de tous les ethnographes, de tous les anthropologues, la Nouvelle-Calédonie est un *champ d'élection* pour l'observateur [...] Pour saisir une réalité aussi complexe et aussi étrangère à notre esprit, la seule bonne volonté ne suffit pas : des nomenclatures de parenté ; des enchevêtrements de chefferies, de confréries, de clans et de groupes locaux ; des systèmes complexes de mythes, de cultes, sont choses difficiles à imaginer, même à quelqu'un qui vivrait des années à côté d'elles mais garderait sa mentalité d'Européen, à plus forte raison à un observateur qui garde une attitude confessionnelle en particulier. [...] Tout ceci fait mieux sentir *notre ignorance de ce qui est la vie interne de ces populations* dont la technologie et l'anthropologie nous disent également qu'elles sont parmi les plus intéressantes qu'il soit donné d'étudier » (Mauss 1913 : 16-17 ; nos italiques).

Champ de mission, champ d'élection ? La leçon est claire : la vie interne de ces populations ne peut qu'être inaccessible à l'enfermement dans la « mentalité européenne » aussi bien que dans une « attitude confessionnelle ». Leenhardt évoque cet article de Mauss comme celui d'un « émule de Durkheim » dans ses « Lettres des antipodes » à ses parents (7 février et décembre 1914) confirmant le dialogue ininterrompu qu'il poursuit, non sans humour, avec son père sur les questions d'ethnologie autant que de « théologie » canaque.

Dans les années 1910, l'américaniste Paul Rivet, qui deviendra un grand ami de Leenhardt, pouvait affirmer tranquillement : « [...] il n'y a guère que le missionnaire, en contact prolongé avec les indigènes qui puissent *pénétrer leur vie intime* et nous renseigner sur la psychologie des primitifs [13]. » La vie partagée en immersion suppose l'acquisition d'un sens pratique de la « connaissance de l'indigène » au cœur des interactions quotidiennes. La curiosité de Leenhardt sera toujours en éveil quant aux manières de dire et de faire, à l'écoute des expressions langagières – les élèves le surnommaient « l'épervier » parce qu'il voyait tout, ou encore « l'araignée » parce qu'il tissait sa toile sur tout le pays et avait des répondants partout (Raymond Leenhardt 1978b : 243).

Comme en témoignent ses « Lettres des antipodes » à ses parents, et comme le confirmera son fils Raymond, Leenhardt a d'abord eu comme maître à penser et comme guide épistolaire (et même comme juge) son propre père avec lequel il ne cesse de correspondre et de dialoguer. La fameuse lettre de son père du 24 décembre 1902 (un mois après leur arrivée), « Écoute d'abord [14] », a des accents de parabole biblique, même si elle fait référence à une « métaphysique » primitive qui pourrait dépasser notre entendement. L'avis de « Bon Papa », pris à témoin, est attendu sur toutes les questions théologiques, linguistiques, sociologiques ou pratiques, « de la culture de l'intelligence à celle des patates ou à l'attelage des chevaux ». Et cela : « [...] parce que son anthropologie (*sic*) l'a fait pénétrer fort avant dans la psychologie

indigène, qui manque à tant de missionnaires. » (« Lettres des antipodes », mars 1905, p. 12.) Franz n'a sans doute jamais pratiqué l'écoute de la parole indigène sur des terrains exotiques mais son expérience de l'observation scientifique et de la psychologie humaine tient lieu, pour Maurice, de leçons « anthropologiques ». L'attente de reconnaissance du père est un des ressorts affectifs de tout son engagement missionnaire : « Tu vois papa, ce que je cherche : la religion et la famille canaque ; c'est le domaine missionnaire » (*ibid.* : 20 mai 1914).

Franz Leenhardt est un savant naturaliste plutôt positiviste mais par la sensibilité de son réveil wesleyen, il privilégie « l'évangile vécu » (qui fera écho au « mythe vécu »). L'Évangile n'est pas pour lui une doctrine mais une leçon de vie, et le jeune pasteur apprend à « ses Canaques et ses natas » à lire la Bible comme une parole de vie et comme un guide de conduite. Dans une « Lettre à un ami » de 1913, Leenhardt évoque lui-même la nécessité non pas de se convertir à la « culture de l'indigène » mais de l'acquérir en « pénétrant leur mentalité » et leurs concepts, la mentalité « pré-logique » de Lévy-Bruhl étant mise à part :

« Le plus grand sacrifice ou l'un des plus grands, exigé du missionnaire est celui de sa culture, non qu'il faille en faire fi, mais il faut la réserver comme un acquis pour en acquérir une nouvelle, une culture indigène — à la Sorbonne on dirait pré-logique — et cela n'est pas simple. Aussi bien a-t-on si peu fait avec les indigènes parce qu'on s'est peu appliqué à cet effort de pénétrer leur mentalité, de refondre les données de nos concepts pour obtenir des concepts qui leur conviennent avec nos propres données, ces données étant épurées pour n'en retenir que ce qui est du patrimoine de l'humanité et non glose des Occidentaux » (Leenhardt 1978 [1913] : 17).

L'interaction missionnaire participe donc d'une double « acculturation [15] », celle de l'indigène prenant conscience de lui-même dans sa parole de « témoin » de sa culture et celle du missionnaire mettant sa propre « culture », ses catégories indigènes occidentales, à l'épreuve de l'altérité canaque. On voit comment l'ethnologue missionnaire va contribuer de fait dans les années 1920 à la consécration de ce paradigme de la « pénétration de la vie intime » de l'autre qui vient corriger ou compléter celui de la documentation objective (Mary 2019).

Œuvre pastorale et vocation ethnographique ?

« L'œuvre missionnaire consiste pour moi en la direction des natas, la surveillance des tribus et mon travail quotidien de l'école de catéchistes calédoniens » (« Lettre des antipodes », 15 août 1903). Leenhardt ne manque pas, comme en témoigne sa correspondance, de rêver de vraies « vacances » pour prendre le temps entre autres de mieux étudier les Canaques et d'améliorer sa « connaissance de l'indigène », des aveux à resituer dans le « contexte d'énonciation » des lettres à son père. Il est vrai aussi que les ethnographes professionnels de passage (Paul Montague, Fritz Sarrazin) qu'il accueille et guide sur le terrain lui font envier une telle situation de liberté dans la recherche (Naepels 2013 : 103).

Le temps de l'enquête

Nul doute néanmoins que la sensibilité ethnographique et la curiosité savante sont présentes chez Leenhardt dès la première heure en terre canaque. En témoigne la collecte d'objets qu'il présentera lors de son premier retour en 1910 (les fameuses « pierres de guerre »). Comme le note Michel Naepels : « Dès son congé de 1909-1910, M. Leenhardt vend trente-deux pièces au musée de Neuchâtel. Parmi elles, une tête de monnaie des Méyikwëö qui fut exposée en 1990 lors de l'exposition d'art kanak, *De jade et de nacre* » (Naepels 2013 : 100 et suiv) [16]. D'autres pièces iront plus tard au musée de l'Homme. Naepels nous rappelle que, dès cette époque, juste avant la guerre de 1914, les expéditions de collecte sur le terrain calédonien ou africain s'accompagnent de « vrais musées ethnographiques en plein air » (« Lettre des antipodes », février 1912), sorte de marchés aux puces, où les indigènes rassemblent leurs « reliques » (les « pierres à magie ») pour la vente (et aussi le paiement de l'impôt de capitation). Leenhardt observe avec lucidité et non sans regret que ces marchés de reliques témoignent d'un affaiblissement des croyances indigènes lié aux pressions de l'économie de marché mais aussi aux conversions : le salut contre le renoncement aux fétiches.

Sur le plan des enquêtes, il faut rappeler le questionnaire de recensement nominatif par clans mené, selon Guiart, de 1911 à 1918 dans la vallée d'Houailou (Guiart 1959b : 23) ou encore le recueil de généalogies (comme celle de la famille Nêjâ et autres, Naepels 2013 : 63). À l'occasion de l'établissement du dossier pour défendre les Canaques accusés lors du procès de 1918, une enquête minutieuse sur les populations du nord de la Grande Terre sera aussi menée avec l'aide des pasteurs (Guiart 1970 : 274). Leenhardt n'a donc pas attendu la perspective du retour définitif, qui le travaille dès 1915, pour pratiquer par lui-même ou avec l'aide de ses natas (Boessoou Erijisi ou d'autres pasteurs comme Apu Hmae) les questionnaires et les généalogies, sans parler des cahiers de notes, du journal, et même des bouts de papier dans ses poches..., en un mot les outils artisanaux de la « méthode ethnographique ».

Le travail ethnographique de Leenhardt dans les deux temps majeurs de sa période calédonienne ne peut être jugé, non sans risque d'anachronisme, à l'aune de celui d'un ethnographe « professionnel » en mission intensive ou extensive [17]. Il ne peut non plus être réduit à l'activité d'un missionnaire pratiquant, par curiosité ou sur commande de l'institution, une ethnographie de « documentation » tel un savant amateur. Sur le terrain « ethno-linguistique », comme il va lui-même le théoriser plus tard, il pratique sans le savoir un travail artisanal d'ethnologie de la parole indigène en situation missionnaire, dans l'interaction et l'échange quotidien : traduction, prédication, mais aussi conversation et confrontation. La rencontre entre l'écoute ethnographique centrée sur la compréhension empathique et « pénétrante » du « point de vue indigène », héritée de Mauss, et la sensibilité pragmatique, typiquement évangélique, de la conversion vécue dans « l'effusion » de l'Esprit, peut paraître incongrue mais elle est au cœur de la traduction vivante et en esprit que pratique l'ethnologue pasteur. Dans cette rencontre, le missionnaire soucieux de compréhension « interne » et de « pénétration » de la mentalité canaque, est invité à mettre en

péril les catégories de son entendement anthropologique [18].

Le témoignage vivant de Raymond-H., fils aîné de Maurice né à Houailou, témoin direct et même participant au travail de son père, est particulièrement éclairant. De fait, sur le « champ de travail », il ne s'agit pas de mener une œuvre de « savant ou de linguiste de laboratoire », il s'agit d'un travail quotidien d'interlocution spirituelle et de traduction « en esprit », notamment avec les élèves. Le culte de l'ardoise, associé à la mise à l'épreuve de la prédication, n'est pas seulement une notation ou transcription des mots mais un dialogue qui porte sur la sémantique en étoile et le contexte d'énonciation (géographique, légendaire, mythique) : « Il ne s'agit pas de linguistique, ou de grammaire, ou de logique, mais de recherche des représentations qui révèlent et caractérisent au mieux une mentalité indigène donnée » (R. Leenhardt 1954 : 39).

Paradoxalement (et c'est Raymond qui parle, lui-même missionnaire chez les Canaques), la conversion participe, dans un mouvement d'extraversion du sujet, si l'on peut dire, de ce travail de compréhension de la « mentalité canaque » : « Ce n'est qu'après une révolution spirituelle profonde, authentique, que le Canaque pouvait écrire et parler, et expliquer. Alors, c'étaient les secrets qui étaient livrés, mais ils n'étaient pas livrés au Blanc, ni au linguiste, ni même à l'ethnologue. Ils étaient confiés au missionnaire qui avait su acquérir la confiance et le respect » (*ibid.* : 37). La conversion, dans sa dimension spirituelle et relationnelle, fonctionne comme un levier de la compréhension.

S'ajoutent plus concrètement, comme on l'a dit, le culte de l'ardoise, l'habitude des petits papiers plein les poches, et le « questionnaire » en guirlande : « L'ethnologue connaît la patience, il sait se taire. Rice ne questionnait pas. Il parlait de choses et d'autres, tournait autour du pot et s'approchait ainsi, à petits pas, de l'autre. Tawa alors semblait se réveiller et le mot juste surgissait » (Doussset-Leenhardt 1984 : 84). Roselène se réfère ici au travail de traduction, que son père achève avec Tawa, en juillet 1922 à Fontfroide, avant le départ pour l'Afrique. On retiendra ce bel exemple « évangélique » de la traduction de la « paix de guerre » : le compromis du don de la Terre, du pays, en échange de la paix entre les personnes (*ibid.* : 132).

Le travail appliqué (et impliqué) de la traduction n'est donc pas un simple travail d'exégèse, il est englobé dans une anthropologie de la personne authentique et de la parole vraie qui a pour matrice première la conversion au sens évangélique [19]. Ce lien entre la traduction et la « pragmatique missionnaire » est souligné à juste titre par Naepels (2002 : 23) qui insiste sur l'idée que le protestantisme fait une place importante à la lecture du texte biblique, mais cette lecture n'a d'efficace que si elle s'accompagne d'un travail sur soi qui conduit à la conscience de soi : « Et en apercevant les choses sous l'angle du regard de l'apôtre [en l'occurrence Paul, « un missionnaire très fort » pour le Canaque (*sic*)], le sauvage distingue mieux en lui-même : c'est pour lui un pas décisif vers la conscience de soi » (Leenhardt 1922 : 204).

« Il entendit la voix d'un ange ... » : la métaphore vivante

Ce principe qui veut que l'action intuitive précède le concept, que le verbe précède le nom, sera largement repris par toute une école de la traduction biblique qui donne la primauté au sens vécu, au mot vivant, sur la rigueur linguistique (voir *supra*). Ce qui est à l'œuvre ici, ce n'est pas seulement le rapport au Livre de la culture protestante réformée, mais le recouvrement (la fusion ?) de la théologie de l'évangile « vécu » et d'une épistémologie imprégnée de l'esprit de la phénoménologie de l'expérience du « mythe vécu ». L'exemple que nous donne Leenhardt de la traduction « dialogique » de la formule de Mathieu : « il entendit la voix d'un ange [20]... », montre bien en même temps que la pensée métaphorique garde toute sa place et que la traduction n'implique pas de confusion avec la mystique : le mythique de Leenhardt n'est pas le mystique de Lévy-Bruhl. Le pasteur traducteur propose la formule qui se veut compréhensive sinon allégorique : « il a entendu dans son cœur ». Mais à la question faussement naïve de l'élève : « il a entendu dans son cœur ou la voix d'un ange ? », la réponse de bon sens du pasteur peut surprendre. « Il parle comme toi que tu me dis que tu as vu un Bao qui t'a parlé. Tu sais bien que tu n'as rien vu, et que c'est dans ta tête que tu as aperçu et entendu. Ainsi nous parle Dieu. » Mais l'élève résout l'énigme dans son cahier par le syntagme : « Il a entendu dans son cœur la voix d'un ange qui lui dit... » Une traduction dialogique, à relier à un autre moment de traduction sur la « parole faite chair » et « Jésus, la parole de Dieu en chair... », avec la traduction indigène : « Missi veut que nous soyons bien dans tous les domaines, que nos œuvres de chair soient notre travail de Dieu ; et qu'il n'y ait pas de séparation entre les deux. C'est vrai » (« Lettres des antipodes », *ibid.*, 4 juin 1912). Traduction pastorale : vous êtes le temple du Saint-Esprit, et il faut procéder régulièrement à la « lessive du corps » pour rester purs.

