



HAL
open science

Colonisation, mission et production du savoir. Maurice Leenhardt de Houaïlou à Paris

Michel Naepels

► **To cite this version:**

Michel Naepels. Colonisation, mission et production du savoir. Maurice Leenhardt de Houaïlou à Paris. Christine Laurière & André Mary. *Ethnologues en situations coloniales*, 11, Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie / BEROSE - International Encyclopaedia of the Histories of Anthropology, pp.238-258, 2019, Les carnets de Bérose, 978-2-11-152838-3. hal-04312265

HAL Id: hal-04312265

<https://cnrs.hal.science/hal-04312265>

Submitted on 31 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Michel Naepels

C'est en tant que missionnaire que Maurice Leenhardt (1878-1950) partit en Nouvelle-Calédonie, et qu'il y accomplit ses plus longs séjours, entre fin 1902 et début 1909, mai 1910 et début 1920, fin 1923 et début 1926 (soit 18 ans environ). Installer le protestantisme à Houailou et plus largement sur la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie ne fut pas une mince affaire pour M. Leenhardt. Cela signifiait mettre en place l'école de Do Néva (Pineau-Salauin 2007), former et installer des évangélistes et des pasteurs dans toute la Grande Terre, auxquels il devait rendre de fréquentes visites, rechercher des financements pour faire fonctionner ces différentes entreprises, et s'insérer de manière plus ou moins conflictuelle dans l'espace colonial. La fin de son séjour semble avoir été particulièrement chargée : en 1915, son assistant Paul Laffay fut mobilisé pour la Première Guerre mondiale, où il perdit la vie ; en 1916, le recrutement d'engagés volontaires kanaks désorganisa considérablement la région de Houailou et le travail que Leenhardt y menait ; s'y ajouta en 1917 l'implication des chefferies de Houailou dans la répression d'une rébellion dans le nord de la Grande Terre ; en 1918, Leenhardt dut se consacrer à l'organisation de sa succession, c'est-à-dire de la pérennité de l'Église protestante en Nouvelle-Calédonie ; à quoi s'ajouta en 1919 sa participation au procès de l'insurrection de 1917, et la recherche de ses causes, afin d'en disculper les accusés protestants ¹.

Maurice Leenhardt fut ensuite l'un des très rares missionnaires ayant accompli une carrière professionnelle d'ethnologue universitaire en France. La richesse des relations qu'il noua dès les années 1920 avec Marcel Mauss et Lucien Lévy-Bruhl tient pour une grande part au fait que ces derniers étaient attirés par sa grande expérience de « terrain », menée à Houailou. Sa carrière tardive débuta en 1934, à l'âge de 55 ans, comme conférencier à l'École pratique des hautes études, attaché au cours de Mauss, auquel il succéda en 1940, devenant professeur en chaire à 63 ans, jusqu'en 1950. Il y fut le prédécesseur de Claude Lévi-Strauss, à la candidature duquel il s'opposa fermement lui préférant, en vain, Pierre Métais. C'est dans ce lieu et ce poste stratégiques que, pendant une dizaine d'années, il fut écouté par certains des acteurs importants de l'ethnologie en France après la guerre (Michel Leiris, Georges Balandier, Georges Condominas et Jean Guiart, notamment).

Nous examinerons dans cet article les relations conflictuelles ou collaboratives que Maurice Leenhardt noua à Houailou avec les chefferies kanakes, les colons et l'administration française, autour d'enjeux essentiels au bon fonctionnement et à la réalisation des objectifs de la mission protestante. Nous chercherons à comprendre quelle ressource le missionnaire a pu représenter pour ses interlocuteurs kanaks dans la situation sociale et politique au début du xx^e siècle. C'est à partir de ce tableau du champ colonial local qu'on saisira mieux comment certains des élèves pasteurs de M. Leenhardt, notamment Bwêyöou Erijjiyi, ont pu devenir ses principaux relais pour comprendre les mondes kanaks. Nous reviendrons également sur les pratiques missionnaires de traduction sur lesquelles il s'appuya pour constituer son savoir sur la société kanake. C'est à travers ce parcours singulier dans l'espace colonial néo-calédonien que Maurice Leenhardt construisit sa position dans le champ de l'anthropologie française, au terme d'une reconversion réussie dont témoignent ses deux dernières missions en Nouvelle-Calédonie, menées entre mai 1938 et novembre 1939 pour une enquête linguistique, et entre fin 1947 et fin 1948, pour fonder et diriger l'Institut français d'Océanie.

Maurice Leenhardt à Houaïlou

L'arrivée d'un pasteur à Houaïlou

Les relations complexes entre la colonisation française de la Nouvelle-Calédonie et les missions sont assez bien connues ². L'arrivée de M. Leenhardt au tout début du xx^e siècle (1902) pour évangéliser les Kanaks de la Grande Terre dans l'Église protestante, résultant de l'émergence d'une demande kanake locale (Rey-Lescure 1967), supposait l'accord du gouverneur Paul Feillet. Ce dernier, organisateur entre 1897 et 1903 du grand enfermement colonial des Kanaks en Nouvelle-Calédonie par une politique active de dépossession foncière appuyée sur les chefs administratifs et par l'achèvement de leur mise en réserve ³, également responsable de la réorganisation du gouvernement des indigènes et du durcissement du régime de l'Indigénat ⁴, trouva sans doute ainsi un moyen d'affaiblir la mission catholique, alors son plus fervent adversaire. C'est ainsi que, dès son premier contact avec la Nouvelle-Calédonie, M. Leenhardt fut confronté à la question de sa place dans une situation coloniale. Celle-ci se construisit d'abord localement avec l'appui d'un dignitaire kanak, connu dans les sources coloniales sous le nom de « Mindia », « grand chef » de tout Houaïlou depuis 1897.

Le parcours du chef Mindia, Mèèjà Néjà, a étroitement partie liée avec le gouvernement de Feillet. A Houaïlou, il fut le médiateur efficace des demandes foncières de l'administration Feillet, tout en demeurant dans la position paradoxale dans laquelle la logique d'administration indirecte de la colonie plaçait les chefs. Ainsi fut-il l'objet d'une sanction d'internement administratif en 1899 pour les motifs suivants :

Mindja — Chef de Houaïlou (7^e district). Mauvais sujet et ivrogne ; a désobéi plusieurs fois à l'administration et à la gendarmerie. Abusait de son autorité pour empêcher les indigènes de se fournir chez certains commerçants et de travailler chez certains colons. Condamné à l'exil à Maré par décision du 21 juillet 1899 ⁵.

