

DESTIN D'UNE ÉGLISE ET D'UN PEUPLE

NOUVELLE-CALÉDONIE 1900-1959

Étude monographique
d'une œuvre missionnaire protestante

Jean GUIART

Directeur d'étude à l'École Pratique des Hautes Études
PARIS



B 22929

SOMMAIRE

I	Début du Siècle et de la Mission . . .	5
II	L'avant-guerre	29
III	L'après-guerre	49
IV	Structure et crise de l'Église Evangélique en Nouvelle-Calédonie.	65

Jean GUIART

**DESTIN D'UNE ÉGLISE
ET D'UN PEUPLE**

NOUVELLE-CALÉDONIE 1900-1959

ORSTOM Fonds Documentaire

N° B

~~229.29~~

Cote :

B



*Ce texte se veut un hommage
à un homme, mon maître
Maurice Leénhardt
et à un peuple,
(les Gens de la Grande Terre)
qu'il a aimé et su si bien servir.*



« Vois-tu, laisse-moi, les Blancs nous ont trompés. Il vaut mieux boire et puis crever », disait à Maurice Leenhardt, nouvellement arrivé en Nouvelle-Calédonie, un chef païen ivrogne au passé mouvementé. Le chef du Service des Affaires Indigènes de l'époque écrivait dans un rapport officiel consacré à ses administrés : « Tout effort en leur faveur est désormais inutile, ils sont résignés à mourir. » Et le maire de Nouméa de s'étonner devant la visite du jeune missionnaire : « Que venez-vous faire ici, Monsieur le Pasteur ? Dans dix ans il n'y aura plus de Canaques. » Pourtant quelques années plus tôt un pêcheur païen du village de Parawie, à Houailou, Kapea, accueillait l'évangéliste loyaltien Mathaia, par ces mots : « Tu portes la parole de vie, c'est ce que nous attendions. »

Ces quatre témoignages, à la fois concordants et contradictoires, parlent de vie et de mort. Un demi-siècle après l'installation des évangélistes polynésiens de la London Missionary Society aux îles Loyalty, il s'agissait bien de vie et de mort pour la société autochtone de la Grande Terre, en grande partie païenne. Certains groupes, côtiers ou de la plaine, avaient reçu la foi catholique depuis plus de trois décades. Leur regroupement physique autour de la station missionnaire avait pu leur assurer une protection véritable contre les abus. Mais la constitution de « réductions », inspirées par l'exemple jésuite au Paraguay, représentait pour les groupes restés païens, indépendants et ombrageux, une solution trop radicale

pour être attrayante. Toute la tradition devait être abandonnée, y compris celle, combien respectable, d'établir son habitat sur la terre de ses ancêtres. Au surplus, la mission mariste de l'époque avait plus ou moins fait son plein de personnel européen, et les gens à convertir ne pouvaient plus espérer pouvoir bénéficier de la présence matérielle désirée d'un missionnaire blanc au milieu d'eux. Il fallait qu'ils aillent s'établir dans les villages chrétiens, c'est-à-dire le plus souvent chez leurs ennemis traditionnels, ou du moins qu'ils se placent sous l'autorité d'un missionnaire dont les hommes de confiance resteraient longtemps les chrétiens déjà anciens, membres dirigeants du groupe adverse.

On conçoit les facteurs d'ordre coutumier qui s'opposèrent longtemps à une extension de l'influence catholique sur la Grande Terre (1). Cela ne voulait pas dire que les païens ne sentaient pas fléchir leur attachement à une tradition qui les laissait sans défense devant les spoliations de terres, toujours plus nombreuses, les réquisitions abusives de main-d'œuvre et la levée d'un impôt de capitation destiné à les obliger à travailler au bénéfice des Européens, seuls détenteurs d'argent et de marchandises.

L'ENVERS DE L'ŒUVRE DE COLONISATION AU DEBUT DE CE SIÈCLE.

On sait comment le gouverneur Feillet décida de constituer définitivement les territoires indigènes en « réserves », sur la base de trois hectares de terres de culture par habitant. On sait moins que les Commissions chargées de la mise en pratique retinrent seule-

(1) Le retour sur la Grande Terre de certains des anciens rebelles de 1875 exilés à l'Île des Pins et convertis là-bas au cours d'un long séjour, provoqua quelques nouvelles conversions collectives (Boulouparis, La Foa, Moindou, Bourail, Poya).

ment de cette décision l'aspect superficie. Puisqu'il s'agissait de délimiter les terres de « Canaques », même un affleurement de roches sans végétation aucune, même une zone quasi désertique furent considérées bien assez bonnes pour leurs cultures, les terres à café devant, bien entendu, être réservées à la colonisation européenne. De l'aveu officiel, cette mesure apparemment généreuse devait ainsi réduire de moitié les superficies occupées par la population indigène ; c'est dire quelle était la qualité de la « générosité » inspirant cette mesure. La faible valeur de la plus grande partie des sols du territoire permettait seulement la constitution de petits centres de colonisation très dispersés. Cette politique, obligatoire si l'on voulait multiplier le colonat européen, comportait comme condition *sine qua non* une nouvelle aliénation de terres autochtones, touchant des zones qui n'avaient pas encore été atteintes par la dépossession. La révision de la surface des réserves entreprise par le Gouverneur Feillet devait les faire passer de 130 000 hectares à 60 000 environ, pour une population mélanésienne estimée alors à 20 000 habitants.