La prédication du pasteur passe souvent par des constructions syncrétiques plus audacieuses pour répondre aux injonctions de la parole vivante, comme en témoigne l'exemple du devoir d'offrande d'un festin à l'oncle maternel lors d'une naissance : « Vous maintenez la coutume païenne sans avoir la foi d'un païen et sans savoir ce que vous faites » (*ibid.*, mai 1914 : 20). Le paradoxe est que c'est la foi chrétienne en Dieu le Père, source de la vie, qui est censé prendre le relais de l'épuisement de la coutume avunculaire du respect de l'oncle maternel, celui qui transmet la vie d'une génération à l'autre. Le message chrétien « revivifie » la coutume.

Le *missi*, acteur social et politique

Si, pour le milieu protestant, l'évangélisation et la civilisation se conjuguent allègrement et providentiellement, la colonisation par contre, acte de force intéressé, n'a jamais été la garantie de l'œuvre de civilisation surtout quand l'esprit d'émancipation qui a pu inspirer le colonialisme républicain s'est profondément perverti, comme l'illustre malheureusement la situation calédonienne ou africaine, avec notamment l'institution de l'indigénat. Pour un penseur engagé comme R. Allier, la colonisation à la française, blanche, militaire et commerciale, et qui plus est « romaine », s'illustre par le non-respect et la trahison de ses propres principes de liberté et d'égalité, de laïcité et de neutralité religieuse (le combat de R.

Allier dénonçant la situation de monopole du catholicisme et de non-respect de la laïcité par le gouverneur Augagneur à Madagascar est exemplaire [21]).

Benoît de L'Estoile cite, après d'autres, un « article » de la *Revue des Deux Mondes* consacré à l'exposition coloniale de 1931 (VI : 366-380 [22]) à laquelle Leenhardt contribue, sur l'invitation de Rivet. Il s'agit en fait d'une série consacrée à la présentation historique et géographique des « palais et pavillons de l'exposition » où la Nouvelle-Calédonie est confondue avec les Nouvelles-Hébrides et les Wallis, « oasis catholique ». La colonisation « blanche » de la Grande Terre est clairement associée à l'œuvre des Maristes et les missions protestantes confinées aux îles Loyauté. Si l'on peut admettre que la fenêtre sur la Nouvelle-Calédonie participe, dans l'esprit de l'exposition, à « l'apologie de la colonisation », le ton et la teneur de la présentation de la Grande Terre (d'ailleurs non signée) font douter de son attribution à Leenhardt. Faire à ce propos de ce dernier un « véritable laudateur de la colonisation » (L'Estoile 2007 : 29) est plus que discutable et, heureusement, le commentaire conclut plus loin : « Pour lui la colonisation est donc un fait inéluctable, mais qui représente un danger mortel pour toute société primitive, telle celle des Kanaks ; pour faire face à ce dépérissement et conjurer le spectre de la dépopulation, Leenhardt est de ceux qui considèrent que le devoir des missions et des autorités coloniales est d'aider les sociétés indigènes à reprendre de la vigueur en combinant harmonieusement tradition et modernité » (*ibid* : 32). La primitivité est en effet pour Leenhardt une ressource originelle qui ne peut se confondre avec la dégénérescence des non-civilisés actuels engendrée par la colonisation.

Sur le fond, le milieu évangélique n'est pas inféodé à une vision « politique » des institutions de la société, fût-elle démocratique, et partage même une méfiance profonde par rapport à la politique et aux hommes politiques. Ce serait néanmoins un profond malentendu que de lui prêter une posture d'indifférence au politique et aux enjeux sociaux et sociétaux, comme pourrait le laisser croire Leenhardt dans le testament sociologique que constitue son article « Société et communauté » (1950a : 251). À le lire de plus près, ce qui compte pour le christianisme évangélique, à la différence des autres religions, c'est le rayonnement de la foi des personnes converties : « Une société se trouve transformée non par le bouleversement des institutions (vain espoir des réformateurs politiques), mais par les jugements de valeur nouveaux sur les institutions et susceptibles de les modifier, que portent les personnes transformées par cette révélation [la révélation par laquelle elle peut tendre vers sa plénitude] » (*ibid.*). Pour la foi évangélique, seule la « politique de Dieu », révélée par le discernement des signes prophétiques, doit inspirer l'action des hommes : « Missionnaire seul en Calédonie pendant vingt ans, seul en l'archipel pendant la guerre, j'affirme que *plus j'ai pu faire appel à la responsabilité de l'indigène, plus l'esprit de Dieu s'est manifesté* » (cité par Guiart 1959a : 17, nos italiques). Le catéchisme est clair : l'Évangile et la « méthode évangélique » révèlent leur efficacité par leur rôle d'éveil de la conscience et de « levain social ».

Les prudences d'une politique de l'esprit

Nul doute en tout cas que la colonisation française sur le terrain calédonien est pour Leenhardt aux antipodes de la civilisation inspirée par l'Esprit de Dieu mais tout autant de l'esprit républicain. Dès son arrivée en Nouvelle-Calédonie, le sentiment est sans ambiguïté : « L'impression triste que j'ai eue en parcourant une colonie française continue, et cela fait mal de penser qu'il s'agit de la France, et des Français. Mais il faut se faire à cette mentalité romaine et décadente, et j'y arrive en y songeant le moins possible » (« Lettre des antipodes », 22 novembre 1902). Les catégories « évangeliques » sont mises à l'épreuve au cœur de l'action missionnaire et particulièrement activées par les postures et les actes des individus face aux événements. Les catégories sociologiques ou politiques (caldoches/canaques, administrateurs/gendarmes/chefs, prêtres catholiques/natas protestants) sont fortement marquées ou biaisées par les appartenances religieuses supposées : les païens, les pagano-laïcs ? ou les pagano-administratifs ? ou les « colons romains » cathos ? les pères maristes ? Le « colonisé-responsable », à l'image de Mindia, le grand chef, l'homme de la parole dans le Pilou de réconciliation, pris entre les chefs traditionnels « en réserve » et l'administration, entre les protestants et les cathos païens, fait exception et indique la ligne d'évolution attendue.

S'il est impensable de concevoir la société canaque en faisant abstraction de la situation coloniale, il est plus particulièrement impossible de penser la société néo-calédonienne en dehors de la situation d'hégémonie de la mission catholique mariste, installée dès la deuxième moitié du XIXe siècle et totalement complice de l'ordre colonial : « La Calédonie entière semblait être le domaine de la mission mariste [...] Et c'est pour cela que dans cette mise à mort de la race canaque la Mission catholique n'a pas joué le rôle que l'on pouvait attendre » (Leenhardt 1953c : 9-10). Comme le souligne Teisserenc, missionnaire jésuite disposant d'une expérience africaine de la société coloniale, sensible à l'analyse marxiste et aux engagements de la théologie de la libération : « Il aura simplement manqué à Maurice Leenhardt un instrument d'analyse qui lui permette de situer l'évolution de la Nouvelle-Calédonie dans un vaste mouvement impérialiste » (Teisserenc 1977 : 393).

La mise au point de Guiart sur les engagements de son Maître lors des événements de 1917, que l'on a assimilé un peu vite à « une rébellion », résume la posture de prudence de Leenhardt en situation :

« Maurice Leenhardt savait la valeur de la patience et la nécessité de l'éducation, de la formation d'hommes nouveaux avant tout progrès possible. Il savait que si l'intervention personnelle satisfait la conscience et l'orgueil, elle est inefficace ; le problème n'était pas tant de proclamer l'injustice... que d'amener ceux sur qui elle pesait, non à se révolter, ce qui aurait provoqué une répression, mais à témoigner fermement et solidairement du tort qui leur était fait ; ainsi l'on pourrait préparer l'opinion à une sanction juridique consacrant pour ces hommes, convertis au meilleur sens du mot, leur dignité retrouvée. Cette action visant à relever un peuple, plus qu'à le défendre, afin qu'il témoigne par lui-même de sa valeur humaine, permit à Maurice Leenhardt d'atteindre son but,

former des gens « d'initiative spontanée », cadres d'une société renouvelée et chrétienne » (Guiart 1959b : 11).

On peut observer la même posture de prudence dans son périple africain, lorsqu'il est confronté à la gestion des prophétismes congolais par le gouvernement français et qu'il résiste aux attentes d'intervention des pasteurs suédois qui n'attendaient que lui (Mary 2019b).

Le dossier sur les « événements de 1917 », bien documenté par Guiart (1970, repris pour l'essentiel par Clifford 1987 : 103-107), fait référence. Rappelons que cette « rébellion » des tribus du Nord, de la région de Hienghène, sur fond de révolte contre la relance de la politique de recrutement forcé de troupes indigènes pour la guerre en Europe, gérée par une administration militaire particulièrement incompétente et maladroite, s'est surtout traduite par des « escarmouches » et des « coups » entre tribus (onze blancs tués, pas de chiffres sur les canaques) exacerbant les clivages entre catholiques, protestants et coutumiers « païens » ou rebelles.

Leenhardt est d'abord interpellé avant les événements par la destruction initiale du temple de Tendo, brûlé « par provocation » dans le village protestant de Tiamou (proche de Koné) à la suite de querelles entre clans lors d'un Pilou de réconciliation, cérémonies d'échanges et de danses traditionnelles. Les tensions et suspicions entre protestants et « pagano-catholiques » vont à partir de là profondément affecter sa sensibilité et ses analyses sur les événements. Il est significatif que le pasteur ethnologue, pris dans cette crise, se soit donné les moyens d'un suivi très attentif des conduites significatives des uns et des autres, en prenant des risques par ses déplacements au sein des populations canaques du Nord [23]. Il a plus tard complété, à l'occasion du procès, grâce à ses fidèles, sa connaissance pratique des clivages claniques par une enquête démographique minutieuse (Guiart 1970 : 274). Il a aussi souligné la « désespérance provoquée par la spoliation foncière et les dénis de justice accumulés », sans parler de l'incompétence des agents administratifs et militaires dans cette affaire, particulièrement dans les régions dites rebelles, comme en témoigne le rapport du brigadier Faure (Faure & Saussol 1983 : 69-88).

La révélation finale de la conspiration des chefs « cathos-païens » et de leurs devins et la défense des clans protestants injustement accusés sont tout à l'honneur du pasteur (même si sa Société ne l'entendit pas ainsi [24]). Mais le plus instructif et révélateur sur le plan ethnologique c'est son rôle d'alerte dans l'enjeu de la transmission de la « monnaie noire », ce collier de perles noires conservé dans le panier clanique dont l'acceptation par les autres clans, qui le reçoivent et le transmettent, fonctionne comme un pacte d'alliance et un serment de guerre. Le dévoilement au grand jour, lors du procès, des morceaux de ce collier de perles noires, comme preuve d'alliance secrète entre certains chefs rebelles et leurs « sorciers », en l'occurrence plutôt proches des catholiques, innocente le fameux chef Néa et ses natas, au grand soulagement de Leenhardt. L'illustration par excellence d'une anthropologie appliquée par temps de guerre (Leenhardt [1930a] 1980 : 48).

Conversion et conversation : le cas Mindia

On connaît l'anecdote, reprise par Clifford (1987 : 11), de la question posée à Leenhardt soi-disant par un étudiant lors d'un de ses séminaires : « Combien de conversions ? » et, surtout, l'énigme de la réponse mûrement réfléchie : « Sans doute une seule ? » La tradition orale universitaire transmise par sa collègue Germaine Dieterlen, protestante, a, au mieux, compris que le pasteur Leenhardt évoquait en fait sa propre conversion... à la culture canaque, en référence à cet impératif de l'acculturation à l'envers prôné par l'ethnologue [25]. Mais le milieu anthropologique aime aussi entendre dans la formule un aveu d'impuissance et se convaincre que le païen canaque ne peut, décidément, qu'être étranger à la religion de conversion. La « foi » anthropologique dans l'étanchéité du « génie du paganisme » par rapport au prosélytisme missionnaire se retrouve d'ailleurs dans la façon dont les collègues ethnologues continueront à parler de Leenhardt comme d'un ex-pasteur [26], la vocation ethnologique supposant par définition la rupture avec tout statut ecclésial.

Il n'est pas dans notre propos de faire ici l'état des lieux des conversions au christianisme en Nouvelle Calédonie, et particulièrement en milieu kanak (Rognon 2018 : 86-87) : on passe d'un millier de protestants et de 3 000 catholiques (sur 10 000 kanak) à l'arrivée de Leenhardt en 1902, à 5 000 protestants et 9 000 catholiques en 1920. On dispose du récit et de l'étude de deux cas de conversions exemplaires, il est vrai peu ordinaires, celles de Mindia et Pwagac, mais qui éclairent les enjeux sociologiques et anthropologiques auxquels fut confronté le pasteur Leenhardt.

La conversion est sans nul doute, dans un contexte protestant minoritaire, un acte social souvent clivant. Selon M. Naepels : « La politique missionnaire de Leenhardt, *nécessairement aveugle* aux enjeux sociaux de la conversion puisqu'il ne veut et ne peut voir que la progression du message évangélique qu'il apporte et le déclin du paganisme, l'entraîne dans le champ social local, et sans doute par devers lui, au durcissement des oppositions entre familles rivales » (Naepels 2013 : 132, nos italiques). Or la « longue conversation [27] » qui accompagne la « conversion » de Mindia, voisin et ami de Leenhardt pendant plus de vingt ans, bien documentée par Raymond Leenhardt (1987) qui l'a connu, s'inscrit en faux par rapport à cet argument d'un pasteur aveuglé par l'obsession du message de la Bonne Nouvelle, et inconscient des conséquences sociales de son prosélytisme au sein de la société locale de Houaïlou.

Le grand chef Mindia, qui a accueilli avec beaucoup d'égards, dans la tradition canaque, le couple Leenhardt à Houaïlou, est un allié de longue date de la communauté protestante mais pas vraiment un « converti » : destitué de sa responsabilité de chef « administratif » par le gouverneur pour cause d'alcoolisme invétéré, il est « sauvé » par le pasteur Delord qui l'emmène avec lui à Maré où il se convertit à un changement radical de vie. À son retour sur la Grande Terre, dans sa tribu, il devient un apôtre de la cause anti-alcoolique à la grande surprise de l'administration :

« Depuis que Mindia s'est converti, il a rêvé la régénération de son peuple.
Il s'est mis au travail avec tant de méthode, de justice, de dignité, que

l'Administration en a été consternée ; les colons et les maristes se sont mis à le haïr ; les gendarmes le respectent, pas un soldat ne s'aventurera dans la tribu pour y rire. Sa réserve est très grande parce qu'on n'a pas osé lui rogner trop de terrain. Les païens de la tribu se tiennent tranquilles et changent de costume pour aller dans son village. La tentation de ce grand chef est celle de l'Empereur d'Allemagne devenu Pape. Il a envie de commander au peuple religieux sans passer par le nata, le chef de l'Église» (Leenhardt, *Lettre des antipodes*, 22 novembre 1902).

Mais il faut en réalité évoquer les deux « conversions » de Mindia (R. Leenhardt & Vasseur 1987 : 32) : d'une part, dans un premier temps, une conversion « morale » qui conduit, en situation d'exil à Maré et sous le contrôle du pasteur Philadelphie Delord, à la régénération de l'alcoolique qui a touché le fond, et à l'affichage de sa rupture, un changement de vie remarquable. Et, d'autre part, l'adhésion négociée sur la longue durée avec ses femmes et les membres de son clan, qui en fait un vrai protestant, membre de la communauté, et non plus un simple allié à bonne distance (*ibid.* : 45). La « seconde conversion » est un classique de la culture évangélique (vécue par Franz Leenhardt en personne) qui complète la conversion sociale par une adhésion plus personnelle marquée par la rencontre et l'effusion de l'Esprit. La longue conversation de Leenhardt et de Mindia semble correspondre à une inversion du cheminement qui avait vocation à temporiser les effets sociaux de la rupture, et à permettre une alliance constamment renégociée entre les partenaires familiaux, les chefs claniques, et les membres communiants *ekalesia* de l'Église, dont feront partie très tôt les enfants du grand chef confiés à la Mission de Do Neva.