Dans les sources protestantes, le « séjour » à Maré de Mèèjà Néjà est d'abord présenté comme le résultat de sa relation personnelle avec le pasteur Philadelphe Delord, missionnaire alors en poste dans cette île de l'archipel calédonien, et comme un symbole de la puissance de vie et même de renaissance du protestantisme, contre les effets mortifères de l'alcoolisation coloniale : c'est une image souvent glosée justifiant la mission. C'est dans ce même cadre discursif que M. Leenhardt s'inscrit lorsqu'il raconte comment il fut accueilli par Mèèjà Néjà lors de son arrivée à Houaïlou, dans l'une de ses toutes premières lettres envoyées depuis son champ de mission :

Plusieurs barques approchent du bateau. La plus belle contient Mindia, grand chef, jadis ivrogne endurci à tel point qu'on allait lui retirer son titre et le donner à un autre, quand M. Delord, en Nouvelle-Calédonie à ce moment, a demandé à le prendre à Maré. Il est revenu radicalement transformé, et maintenant fait la police de ses tribus pour les empêcher de boire ⁶.

L'accueil que celui-ci organisa à l'occasion de l'arrivée du missionnaire à Houaïlou fin 1902 est particulièrement spectaculaire :

Vous ne sauriez croire l'accueil que les indigènes nous ont fait lors de notre arrivée à Houaïlou. Le grand chef Mindia avait convoqué tous ses chefs ; les natas [évangélistes protestants] de la côte Est s'étaient réunis, des membres de plusieurs tribus environnantes étaient venus pour saluer le « missi » [missionnaire]. Et ils l'ont salué par la cérémonie d'usage, qui consiste à présenter des dons en nature (igname, taro, poulets, pokas [cochons]) et à venir serrer la main de l'hôte en laissant tomber une pièce d'argent sur un mouchoir étendu à ses pieds. Cette salutation, à Neoueo, tribu de Mindia à Houaïlou, a duré toute une matinée, et les poignées de main ont donné 115 fr. 60. (Leenhardt 1903 : 278.)

Un champ colonial conflictuel

En 1912, le territoire de Houailou est administrativement divisé en quatre. Ce « Partage des tribus dites de Houailou en quatre districts ⁷ », pour reprendre le titre de l'arrêté n° 353 du 3 avril 1912 est d'abord une limitation de l'autorité du grand chef « Mindia », alors le premier et le seul grand chef administratif de Houailou. On ne connaît pas exactement le processus qui mena à la nomination des trois nouveaux grands chefs, « Mandaoué » [Mwâdêwé] du clan Népörö (qui refusa toujours de se faire chrétien), « Notouo » [Nötuö], du clan Bwéwa (pilier de la mission catholique), « Paul » du clan Wéma Nirikani. Les réactions les plus visibles suscitées par cet arrêté sont les plus négatives. Le plus virulent en la matière est indiscutablement M. Leenhardt : dans sa correspondance à ses parents, il s'en prend régulièrement à Paul, « le grand fifi du gouvernement ⁸ », comme à Nötuö : « Comme il a installé chez lui la mission catholique, après quoi il est devenu, de rien, grand chef à quatre galons ⁹. » Nous reviendrons plus loin sur les conflits qui l'opposèrent durablement à Mwâdêwé. Cette hostilité de Leenhardt aux trois nouveaux grands chefs tient à ce que, de son point de vue centré sur la mission, ces nominations constituaient avant tout une attaque de l'administration coloniale contre l'influence du protestantisme à Houailou, jusqu'alors protégée par la bienveillance du grand chef Mèèjà Néjà (et du gouverneur Feillet, rentré en France dans l'intervalle) : « [Le brigadier de Houailou] a complètement gagné les chefs de Houailou, c'est-à-dire qu'il en a fait créer de nouveaux qui lui dussent tout, tandis qu'il écrasait Mindia ¹⁰. »

Dans le courant de l'année 1917, la participation des guerriers de Houailou à une vaste opération de répression coloniale ¹¹, dans la région de Koné et à Hienghène fut l'occasion d'une confrontation entre M. Leenhardt et le maire de Houailou, Eugène Bozon-Verduraz, révélatrice de leur concurrence locale. Plusieurs conflits commerciaux autour de la vente d'alcool avaient déjà opposé ce dernier au chef Mèèjà Néjà (en 1899, et à nouveau en 1912), et il a certainement joué un rôle majeur dans la nomination des grands chefs en 1912. Son intervention, dont on trouve des traces dans des documents d'archives très divers, nous paraît décisive dans la forme que prit l'opération de répression en 1917. Un journal écrivait alors :

Mentionnons également que l'influence de M. Bozon-Verduraz, Président de la Commission Municipale, s'est fort heureusement exercée pour encourager tous ces vaillants chefs dans leur virile résolution. Ce commerçant avisé n'a même pas hésité à faire de nombreux petits cadeaux aux chefs afin qu'ils encouragent l'ardeur de leurs guerriers ¹².

A l'occasion du départ du corps des auxiliaires en 1917 (Vasseur 1985), E. Bozon-Verduraz, prévenu par le chef Mwâdêwé, écrit au gouverneur pour limiter l'influence de M. Leenhardt, en refusant la présence d'un évangéliste protestant parmi les auxiliaires. L'inimitié n'était pas nouvelle entre les deux hommes, ce dont témoigne la correspondance de Leenhardt à ses parents de l'année précédente : « Notre maire est Bozon, aristocratie du bagne, ce que ce milieu a fourni comme chef-d'œuvre de canaille froide et intelligente ¹³. » Dans l'espace social différencié par la catégorisation coloniale, on peut ainsi percevoir la rivalité sévère qui oppose plusieurs acteurs européens dans l'influence et le contrôle qu'ils peuvent exercer sur la population kanake : l'administration sous la forme du gendarme, syndic des affaires indigènes, le maire (qui, dans la personne d'E. Bozon-Verduraz, est à la fois commerçant et propriétaire foncier), les missionnaires (catholiques et protestants étant violemment en concurrence depuis leur arrivée ¹⁴). Dans ce jeu local, les colonisateurs ne sont pas plus unis que les colonisés, et les chefs constituent un front de tensions maximales à l'interface entre ces mondes clivés. On peut également considérer qu'à travers la lutte entre M. Leenhardt et E. Bozon-Verduraz se poursuivait une rivalité entre Mèèjà Néjà et Mwâdêwé Népörö, flagrante en 1912, mais aux racines bien plus anciennes ¹⁵. Ainsi, de ce point de vue, la conversion inscrit le converti dans

un groupe qui partage une relation privilégiée avec certains interlocuteurs européens dans le champ colonial local (les missionnaires) et qui se distingue de ce fait d'autres réseaux, parfois intéressants (les gendarmes, les commerçants, les colons).

Dès son arrivée en Nouvelle-Calédonie, la préoccupation de l'installation matérielle de la mission de Do Néva est une constante des lettres que M. Leenhardt envoie en métropole, tant à ses parents qu'à la Société des Missions de Paris. Au-delà de l'extension concrète de l'internat et des salles d'enseignement, M. Leenhardt avait avant tout besoin de terres arables afin que les internes entretiennent des cultures vivrières pour pouvoir produire leur propre nourriture. Un conflit coutumier et administratif opposa à ce sujet Mwâdewé Népörö, grand chef du district en question, à Leenhardt et à certains membres de familles proches de lui qui avaient proposé à la mission d'utiliser leurs terres coutumières. Ce différend prit une forme aiguë à la fin de son séjour :

En novembre, je reçus à Nouméa une lettre de l'Administration m'informant que le chef Mandewé s'était plaint qu'en son absence les élèves de Do Néva avaient clôturé un terrain lui appartenant, et cela à son insu, et qu'il protestait, ayant besoin de ce terrain. Je répondis que nous avions clôturé ce terrain depuis plus de dix ans et y cultivions d'accord avec les propriétaires ¹⁶.