En même temps, la suppression de la Transportation pénale à destination de la Nouvelle-Calédonie posait le problème de la main-d'œuvre. Jusque-là les besoins du Territoire étaient assurés essentiellement par l'utilisation de la force de travail des ressortissants de l'Administration pénitentiaire, auxquels étaient venus s'ajouter de faibles contingents immigrants temporaires néo-hébridais et vietnamiens. Jusque-là aussi, la main-d'œuvre autochtone avait pu s'employer à son heure et à son prix. Sous le proconsulat Feillet, on commence à s'intéresser à la possibilité de mettre la main-d'œuvre autochtone au service de la colonisation. La réquisition de travailleurs indigènes au bénéfice des services publics existait déjà depuis 1871 (1). Après 1900, sur la pression de plus

(1) Arrêté n° 130 du 6 mai 1871.

en plus forte des milieux de colons, on applique abusivement ce droit de réquisition pour satisfaire les besoins saisonniers en main-d'œuvre et assurer la récolte du café au meilleur prix. Il fallut attendre 1917 pour qu'un arrêté vienne créer une sorte d'engagement temporaire, limité à quatre mois et en principe volontaire, pour les besoins de la colonisation. En pratique, une démarche du colon intéressé auprès du chef de poste de gendarmerie envoyait ce dernier auprès du grand chef du district, lequel se devait de mettre en œuvre toute son autorité pour envoyer le nombre de travailleurs des deux sexes nécessaires à la cueillette du café. Le grand chef était en effet noté en fonction de ce zèle tout particulier. Une prime égale à 1/10 du salaire et retenue sur celui-ci était versée au chef pendant la durée de l'engagement (1). En même temps que s'instaurait ce régime, illégal en fait, de travail forcé, par une interprétation abusive des textes existants, on songeait à conserver et augmenter le réservoir de main-d'œuvre autochtone : un arrêté du 23 janvier 1909 institua temporairement une prime d'un montant de 10 francs à la natalité indigène en Nouvelle-Calédonie.

Des textes tentèrent de régler une des causes visibles de la décroissance démographique : l'alcoolisme. A la demande du Conseil Général et du Conseil Municipal un arrêté du 22 février 1889 interdit la vente de boissons alcooliques aux indigènes (2). Cette mesure ne devait pas donner les résultats espérés, les vendeurs d'alcool, *libérés* du bagne pour la plupart, ne tenant plus boutique mais allant livrer la marchandise à domicile dans les villages. D'autre part, la colonisation agricole se doublait d'une activité commerciale de plus en plus importante. Chaque

(1) Arrêté 1046 du 4 octobre 1929, complété les 12 novembre et 5 décembre 1929. La retenue au bénéfice du grand chef fut ramenée à 5 % par arrêté n° 916 du 26-9-1933.

(2) Arrêté approuvé par décret du 22 juin 1889.

colon voulait ouvrir boutique et l'alcool était la marchandise la plus demandée. Sous couleur d'éviter la vente d'alcools frelatés et nocifs, l'arrêté cité ci-dessus fut rapporté le 3 juillet 1897. Une campagne contre les dangers éventuels de l'alcoolisme autochtone — le souvenir de la rébellion de 1878 était encore présent dans les esprits — aboutit, pour éviter des désordres dus à la boisson, à l'arrêté 299 du 10 mars 1903 interdisant la vente de l'alcool aux indigènes et aux immigrants indigènes et océaniens. La pression de certains intérêts économiques métropolitains obtint très vite, sur instructions du Ministre des Colonies, par arrêté 652 du 18 juin 1903, l'autorisation de vente des boissons dites hygiéniques et des vins titrant moins de 12°. En 1908 (1) un nouveau texte venait interdire à nouveau la vente de ces mêmes boissons, mais après 8 heures du soir, ainsi que leur vente aux indigènes en état d'ivresse. En définitive, en 1917, après la rébellion qui ensanglanta le nord de l'île, une interdiction formelle de vendre, de donner ou de procurer du vin aux indigènes, fut édictée par arrêté 526 du 18 juillet 1917 ; le décret du 6 novembre 1917 vint le confirmer, interdisant la consommation des boissons alcooliques, du vin et de la bière dite de conserve par la population indigène de la Nouvelle-Calédonie.