La re-conversion d'un « sorcier » : le cas de Pwagach

La conversion de Pwagach s'inscrit dans un autre contexte : celui du retour du *missi*, promu ethnologue, accompagné de son « assistante » Jeanne [28], en 1938. L'histoire des débordements ou des malentendus qui ont fait obstacle à la participation antérieure de Leenhardt en tant que pasteur en exercice aux cérémonies du *pilou* (en condamnant l'ethnologue à s'en tenir aux récits et témoignages rapportés dans les cahiers de son informateur privilégié), témoigne de la difficulté qu'il y avait pour le *missi* à jouer à l'observation participante ou à gérer les incompatibilités entre ses responsabilités missionnaires et sa vocation d'ethnologue (Clifford 1987 : 140). Le cas de figure de la conversion de Pwagach pourrait illustrer une politique de conversion plus agressive du protestantisme, accentuant les divisions claniques, convoquant les chefs à la manière de l'administration coloniale. Que dire d'un prosélytisme triomphant avec mise en scène du renoncement collectif au paganisme ! Or c'est tout le contraire : cette politique de conversion ou de reconversion d'un devin ou « voyant guérisseur », improprement appelé « sorcier », est tout entière fondée sur le compromis et l'accommodement rituel, et travaille à refaire l'unité d'un peuple dans cette région de Gomen, victime ancestrale des spoliations coloniales.

Comme le souligne Guiart : « Maurice Leenhardt, malgré le côté païen de l'action du voyant, a conscience des aspects positifs de son œuvre. Il voit la sincérité de l'homme, et se propose de

lui faire comprendre que la conversion serait le couronnement de tout ce qu'il a fait pour "sauver son peuple" » (Guiart 1959a : 19). Clifford en rajoute : « Il [Pwagach] a probablement senti dans les mots de l'ethnologue le langage de l'authenticité religieuse. Leenhardt lui aura parlé en utilisant les mots des *jaus* [devins guérisseurs] les plus riches de sens mythique » (Clifford 1987 : 171). C'est, encore une fois, l'anthropologie appliquée, fondée sur la compréhension des ressorts de l'action collective et l'efficacité de la parole authentique, qui sert de levier à la politique de conversion.

Par l'intégration festive des danses traditionnelles « sauvages » dans un baptême collectif protestant, et surtout la place faite aux cérémonies de purification et de renoncement aux herbes fétiches qui répond à l'esprit d'exorcisme des rituels prophétiques (la remise des herbes magiques contre l'Évangile de Jésus), le pasteur ethnologue se fait le promoteur d'une politique « syncrétiste » qui va jusqu'à miser sur le réveil du respect des ancêtres et des lieux totémiques, au grand scandale des pères catholiques pas encore convertis à l'inculturation, et doublés sur leur terrain (voir la lettre du Révérend Père de la mission de Bondé, citée par Guiart 1959a : 20). Il faut dire que le changement de la donne est radical par rapport aux années 1910, puisque les revivalismes en tout genre laissent entendre aux Océaniens que c'est l'abandon des cultes ancestraux qui a conduit à leur misère et à leur sous-développement. Leenhardt anticipe dans ce retour « prophétique » sur le terrain calédonien une « anthropologie dynamique » marquée par la rencontre entre les revivalismes néo-traditionnels et les réveils protestants [29].

Tours, détours et allers-retours (1910, 1922)

Loin d'être arrimé au « Caillou », les vingt ans et plus que Leenhardt y aura passés sont en fait scandés par des allers-retours, et même des tours et des détours. 1909-1910, c'est le premier retour de mission en Europe, et déjà la confirmation de la vocation et même de l'expérience du missionnaire ethnologue. C'est l'époque des premières conférences dans les sociétés savantes et des publications dans la revue de l'École d'anthropologie de Paris, et des échanges avec la « tribu universitaire des ethnologues », par l'intermédiaire de son père et de sa belle-famille, dans les résidences familiales (première promenade « mythique » avec Lévy-Bruhl sur une plage de Normandie [30]). Ses exposés sur les « pierres de guerre » intéressent les archéologues et préhistoriens, et le don de trente-deux pièces au musée de Neuchâtel témoigne de son engagement dans la collecte et l'échange marchand qui permettait de financer les missions (même s'il désapprouvait les méthodes de Coillard). C'est aussi l'occasion d'échanges avec ses collègues missionnaires d'autres terres de mission, et notamment d'Afrique du Sud, par le biais entre autres de l'ethnologue protestant Henri-Alexandre Junod. C'est au retour de son congé en 1909 que Leenhardt rencontre un ethnologue autrichien à Adélaïde, et reçoit d'Henri de Varigny, darwiniste ami de la famille, *L'Année sociologique* (Teisserenc 1977 : 391). Comme le note Teisserenc : « Nulle part autant que dans son Journal, qu'il a tenu d'une façon plus systématique à partir de 1910, n'apparaît l'intérêt qu'il porte aux études ethnologiques, et en particulier à celles du langage » (*ibid.* : 412).

Le tournant du détour par les « champs de mission » d'Afrique (1922-1923)

En 1922-1923, à 45 ans, dans le prolongement de son congé en France de 1920-1921 et avant son retour en Nouvelle Calédonie, Leenhardt entreprend un voyage d'enquête, pendant plus de dix-sept mois, sur les missions protestantes en Afrique noire. Il s'agit d'un projet personnel mûri de longue date, pas vraiment d'une mission officielle, ni universitaire, ni « missionnaire », la Société des Missions évangéliques de Paris ayant émis de sérieuses réserves sur ce projet. Les années 1920 sont un véritable défi pour la Société des Missions qui doit faire face à la reconfiguration des cartes coloniales et des territoires missionnaires faisant suite aux traités et conférences de l'après-guerre. La Société crée en juin 1919 un « huitième champ de travail » pour le Cameroun dont la responsabilité est confiée à Émile Allégret, missionnaire expérimenté du Cameroun rentré à Paris en août 1922 (où il croise Leenhardt au moment de son départ). Autant dire que la Société n'a pas besoin du pasteur Leenhardt et de son expertise sur l'Afrique (on lui propose le Togo ? ce qu'il ressent comme une humiliation). Dans un chassé-croisé étonnant, c'est, dans la foulée, le même Allégret qui prend le relais pour réorganiser le champ de la Nouvelle-Calédonie et des îles, et adopte des décisions diamétralement opposées à la politique prônée par Leenhardt.

Le départ en juillet 1922 (à la différence de celui de 1902) est marqué par un contexte familial lourd et tendu : Papa Franz vient de mourir, et Jeanne qui reste à Paris vit très mal cette séparation qui lui laisse la charge entière des enfants ; elle s'inquiète des réserves de la Maison des Missions qui « ne comprend pas ce devoir de voyage » et conseille à Leenhardt de rejoindre Houaïlou au plus vite. Dans les lettres à Jeanne et les écrits de Leenhardt (1924 ; 1928), ce voyage personnel s'inscrit dans l'esprit d'un parcours à la fois ethnologique et missiologique des « chantiers missionnaires » de l'Afrique et Madagascar (Mary 2019b). Après une pratique de 20 ans d'une ethnologie d'immersion et de participation, et parallèlement à l'ethnographie de documentation dans laquelle il s'engage justement à la suite du congé parisien de 1921, il éprouve le besoin d'une sorte d'ethnologie de *survey* appliquée au monde des missions africaines. La méthode extensive et itinérante du *survey* convient à l'esprit d'une science comparative des « mondes » missionnaires qui entend mettre à l'épreuve les modèles d'action et d'entreprise à la manière d'une science expérimentale, fidèle en cela à l'inspiration du directeur Boegner, du professeur Allier, et surtout de son premier maître de mémoire, Kruger. La comparaison qui s'impose à Leenhardt est celle des tours des compagnons en apprentissage allant de station en station, observant les pratiques, rencontrant les maîtres d'œuvre ou de l'œuvre : « La chose qui fait donc la valeur pratique du travail missionnaire c'est l'Esprit qui inspire toute son activité. Et l'intérêt, pour un Compagnon, d'un tour de Mission, est d'observer comment peut se maintenir, dans les travaux et dans le sacrifice, la constance de cet esprit » (Leenhardt 1928 : 7).

De station en station, et au cours de quelques expéditions en forêt ou sur les fleuves, c'est tout un monde familial et familial (avec femmes et enfants) qu'il retrouve, notamment en Afrique équatoriale (avec les missionnaires Allégret, Vernet, Cadier, Galley, Grébert,

Lehmann, Périer, etc.). Chemin faisant, par la piste, les bateaux et les trains, c'est aussi la découverte d'un réseau missionnaire international, pluriconfessionnel, cosmopolite : des religieux catholiques portugais aux missionnaires baptistes ou méthodistes étatsuniens, hollandais, ou anglicans. Le voyage en Afrique australe, de la colonie du Cap au Lesotho, prend pour Leenhardt l'allure d'un véritable pèlerinage missionnaire. De passage à Morija et à Thaba-Bosiu, l'esprit des lieux des premières installations de la Mission de Paris (1835), négociées avec le roi Moshoshoe (Zorn 1993 : 375), éprouve fortement Leenhardt qui y retrouve des enjeux qu'il connaît très bien, depuis son mémoire de théologie, et qu'il reconsidère à la lumière de son expérience de Do Neva et des chefferies néo-calédoniennes. Leenhardt ne cessera lors de son retour en France de rappeler sa dette par rapport à une Afrique qui lui a beaucoup appris et de souligner la « leçon pratique » de son expérience africaine [31]. Son souci de faire le point sur l'œuvre, ce qui est réalisé ou en voie de réalisation, témoigne d'une ambition d'organisateur et de « réalisateur » qui ne l'a jamais quitté.

Sur le plan anthropologique, l'Afrique lui offre toutes les déclinaisons de l'espèce humaine, du sauvage, du primitif et du civilisé. Globalement le « nègre bantou » lui semble quand même plus civilisé que le Canaque, et le miracle, c'est l'émergence des clairières de civilisation qui vont des aimables Galoa de Lambaréné aux Malgaches les plus cultivés. Nul doute que les œuvres de l'humanisme colonial et de l'instruction républicaine, sans parler des méthodes de la colonisation à l'anglaise, peuvent produire leurs fruits en terre africaine, mais comme il a pu en faire le constat en Nouvelle-Calédonie : le mariage de la colonisation et du paganisme fait de l'indigène « un être amorphe ou une brute » (Leenhardt [1909] 1922 : 67). L'œuvre de civilisation par excellence qui transcende les frontières et forme l'homme accompli, c'est l'évangélisation, et plus précisément le travail missionnaire de l'évangélisme protestant.

Cette vision de loin renoue avec le néo-darwinisme du père Franz Leenhardt qui fait de l'évolution un principe de liberté, pointant vers l'émergence de la personne et de la conscience de soi, noyau de l'œuvre de civilisation perverti par la colonisation. Comme le défend Raoul Allier (1927 : 278), la mission chrétienne s'inscrit dans l'évolution historique de l'espèce humaine et la conversion est le remède à la désagrégation spirituelle de l'espèce humaine, et la condition d'accès au moi nouveau.

Dernier retour du *missi* et quelques autres encore (1923-1926)

Son détour africain n'aura donc pas été sans implication personnelle pour la réflexion du missionnaire et son esprit d'entreprise. Mais c'est surtout un « point de bifurcation » dans la carrière et la vie savante de Leenhardt. La perspective du retour en Nouvelle-Calédonie où il pourra enfin se consacrer à « l'étude des populations », à l'archivage et à la transcription des données (notamment pour le dictionnaire), le réjouit. La traduction du Nouveau Testament était bouclée en 1922, et ses charges de mission et d'enseignement au retour seront allégées. Les visites à cheval ou en pirogue dans le milieu canaque, parfois avec ses anciens élèves,

donnent du temps pour comprendre, même si le travail de traduction et d'encyclopédie kanak, avec ses informateurs, pasteurs et autres, reste le contexte de production déterminant sur le plan ethnographique. À distance d'une charge missionnaire circonscrite, il reste le *missi*, un missionnaire protestant (pour les Canaques, pour l'administration, mais aussi pour lui-même) qui ne peut se transmuier du jour au lendemain en un observateur extérieur.

Dès le retour en Nouvelle-Calédonie, à partir de 1923, il est rattrapé par son rôle d'acteur politique de plus en plus prononcé entre l'administration coloniale, « l'ethnie des colons », et les chefferies canaques. Il est consterné et désespéré par l'ignorance profonde de la société canaque sur laquelle repose la politique coloniale, et inquiet des écarts géopolitiques entre les îles Loyauté et la Grande Terre, entre est et ouest. Mais c'est surtout la situation de son Église qui le préoccupe, au vu de l'intensité des lettres, des rapports et des projets écrits, associés à la Conférence missionnaire de 1925 [32]. À juste titre puisqu'il n'a plus la charge de Do Neva, et qu'il est délibérément ignoré par la Société des Missions et ses représentants : « Lorsque je rentrai de Calédonie et apportai en mars 1926, pour les déposer humblement devant le Comité, les conclusions de vingt-quatre années d'efforts suivis et mûris, l'on déclara l'inutilité de m'entendre : M. Allégret allait dans le Pacifique et j'étais désigné d'office pour aller de suite au Togo » (cité par Guiart 1959b : 23). Une telle volonté de rupture et d'éradication de son « œuvre missionnaire » calédonienne par la Société de Paris (que l'on retrouvera encore lors de son retour sur place en 1938) reste à expliquer.

Son projet de « discipline-constitution » pour les églises indigènes est clairement inspiré de son expérience des missions africaines et témoigne de son désaccord viscéral avec Allégret, l'expert africaniste de la Société. Le problème de fond porte toujours sur la vocation des « pasteurs indigènes » : d'un côté le projet de pasteur moniteur, chargé de l'enseignement et de la catéchèse, voué à être le serviteur du missionnaire, porté par Allégret, et de l'autre, le souci de sauver la vocation d'apôtre du pasteur dans la perspective du retrait du missionnaire ayant accompli sa mission en terre étrangère. L'enjeu est aussi politique puisqu'il s'agit pour Leenhardt d'éviter les dérives d'un pastorat de notabilité mandarinale, privé de toute conscience apostolique, auxiliaire de la politique coloniale.

Le terrain du troisième séjour calédonien de Leenhardt (1923-1926) est peu documenté. Pour M. Naepels, il « paraît à peu près certain » que c'est seulement à partir du retour de la fin 1923 jusqu'au départ de 1926 qu'il dispose du temps nécessaire pour se consacrer à l'étude « ethnographique » (Naepels 2007 : 103). Mais en même temps, l'auteur fait en note cet aveu surprenant après un procès à charge sur l'absence de disponibilité du pasteur : « Je n'ai pu consulter les archives de son troisième séjour (1923-1926), notamment les lettres à sa femme Jeanne, en cours d'inventaire aux Archives de Nouvelle-Calédonie lors de la rédaction de cet article » (*ibid.*, note 28). Le père, Franz, est mort, et les lettres à Jeanne poursuivies pendant toute la tournée africaine se font plus rares jusqu'à la transmission en 1925 de la « commande » de Rivet, transmise encore une fois par Jeanne, concernant les *Notes d'ethnologie calédonienne*.