Cette doléance du chef Mwâdewé Népörö coïncide avec la protestation soulevée par M. Leenhardt contre le maintien en captivité de femmes et d'enfants capturés pendant les opérations de répression de 1917 dans les grandes chefferies de Houailou, en particulier celle de Mwâdewé. Il ne fait guère de doute que l'action de M. Leenhardt contre la tolérance des administrateurs envers les auxiliaires qui s'étaient arrogé un butin de captifs (femmes et enfants) lui valut un certain ressentiment de la part des grands chefs concernés.

Mission et colonisation

La forte insertion de M. Leenhardt dans les enjeux sociaux locaux souligne le fait que, pour lui, la colonisation était la condition même de la mission chrétienne. D'un point de vue général, en effet, il tint toujours la question politique pour secondaire par rapport à la question religieuse : l'œuvre d'évangélisation est l'objectif ultime du missionnaire, qui justifie le principe même de la colonisation, tenue pour une constante naturelle (Leenhardt 1937a).

La question sociale préoccupait M. Leenhardt dès 1902, avant son départ en Nouvelle-Calédonie, alors qu'il écrivait sa thèse de théologie sur le mouvement éthiopien en Afrique australe :

La position du missionnaire est toujours délicate : il ne doit jamais se mêler de politique, mais doit, dans une colonie de sa patrie, garder la confiance de l'indigène en lui laissant entendre qu'il a le sentiment des injustices commises et travaille à les faire cesser. (Leenhardt 1976 [1902] : 114.)

Son réformisme colonial, qui le conduisit à des engagements locaux contre les « excès » de la colonisation, notamment contre le travail forcé, ne le mena jamais à un engagement directement politique. Son texte sur la Ligue des Droits de l'Homme est à cet égard éloquent :

La tâche du missionnaire en face de la Ligue est délicate. Car il est incontestable que sa sympathie est acquise à tous les défenseurs de la justice, mais sa tâche, à lui, est de faire du bien à tous. Devant deux partis dont l'un oppresse et l'autre est opprimé, il doit gagner la confiance de l'oppressé pour lui ouvrir les yeux sur l'oppression qu'il commet, et gagner la confiance de l'opprimé pour l'amener à se redresser, à user des voies légales, et à triompher de l'oppression. [...] Le missionnaire sent monter en lui de saintes

indignations. Mais ce n'est point cependant sous leur impulsion, en prenant la défense de l'indigène, qu'il contribue le mieux à l'œuvre de justice. Là n'est point sa tâche précise. En cette situation difficile entre un peuple inférieur et la puissante race conquérante, le missionnaire n'a rien autre [*sic*] comme arme que la prédication de l'amour, et l'exemple de la vie chrétienne réalisée par ses ouailles. Aucune revendication sociale n'est à formuler. (Leenhardt 1929.)

L'investissement de M. Leenhardt dans la préparation de l'Exposition coloniale de 1931 l'inscrit dans un champ colonial national divers et conflictuel, au sein duquel des alliances entre administrateurs, missionnaires et savants pouvaient se nouer autour d'une commune volonté de transformer les modes de gouvernementalité coloniale — ce qui ne revient pas à en faire un précurseur de l'anticolonialisme. Cela le rapproche plutôt de figures comparables, dans une période antérieure, en Afrique australe. Les analyses de Jean et John Comaroff sur certains missionnaires « anticonformistes ¹⁷ », tout comme celles de Patrick Harries et de Serge Reubi sur Henri Junod ¹⁸ trouvent ici un écho direct. Et ce n'est sans doute pas un hasard, tant la colonisation ségrégationniste de la Nouvelle-Calédonie est comparable par bien des aspects à celle de l'Afrique australe (à laquelle M. Leenhardt avait consacré sa thèse de théologie — portant sur le Lesotho), et qu'il visita lors d'un voyage au début des années 1920, contre l'avis de la Société des Missions évangéliques de Paris, pour confronter sa propre expérience missionnaire à d'autres champs de mission ¹⁹.

Pratiques d'enquête

En raison de l'immense activité déployée par Leenhardt dans le cadre missionnaire, le rapport entre rencontre missionnaire et relation scientifique comme la relation entre « champ de mission » et « terrain ethnographique » sont loin d'être allés de soi — la position de missionnaire-ethnologue n'étant certainement pas simple à construire. C'est ce dont témoignent deux extraits de la correspondance de Leenhardt à ses parents. Le plus frappant a été rédigé par Leenhardt alors âgé de 41 ans, après seize ans de séjour en Nouvelle-Calédonie, tandis qu'il s'apprêtait à rentrer en France, pensant alors que son retour serait définitif. Il y propose un bilan scientifique désolé de ses années passées en Nouvelle-Calédonie — qu'il faut toutefois lire aussi comme un exercice convenu de justification, voire de repentir, devant son père qui était tout à la fois pasteur protestant et savant naturaliste :

Encore si l'on avait eu le temps de travailler pendant ces 10 ans ! Mais c'est une vie absurde qu'il a fallu mener, toute sur la brèche, et je n'ai fait autre chose qu'être sur la brèche. [...] Je n'aurai donc pas fini mes traductions ²⁰ puisque je ne puis guère faire que quelques pages chaque année. *Je n'aurai pas non plus eu le loisir d'étudier les canaques, et cela est grande pitié aussi.* [...] Jusqu'ici je ne suis sûr que d'une chose, c'est du blâme que je mériterai, de n'avoir pu mieux connaître l'indigène. Il faudrait pour cela un temps que je n'ai jamais pu avoir. J'aurais aimé pouvoir passer une fois 6 mois de vacances dans l'île. Mais ce mot de vacances n'existe pas encore dans notre vocabulaire [missionnaire]. [...] Le grand souci, c'est la fin des traductions. Je pourrais faire un effort pour elles maintenant, mais aux dépens de l'œuvre ²¹.

Le second texte donne un tableau à la fois plus complet et plus mesuré de son activité ethnographique :

Je ne cherche pas à faire trop de travail scientifique. Je cherche à noter seulement ce qui vient de la connaissance de la langue et de l'indigène, et qu'un ethnographe trouvera difficilement sans cela, car les Canaques ne livrent pas leurs secrets, et les jeunes ne savent plus rien. [...] Ils ne savent plus une seule raison de ce qu'ils font, et ce n'est que par la langue, en cherchant les vrais sens des mots, et en trouvant un jour dans une conversation en l'air le mot *rhe* [totem], que j'ai pu suivre toute la filière. Et alors, tous les pilous [cérémonies coutumières], les tabous, etc. s'ajoutent les uns aux autres avec une logique

implacable, et je ne comprends plus du tout ce que la Sorbonne veut appeler pré-logique. *Tu vois, Papa, ce que je cherche ; la religion et la famille canaque ; c'est exactement le domaine missionnaire* ²².