En même temps était créé (2) le Service Médical de Colonisation et d'Assistance Indigène, organisant la gratuité des soins à la population autochtone et prescrivant les visites régulières des tribus par les médecins, travaux compensés par une indemnité forfaitaire attribuée à ces derniers. Onze postes médicaux furent établis à ce moment.

Le côté positif de cet intérêt nouveau pour les « Canaques », intérêt commandé en partie par les besoins

(1) Arrêté 177 du 12 février 1908 repris et remplacé par décret du 25-4-08.

(2) Arrêté du 3 juin 1911.

en main-d'œuvre du Territoire, est postérieur à l'arrivée en Nouvelle-Calédonie du missionnaire Maurice Leenhardt.

L'ACTION DE MAURICE LEENHARDT.

En 1903 le tableau ne présente encore que des ombres, aujourd'hui odieuses au souvenir de ceux qui les ont vécues : spoliations foncières, brutalités, travail forcé. La prospérité d'une colonisation s'édifiait sur la mise en esclavage d'un peuple. Qu'en pouvait retirer le jeune missionnaire, s'il était loyal envers sa vocation, sinon une exigence passionnée de justice ? C'est cette exigence qui reste en arrière-plan de toute son œuvre et qui malheureusement aussi explique les cabales montées contre lui. Maurice Leenhardt était supérieur à tous les dirigeants d'alors en ce pays, en ce sens qu'il a su dominer cette passion de justice afin de créer dans le moment les conditions concrètes d'une réalisation possible à échéance. Maurice Leenhardt aimait user de l'image du capitaine du navire parce que lui aussi avait su voir en avant et insérer son action quotidienne dans un cadre d'évolution. Bien longtemps après, j'ai vu de vieux colons reconnaître la sagesse et l'ampleur de sa vision par ces mots : « Dans le fond, le vieux Leenhardt avait raison. »

Raison pourquoi ? Quelle était sa vision de la destinée future du microcosme calédonien ? Un peuple mélanésien sauvé de son désespoir par l'Évangile, affranchi de l'esclavage, libre sur sa terre mise en valeur, en bonne intelligence avec un petit colonat européen d'esprit éclairé, débarrassé lui aussi à la fois des préjugés raciaux et du joug des féodalités économiques ; les uns et les autres devraient faire de la Nouvelle-Calédonie une terre fraternelle. Il était réservé, un demi-siècle plus tard, avec des modalités

d'approche et d'action renouvelées, à quelques-uns des élèves du vieux missionnaire de tenter d'établir les bases matérielles de la vision prophétique de leur maître.

A l'annonce, en 1951, de la candidature de celui qu'on devait appeler le « député des Canaques », un des principaux tenants du double collège, directeur adjoint d'une des principales maisons de commerce de la place de Nouméa, s'est écrié : « C'est encore un coup de Leenhardt ! » Eh bien oui, par l'intermédiaire de deux de ses élèves, celui qui avait accepté de se présenter, et celui qui avait suggéré cette candidature inattendue aux dirigeants autochtones et missionnaires, c'était bien un coup de Leenhardt, mais à travers son enseignement, à travers l'exemple d'un demi-siècle d'entier dévouement à la cause des « gens de la Grande Terre ».

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 — un journaliste de bonne volonté l'aurait fait mieux que le missionnaire — que d'amener ceux sur qui pesait cette injustice, 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. Juridiquement aussi, même à l'époque, cette action ne dépassait pas la norme permise par des textes en vigueur, même abusivement interprétés.

Maurice Leenhardt put poursuivre son œuvre pendant un quart de siècle. Il avait accumulé pourtant contre lui des haines vigilantes et clairvoyantes. En janvier 1948, le lendemain de mon arrivée à Nouméa, je vis un douanier, qui venait de lui répondre avec un sourire contraint, cracher derrière le dos de M. Leenhardt en disant : « Ce salaud qui voulait empêcher les Canaques de travailler. » On comprend qu'on l'ait accusé en 1917 d'être Allemand, d'avoir fomenté la rébellion, et que, trente ans après exactement, un Conseil Général aux mains de la Maison Ballande ait protesté contre sa nomination comme Directeur de l'Institut Français d'Océanie à Nouméa. Il est des calomnies qui honorent, et des accusateurs qui, sans le savoir, tressent une couronne à leur victime. Maurice Leenhardt n'a jamais eu affaire qu'à celles-ci et à ceux-là.