Une seconde vie de recherche (1926-1932)

L'adoption de Leenhardt par le cercle des ethnologues est sans nul doute à l'initiative de Lévy-Bruhl mais l'entrée dans l'institution ethnologique de ce missionnaire protestant des antipodes est fortement liée aux projets de Rivet, ethnologue américaniste, homme d'entreprises scientifiques et d'institution. Le monde ethnologique universitaire en voie d'institutionnalisation le sollicite, l'accueille et finit par lui faire une place, au départ modeste, de chargé de cours, mais plus en plus conséquente et valorisante. Dès juillet 1925, alors qu'il est encore sur le « terrain », Rivet lui commande une première publication pour la collection des travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie. Ce sera *Notes d'ethnologie néo-calédonienne* (1930) qui sera suivi de *Documents néo-calédoniens* (1932). La participation du *missi* et de ses Canaques à l'exposition coloniale de Vincennes en 1931 consacre sa collaboration étroite avec Rivet et Lévy-Bruhl (L'Estoile 2007). Le missionnaire savant autodidacte devient chargé de cours, et « Professeur canaque » (selon les termes de Leiris) en étroite collaboration avec Mauss dont il assure un tiers des cours à partir de 1935.

Rencontre avec « l'apôtre » Rivet : l'œuvre ethnologique

Rivet est à sa façon un « apôtre » de l'ethnologie, mais aussi un homme de foi dans un humanisme colonial épousant la cause indigène (Laurière 2008). Américaniste, il est engagé dès cette époque dans la formation des missionnaires et des administrateurs en partance pour les colonies, notamment dans le cadre des séminaires d'ethnologie des missions de l'Institut catholique (Rivet 1928) qui prolongent les semaines d'ethnologie missionnaire de Louvain. Les missionnaires catholiques (le jésuite Dubois et le père Aupiais) seront des collaborateurs importants dans les manifestations qui ont entouré l'exposition de 1931 (L'Estoile 2007 : 33). Mais un des moments les plus révélateurs du lien intellectuel des ethnologues universitaires avec le milieu protestant, contemporain de l'exposition coloniale, est la conférence ou « causerie » que Rivet donne la même année dans le cadre du Congrès des missions protestantes : « L'anthropologie et les missions [33] ». Le lieu de cette « causerie » amicale est plus que significatif, avec la présence du fils du vénérable Junod, de « son excellent ami » Leenhardt, et de Raoul Allier, président du Congrès et membre du Comité de la Société des Missions de Paris, qui mène depuis les années 1920 un dialogue très critique avec les thèses différentialistes de Lévy-Bruhl et ses interprétations des témoignages missionnaires (Allier 1925 ; 1927).

La crédibilité ethnographique de la « documentation » missionnaire, au sens de Mauss, est sans réserve : « Nul plus que vous, n'a la possibilité de comprendre l'indigène et la preuve en est que ce sont des missionnaires catholiques ou protestants qui nous apportent les meilleurs documents, car vous restez longtemps au milieu de vos néophytes, vous apprenez leur langue, seul moyen efficace d'atteindre leur mentalité, vous vous penchez sur leurs âmes, vous efforçant de les comprendre ; vos observations ont pour nous une valeur inestimable » (Rivet *in* Laurière 2008 : 654). Sur le fond, les primitifs sont des peuples aux formes de vie complexes qui ont suivi une « évolution différente » malgré notre commune humanité, le

constat de la « dégénérescence » actuelle des populations indigènes indiennes étant lié à l'effondrement de leur religion, de leur art et de leur civilisation, à la suite de la conquête espagnole (*ibid* : 655). Mais les thèses monogénistes, plutôt que polygénistes, témoignent de la possibilité de « transformations brusques » et de redressements qui peuvent faire contrepoids aux faits de dégénérescence. C'est mot pour mot le catéchisme de la conversion des non-civilisés de Raoul Allier.

La pleine légitimité reconnue à l'entreprise d'évangélisation assimilée à la civilisation est d'autant plus justifiée qu'elle est éclairée par la connaissance ethnologique. Le message essentiel de Rivet, c'est la complémentarité de l'œuvre évangélique et de l'apport des missions ethnologiques : « Vous avez besoin de nous : nous avons besoin de vous. » La bonne entente de Rivet et de Leenhardt, en matière de formation sur le terrain, d'organisation et de centralisation des « stations » de la recherche, fait directement écho à l'esprit de la distribution de la chaîne des stations missionnaires, entre pôles localisés et organes centralisateurs (L'Estoile 2007 : 44-45). Leenhardt s'inspire du schéma des stratégies d'organisation expérimentées sur les chantiers de la mission (stations instituées et stations instituant). Difficile de trouver un lien plus étroit entre mission pastorale, pragmatique missionnaire et mission ethnologique, comme l'illustre le projet d'Institut des « tournées » d'ethnologues savants et expérimentés sensibilisant les populations et les érudits locaux à la recherche ethnologique.

Démythologiser *Do Kamo* (1947)

Le succès de *Do Kamo* auprès du grand public a largement contribué à réserver la « trilogie [34] » des documents savants à l'usage des spécialistes. En même temps, *Do Kamo* n'a cessé depuis sa parution en 1947 d'être mythifié, et de se muer, si l'on peut dire, en un mythe, non pas comme expression d'une conscience mythique primitive ou moderne comme l'entendait Leenhardt, mais en l'occurrence comme récit « mythologique » et rhétorique particulièrement clivant. Pour les autochtones calédoniens ou non, ou les « Parisiens », comment un « Blanc » pouvait-il ainsi « parler kanak » et penser comme un kanak (et même oser dire « je suis kanak », paraît-il, dans ses séminaires, Bensa 1995 : 257 [35]) ? Pour les porte-parole des « indépendantistes kanak », *Do Kamo* est devenu l'expression même de l'idéologie coloniale de l'Aborigène qui a besoin de s'inventer un Mélanésien primitif pour mieux l'exploiter ou l'ostraciser, sinon le néantiser. Les lectures pseudo-savantes vont de la version catholique mélanésienne de l'ethnophilosophie bantoue du père Tempels à une « sorte de théologie ethnologique missionnaire » protestante (*ibid.* : 152). Que dire des égarements de James Clifford, pris dans le tourbillon des cercles parisiens : « En effet, désormais l'œuvre de Leenhardt, *Do Kamo* en particulier, peut être considérée comme une refonte ethnologique, chrétienne et syncrétiste des positions heideggériennes » (Clifford 1987 : 192). Pierre Bourdieu enchaîne, dans son dialogue avec Alban Bensa (Bensa 1985), en stigmatisant cette ethnologie de la primitivité originaire qui ne serait qu'une « théologie politique », la théologie de la révélation originelle « catholique » du père Wilhelm Schmidt faisant écho à l'ontologie politique de Martin Heidegger [36]. Faut-il préciser que la pensée de Leenhardt et

l'anthropologie à laquelle il se rattache n'y trouvent pas leur compte ?

Une pensée anthropologique au travail

Peut-être faut-il d'abord rappeler que ce livre de 1947 est un peu le complément d'un premier ouvrage monographique paru en 1937 (réédité en 1953) : *Gens de la Grande Terre. Nouvelle-Calédonie*, qui reprenait et synthétisait les ouvrages savants des années 1930 : *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, et autres. Si le sous-titre de *Do Kamo, La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, peut laisser entendre qu'il s'agit plus d'un essai ethno-métaphysique, il faut néanmoins le lire dans la continuité des écrits précédents pour réaliser que les différents chapitres – au-delà de la place accordée aux thèmes du mythe ou du mythique, de la personne et de l'individualité – ont un ancrage clairement ethnographique et comparatiste. On y retrouve bien sûr, entre autres, les observations sur les défunts et le *bao* (le cadavre) des *Notes d'ethnologie néo-calédonienne* (1930 : 213), les développements déjà amorcés dans *Gens de la Grande Terre* sur le nom, la personne, et le corps (1937a : 195), mais aussi les analyses ethnolinguistiques de l'article « Ethnologie de la parole » (Leenhardt 1946 : 82-105) reprises dans les chapitres IX et X. Il est clair que *Do Kamo* est le produit final d'un long travail de reprise d'exposés (comme en témoignent les cours sur la personne mélanésienne à l'EPHE de 1939 à 1942 in *Annuaire* : 5-36) ou de conférences au Collège de France en 1943 sur les « Formes mythiques de la vie chez les Mélanésiens », et de l'écriture des articles (comme « Le temps et la personnalité chez les Canaques de Nouvelle-Calédonie », 1937c : 43-58). Bref, tout un travail de maturation de plus de dix années d'une densité et d'une continuité thématique remarquable, qu'on ne peut en aucun cas couper ou isoler arbitrairement des publications ethnographiques reconnues par le monde savant [37]. La focalisation sur les paroles énigmatiques évoquant le rapport au « corps » ou les développements « évolutionnistes » sur l'émergence de l'individuation de la personne, peuvent alimenter bien des débats mais de là à stigmatiser *Do Kamo* comme l'expression d'une dérive ethno-métaphysique, d'une bulle ethno-missionnaire ou d'un « itinéraire de conversion », au mieux d'une introduction à une ethno-poétique, il y a un saut.

La dimension anthropologique comparatiste est pourtant très présente : les données calédoniennes sont systématiquement confrontées aux sources mélanésiennes (Nouvelles-Hébrides, Polynésie), mais aussi africaines ou indiennes, sinon européennes [38]. Sur ce plan, Leenhardt est à bonne école, sous l'influence assumée du professeur Lévy-Bruhl dont il fréquente les écrits depuis leur rencontre dans les années 1920, et encore plus à partir de son retour dans l'Hexagone en 1926. S'il faut rapprocher *Do Kamo* d'un livre majeur de Lévy-Bruhl, antérieur aux échanges philosophiques des années 1940-1950 sur le mythique et le mystique (voir *supra*), c'est bien *L'âme primitive* (Lévy-Bruhl 1927) qui fait directement écho (même si Leenhardt ne parle pas de l'âme mais de l'esprit et du corps) aux thèmes de *Do Kamo* sur la personne et l'individualité dans les sociétés primitives.

Au-delà du recouvrement des thèmes anthropologiques, l'écart du style et de la composition des écrits du professeur (à 20 ans de distance) et de son élève est néanmoins évident. En regard de la compilation érudite des sources pratiquées par Lévy-Bruhl, Leenhardt se livre

essentiellement à un comparatisme contextualisé et de proximité au sein du monde mélanésien (les allusions aux mondes amérindiens sont limitées). À vrai dire, la thèse du mythe de l'identité du Mélanésien, constamment martelée, se trouve contrebalancée, à la lecture, par un souci constant de différenciation des pratiques et des catégories de pensée, non seulement entre les Nouvelles-Hébrides, la Polynésie, et la Nouvelle-Calédonie, mais aussi entre les gens de la Grande Terre, des îles Loyauté et autres, et surtout entre les gens du Nord et les gens du Sud, sur des plans essentiels de la vie comme la structuration de l'espace et du temps, la chefferie ou les pratiques funéraires, le totémisme *versus* le culte des ancêtres. La primitivité mythique laisse place à un monde profondément différencié et morcelé.

Ce souci de différenciation diachronique, régionale et locale, est complété par une approche « évolutive » et dynamique, une « évolution différenciée plus qu'évolutionniste » (pour reprendre les termes de Rivet), de la société néo-calédonienne qui fait éclater la lecture essentialiste du mélanésien « fondamental » qu'on a voulu retenir de *Do Kamo*. Ce monde mêlé nous est décrit, conformément au paradigme diffusionniste, comme une accumulation de strates ou « couches culturelles » (Leenhardt [1947] 1971 : 120) plus ou moins enchevêtrées : la culture polynésienne venant recouvrir le vieux fond mélanésien. *Do Kamo* charrie toutes les évidences partagées et discutées de l'entendement anthropologique des sociétés dites primitives aborigènes, africaines et amérindiennes, de l'ethnologie naissante du XXe siècle.

Le Canaque néo-calédonien, c'est sans doute le descendant ou le frère à la fois lointain et contemporain de l'austro-mélanésien et des Aborigènes australiens aussi bien que des Indiens d'Amérique, retrouvé au cœur de l'espace colonial francophone du « caillou ». Sur le plan anthropologique, ce frère en humanité participe de la même incertitude de soi, de la même immersion dans ce que nous appelons la nature, de la même fascination par rapport à la force des images et à l'efficacité des rites, et chacun de ces primitifs à sa manière partage l'attente des missionnaires : une même pensée confuse d'un « Être suprême ». Mais le mélanésien néo-calédonien de *Do Kamo*, c'est aussi le sujet d'une histoire complexe où les écarts et les contrastes engendrent des contradictions pas seulement entre Canaques et Caldoches ou Blancs, mais également entre Javanais musulmans, chrétiens catholiques et protestants, et bien sûr entre la génération des anciens et les jeunes scolarisés. Clifford qualifie la posture descriptive de Leenhardt face aux évolutions actuelles de la société néo-calédonienne « d'ambivalence inconsciente » (Clifford 1987 : 195). Bien au contraire, la lucidité par rapport au développement des situations d'anomie ou des conduites suicidaires, et à la désagrégation des relations fondées sur le respect de la coutume ancestrale, l'éloigne à la fois du rapport enchanté à l'abondance du monde et à ses participations (associé à ce qu'il appelle le « cosmomorphisme »), mais aussi du triomphalisme de la conversion des individus à la modernité « rationnelle » dont l'auteur de *Do Kamo* souligne les risques et admet même la réversibilité.

Le travail de l'incompréhension

Ce qui frappe le plus dans la comparaison des styles descriptifs des écrits de Lévy-Bruhl et de Leenhardt, c'est d'abord, sur le plan « ethno-linguistique », la pratique leenhardtienne des

notes fragmentaires, prolongeant ce qu'il appelle lui-même des « morphèmes », autant de pièces détachées recueillies par bouts, au vol, dans les conversations quotidiennes, et insérées dans des enchevêtrements sémantiques ou des relations étymologiques ou analogiques « en étoile » (Dousset-Leenhardt 1984 : 84 ; R. Leenhardt 1954 : 39) qui témoignent du travail de leur père *in vivo*. Mais le plus fort, c'est l'ancrage de ces fragments de sens dans des situations d'interlocution qui, loin de donner un accès immédiat à des significations univoques et décontextualisées, introduisent des malentendus qui restent souvent ouverts [39].

Le malentendu du dialogue sur la « révélation du corps » a été abondamment repris par Leenhardt lui-même, dans une version quasi inchangée, pendant plus de dix ans, dans ses publications de 1937 à 1947, des *Gens de la Grande Terre* (1937a : 195-196) à *Do Kamo*. Dans les versions didactiques de ce « malentendu productif » entre « le missionnaire » et « le Canaque » que reproduiront les cours de Leenhardt sur la religion primitive, l'anecdote vécue et personnelle acquiert une dimension légendaire, quasi mythique : « On connaît le mot du Canaque au missionnaire qui se flattait d'avoir apporté des notions spirituelles : “Pas du tout, ce que vous nous avez apporté, c'est le corps...” Il entendait par là que les notions d'esprit et de mystique n'étaient pas chose inconnue pour eux ; mais le contrôle conscient et la domination de leur personne, délimitée par les contours de leur corps, était une nouveauté » (Leenhardt 1948 : 53).