M. Leenhardt ne disposa jamais du temps libre qu'il espérait. Et la lettre qu'il écrivit à son épouse Jeanne, alors installée à Nouméa, le 9 août 1917, résume remarquablement ses regrets : « Cet après-midi, travaillé avec Boesou. Qu'il y aurait à faire, pour noter cette langue et déduire ce qu'elle enseigne de leur mentalité. Quel dommage de ne pouvoir, faute de temps et de science ²³. » Il n'en reste pas moins qu'il constitua au fil de son séjour à Houaïlou et de sa fréquentation quotidienne des Kanaks une connaissance pratique de leur monde social, applicable en situation.

Traduire la Bible

Comme il apparaît dans la lettre de mai 1914 citée plus haut, il nous semble que l'essentiel de l'œuvre scientifique de Leenhardt part de son analyse de la langue de Houaïlou. James Clifford (1987) a également relevé ce point décisif : « La traduction selon Leenhardt faisait partie de l'interpénétration inventive de deux cultures. » C'était en effet un aspect central de son travail missionnaire ²⁴. Comme l'écrivit son fils, lui-même pasteur : « [Maurice Leenhardt] n'a pas étudié les langues comme une fin en soi, mais comme un moyen : le moyen de comprendre et d'aimer, d'être dans le vrai et de défendre le bon droit, – le moyen d'amener les hommes à l'existence ²⁵ » ; ou pour le dire plus simplement : « Sur le champ de travail, il a son œuvre à accomplir, et ce n'est pas une œuvre de savant ou de linguiste, c'est une œuvre de missionnaire ²⁶. »

En effet, le problème du jeune missionnaire arrivant fin 1902 à Houaïlou pour évangéliser la Grande Terre fut d'abord de comprendre une langue étrangère dont il n'avait pas de grammaire, de traduire la langue locale pour la comprendre (traduction de la langue de Houaïlou, l'a'jië, vers le français), avec une ambition précise : la conversion. Il témoigne de l'urgence de cette tâche dans la correspondance à ses parents : « Au point de vue religieux, premier obstacle, la langue. Pour mon école, je la fais en français, ce qui est très mauvais pour l'heure. [...] Cependant je me mets au Houaïlou, ce qui sera très bon pour le pays et me donnera le tour de la langue indigène ²⁷. »

Cet effort d'apprentissage d'une langue inconnue est au cœur d'un projet plus général de compréhension : « Il faut apprendre sa langue, moins pour l'instruire que pour comprendre sa mentalité » (Leenhardt 1909 : 50). C'est dans son effort pour comprendre des interlocuteurs qu'il cherchait à convertir que la vocation d'ethnologue de Leenhardt trouva sa source. Le travail scientifique de compréhension n'était pas pour lui autonome de son projet missionnaire.

Dans un second temps, cette compétence linguistique et culturelle acquise permet une traduction en sens inverse, qui est au cœur même du travail missionnaire : il s'agit de traduire la Bible (précisément le Nouveau Testament) en langue locale (donc cette fois-ci du français vers l'a'jië), afin que les catéchumènes kanaks s'approprient le texte sacré. La traduction s'inscrit alors dans une pragmatique missionnaire, dans une missiologie (Spindler 1980). On peut relever ici la spécificité des pratiques missionnaires protestantes, qui mettent l'accent sur l'accès direct au texte de l'Évangile plutôt que sur la pratique rituelle. Ce point est développé par Leenhardt dans un article sur la traduction : « Le missionnaire, pour présenter le message évangélique, doit trouver en premier lieu les termes qui "réagissent" dans l'esprit du sauvage. Il n'est pas un savant, il avance lentement, à la manière d'un pionnier de la vie religieuse au sein du peuple qu'il veut connaître et instruire ²⁸. » Et encore : « Il faut recevoir des noirs le moyen adapté aux besoins de leur cœur. Il faut savoir se servir de leur langue toute païenne, pour en faire le

véhicule du message évangélique ²⁹. » C'est parce que la véritable conversion suppose un travail sur soi à partir du texte évangélique que le missionnaire doit se faire traducteur – offrant ainsi au converti les voies d'une réflexion neuve.

On peut dater assez précisément ce travail de traduction de la Bible grâce à la correspondance de Leenhardt avec ses parents. Il ressort en effet de ces lettres, souvent écrites sur le mode de la déploration, qu'il ne put accomplir son travail de traduction avec deux interlocuteurs principaux, Joané Nigoth (originaire d'Ouvéa) et B. Erijiyi, que par périodes assez brèves, en regrettant toujours de ne pas pouvoir y consacrer plus de temps. Cette correspondance témoigne de deux points importants : le caractère central de la traduction de la Bible dans son travail « ethnographique » ; et la difficulté du progrès de cette recherche. De fait, il ne parvint pas à terminer la traduction complète du Nouveau Testament avant son second retour en métropole : « En 1920, lorsqu'il revient à Paris, il fait venir Touha, un pasteur indigène, pour réviser avec lui la traduction du Nouveau Testament ³⁰. » Elle fut finalement publiée en 1922 ³¹. Nous avons montré ailleurs que l'occultation de ce contexte de production est à l'origine d'une erreur de traduction sur laquelle s'appuie une thèse célèbre de Leenhardt, selon laquelle les Kanaks n'avaient pas conscience de leur corps : son interlocuteur Bwêÿöuu Erijiyi lui disait, parlant théologie en traduisant la Bible, que le missionnaire avait apporté la « chair » chrétienne, c'est-à-dire la conscience du corps comme source potentielle du péché – et non pas qu'il venait de découvrir avoir un corps ³².

Faire écrire des cahiers : Leenhardt avec Bwêÿöuu Erijiyi

La deuxième source de l'œuvre scientifique de Leenhardt est l'extraordinaire corpus de cahiers qu'il constitua auprès de ses élèves. En général, ceux-ci regroupent des récits de tradition orale, des contes et légendes, des récits d'origine de clans ou d'alliances matrimoniales. Certains de ces textes furent traduits et publiés dans les *Documents néo-calédoniens* (Leenhardt 1932). Un cas atypique ressort du lot des auteurs de ces cahiers, celui du premier des pasteurs kanaks formés par Leenhardt, B. Erijiyi, son principal interlocuteur pour la traduction du Nouveau Testament, qui fut l'auteur d'une vingtaine de cahiers. C'est ainsi légitimement que Jean Guiart fait de B. Erijiyi le « premier écrivain kanak » (en tout cas dans la région de Houailou). Après Raymond Leenhardt, James Clifford et Jean Guiart³³, nous avons insisté sur l'importance de B. Erijiyi dans la construction du savoir de M. Leenhardt ³⁴. On le sait, M. Leenhardt a reconnu l'immensité de cette dette : « Tout ce qu'il m'a été permis d'éclaircir dans l'obscurité des questions indigènes, je le dois à Boesoou » écrivait-il ainsi en 1922 dans la deuxième édition de la brochure de vulgarisation missionnaire intitulée *La Grande Terre. Mission de Nouvelle-Calédonie* (Leenhardt 1909 : 111). J. Clifford a raison d'écrire que « de tels témoignages sont trop rares dans les annales de l'ethnographie » (Clifford 1987 : 148). Mais on peut également constater que l'évolution des appréciations publiées de M. Leenhardt sur B. Erijiyi suit une pente décroissante. M. Leenhardt rendit ainsi hommage à B. Erijiyi en 1930 dans la préface des *Notes d'ethnologie néo-calédonienne* :

Le vieux Boesoou Erijiyi, ancien sculpteur de masques, ordonnateur de pilous, [...] nous a récompensés de lui avoir appris à écrire, en inscrivant lentement, allongé sur sa natte, les meilleures des légendes rapportées plus loin, et les discours de pilous qu'il enseignait aux chefs de Nindia (clan Neja). (Leenhardt 1930.)