Au-delà du télescopage des termes canaques associés au « corps » (*kao* ou *Karhō*) et de l'opposition théologique paulinienne sous-jacente de l'esprit et du corps, il y a bien sûr les contextes d'énonciation et d'interlocution. Le moment relaté par Leenhardt de l'échange avec son compagnon Boessoou Erijisi, pasteur « indigène », mais aussi sculpteur et ancien initié (un rappel qui a du sens dans ce contexte), se présente comme un temps d'arrêt portant un regard rétrospectif sur l'apport de l'œuvre missionnaire ; il s'inscrit dans la continuité d'un travail de traduction « dialogique » de longue haleine entre pasteurs, et intègre les négociations sur le sens du Nouveau Testament et les Épîtres de Paul. Il est essentiel de garder présente à l'esprit la « précontrainte » des traductions et mésinterprétations des premiers chrétiens indigènes, et notamment des premiers évangélistes, les natas originaires des îles Loyauté, censés avoir institué en la matière l'usage du terme *kao*, sachant qu'ils ne maîtrisaient pas le houaïlou. On peut parler de « couches sémantiques chrétiennes » accumulées pour reprendre les termes de Leenhardt. On connaît la liste de toutes les mésinterprétations missionnaires des termes vernaculaires désignant les divinités qui se sont imposées avec le temps et ont été assimilées comme l'expression du « meilleur de la tradition ».

Voici les termes de Leenhardt :

- « Voulant mesurer une fois le progrès accompli dans la pensée des Canaques que j'avais instruits de longues années, je risquais une suggestion :
- En somme c'est la notion d'esprit que nous avons portée dans votre pensée?

– Et lui d'objecter : L'esprit ? Bah ! Vous ne nous avez pas apporté l'esprit.
Nous savions déjà l'existence de l'esprit. Nous procédions selon l'esprit.
Mais ce que vous nous avez apporté, c'est le corps (*Do Kamo*, 1971 : 263). »

Au regard de l'intention affichée du questionnement du missionnaire, on ne peut pas dire que la réplique « inattendue » de Boessoou Erijisi –cette fin de non-recevoir –, retranscrite par Leenhardt soit, au premier niveau, au service de l'entreprise apologétique [40]. Leenhardt se met clairement en scène dans la posture du missionnaire qui n'a rien compris, et d'une certaine façon qui a échoué à faire progresser la pensée des Canaques. Mais le lecteur attentif à la suite du propos doit comprendre que le récit de ce « malentendu » vise en contrepartie à introduire le propos d'un vieil ami Canaque expérimenté, profondément ancré dans sa culture (sculpteur et maître des paroles du Pilou), et pour autant « éclairé », donnant au missionnaire une leçon d'anthropologie mélanésienne. La conclusion sur la rencontre, la convergence, par-delà les antipodes, de la pensée du « philosophe » Durkheim et du penseur Boessoou Erijisi, se retrouvant dans la thèse partagée de l'individuation par le corps, consacre la crédibilité et l'autorité ethnographique du pasteur penseur indigène, autant que la vérité anthropologique de l'intuition durkheimienne. Le recadrage du propos de Boessoou Erijisi par Leenhardt développe les thèses anthropologiques classiques de l'absence de conscience du corps comme réalité circonscrite, délimitée et différenciée, opposée à l'esprit comme fluide vital animant les vibrations du corps biologique viscéral. Il n'est nullement question, dans ce dialogue, de « l'âme », dans une conception animiste, spiritualiste ou chrétienne, et encore moins de la « chair » paulinienne marquée par le péché originel.

C'est pourtant ce « corps chair » que M. Naepels (2007 : 82-83 [41]) a voulu réintroduire comme une sorte de non-dit dans ce dialogue, en en faisant le dit méconnu, obliéré, refoulé de la réplique de Boessoou Erijisi, qui se serait référé en la circonstance, en obliérant sa propre tradition pastorale indigène qui donnait la préférence à *karhö* (le corps), à un sens vernaculaire originel (en a'jië, *pie*), se rattachant à la chair et au péché. On peut s'interroger sur cet éventuel « retour de flamme » paulinien qui aurait soudain conduit le pasteur indigène, ce fidèle compagnon de traduction de longue date, à remettre en cause la dynamique et les compromis de traduction d'une tradition biblique à laquelle son histoire le rattachait en tant qu'ancien nata. On est surtout surpris, et perplexe, face à une telle surenchère de surinterprétations exégétiques et théologiques, renforcées par la mobilisation des commentaires philosophiques de l'Épître aux Romains (Giorgio Agamben, Christian Jambet). Leenhardt se retrouve ici suspecté de confusion et de contresens linguistique (qui serait en rapport avec une surdité présumée [*sic*]), mais, qui plus est, d'inculture théologique flagrante [42].

Mais le véritable enjeu de ce procès sur la conscience du moi, la catégorie de la personne et le corps, c'est le soupçon d'une discrimination anthropologique au sein de l'espèce humaine relevant d'un différentialisme que l'on peut qualifier de cognitif et non simplement de culturel : « On verra que contrairement aux philosophes classiques et à Mauss, Leenhardt défend l'hypothèse d'une différence anthropologique entre les primitifs et les civilisés : la

conscience du corps, la perception de la différence entre le sujet et l'objet, l'acquisition du "je" – c'est-à-dire les attributs de la personne, ne sont pas selon lui données à tous les humains » (Naepels 2007 : 71). Cette hypothèse d'un refus par Leenhardt de l'évidence maussienne de l'universalité du sens interne de soi, est en totale contradiction avec la conclusion de *Do Kamo* où l'auteur fait preuve au contraire d'un fidéisme maussien par rapport à l'existence de la catégorie de la personne, « le moi », forme fondamentale de la pensée et de l'action, ce qui est en accord avec ce que l'on sait de leurs longues conversations de l'époque, et de la confiance anthropologique que Mauss accorde à celui qui lui succédera en 1942. En tout cas la conclusion de *Do Kamo* est sans appel : « Il n'apparaît pas de différence intrinsèque entre le mythe de l'homme moderne et ceux du primitif mélanésien » (Leenhardt 1947a : 290).

En prenant un peu de recul sur la question des différences entre les primitifs et les civilisés, il faut rappeler les positions du professeur Raoul Allier, grand ami du couple Leenhardt, qui sera le premier à prendre position contre le « différentialisme » initial de Lévy-Bruhl. Dans ses essais sur la *Psychologie de la conversion chez les peuples non civilisés*, le professeur affirme clairement : « Le non-civilisé qui se convertit ne découvre pas, en un certain sens, sa propre existence ; il n'a pas attendu la crise intérieure [de la conversion] pour dire "je". Il n'appartiendrait pas à l'espèce humaine, s'il n'avait pas, pour parler comme Renouvier, la catégorie de la personnalité. Il a donc, dès toujours, la conscience enveloppée de son "moi" » (Allier 1925 : 240). Ce qui reste comme conviction partagée dans ce milieu intellectuel protestant éclairé, laïc et progressiste, c'est l'idée que le moi psychique mais aussi corporel, pris dans les participations mythiques et ses appartenances totémiques, est censé trouver dans la conversion les conditions optimales de l'éclosion d'un moi personnel.

La dialectique de la conscience mythique

La conclusion de *Do Kamo* est à comprendre dans le cadre de cette « dialectique de la conscience mythique » dont Leenhardt trouve la trame dans les écrits de ses contemporains, de Gerard Van der Leeuw à Ernst Cassirer. Clifford laisse entendre que Leenhardt a manqué de l'environnement théorique et philosophique qui aurait pu lui permettre d'étayer sa défense de la « conscience mythique » face aux thèses de Lévy-Bruhl sur la « causalité mystique ». Rappelons, pour reprendre la mise au point très juste de Frédéric Keck, que « dire que la participation [entre l'individu et les êtres surnaturels] est mystique, c'est dire qu'elle renvoie toujours d'un plan du réel à un autre ; dire qu'elle est mythique, c'est dire qu'elle constitue un unique plan du réel. Pour Leenhardt, le mythe est la réalité ; pour Lévy-Bruhl, le mythe n'est que l'occasion d'accéder à une autre réalité » (Keck 2007 : 60-61). Pour ce dernier, la « causalité mystique » dont le sujet fait l'expérience est le propre d'une disposition occasionnelle suscitée dans certaines situations par la crainte. Pour Leenhardt, la conscience mythique est chez le primitif (mais aussi dans la pensée rationnelle avec laquelle elle cohabite) constitutive du réel.

L'héritage kantien des catégories et formes de la sensibilité qui président à la perception et à

l'entendement de la réalité phénoménale fournit l'armature logique (au sens transcendantal des conditions de possibilité) du comparatisme anthropologique : la structure de l'expérience du monde de l'Aborigène australien comme celle du Canaque mélanésien, obéit aux formes à priori de l'espace et du temps, de l'identité et de la causalité. Mais le cœur de ce que Leenhardt appelle lui-même « formes mythiques de la vie » est clairement au fondement de la philosophie néo-kantienne des formes symboliques que Cassirer développe à partir des années 1920 et dont Leenhardt recommande la lecture à sa fille [43]. Dans cette phénoménologie de la conscience ancrée dans les formes de la culture (mythe, langage, art et science) et revisitant le schéma hégélien des étapes de l'émergence de la conscience, le mythe est sa forme première, native, censée adhérer au réel sur le mode d'une présence totale. Mais la conscience dite mythique est déjà une forme symbolique, au sens transcendantal, c'est-à-dire une forme d'expression, d'énergie créatrice de sens et de médiation : « [...] car c'est d'abord par la forme et sa médiation que l'immédiateté de la vie prend la forme de l'esprit » (Cassirer 1997 : 37). Cassirer révisé la place première accordée au départ au langage et à ses métaphores dans la *Philosophie des formes symboliques* [44]. Dès ses premiers écrits des années 1920, la conscience mythique apparaît à la fois comme l'expression du sentiment de la solidarité de la vie et la matrice première de la fonction de signification qui constitue le monde comme monde.

On a pu (outré-Atlantique) considérer que *Do Kamo* s'éloignait un peu trop du concret de la vie primitive canaque pour céder au penchant philosophique de la tradition universitaire française. Il est vrai qu'à son retour en France en 1926, et dans le cadre de ses cours, Leenhardt va considérablement enrichir son encyclopédie ethnologique, bien au-delà des cercles durkheimiens et de la filiation qui le rattache à Lévy-Bruhl et Mauss. Sa rencontre avec la phénoménologie des religions, et notamment l'œuvre de Van der Leeuw (*L'homme primitif et la religion*, 1940), très proche de Lévy Bruhl, est importante sur le plan universitaire. Leenhardt publiera un *In memoriam* élogieux dans *Le Monde non chrétien* (1950) sous la signature d'Eva Hirschmann. Mais Van der Leeuw est surtout un historien des religions très ancré dans une vision judéo-chrétienne de la religion. Les appellations de « phénoménologie » et d'anthropologie ne sont pour lui que des tremplins vers la théologie. Leenhardt reprendra seulement en passant les thèses du « mythe-événement » et des rites comme « mythes mis en action », sans parler de la « mythistoire » dans ce que Van der Leeuw appelle « l'émersion de la conscience moderne » (Van der Leeuw 1940 : 124, 216).

Leenhardt ne manque jamais cependant dans ses citations de *Do Kamo* de relier l'apport de ces philosophes anthropologues aux travaux des ethnologues de terrain et à leurs théories. Pour lui la philosophie de Cassirer est inséparable de l'ethnographie de Konrad Theodor Preuss chez les Nayarit du Mexique, qui investit d'ailleurs le terrain amérindien dans les mêmes années que Leenhardt (Alcocer 2006 [45]). Nul doute que pour lui, l'ethnographe est censé décrire et que pour autant il s'autorise à penser comme l'illustre de façon exemplaire son dialogue avec Lévy-Bruhl.

La réédition de *Do Kamo* en 1971 dans une version de poche inscrit cet ouvrage dans un

contexte de réception très différent de celui des années 1940-1950. Sur le plan de la pratique ethnographique, l'ethnologie d'implication et d'identification à l'autre indigène a fait son chemin notamment par le biais de *L'Afrique fantôme* de Leiris. « Il ne fait pas de doute, note Jean Jamin, que, en dépit de ses fonctions de missionnaire, Leenhardt représentait bien pour Leiris l'archétype même de l'ethnologue – celui qui avait réussi ce tour de force à devenir “comme une manière de Canaque” en étudiant les Kanaks, et qui, comme il s'était lui-même efforcé de faire chez les Éthiopiens de Gondar, semblait avoir trempé “dans leur drame, [touché] leurs façons d'être, [s'être baigné] dans la chaire vive” » (Leiris, *L'Afrique fantôme*, 27 août 1932, cité in Jamin 2000 : 90). Les thématiques de la personne et du mythe, et de l'individuation par le corps, seront très présentes dans le champ anthropologique de l'après-guerre, notamment africaniste, comme en témoigne le colloque de 1971 sur *La notion de personne en Afrique noire* (1973), et les communications de Germaine Dieterlen, Michel Cartry, Roger Bastide et Marc Augé. Tout en s'interrogeant a posteriori sur les raisons de la marginalisation de l'œuvre anthropologique de Leenhardt et en stigmatisant son « dérapage épistémologique et idéologique », J. Jamin s'attache à souligner l'air de famille qui existait entre les questions soulevées par le mythe de Leenhardt et les préoccupations qui sont au fondement de « l'idéologique » de Marc Augé (Jamin 1978). Le *Génie du paganisme* (Augé 1982) fait de la personne et des composantes multiples de l'identité « en double » (le corps, le sorcier, le fétiche) le noyau anthropologique de l'idéologique lignagère.

D'autres formes de conscience « mythique »..., du moins poétique

Alban Bensa raconte, dans un entretien de 2008, être venu à l'ethnologie du monde kanak, entre autres, par la lecture enchantée de *Do Kamo*, avant qu'André-Georges Haudricourt lui explique que tout ce bla-bla n'avait rien à voir avec la réalité (Bensa 2008). Dans les propos qui évoquent et prolongent son expérience filmique récente, on pourrait retrouver des accents et des quiproquos où le fantôme de Leenhardt et son parler kanak font retour :

« Un jour, nous tournons devant un grand trou d'eau. Son propriétaire explique devant la caméra que dans ce coude de la rivière demeure une anguille à trois têtes, le totem de son clan, qui donne des maladies de peau. Le jeune Kanak (Samy), figure centrale du film, écoute et renchérit : « Dans mon clan, c'est une araignée. » Fin de la séquence. L'assistante de réalisation explose : « Je ne comprends pas : qu'est-ce que c'est ces histoires à dormir debout ? Comment voulez-vous accéder à l'indépendance avec des croyances pareilles ? » Et Samy, furieux, de rétorquer : « Tu ne vois pas les ancêtres, mais ils sont partout : ils sont de l'autre côté de ma main, ils sont derrière moi quand je me regarde dans le miroir. Vous les Blancs, vous êtes butés, vous ne comprenez rien. » La scène ne sera pas montée. Il aurait fallu faire un film sur ces quiproquos qui alimentent depuis inlassablement la légende de ce tournage. On pourrait aussi réfléchir sur les points de convergence entre l'expérience kanake du monde et les conditions selon lesquelles nous pouvons y avoir accès, par empathie, ou bien en référence à l'expérience poétique. *La poésie, selon moi, est une ressource pour l'ethnographie : une expérimentation d'autres formes de conscience, d'autres mondes à portée de main, en quelques lignes* » (Bensa 2008, nos italiques).

Vers une anthropologie de la condition missionnaire (1930-1950)

La blessure profonde que lui a infligée la direction de la Société des Missions de Paris, et ce qu'il considère comme une « coupure historique » inédite dans l'histoire de l'œuvre, à son retour dans l'Hexagone en 1926, éloigne définitivement Maurice de ce qui était le rêve de Jeanne : la direction de la Société. Mais les responsabilités et les entreprises dans « son champ » ne manquent pas, pour rester fidèle à sa vocation, quitte à retourner à la base [46]. Il se retrouve pendant près de dix ans à assumer un ministère pastoral dans le cadre de la « Mission populaire évangélique de la Bienvenue », à Paris, une mission en charge des pauvres du quartier mais aussi en contact avec la jeunesse (Dousset-Leenhardt 1984 : 150-151). Jeanne, qui l'accompagne pendant toute cette période, ne supportait pas l'idée qu'un missionnaire puisse renoncer à la Mission et se reconvertir dans un travail salarié non religieux. Plus tard, enseignant puis directeur de l'École des Missions, comme son maître Hermann Kruger, il poursuit en métropole son travail de formation auprès des apprentis missionnaires de tous pays. Il s'engage, surtout, de 1927 à 1940, dans une activité éditoriale fidèle à l'idée de *science missionnaire*, avec la publication de deux revues, *Propos missionnaires* (1927 et suiv.) qui se nourrissent aussi de nombreuses enquêtes, et *Le Monde non chrétien*, avec sa nouvelle version à partir de 1947 (Roux 1955 : 31 et suiv.). Et sans oublier la multiplication de nombreux articles parus dans *Le Journal de la Société des Missions évangéliques*.

Plus concrète et novatrice, son inscription dans les mouvements de jeunesse de l'Église, avec la création à partir de 1929-1930 d'une Commission missionnaire des jeunes qui est au cœur des attentes de la jeunesse étudiante chrétienne (catholique et protestante), avec l'organisation de camps et de rencontres. Leenhardt se retrouve ainsi dans les années 1940-1950 très proche des milieux du progressisme chrétien et du mouvement de Maurice Montuclard, *Jeunesse de l'Église*, ainsi que des prêtres ouvriers de la Mission de France, chers à son futur collègue Henri Desroche, animateur d'*Économie et Humanisme*. La Mission de France ou les effets d'annonce de la France comme terre de missions, en proie au nouveau paganisme, est bien pour les missionnaires des missions étrangères une forme de reconversion ou de mission d'après la mission.

Un nouveau chantier : l'histoire comparative des missions

Parallèlement à ses contributions sur l'ethnologie néo-calédonienne des années 1930 qui consacrent sa reconnaissance au sein du cercle universitaire des ethnologues, et l'introduisent à ses charges de conférences sur les « religions archaïques actuelles » [47], dans le cadre de l'EPHE, l'enseignant d'ethnologie s'investit dans un nouveau champ clairement inspiré par le besoin de revenir sur l'expérience des missions africaines et les impasses de l'orientation de la mission néo-calédonienne. Ce champ transcende le cadre de la missiologie comparée ou de la sociologie ecclésiastique (à la manière de son collègue Gabriel Le Bras) et ouvre la voie à une anthropologie transconfessionnelle et transnationale des missions.

Leenhardt se fait l'apôtre d'un œcuménisme missionnaire et d'une « initiation » à l'approche interculturelle du phénomène missionnaire qui repose sur l'application d'un principe de

symétrie et de réciprocité dans le regard porté sur les missions dites « étrangères ». Il retrouve d'une certaine façon, appliquée au champ missionnaire, cette double acculturation qui participe de l'esprit de la méthode ethnologique. Il s'agit de décoloniser les mentalités missionnaires qui doivent prendre leur distance par rapport à l'héritage colonial autant que par rapport à l'imprégnation des catégories ethniques de la pensée occidentale : « Si le missionnaire a su s'adapter à des Noirs, peut-être a-t-il manqué des éléments nécessaires pour s'adapter à un Noir portugais ou français, et toujours africain... » (Leenhardt 1950b : 132). D'où l'idée reprise par son collègue Bastide d'une initiation à l'ethnologie des mentalités européennes comme préalable à la Mission en territoires étrangers (Bastide 1959, 1972).

La littérature anglo-saxonne sur les Églises anglicanes et leurs segments océaniques ou africains nourrit sa réflexion, mais aussi, comme en témoignent les articles des *Propos missionnaires*, il en vient à discuter les thèses missiologiques des Semaines d'ethnologie catholique de Louvain, et notamment les thèses du père jésuite Pierre Charles sur l'inculturation, l'occasion de corriger les utopies protestantes d'une pure Église de l'Esprit : « L'Église n'est pas, comme l'ont voulu certaines sectes protestantes, une société des esprits, une communauté d'âmes ; elle est une réalité tangible, une société des hommes, corps et âmes [48] ». La préoccupation du « corps missionnaire » récuse la dichotomie entre l'esprit évangélique et le corps pastoral. L'idée de « catholicité », une catholicité protestante [49] et évangélique, associée à la notion d'ordre missionnaire et d'un corps de missionnaires « mandatés », reste la condition de la mission en terre étrangère comme mandat universel, idée à laquelle Leenhardt « en mission » dans l'Hexagone reste attaché jusqu'au bout (Leenhardt 1929).

Les paradoxes de la condition missionnaire

La réflexion sur « la condition missionnaire » qui est au cœur de ses derniers articles témoigne d'une étonnante fidélité, un demi-siècle durant, aux questions premières de son mémoire de théologie et aux leçons de la tournée africaine. La condition en question atteint sa vérité critique dès lors que le missionnaire, envoyé à l'origine dans les terres étrangères par son Église-mère ou sa société, se trouve confronté à l'expérience vécue de la précarité et à l'incertitude de son devenir, et de son remplacement. Cette condition est structurelle puisque la vocation apostolique de la Mission est d'engendrer des Églises indigènes ou autochtones dont les pasteurs le remercieront, comme le feront les leaders des « jeunes Églises ». La condition missionnaire étant historiquement et structurellement celle d'un étranger, cela pose toute la question du missionnaire « en son pays ». En irait-il de même pour l'Afrique en voie d'indépendance comme pour l'Europe et la France, « terres de missions » ? Ce sont des problématiques émergentes dans les années 1950.

Le rebondissement est connu : l'expérience inaugurale et totale du missionnaire est censée apporter en retour des éléments décisifs dans la réflexion sur ce qu'est justement une Église. La tension entre l'Église et la Mission, se décline dans chaque tradition religieuse, avec une acuité particulière dans le protestantisme évangélique qui fait de la Mission la structure de

l'Église (Leenhardt 1947b). Cette tension se retrouve sur le terrain dans le cercle des vocations de l'apôtre, de l'évangéliste, et du pasteur (ou du prêtre). Leenhardt y revient justement dans *Le Monde non chrétien* à propos de l'enjeu du « pastorat africain » qui lui tient à cœur, au regard de l'expérience du Lesotho et du modèle de Madagascar (Leenhardt 1952b, 1953a). Le souci qui ne le quitte pas est d'éviter les dérives de la fonction pastorale : l'étouffement de l'esprit évangélique et apostolique par la gestion du territoire, station ou paroisse, et les effets pervers de la notabilité (Leenhardt parle d'expérience). En même temps, en institutionnalisant le ministère prophétique, comme le font la plupart des Églises indigènes africaines en se référant au modèle biblique, le risque du mimétisme par rapport aux formes ecclésiastiques des Églises « romaines » reprend le dessus. Pour Leenhardt, c'est le ministère apostolique en terre païenne non christianisé (à l'image de Paul) qui définit le mieux la Mission du missionnaire, homme de Dieu au mandat indépendant de toute autorité ecclésiastique.

Cette spéculation poursuivie dans *Propos missionnaires* et *Le Monde non chrétien* pendant plus de vingt années jusqu'à son décès, alors que Leenhardt est en situation de dissidence relative par rapport à la Société des Missions, menée en marge du monde académique, scientifique et universitaire, interroge. Le principe de la référence inconditionnée à l'Église vraie et authentique, comme « Corps du Christ » est bien théologique, mais il se nourrit en même temps de la référence à des « expérimentations » sociales utopiques rencontrées dans le parcours du chantier des missions, comme l'institution du Segova au Lesotho, l'assemblée commune des pasteurs indigènes et des missionnaires ; ou l'Isan-Enim-Bolana (« Tous les six mois »), l'institution malgache de conventions nationales œcuméniques, intermissionnaires et interconfessionnelles.

La sociologie religieuse d'inspiration durkheimienne qui est confinée à la morphologie sociale des groupes religieux à la manière de Le Bras et du Centre d'études sociologiques n'offre pas, dans les années 1950, une matrice d'accueil pour cette pensée sociologique qui fait plutôt écho à la sociologie idéal-typique wébérienne [50] du charisme et de sa routinisation. Leenhardt s'en remet, comme dans l'article « Société et Communauté », au langage spontané du « socio-morphisme » pour évoquer la vie organique et spirituelle qui structure le rapport entre le Corps de Christ et le groupe humain (Leenhardt 1950a : 249). L'ecclésiologie serait l'horizon dans lequel s'inscrit ce cheminement, mais on en est loin pour Leenhardt : « Et l'ecclésiologie est peut-être ce qui dépasse la sociologie religieuse, et l'aide à être fécondée par ce qui donne la vie... Mais cela dépasse notre sujet » (*ibid.*). Il faut dire que les reconfigurations du paysage de la recherche après la guerre et la disparition des grands noms des disciplines, le retour des chercheurs des Amériques ou des Afriques, et la création d'un pôle de sciences humaines et sociales comme le Centre d'études sociologiques de Georges Gurvitch, autour de l'EPHE, introduisent une redistribution des cartes disciplinaires.

Conclusion : deux moi en un sur le front de la « mission »

La cohabitation de ses activités d'écriture en double n'a jamais été un problème pour Leenhardt. Comme l'admet lui-même Clifford (qui souligne l'absence de contradiction vécue) : « À vrai dire, le lecteur qui passerait d'une des publications ethnologiques de Leenhardt, par exemple *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, à des exemplaires des *Propos missionnaires* écrits à la même époque, éprouverait un sentiment inconfortable de faire des embardees entre deux milieux dont les options fondamentales se heurtent » (Clifford 1987 : 152). Mais Leenhardt est resté jusqu'au bout un « homme vrai », un « homme concret » au sens de Mauss, à la fois missionnaire et ethnographe, penseur et homme d'organisation. Son rapport à l'entreprise missionnaire n'a rien de fidéiste ou d'orthodoxe, il participe d'un esprit prophétique et réformateur, et garde jusqu'au bout une dimension savante d'observation et d'expérimentation. Même si, pour le milieu des ethnologues et l'institution ethnologique, sa « mission » est devenue quelque peu invisible avec le temps, son œuvre ethnologique, comme l'avait bien compris Mauss, bouscule les habitus académiques et invite à la rencontre entre l'esprit savant de la documentation objective et la révolution mentale de la « pénétration du point de vue indigène ». Comme le souligne Vincent Debaene (2006 : 99-101), le credo de la valorisation du terrain et du parler indigène a pénétré en France le discours anthropologique dans les années 1920-30, sans profession de foi épistémologique, plutôt par le biais d'une parole en double que l'on retrouve au cœur de l'œuvre de Leenhardt : des *Notes d'ethnologie* à l'ethno-poétique de *Do Kamo*. Leenhardt disait à sa fille Roselène, à propos du mythe comme « mythe vécu » qui circonscrit l'évènement : « Je veux bien cette catégorie de l'existential, cela explicite ce que nous appelons évènement » (Dousset-Leenhardt 1977 : 114). L'expérience existentielle et personnelle n'a ici rien de narcissique, elle 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 2006 : 99-101).

La lucidité rétrospective de Leenhardt sur le lien entre positivisme et impérialisme colonial est sans concession : « La pauvreté de l'esprit positif empêche l'acculturation d'opérer dans les deux sens : elle nuit au crédit de l'ethnologie, et par le mépris où elle a fait tenir cette science, elle a favorisé l'impérialisme de la colonisation » (Leenhardt [1937a] 1953 : 222-223). Dans sa collaboration avec Rivet, Leenhardt a clairement transposé en ethnologie, et vécu comme un seul et même engagement, ce qu'il dit de l'apostolat du missionnaire, ou de « la place du missionnaire dans la mission » : pionnier, artisan, pasteur, instituteur, médecin... ethnologue : « [...] tous ces différents états ne sont pour lui que des occasions cherchées pour persévérer dans son ministère [...] il n'a point d'état, justement parce qu'il est dans une situation transitoire et longtemps renouvelée, il est un missionnaire, c'est-à-dire un mandaté [...] » (Leenhardt 1931). Nul doute que, pour lui, l'ethnologue confronté aux dynamiques religieuses de l'Océanie et de l'Afrique moderne et aux nouveaux objets de l'anthropologie contemporaine, interrogé sur la légitimité de sa présence d'observateur sur le terrain, et renvoyé à son pays d'origine, partage dans les années du repli hexagonal des années 1950-1960, la même condition et les mêmes dilemmes que son « frère ennemi », le

missionnaire.

Bibliographie

Écrits de Maurice Leenhardt

1902. *Le Mouvement éthiopien au sud de l'Afrique, de 1896 à 1899*, thèse pour obtenir le grade de bachelier en théologie, Cahors, A. Coueslant ; réimpression Académie des sciences d'outre-mer, Paris, 1976.

1909. *La Grande Terre*, Paris, Société des Missions évangéliques, réédition 1922.

1922. « Note sur la traduction du Nouveau Testament en langue primitive », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, mai-juin n° 3, Strasbourg, p. 193-218.

1924. « L'effort missionnaire au sud de l'Ogoué », *Journal des Missions évangéliques*, Paris, 1, p. 117-129, 196-205.

1928. « Étapes lumineuses. Visite aux chantiers missionnaires ». Paris, Société des Missions évangéliques, *Cahiers missionnaires*, n° 12, p. 1-45.

1929. « Les missionnaires : un ordre », *Propos missionnaires*, 3, n° 14, p. 22-45.

1930a [rééd. 1980]. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Institut d'ethnologie, Paris.

1930b. « Prophétisme ou Apostolat », *Propos missionnaires*, 4, n° 18, p. 11.

1931. « La place du missionnaire dans la Mission (Apostolat et Pastorat) », *Propos missionnaires*, 4, n° 23.

1933. « Deux points de la prédication des prophètes africains : monothéisme et nationalisme », *Propos missionnaires*, 6, n°35, p. 58-61

1935. *Vocabulaire et grammaire de la langue houaïlou*, Institut d'ethnologie, « travaux et mémoires », Paris.

1937a. *Gens de la Grande Terre*, Gallimard, édition revue et augmentée 1953.

1937b. « La religion des peuples archaïques actuels », in *Histoire générale des religions*, Paris, Quillet, p. 48-80 [réédition 1960].