On peut remarquer que cette présentation occulte le contexte missionnaire de l'apprentissage de l'écriture et le statut de converti (et plus encore de pasteur) de B. Erijiyi, présenté ici comme un érudit traditionnel. Il est présent dans la table des matières des *Documents* (1932), comme auteur de légendes et de discours cérémoniels, avant de pratiquement disparaître de *Gens de la*

Grande Terre (Leenhardt 1937b) et de *Do kamo* (Leenhardt 1947). Selon un mouvement qui a été analysé par J. Clifford dans d'autres contextes (Clifford 1983), la construction de l'autorité discursive de M. Leenhardt comme ethnologue professionnel a pour effet la relégation de l'élève pasteur kanak B. Erijiyi en informateur, puis en incarnation anonyme d'une catégorie générique (« le Canaque », « le Mélanésien », voire « l'Austro-Mélanésien »).

Nous pouvons faire l'hypothèse que la proposition d'écrire ces cahiers fut faite par Leenhardt à B. Erijiyi à la suite d'une déception « ethnographique ». Dans une lettre à ses parents du 6 novembre 1915, alors qu'il est en plein travail de traduction du Nouveau Testament avec B. Erijiyi, il évoque l'impossibilité dans laquelle il se trouve en tant que missionnaire d'assister à une grande cérémonie coutumière :

Il y a ces jours-ci un grand pilou à Canala. C'est bien, dans les régions où la langue houailou est comprise, le dernier authentique qui sera fait. Il y a longtemps que j'avais résolu d'aller examiner un pilou, pour en comprendre l'ensemble. Canala est païen, je ne scandalisais personne en y assistant, c'était parfait. Mais voilà qu'un nata laisse son fils apprendre les danses avec toutes ses ouailles, je dois intervenir et renoncer en moi-même à un projet que j'avais tant préparé. Il est probable que je n'aurai jamais d'autre occasion.

Or, B. Erijiyi se met précisément à rédiger une description complète d'un « pilou » dans la « première série » de ses cahiers à partir de 1915³⁵. Puis, alors que Leenhardt pensait son départ imminent, et sans doute en raison de la réussite de la première série de cahiers, il fit circuler auprès de ses élèves pasteurs un *Questionnaire pour la connaissance des clans* élaboré dans la langue de Houailou en mars 1918 (Leenhardt 1977). Il s'adresse dans ce questionnaire aux « *Pasteurs et [à] tous les hommes sages* », comme s'il fallait se justifier de s'intéresser à la réalité sociale précoloniale, alors qu'il venait de travailler quinze ans à convertir, à chasser le vieil homme. Seuls les Kanaks qui savaient écrire ont pu les rédiger, c'est-à-dire ses élèves pasteurs et les plus avancés des élèves scolarisés à Do Néva. Les items du questionnaire portent sur l'organisation interne des clans, les rapports entre chef et fondateur du pays, les dons d'ignames faits au fondateur du pays, les récits d'origine des clans, les pierres de guerre, les ancêtres et les totems – c'est-à-dire, principalement, pour reprendre l'expression citée plus haut, sur « la famille et la religion canaque, le vrai domaine missionnaire³⁶ ». Le premier cahier de la « deuxième série » rédigée par B. Erijiyi en 1918 est une réponse, paragraphe par paragraphe, à ce questionnaire. Les autres, peut-être écrits plus tard (probablement jusqu'en 1921), développent certains points plus en détail.

M. Leenhardt donne de B. Erijiyi dans sa correspondance privée des appréciations ambivalentes, témoignant d'une conception pour le moins prédatrice de la relation ethnographique.

Enfin j'ai l'espoir de pouvoir travailler aux traductions. [...] C'est mon moment de me retirer. Boesou, le vieux sage calédonien, qui est d'ailleurs assez piètre nata [évangéliste], va venir habiter à Do Néva, il aura sa case tout près, et mon travail sera de l'utiliser pour les traductions et de pomper tout ce que contient ce cerveau de savant canaque. Et c'est dur. C'est pour cela que je voudrais deux ans devant moi à ne faire autre chose – ce qui est une façon de parler puisque toutes les matinées sont prises à l'école³⁷.

Ou encore : « Brave vieux, il a un cœur d'or dans un esprit de fumée, et je voudrais bien savoir tout ce qu'il sait³⁸ » ; « J'essaie, dès que je le puis, de travailler aux traductions. Cette semaine, n'ayant pas à courir, j'ai fait un effort, mais alors c'est mon brave Boésou qui ne tient pas ; il faut le réveiller. Quel trésor il a dans la tête, ce bon vieux, et comme je voudrais avoir le temps d'en tirer tout ce qu'elle contient³⁹. »

La publication récente ⁴⁰ des cahiers de B. Erijiyi – soixante-dix ans après leur rédaction – permet d'établir que ces textes ont également étroitement servi à la rédaction des *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*. Au détour d'une phrase, Guiart a reconnu que Leenhardt avait utilisé les textes de B. Erijiyi sous son nom dans les *Documents*, mais aussi de manière anonyme dans les *Notes* : « Une part [de ces cahiers] a été publiée par Maurice Leenhardt, soit ce qui pouvait se ranger dans la catégorie de mythes ou de paroles cérémonielles ou rituelles, sous la signature même de Bwesou dans les *Documents néo-calédoniens*, soit anonymement à l'intérieur des chapitres des *Notes d'ethnologie*, où de longs passages, dispersés à l'intérieur des divers chapitres du livre, reprennent le texte de Bwesou sans l'altérer » (Guiart 1997 : 120) ; ou encore : « Ses *Notes d'ethnologie néo-calédonienne* contiennent des chapitres entiers traduits directement de Bwesou Erijiyi » (Guiart 1998 : 9). C'est une façon très euphémisée de reconnaître que Leenhardt a paraphrasé, pour ne pas dire plagié, son informateur indigène ⁴¹. Si Leenhardt accorde le statut d'auteur à B. Erijiyi dans les *Documents*, comme narrateur de légendes, il ne lui confère pas pour autant celui d'ethnographe ou d'ethnologue dans les *Notes* (alors même qu'il est pratiquement l'unique source des textes sur les cérémonies et la principale du chapitre sur la circoncision). Dans l'écriture de Leenhardt, la parole des Kanaks n'apparaît ainsi que sous la forme de récits légendaires et d'expérience mythique. Toute leur auto-analyse sociale disparaît en tant que telle de l'œuvre scientifique : elle n'est réintégrée que sous la forme d'une paraphrase.

L'investissement de B. Erijiyi auprès de M. Leenhardt ne fut pas exclusif d'autres relations étroitement nouées avec des Européens : ainsi, pendant le congé de M. Leenhardt en 1909, B. Erijiyi fit un important cadeau au pasteur Étienne Bergeret en lui offrant la monnaie de coquillages la plus précieuse de sa famille (Bergeret 1909 : 410). Plus frappant encore, B. Erijiyi a été – hors de tout contexte missionnaire – l'un des principaux guides de Marius Archambault, receveur des postes à Houailou qui devint le premier spécialiste des pétroglyphes de Nouvelle-Calédonie, ces pierres gravées de motifs géométriques ⁴². Ainsi, dans un article paru au cours de la même année 1909, M. Archambault évoque « ce guide dévoué, Boasaou, nourri des anciens récits et volontiers livrant son trésor » (Archambault 1909 : 152). La confrontation de ces témoignages de M. Leenhardt, E. Bergeret et M. Archambault atteste de l'importance de l'investissement de B. Erijiyi avec les Européens, auprès desquels il apparaît bien avoir transmis de bonne grâce, parfois au-delà même de leurs attentes, des pans entiers de son savoir (manifestement très étendu).

Retour à Paris

Ce n'est qu'au cours de son troisième séjour (fin 1923 - début 1926), que M. Leenhardt put consacrer plus de temps à un travail d'ordre ethnographique, accomplissant pour une part le souhait qu'il exprimait en 1916 : « Je voudrais revenir encore en Calédonie (après un congé) pour y achever de noter la vie religieuse, sociale, et magique des Canaques ⁴³. » Il est toutefois difficile de savoir exactement ce qu'il y fit, et on ne doit pas oublier l'importance des questions missionnaires qu'il avait à régler (Clifford 1987). Il a très certainement été stimulé par la réception d'une lettre de Rivet, qui créait alors avec Lévy-Bruhl et Mauss l'Institut d'ethnologie (Laurière 2008) :

En juillet 1925, Jeanne faisait suivre une lettre de Paul Rivet demandant à son mari de préparer un volume pour la série de publications scientifiques du nouvel Institut d'ethnologie de Paris. (Clifford 1987 : 120.)

En 1927, le rapport sur la première année d'existence de l'Institut d'ethnologie annonce qu'est en préparation un ouvrage de Leenhardt, sous le titre *Notes et documents sur le néo-calédonien. Légendes et coutumes avec vocabulaire de la langue houailou*⁴⁴. Ce sont finalement trois volumes distincts qui

paraîtront. Evoquant son troisième retour en métropole en 1926, Rosèlene Dousset-Leenhardt décrit la nouvelle organisation de travail de son père :

Grâce à l'insistance enthousiaste et autoritaire de Marcel Mauss, il garda trois jours par semaine pour son travail personnel et put donc poursuivre, à la sauvette mais enfin en accord avec sa femme, son travail anthropologique. Ma mère l'y aida journalièrement charriant d'énormes tiroirs remplis de fiches qu'elle classait inlassablement. (Dousset-Leenhardt 1984 : 157.)

La constitution de ce fichier fut en premier lieu la condition de l'achèvement d'un dictionnaire pour lequel Leenhardt avait rassemblé des matériaux en tant que missionnaire traducteur de la Bible. Au sein des trois grandes monographies publiées par Leenhardt à l'Institut d'ethnologie, il faut insister sur l'importance de ce dernier recueil, c'est-à-dire du *Vocabulaire*, en suivant le conseil que Mauss donnait à ses étudiants : « Piochez le dictionnaire de Leenhardt ; il vous transporte dans un autre monde ⁴⁵ », puisqu'y apparaît parfois la parole brute de ses interlocuteurs kanaks, largement occultée dans d'autres textes, sous la forme d'exemples linguistiques. Sa position de missionnaire en situation coloniale et ce qu'elle impliquait dans la production de matériaux « ethnographiques », jusque dans ses pratiques d'enquête linguistique et sociale, semblent être restés pratiquement inaperçus de Mauss et Lévy-Bruhl, dont la cécité sur ce point est nettement révélatrice de leur faible conscience des enjeux sociaux et intersubjectifs de la relation ethnographique. Peut-être cet oubli était-il nécessaire dans la période d'établissement institutionnel du champ de l'ethnologie en France ?

Après une période d'oubli relatif, malgré l'évocation de son œuvre par quelques anthropologues tels Roger Bastide (1973), ou Jean Jamin⁴⁶, le destin posthume de l'œuvre de M. Leenhardt s'est déployé dans plusieurs autres espaces. En premier lieu, dans le monde universitaire anglo-saxon, depuis l'importante biographie de James Clifford, qui a produit une image très positive de M. Leenhardt. Par opposition à l'histoire classique de l'anthropologie française qui magnifie la filiation allant de Durkheim et Mauss au structuralisme, Leenhardt comme Griaule (Clifford 1996 : 86-91) apparaissent, dans la perspective de J. Clifford, comme des auteurs ayant eu une véritable expérience ethnographique, de longue durée, dans laquelle ils surent construire des relations dialogiques avec des interlocuteurs locaux tenus comme co-auteurs plutôt que comme informateurs. Par ailleurs, la référence à M. Leenhardt a été mobilisée dans le renouveau des débats sur la personne mélanésienne comme personne « individuelle » – définie par l'ensemble de ses relations, plutôt que comme individualité. Cité à la fois par Jacques Lacan (1966), Jean-Marie Tjibaou (1976), Vincent Crapanzano (1979), Marilyn Strathern (1988) et Philippe Descola (2005), il occupe ainsi une position improbable dans les débats contemporains, non sans d'importants malentendus, qui prolongent à notre sens l'oubli de sa position de pasteur français en Nouvelle-Calédonie coloniale. Ce sont souvent ses thèses les moins bien fondées empiriquement qui ont le plus retenu l'attention, telle que sa théorie de l'ignorance kanake de la paternité ⁴⁷ ou de la prétendue absence de conscience du corps chez les Kanaks ⁴⁸.

En Nouvelle-Calédonie, M. Leenhardt reste une grande figure chez les Kanaks protestants : ses écrits sont évoqués avant tout par les institutions scolaires et religieuses protestantes et dans une moindre mesure par une partie du mouvement nationaliste kanak. L'Agence de développement de la culture kanak a célébré le centenaire de son arrivée pour évangéliser la Grande Terre, en organisant en 2002-2003 au Centre culturel Tjibaou une exposition intitulée « Natas, Missi & Moniteurs. Maurice et Jeanne Leenhardt en Nouvelle-Calédonie, 1902-1926 ». C'est ainsi finalement son œuvre scolaire et religieuse dans la construction coloniale de la Nouvelle-Calédonie qui a marqué les esprits, plutôt que son analyse ethnologique de la pensée mythique — même si celle-ci est régulièrement mobilisée dans les débats sur la « coutume » locale.