1937c. « Le temps et la personnalité chez les Canaques de Nouvelle-Calédonie », *Revue philosophique*, p. 43-58.

1943. « Formes mythiques de la vie chez les Mélanésien », Notes de conférences prononcées au Collège de France, prises en 1943 par Michel Leiris, *Gradhiva*, 2000, 27, p. 89-105.

1945. Compte rendu de Van der Leuw, *L'homme primitif et la religion*, *Revue d'histoire des*

religions, vol. 129, p. 135-139.

1946. « Ethnologie de la parole », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 1, p. 82-105.

1947a. *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, réédité en 1971, Gallimard, coll. « Tel », avec préface de Maria Isaura Pereira de Queiroz.

1947b. « Mission, Structure de l'Église », *Le Monde non chrétien*, n° 4, p. 406-427.

1948. « Observation de la pensée religieuse d'un peuple océanien et d'un peuple bantou. Le Canaque de la Nouvelle-Calédonie », Paris, *Histoire générale des religions*, t. 1, 123-131.

1950a. « Société et communauté. Notes élémentaires de sociologie », *Le Monde non chrétien*, 14, p. 219.

1950b. « Initiation des Missions étrangères dans les territoires d'outre-mer », *Le Monde non chrétien*, n° 14, p. 139-251.

1951. « Découverte des Églises et de l'Église aux territoires d'outre-Mer », *Le Monde non chrétien*, n° 18, p. 170-194.

1952a. « Travail apostolique et Alliance évangélique universelle », *Le Monde non chrétien*, n° 21, p. 14-29.

1952b. « La condition missionnaire », *Le Monde non Chrétien*, n° 24, p. 448-463.

1953a. « La condition missionnaire. Vers un pastorat africain », *Le Monde non chrétien*, n° 26, p. 160-172.

1953b. « Quelques éléments communs aux formes inférieures de la religion », in Maurice Brillant & René Aigrain, Paris, *Histoire des religions*, Bloud & Gay, t. 1, p. 83-110.

1953c. *De la mort à la vie. L'évangile en Nouvelle-Calédonie*, SME, Paris.

1978. « Lettres des antipodes. Textes inédits de M. Leenhardt sur son activité missionnaire », éditées par Raymond-H. Leenhardt, *Études théologiques et religieuses*, Montpellier, vol. 53, n° 1, p. 1-24.

Autour de Leenhardt

« Hommage à Maurice Leenhardt », 1954, *Journal de la Société des océanistes*, Paris, vol. 10, n° 10.

« Maurice Leenhardt, 1878-1954 », 1955, *Le Monde non chrétien*, n° 33.

Centenaire de Maurice Leenhardt, 1978 mars-juin, n° spécial du *Journal de la Société des océanistes*, Paris, vol. 34, n° 58-59.

Allier Raoul, 1904. « L'enseignement primaire des indigènes à Madagascar », *Cahiers de la*

quinzaine, 8 novembre.

Allier Raoul, 1925. *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, tome I et II, Paris, Payot.

Allier Raoul, 1927. *Le non-civilisé et Nous. Différence irréductible ou identité foncière?* Paris, Payot.

Alcocer Paulina, 2006. « La forme interne de la conscience mythique. Apport de Konrad Theodor Preuss à la philosophie des formes symboliques de Ernst Cassirer », *L'Homme*, 180, p. 139-170.

Angleviel Frédéric, 2003. « La Nouvelle-Calédonie à travers le regard "testamentaire" de deux chercheurs engagés, l'anthropologue Jean Guiart et l'historien Bernard Brou », *Journal de la société des océanistes*, n° 117 : 330-339.

Augé Marc, 1982. *Génie du paganisme*, Gallimard.

Balandier Georges, 1977. *Histoire d'Autres*, Paris, Les Éditions Stock, coll. « Les grands auteurs ».

Bastide Roger, 1959. « Sociologie des Missions protestantes », *Archives de sociologie des religions*, Juillet-Décembre, n° 8, p. 47-51.

Bastide Roger, 1972. « Sociologies (au pluriel) des Missions protestantes », in *Les Missions protestantes et l'histoire du protestantisme français*, Paris, p. 47-62.

Bensa Alban, 1985. « Quand les Canaques prennent la parole. Entretien avec Pierre Bourdieu », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 56, mars, p. 69-83.

Bensa Alban, 1995. *Chroniques Kanaks. L'ethnologie en marche*, Paris, Peuples autochtones et développement/Survival International (France), coll. « Ethnies documents », n° 18-19.

Bensa Alban, 2008. « De l'autre côté du mythe, entretien avec Alban Bensa », *Vacarme* 44, Juin, p. 4-14.

Cassirer Ernst, 1945. *Language and Myth*, New York, Dover Publications.

Cassirer Ernst, 1997 [1922]. *Trois essais sur le symbolique* », 1997, introduction et notes, Fabien Capeillères, Éd. du Cerf.

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 et Raymond Leenhardt, Éd. Jean-Michel Place (version anglaise 1982, University of California Press, Berkeley).

Comaroff John & Jean, 1991. *Of Revelation and Revolution*, University of Chicago Press, vol. I.

- Comaroff John & Jean, 1997, *Of Revelation and Revolution*, University of Chicago Press, vol. II.
- Condominas Georges, 1965. *L'exotique est quotidien*, Terre Humaine poche.
- Gusdorf Georges, 1964. « Situation de l'ethnologie française de Lévy-Bruhl à Lévi-Strauss », *Le Monde non chrétien*, nouvelle série, juin-déc., p. 155.
- 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.
- Dousset-Leenhardt Roselène, 1977. « Maurice Leenhardt », Lettre inédite de Maurice Leenhardt, *L'Homme*, janvier-mars, XVII (1), p. 105-115.
- Dousset-Leenhardt Roselène, 1980. *La tête aux antipodes, récit autobiographique*, Éditions Galilée.
- Dousset-Leenhardt Roselène, 1984. *À fleur de terre. Maurice Leenhardt en Nouvelle-Calédonie*, Paris, L'Harmattan.
- Faure (Brigadier) & Alain Saussol, 1983. « Affaires de Koné ». Rapport du Brigadier Faure sur les débuts de l'insurrection de 1917 en Nouvelle-Calédonie, *Journal de la Société des océanistes*, n° 76, tome 39, p. 69-88.
- Guiart Jean, 1959a. « Naissance et avortement d'un messianisme. Colonisation et décolonisation en Nouvelle-Calédonie », *Archives de sociologie des religions*, n° 7, p. 3-44.
- Guiart Jean, 1959b. « Destin d'une Église et d'un peuple (1900-1959). Étude monographique d'une œuvre missionnaire protestante », Paris, Mouvement du christianisme social.
- Guiart Jean, 1970. « Les évènements de 1917 en Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des océanistes*, n°26, p. 265-282.
- Guiart Jean, 1985 « *Do Kamo*, de Maurice Leenhardt, relu en 1986 », *Journal de la société des océanistes*, n° 80, t. 41, p. 57-85.
- Jamin Jean, 1978, « De l'identité à la différence : la personne colonisée », *Journal de la Société des océanistes*, n° 58-59, t. 34, p. 51-56.
- Jamin Jean, 2000. Présentation de « Formes mythiques de la vie chez les Mélanésiens » par Maurice Leenhardt, *Gradhiva*, 27, p. 89-105.
- Keck Frederick, 2007. « Mentalité mythique ou mystique? Maurice Leenhardt et Lucien Lévy-Bruhl », in M. Naepels & C. Salomon (dir.), *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Paris, Éd. de l'EHESS : 51-67.
- La notion de personne en Afrique noire*, 1973. Coll. « Colloques internationaux du CNRS », n° 544, Paris, CNRS.

Laurière Christine 2008, *Paul Rivet, le savant & le politique*, Paris Publications scientifiques du Muséum national d'histoire naturelle.

Leenhardt Franz, 1910. *L'Évolution, doctrine de liberté*, Éd. Foyer solidariste, Saint-Blaise & Roubaix, réédition Hachette Livre-BNF.

Leenhardt Raymond-H., 1954. « Linguiste parce que missionnaire », *Journal de la Société des océanistes*, t. 10, p. 33-40.

Leenhardt Raymond-H., 1978a. « Un tournant de l'histoire de la Nouvelle-Calédonie : Maurice Leenhardt 1878-1954 », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, t. 65, n° 239, p. 236-252.

Leenhardt Raymond-H. (avec Jacques Vasseur), 1987. « Mindia Wepoe Neja, Grand chef des Houailous (1856-1921) », *Journal de la Société des océanistes*, 84, 1, p. 31-47.

L'Estoile Benoît de, 2007. « Une politique de l'âme. Ethnologie et humanisme colonial », in M. Naepels & C. Salomon (dir.), *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Paris, Éd. de l'EHESS, p. 27-49.

Lévy-Bruhl Henri, 1927. *L'âme primitive*, Paris, Félix Alcan.

Mary André, 2000, « Conversion et conversation : les paradoxes de l'entreprise missionnaire », *Cahiers d'études africaines*, n° 160, p. 779-799.

Mary André, 2019a. « Introduction », *Ethnologie en situation missionnaire*, Les Carnets de Bérose, n° 12, Paris, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, p. 7-31.

URL : http://www.berose.fr/IMG/pdf/carnet_de_berose_no12_mary_ciarcia_2019.pdf

Mary André, 2019b. « La tournée africaine de Maurice Leenhardt (1922-1923). Les dilemmes de la condition missionnaire », 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.

Mauss Marcel, 1913. « L'ethnologie en France et à l'étranger », *Revue de Paris*, vol. 20, 537-560, 815-837. Repris dans M. Mauss, *Œuvres*, vol. 3, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 395-434.

Merleau-Ponty Maurice, 1953. *Éloge de la philosophie et autres essais*, nrf Galimard, coll. « Idées ».

Naepels Michel, 1998. « Une étrange étrangeté. Remarques sur la situation ethnographique », *L'Homme*, t. 38, n° 148, p. 185-199.

Naepels Michel, 2002. « "J'ai un corps". Les enjeux missionnaires de la traduction et de l'interprétation chez Maurice Leenhardt », *Philosophia Scientiae*, vol. 6, n° 2 : L'usage anthropologique du principe de charité, I. Delpla (éd.) Paris, Kimé, p. 15-30.

Naepels M. & C. Salomon (dir.), 2007, *Terrains et Destins de Maurice Leenhardt*, Paris, Éd. de l'EHESS.

Naepels Michel, 2007. « Les pratiques ethnographiques de Maurice Leenhardt », in M. Naepels & C. Salomon (dir.), *Terrains et Destins de Maurice Leenhardt*, Paris, Éd. De l'EHESS, p. 95-115.

Naepels Michel, 2013. *Conjurer la Guerre. Violence et pouvoir à Houaïlou, Nouvelle-Calédonie*, Paris, Éd. de l'EHESS.

Nida Eugène A. & Charles R. Taber, 1969. *The theory and practice of translation*, Leiden, E. J. Brill.

Peirera de Queros Maria, 1964. « Maurice Leenhardt et les « Églises éthiopiennes », *Le Monde non chrétien*, p. 84-101.

Rivet Paul, 1928. Cours d'ethnologie des Missions. [Compte rendu], *Journal de la Société des américanistes*, t. 20, p. 417.

Rivet Paul, 1931. *L'anthropologie et les missions*, Congrès des missions protestantes, 9-11 juin, Paris, Société des Missions évangéliques, in Ch. Laurière, *Paul Rivet, le savant et le politique*, Paris, Publications scientifiques du MNHN, 2008, p. 654-658.

Rognon Frédéric 2018. *Maurice Leenhardt. Pour un « Destin commun » en Nouvelle-Calédonie*, Lyon, Éd. Olivétan.

Roux André, 1955. « Maurice Leenhardt, missionnaire », *Le Monde non chrétien*, n° 33, Janvier-mars, p. 12-51.

Roux André, 1964. « Hommage à Maurice Leenhardt », II, « Le chercheur et semeur d'idées », *Le Monde non chrétien*, p. 31-51.

Spindler Marc 1980. « L'écclésiologie de Maurice Leenhardt », *Journal de la Société des océanistes*, t XXXVI, n° 69, p. 281-291.

Sundkler Bengt G. M., 1961 [1948]. *Bantu Prophets in South Africa*, Oxford, Oxford University Press (2e édition).

Van der Leeuw Gerard, 1940. *L'homme primitif et la religion. Étude anthropologique*, Paris, Alcan, Presses universitaires de France.

Vernant Jean Pierre 1986. « Présentation », in Charles Malamoud & Jean-Pierre Vernant (dir.), *Corps des dieux*, Gallimard, p 7-16.

Teisserenc Pierre, 1977. « Sciences sociales, politique coloniale, stratégie missionnaire », *Revue de sciences religieuses*, 65/3, p. 389-442.

Zorn Jean-François, 1993. *Le Grand siècle d'une Mission protestante : La Mission de Paris de 1822 à*

1914, Paris, Karthala/Les Bergers et les Mages.

[1] Sur les réactions à sa nomination comme directeur de l'Institut français d'Océanie à Nouméa en 1947, voir Guiart 1959b : 12.

[2] Leenhardt écrit sur les Mélanésiens ou les Néo-Calédoniens, et parmi ceux-ci sur les Canaques, la culture et l'art canaques, etc. Dans une étude sur l'œuvre de Leenhardt, ce serait céder à l'anachronisme que de reprendre systématiquement l'appellation Kanak qui ne s'impose politiquement qu'à partir de 1970. Parler de « conscience critique Kanak » renvoie par contre au contexte du mouvement indépendantiste récent.

[3] Le portrait du "Bon papa Franz" que retient sa petite-fille Roselène Dousset-Leenhardt dans son autobiographie est particulièrement sévère : « Bon Papa était patriarcal et phallocrate. Il vivait dans son monde à lui, avec sa théologie, ses pierres et ses insectes enfermés dans des boîtes. C'était un savant petit et maigre qui se tenait très droit » (Dousset-Leenhardt 1980 : 22). Sa petite-fille souligne surtout le doute constant sinon l'absence de confiance que ce grand homme faisait peser sur le sérieux et les capacités de ce cher Maurice, alors même qu'il ne cessera de l'encadrer (*ibid.* : 75).

[4] Sur ces enjeux et ceux de la direction de la Société des Missions et de son implantation bd Arago, voir Zorn 1993 : 622-623.

[5] Les débats suscités au sein de la presse parisienne et du milieu des Missions évangéliques par le « désastre des dix-sept » de l'expédition Coillard au Zambèze de 1899 (Zorn 1993 : 488-489), et par la multiplication des décès des jeunes couples expédiés, à peine consacrés et mariés, sans précautions sanitaires, à l'image de Madeleine et Jacques Liénard, sont sans doute à prendre en compte dans la « bifurcation » du couple Leenhardt vers la Nouvelle-Calédonie.

[6] Lettre à Jacques Liénard, responsable de l'almanach, citée par Clifford 1987 : 33.

[7] Entre autres : « Prophétisme et apostolat » (Leenhardt 1930b) et « Deux points de la prédication des prophètes africains : monothéisme et nationalisme » (Leenhardt 1933).