Notes

1. Cf. Muckle 2012 ; Vasseur 1985 ; Guiart 1970.
2. Zorn 1992 ; Prudhomme 2005.
3. Saussol 1979 ; Dauphiné 1989 ; Merle 1995.
4. Merle 2004 ; Muckle 2010.
5. Conseil privé, 1899, séance du 28 décembre, 28^e cas d'internement administratif. Nous remercions Adrian Muckle de nous avoir communiqué cette référence.
6. Leenhardt 1903 (« Lettre de Houailou du 24 novembre 1902 »)
7. *Journal officiel de la Nouvelle-Calédonie*, 15 avril 1912
8. M. Leenhardt, 1902-1920, *Lettres à ses parents*, Centre des Archives d'outre-mer, 20 novembre 1912.
9. *Ibid.*, Lettre du 26 mai 1914.
10. *Ibid.*, Lettre du 13 octobre 1912.
11. Cf. Naepels 2013 : 114-123 ; Muckle 2012 ; Bensa *et al.* 2015.
12. *Bulletin du Commerce*, 30 juin 1917, p. 8.
13. M. Leenhardt, *Lettres à ses parents*, Centre des Archives d'outre-mer, 6 avril 1916.
14. Cf. Naepels 1998 ; Dauphiné 1990.
15. Naepels 2010 ; 2013.
16. M. Leenhardt, *Lettres à ses parents*, Centre des Archives d'outre-mer, 23 mars 1919.
17. Comaroff 1989; Comaroff Jean & John 1991; Cf. aussi Mary 2000.
18. Harries 1981 ; Reubi 2004.
19. Cf. aussi Ellenberger 1930 ; 1933.
20. Il s'agit des traductions du Nouveau Testament.
21. M. Leenhardt, *Lettres à ses parents, op. cit.*, Lettre du 25 octobre 1919 ; nous soulignons.
22. *Ibid.*, Lettre du 24 mai 1914 ; nos italiques.
23. Archives privées Leenhardt.
24. Leenhardt, Maurice, 1913, « Des ténèbres à la lumière », *Journal des Missions évangéliques*.
25. Raymond Leenhardt 1954 : 38.
26. *Ibid.* : 35.

27. M. Leenhardt, *Lettres...*, *op. cit.*, Lettre du 28 juin 1903.
28. Article paru dans une revue d'études religieuses, et signé « *Maurice Leenhardt, missionnaire en Nouvelle- Calédonie* » (Leenhardt 1922 : 193).
29. *Ibid.*
30. Raymond Leenhardt 1954 : 36.
31. *Peci Arii*, trad. M. Leenhardt, Paris, 1922.
32. Naepels 2007a (en particulier p. 78-83.
33. Raymond Leenhardt 1976 ; Clifford 1987 ; Guiart 1998.
34. Cf. Naepels 2007a et b. On comparera avec intérêt les interactions entre M. Leenhardt et B. Erijiyi avec celles de Franz Boas et George Hunt, tant pour ce qui relève de l'écriture de cahiers que pour la collecte d'objets. Voir Berman 1996 ; Jacknis 1991 ; 1996. Nous respectons dans les citations qui suivent les transcriptions orthographiques variables de son nom par différents auteurs.
35. cf. Raymond Leenhardt 1976.
36. M. Leenhardt, *Lettres...*, *op. cit.*, Lettre du 24 mai 1914, citée *supra*.
37. *Ibid.*, Lettre du 20 novembre 1914. Nos italiques. ->
38. *Ibid.*, Lettre du 4 mars 1915.
39. *Ibid.*, Lettre du 6 novembre 1915.
40. Cf. Aramiou & Euritain 2002 ; 2003.
41. Accomplissant ainsi son programme ethnographique : « *Mon travail sera [...] de pomper tout ce que contient ce cerveau de savant canaque* », M. Leenhardt, *Lettres...*, *op. cit.*, Lettre du 20 novembre 1914, citée *supra*.
42. Archambault 1901 ; 1902. Luquet 1926
43. M. Leenhardt, *Lettres...*, *op. cit.*, Lettre du 28 août 1916.
44. *Annales de l'Université de Paris*, 1927, n° 2, p. 93. Nous remercions Benoît de L'Estoile de nous avoir communiqué cette référence.
45. Archives de Marcel Mauss, Musée de l'Homme ; texte cité par Clifford (1987 : 145).
46. Jamin 1978 : 51-56 ; 1985 : 11.
47. Cf. Salomon 2000 : 35-46, pour une analyse et une réfutation de cette thèse.
48. Cf. Naepels 2007a, pour une analyse et une réfutation de cette thèse. ->

Bibliographie

Aramiou Sylvain & Jean Euritéin, 2002. *Peci i Bwééyöuu Erijji. Cahiers de Boesou Eurijisi. Première série 1915-1920*, Houailou, Fédération de l'enseignement libre protestant.

— 2003. *Peci i Bwééyöuu Erijji. Cahiers de Boesou Eurijisi. Seconde série 1918-1921*, Houailou, Fédération de l'enseignement libre protestant.

Archambault Marius, 1901. « Les Mégalithes néo-calédoniens », *L'Anthropologie*, n° 12, p. 257-268.

— 1902. « Nouvelles recherches sur les Mégalithes néo-calédoniens », *L'Anthropologie*, n° 13, p. 689-712.

— 1909. « Traces d'une ancienne civilisation en Nouvelle-Calédonie », *La Dépêche coloniale illustrée*, 9^e année, n° 11, p. 143-152.

Bastide Roger, 1973. « Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine) », *La notion de personne en Afrique noire*, p. 33-43.

Bensa Alban, Goromoedo Kacué Yvon & Adrian Muckle, 2015. *Les sanglots de l'aigle pêcheur. Nouvelle-Calédonie. La Guerre kanak de 1917*, Toulouse, Anacharsis.

Bergeret Etienne, 1909. « Un fétiche », *Journal des Missions évangéliques*, 4^e série, 10^e année, p. 409-412.

Berman Judith, 1996. « "The culture as it appears to the Indian Himself". Boas, George Hunt and the Methods of Ethnography », in G. Stocking (éd.), *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, Madison, University of Wisconsin Press, p. 215-256.

Clifford James, 1983. « De l'autorité en ethnographie », *L'Ethnographie*, 2, p. 87-118.

—1987. *Maurice Leenhardt, personne et mythe en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Jean-Michel Place [traduction de *Person and myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Berkeley, University of California Press, 1982].

— 1996. *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*, Paris, ENSA, p. 86-91.

Comaroff John, 1989. « Images of Empire, Contests of Conscience: Models of Colonial Domination in South Africa », *American Ethnologist*, 16 (4), p. 661-685.

Comaroff Jean & John, 1991. *Of Revelation and Revolution*, vol. I, *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press.

Crapanzano Vincent, 1979. « Preface », dans la traduction américaine de M. Leenhardt, *Do kamo. Person and myth in the Melanesian World*, Chicago, Chicago University Press, p. VII-XXV.