[8] Les natas sont typiquement ces « *cultural brokers* » indigènes que les Comaroff considèrent comme des agents décisifs de la colonisation des consciences en Afrique du Sud : catéchistes ou assistants prédicateurs entre autres, ils sont à la fois, dans leur position d'interface, un défi aux frontières raciales (et à ce titre détestés par les colons) et les meilleurs marqueurs de la différence autant que les relais du déplacement et de la reformulation des clivages (et à ce titre les meilleurs relais des agents missionnaires) (J. & J. Comaroff 1997 : 78).

[9] Sur l'histoire de l'Église « autochtone » de Nouvelle-Calédonie et ses scissions, voir la synthèse de Guiart, « Destin d'une Église et d'un peuple » (1959b).

[10] Sur la conversion de Mindia, voir Raymond Leenhardt, *infra*.

[11] Voir Mary 2000. L'État colonial doit se comprendre en deux sens : à la fois comme un « ordre politique », un dispositif formel de gouvernance (gendarmes, juges, administrateurs, et agents religieux), et comme une « condition d'existence » qui interpelle autant les idées et les valeurs que les formes matérielles de la vie quotidienne : les corps et les gestes, les maisons et les habitudes. C'est toute la culture pratique qui informe la vie quotidienne, les manières d'être et d'habiter le monde qui sont en chantier et conduisent à la fabrique de nouveaux sujets.

[12] Voir particulièrement le chapitre 5 du tome II, « Fashioning the colonial subject » (J. & J. Comaroff 1997 : 218 et suiv).

[13] Paul Rivet 1913, nos italiques, cité par Laurière 2008 : 123.

[14] Franz Leenhardt, repris dans « Maurice Leenhardt, 1878-1954 », *Le Monde non chrétien*, n° 33, janvier-mars 1955 : 6.

[15] Dans la conclusion de la réédition de *Gens de la Grande Terre*, il étend ce principe d'une double acculturation ou d'une acculturation réciproque à la relation entre l'indigène et le Blanc : « À l'effort d'acculturation de l'indigène, il aurait fallu un effort correspondant d'acculturation inverse chez le Blanc » (1953 [1937a], *Gens de la Grande Terre* : 221).

[16] Considérer les réponses à un questionnaire sur les détenteurs de pierres de guerre comme une opération de « dénonciation » à l'adresse du missionnaire, comme le suggèrent les commentaires de M. Naepels (Naepels 2013 : 91), ou, pire, voir dans les pierres « mises en planche » des « protagonistes de l'ouvrage d'édification missionnaire », relève plus de la surinterprétation que de l'éclairage du « contexte de production ».

[17] Les critiques de M. Naepels, concernant les limites du travail « ethnographique » de Leenhardt, confiné dans la relation « à ses ouailles » (Naepels 1998 : 189) participent d'une conception du travail de l'ethnologue professionnel fidèle au principe de « l'atopie » du chercheur sur le terrain. Mais il admet lui-même que l'idéal régulateur de cette atopie « à bonne distance » du champ et des sujets de l'enquête n'est en rien garanti par un statut social ou une place assignée : il se construit dans la longue durée des relations au sein d'un groupe de proximité et même d'affinité.

[18] Condominas parle de Leenhardt comme d'« un gourou », ex-pasteur, ayant conservé des habitudes de théologien, mais confesse que « le profit le plus important que j'ai tiré de son enseignement est l'habitude de sonder dans tous les sens le contenu de chaque indigène. Cet enseignement cependant n'était pas sans danger » (Condominas 1965 : 112).

[19] *Do Kamo* (voir *supra*) sera l'illustration de cet évangile de la personne authentique, mais on ne peut ignorer que sur l'avènement de la conscience de soi qui définit la « personne » comme aboutissement ultime de l'Évolution, le papa Franz Leenhardt est passé par là, comme le confirment les derniers chapitres de la publication en 1910 de *L'Évolution, doctrine de liberté*.

[20] Leenhardt 1978, «Lettres des antipodes», 13, 9 juin 1905.

[21] R. Allier, «L'enseignement primaire des indigènes à Madagascar», *Cahiers de la quinzaine*, 8 novembre 1904 ; Zorn 1993 : 284-285.

[22] Cette référence est aussi dans la bibliographie de Clifford (1987 : 262), et bien sûr dans la bibliographie de la Société des océanistes 1954 : 74. Cette série d'articles est sans doute plutôt de la main du père mariste Patrick O'Reilly, collaborateur de l'exposition, cofondateur de la Société des océanistes et spécialiste des bibliographies au *Journal des océanistes*.

[23] Voir le témoignage de Waia Gorodé, évoquant les souvenirs de son père, transmis par R. Leenhardt (1978a : 249). C'est par la médiation des objets et de l'attention aiguë qu'il porte aux fétiches attachés au poignet et aux ceintures de guerre que le pasteur ethnologue intervient (souvent malgré lui) pour désamorcer les passages à l'acte.

[24] On a oublié à quel point les réserves de la Société évangélique de Paris sur l'engagement public du pasteur lors du procès affecteront non seulement le milieu familial de Leenhardt, mais aussi les relations avec Jeanne qui, depuis son repli à Nouméa avec les enfants, était d'une fidélité inconditionnelle à la Maison des missions.

[25] Douset-Leenhardt (1977 : 110) précise que Germaine Dieterlen, en bonne protestante, parlait de «vraies conversions».

[26] Condominas (1965 : 112) emploie spontanément cette qualification d'ancien pasteur (associé à un «sacerdoce») alors même qu'il ne cache pas sa fascination pour le personnage (un «gourou», comme dit plus haut), une fois mises de côté ses dérives théologiques.

[27] J. & J. Comaroff reprennent cette expression de «longue conversation», en empruntant le terme («*kind conversation*») à David Livingstone, pour marquer la distance par rapport à l'idéologie évangélique de la conversion comme rupture, et insister sur la complexité et la longue durée de ce processus dialogique (chap. 6 du vol. I : «Conversion et Conversation, Narrative, Form and Consciousness», J. & J. Comaroff 1991).

[28] On comprend par ses lettres que Jeanne travaille, pendant ce séjour, sur les questionnaires de «Papa», dans la continuité d'une collaboration de travail renouée dans les années 1930, tout en se tenant à bonne distance des cérémonies pendant que celui-ci palabre «entre hommes» sur les affaires sérieuses. On découvre aussi une description des danses «sauvages» avec l'évocation des corps nus de beaux garçons, qui montre que la jeune femme «calviniste» cède désormais à l'esthétisme du regard d'un Leiris (avec lequel elle assistait au cours de son mari) (Clifford 1987 :171). Notons aussi l'indépendance prise par rapport à la Société des Missions dont la direction condamne les initiatives locales du pasteur ethnologue.

[29] Dans les années 1930-1940 Leenhardt, chargé de conférence, n'a pas encore rejoint cette «anthropologie dynamique» dont Georges Gurvitch et Georges Balandier se feront les défenseurs en 1950, mais les «mouvements religieux des peuples opprimés», pour reprendre le titre de Vittorio Lanternari, sont déjà en marche et souvent cohabitent avec les «religions archaïques actuelles» qui sont au cœur des

cours de Leenhardt.

[30] R. Leenhardt 1978a : 250. En 1920, aux Petites-Dalles en Seine-Maritime, c'est Marc Boegner, directeur de la Société des Missions évangéliques de Paris, et Lucien Lévy-Bruhl, qui témoignent de leur vif intérêt pour l'expérience de Leenhardt, le grand « ethnologue » étant rassuré par cet informateur protestant, et l'encourageant à publier bien avant la commande officielle de Rivet en 1925.

[31] Voir entre autres le témoignage rapporté par Guiart : « Et après mon congé de 1921, je ne suis pas retourné dans mon champ que je n'ai, par un effort difficile, étudié nos champs d'Afrique... » (Guiart 1959b : 19).

[32] Sur toute cette période où se joue « le destin de l'Église », voir Guiart 1959b, qui fait référence notamment à un rapport inédit de Maurice Leenhardt déposé à la Société des Missions en 1932, qui témoigne de l'énorme souci d'analyse rétrospective et de justification qui le travaille au cœur de son retour parisien et va le poursuivre jusqu'à sa mort.

[33] Paul Rivet, *L'anthropologie et les missions*, Congrès des missions protestantes, 9-11 juin 1931, Paris, Société des Missions évangéliques (reproduit in Christine Laurière, *Paul Rivet, le savant et le politique*, Paris, Publications scientifiques du MNHN, 2008 : 654-658). Je remercie Ch. Laurière pour la communication de ce document.

[34] Clifford (1987) parle de « trilogie » pour : *Notes d'ethnologie néo-calédonienne* (1930) ; *Documents néo-calédoniens* (1932) ; *Vocabulaire et grammaire de la langue houiïlou* (1935), qui seront complétés par *Gens de la Grande Terre* (1937).

[35] Selon J. Jamin, Leiris se contentait de dire : « Dans ces cours, Maurice Leenhardt se présentait comme une manière de Canaque » (Jamin 1978 : 55).

[36] Cet échange, qui entend « donner la parole aux Kanaks », entre un Pierre Bourdieu qui assimile clairement les Kanaks à ses Kabyles, et les militants du Front de libération kanak et socialiste (FLNKS) aux intellectuels algériens du FLN, et un anthropologue « engagé » sur le terrain, parlant à la place des leaders kanaks en reprenant les leçons inspirées par les stratégies du champ intellectuel parisien, est avec le recul un monument d'autisme sociologique.

[37] Guiart, en bon disciple, est un des rares à s'être livré à une relecture savante et attentive de l'ouvrage célèbre du Maître (Guiart 1985) mais les observations critiques ponctuelles de son compte rendu, nourries de sa connaissance du terrain tendent à faire de *Do Kamo* une simple version révisée des *Notes d'ethnologie*. Il a par ailleurs toujours voulu, par réaction, faire passer Leenhardt pour un « pré-structuraliste » en s'appuyant sur ses analyses de la parenté et de l'alliance mélanésiennes.

[38] Pour une belle illustration de ce comparatisme contemporain de *Do Kamo*, faisant suite à son périple africain de 1922-1923, et à ses observations sur le Mélanésien « primitif » et l'Africain « évolué », voir la contribution : « Observation de la pensée religieuse d'un peuple océanien et d'un peuple bantou. Le Canaque de la Nouvelle-Calédonie » (Leenhardt 1948). Dans l'enrichissement de sa culture anthropologique lié notamment à ses charges de cours à l'ephe dans les années 1930-1940, on retrouve

une grande place faite à l'Afrique, le comparatif par excellence sur le terrain des religions « archaïques actuelles », avec l'Afrique du Sud des Thonga de Junod, mais aussi l'Afrique de l'Ouest des Dogon de Griaule (Leenhardt 1937 b : 48-80).

[39] Les publications de « morceaux choisis » par Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre, qui épousent la forme scolaire du catéchisme et du tableau, éliminent complètement la dimension « anecdotique » du mot vivant qui enchantait Leiris (Bensa 1995 : 248-249). Il faut signaler que les principes de « l'équivalence dynamique », dans la traduction biblique et l'esprit du mot vivant faisant sens pour l'indigène, ont fait école, voir Nida & Taber 1969.

[40] La relecture que Guiart (1985 : 76-77) proposera de cet échange restitue sans doute le contexte apologétique de l'interrogation sur les apports de l'évangélisation que le disciple, et coreligionnaire, est censé avoir partagée avec le Maître « sur la plage de l'Anse Vata à Nouméa » : « Que leur avons-nous apporté ? » Mais le message métaphysique de Boessou Erijisi qui nous est proposé par un Guiart théologien sur la solitude du corps mourant coupé de ses racines et de ses sources de vie, seul face à l'Éternel... est bien éloigné des prolongements anthropologiques sur l'individuation de la personne par le corps que retient Leenhardt *in fine* dans *Do Kamo*.

[41] La première lecture publiée par M. Naepels (2002) se voulait prudente et ouverte à une pluralité d'interprétations comme le « manche de l'outil », le « corps peau ». Mais, dans ses commentaires des traductions des Épîtres aux Romains de 1922, Leenhardt souligne la non-pertinence aux yeux des chrétiens indigènes de la « chair », justement dans le rapport à la Loi : « Et quand nous leur parlons de l'action fatale de la loi sur notre chair, ils éprouvent quelque chose des sentiments de perte qui accompagnaient les infractions aux tabous. Et alors le terme "peau" devient trop étroit pour exprimer un sentiment qui intéresse l'être physique ou psychique tout entier, et c'est par le mot "corps" que les chrétiens indigènes ont voulu traduire le mot "chair" dans ses rapports à la loi » (Leenhardt 1922 : 206, nos italiques).

[42] Dans ce débat théologique calédonien sur le déni leenhardtien du « corps- chair paulinien », M. Naepels fait appel à l'autorité anthropologique de Jean-Pierre Vernant qui est pourtant très loin de reprocher à Leenhardt son oblitération de la chair paulinienne au profit du corps physique : « Ce que leur apporte Leenhardt c'est bien entendu le corps chrétien, corps-chair, corps déchu, marqué par le péché, théâtre et enjeu du salut personnel de chacun, de sa rédemption aussi à travers un dieu qui s'est lui-même fait chair ; mais c'est également le corps physique, purement corps parce que séparé de l'âme, opposé à elle comme la matière à l'esprit, réduit à sa figure naturelle visible, son anatomie, sa machinerie physiologique » (Vernant 1986 : 9).

[43] Cf. R. Dousset-Leenhardt, Lettre inédite de Maurice Leenhardt (à Roselène), Paris, le 6 février 1944 : « Avec les Allemands, la question [du mythe entre récit et rituel] est autre, mais le meilleur est Cassirer. Creuzer, Schelling sont des sujets d'étude, mais Cassirer serre la question de près et aboutit au mythe moderne de la connaissance affective... » (nos italiques). Plus loin, « Cassirer, et avec lui Preuss, dans une conférence insuffisante, est le seul qui ait vraiment le point de vue auquel on se ralliera – malgré son argumentation trop kantienne pour les gens d'aujourd'hui » (Dousset-Leenhardt 1977 : 112). Cassirer revient justement en 1945-1946, à New York, sur le thème de la « pensée mythique », dans *Language and Myth*, vingt-deux ans après la *Philosophie des formes symboliques*.

[44] Voir les précisions apportées sur la genèse de la *Philosophie des formes symboliques* à l'occasion de la réédition des premiers articles de 1921-1922, par Fabien Capeillères, in *Trois essais sur le symbolique* » (Cassirer 1997).

[45] Dans *Do Kamo*, il est souligné que si Malinowski tend à étouffer son intuition du « mythe vécu » sous le magique, « Preuss, au contraire, a une pénétration réelle du mythe. Il montre que les événements originels donnent leur force et leur autorité aux événements actuels ... » (Leenhardt 1971 : 298-299).

[46] Sur toute cette carrière de « missionnaire » en France voir Roux 1964 : 31 et suiv.

[47] Voir la série des articles dans *Histoire générale des religions* qui poursuit le comparatisme entre l'Océanie et l'Afrique : des Bantous aux Dogons (Leenhardt 1937b, 1948).

[48] Voir les *Dossiers de l'action missionnaire* 1926, cité par Roux 1964.

[49] Selon Spindler, l'idée de « catholicité évangélique » est présente de longue date dans la tradition évangélique (1980 : 283, note 24).

[50] Le milieu de la « sociologie religieuse » française représentée par Le Bras résistera pendant longtemps à la sociologie allemande wébérienne ou troeltschienne.