Dauphiné Joël, 1989. *Les spoliations foncières en Nouvelle-Calédonie (1853-1913)*, Paris, L'Harmattan.

—1990. *Houailou. L'implantation du christianisme (1894-1902)*, Nouméa, Centre territorial de recherche et de documentation pédagogiques.

Descola Philippe, 2005. *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

Dousset-Leenhardt Roselène, 1984. *A fleur de terre. Maurice Leenhardt en Nouvelle-Calédonie*, Paris, L'Harmattan.

Ellenberger Victor, 1930. *Sur les hauts plateaux du Lessouto, notes et souvenirs de voyage*, Paris, Société des Missions.

— 1933. *Un siècle de missions au Lessouto*, Paris, Société des Missions.

Guiart Jean, 1970. « Les événements de 1917 en Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des océanistes*, n° 26, p. 265-282.

—1997. *Maurice Leenhardt. Le lien d'un homme avec un peuple qui ne voulait pas mourir*, Nouméa, Le Rocher-à-la-Voile.

—1998. *Bwesou Eurijisi. Le premier écrivain canaque*, Nouméa, Le Rocher-à-la-Voile.

Harries Patrick, 1981. « The Anthropologist as Historian and Liberal: H.A. Junod and the Thonga », *Journal of Southern African Studies*, 8 (1), p. 37-50.

Jacknis Ira, 1991. « George Hunt, Collector of Indian Specimens », dans A. Jonaitis (éd.), *Chiefly Feasts. Enduring Kivakiutl Potlatch, Washington, American Museum of Natural History*, University of Washington Press, p. 177-224.

— 1996. « The ethnographic object and the object of ethnology in the early career of Franz Boas », dans G. Stocking (éd.), *Volkgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, Madison, The University of Wisconsin Press, p. 185-214.

Jamin Jean, 1978. « De l'identité à la différence : la personne colonisée », *Journal de la Société des océanistes*, p. 51-56.

— 1985. « “Comme une manière de Canaque” », *La Quinzaine littéraire*, p. 11.

Lacan Jacques, 1966 [1949]. « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je », *Essais*, Paris, Seuil, p. 93-100.

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

Leenhardt Maurice, 1902 [réédition 1976]. *Le mouvement éthiopien au sud de l'Afrique de 1896 à 1899*, Cahors, Couesland, réédité par l'Académie des Sciences d'Outre-Mer, Paris.

—1903. « Lettre de Houaïlou du 24 novembre 1902 », *Journal des Missions évangéliques*, n° 1.

— 1909 (nouvelle édition, revue et augmentée, 1922. *La Grande Terre, mission de la Nouvelle-Calédonie*, Paris, Société des missions évangéliques.

— 1913. « Des ténèbres à la lumière », *Journal des Missions évangéliques*.

—1922. « Notes sur la traduction du Nouveau Testament en langue primitive », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, p. 193-218.

—1929. « Autour de la “Ligue des Droits de l'Homme” », *Propos missionnaires*, 14. —1930. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, Institut d'ethnologie, p. VIII. —1932. *Documents néo-calédoniens*, Paris, Institut d'ethnologie.

—1937a. *Gens de la Grande-Terre*, Paris, Gallimard.

—1937b. « La colonisation. Simples notes », *Propos missionnaires*, 59, p. 50-56.

—1947. *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.

—1977. « Questionnaire pour la connaissance des clans (21 mars 1918) », *Objets et mondes*, 17 (2), p. 89-92.

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

—1976. « Un sociologue canaque : le pasteur Boésouo Erijiyi 1866-1947 », *Cahiers d'histoire du Pacifique*, 4.

- Luquet Georges Henri, 1926. *L'Art Neo-Calédonien*, documents recueillis par M. Archambault, Paris, Institut d'ethnologie.
- Mary André, 2000. « Conversion et conversation : les paradoxes de l'entreprise missionnaire », *Cahiers d'études africaines*, 160, p. 779-799.
- Merle Isabelle, 1995. *Expériences coloniales. Nouvelle-Calédonie (1853-1920)*, Paris, Belin.
— 2004. « De la "légalisation" de la violence en contexte colonial : le régime de l'Indigénat en question », *Politix*, vol. 17, n° 66, p. 137-162.
- Muckle Adrian, 2010. « Troublesome Chiefs and Disorderly Subjects: the Indigénat and the Internment of Kanak in New Caledonia (1887-1928) », *French Colonial History*, n° 11, p. 131-160.
- 2012. *Specters of Violence in a Colonial Context: New Caledonia, 1917*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Naepels Michel, 1998. *Histoires de terres kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, Belin.
- 2007a. « Notion de personne et dynamique missionnaire », dans M. Naepels & C. Salomon (éd.), *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Paris, Editions de l'EHESS, p. 69-91.
- 2007b. « Les pratiques ethnographiques de Maurice Leenhardt », dans M. Naepels & C. Salomon (éd.), *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Paris, Editions de l'EHESS, p. 95-115.
- 2010. « Le devenir colonial d'une chefferie kanake (Houaïlou, Nouvelle-Calédonie) », *Annales. Histoire, sciences sociales*, n° 65 (4), p. 913-943.
- 2013. *Conjurer la guerre. Violence et pouvoir à Houaïlou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, Editions de l'EHESS.
- Pineau-Salaün M., 2007. « Maurice Leenhardt et l'école : pédagogie missionnaire, pédagogie coloniale (Do Néva, 1903-1926) », dans M. Naepels & C. Salomon (éd.), *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Paris, Editions de l'EHESS, p. 117-137.
- Prudhomme Claude, 2005. *Missions chrétiennes et colonisation, XVI-XX^e siècle*, Paris, Cerf.
- Reubi Serge, 2004. « Aider l'Afrique et servir la science : Henri-Alexandre Junod, missionnaire et ethnographe (1863-1934) », *Revue historique neuchâteloise*, 141 (4), p. 197-214.
- Rey-Lescure Philippe, 1967. *Vos Racines... Essai d'histoire des débuts de l'évangélisation de la Nouvelle-Calédonie*, chez l'auteur, La Force.
- Salomon Christine, 2000. *Savoirs et pouvoirs thérapeutiques kanaks*, Paris, Presses universitaires de France, p. 35-46.
- Saussol Alain, 1979. *L'Héritage. Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Musée de l'Homme.
- Spindler Marc, 1980. « L'ecclésiologie de Maurice Leenhardt », *Journal de la Société des océanistes*, vol. 36, n° 69, p. 279-291.
- Strathern Marilyn, 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- Tjibaou Jean-Marie, 1976. « Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle », *Journal de la Société des océanistes*, vol. 32, n° 53, p. 281-292.
- Vasseur Jacques, 1985. « Maurice Leenhardt et la rébellion de 1917 en Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des océanistes*, n° 41, p. 241-274.

Zorn Jean-François, 1992. *Le grand siècle d'une mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914*, Paris, Les Bergers et les Mages, Karthala.

Archives

Leenhardt Maurice, 1902-1920 *Lettres à ses parents*, Centre des archives d'outre-mer, Aix-en-Provence.