Etre seul au départ pour lutter contre un système colonial fondé sur l'arbitraire et l'esclavage, il y avait là de quoi effrayer un homme, même soutenu par la certitude intérieure de tenir sa vocation de Dieu. Pourtant Maurice Leenhardt n'a jamais fléchi dans ses méthodes d'action souples et merveilleusement humaines. Après son départ de Calédonie, sa carrière d'ethnologue lui permit de créer de toutes pièces, en France, une opinion publique favorable à la libéralisation du sort réservé aux autochtones de la France du Pacifique. L'œuvre écrite de Maurice Leenhardt complète admirablement et poursuit directement son œuvre missionnaire. Il n'avait jamais d'ailleurs voulu séparer l'une de l'autre. A bien y penser, il est admirable qu'un homme ait pu ainsi s'imposer, par sa seule stature, à l'Administration locale, à la Mission catholique rivale, aux colons européens et à l'oligarchie économique locale. Son œuvre était si solide, que tous les efforts pour en prendre le contre-pied n'aboutirent pas.

Maurice Leenhardt avait formé des hommes fidèles, et permis la constitution d'une Eglise fondée sur la

réflexion et le témoignage, et non sur la soumission. Il faudra plus d'une nouvelle génération de pasteurs pour que se produisent des flottements, puis des craquements.

LES CONTRADICTIONS A L'INTERIEUR DE LA MISSION.

Une précédente étude a tenté d'analyser l'œuvre de notre maître (1). Nous n'en reprendrons pas le détail. Il n'était pas opportun alors de rappeler des souvenirs qu'il avait si longtemps tenté de faire oublier par ceux-là même qui, par incompréhension, furent en opposition avec lui à l'intérieur de l'œuvre missionnaire.

Une pieuse légende veut qu'un missionnaire soit un homme hors cadre, appelé par vocation divine à un dévouement total, à une réussite provenant de qualités exceptionnelles. La biographie des fondateurs de Missions jette une lumière éclatante sur leurs successeurs dont le visage se trouve ainsi irradié. Ils en bénéficient, mais ne leur pardonnent pas toujours. L'œuvre missionnaire est celle d'une Eglise hors ses propres murs. Il y a entre la Mission et l'Eglise Mère un lien de paternité, qui peut au delà de la facilité du jeu des mots, se transformer en paternalisme. Les successeurs administrent une situation existante, commode, et se trouvent placés devant la tentation de prolonger un état de fait leur donnant une autorité considérable sur des milliers d'hommes. Bien peu y résistent et le champ de Nouvelle-Calédonie n'a pas fait exception.

Le risque n'est pas de détruire la forme de l'œuvre des pionniers, mais de la vider de son contenu. La formation des pasteurs autochtones se réduit vite à

(1) Guiart Jean, *Maurice Leenhardt, missionnaire et sociologue*. — *Le Monde Non Chrétien* ; nouvelle série n° 33, p. 52-71, Paris 1955.

celle de commis chargés d'enseigner le catéchisme et de transmettre au peuple les instructions et les conseils du missionnaire. L'humilité est la qualité principale requise du missionnaire ; c'est aussi celle qui s'use le plus vite sans même qu'il s'en aperçoive. Si d'aventure, au milieu de plusieurs collègues sans éclat, se détache un homme de qualité supérieure, il est humain que d'aucuns en soient gênés. On pourrait à bon droit nous accuser de simplifier gravement la situation missionnaire, et de la réduire à une contradiction, féconde ou destructrice, entre des individus. Deux ou trois individus, même européens et consacrés au service de la Mission, ne suffisent pas à constituer l'Eglise qui est le sujet de notre étude. C'est vrai, si vrai même qu'il y a là l'essentiel du problème de l'Eglise autochtone de Nouvelle-Calédonie.

Un peu comme en Côte-d'Ivoire, mais de façon bien plus régulière et plus établie, l'Eglise autochtone de la Grande Terre préexistait à la Mission. Des évangélistes loyaltiens venus spontanément d'Ouvéa, de Lifou, de Maré, avaient, malgré une quasi-persécution officielle, établi des paroisses protestantes au cœur des régions restées païennes. M. Lengereau, pasteur de la paroisse européenne de Nouméa, écrivait en 1898, dans le journal « Le Christianisme au XIX^e siècle : « J'attire l'attention des Eglises de France sur les vingt-cinq ou trente tribus de la Côte Est de la Nouvelle-Calédonie, et les vingt tribus à l'ouest, qui, évangélisées par une quinzaine de pasteurs maréens, ont fait adhésion au protestantisme... »



Maurice Leenhardt nous décrit ainsi la situation :
« La Mission de Calédonie était fondée. Il n'y avait
« là aucun Blanc, ni missionnaire ni pasteur pour
« avoir soulevé l'enthousiasme, dirigé les cœurs. Cela
« se passait tranquillement, de case en case, tandis
« qu'on écrivait officiellement que les Canaques
« étaient résignés à mourir. »

Maurice Leenhardt arriva en 1902 juste à temps pour recueillir le dernier souffle de son prédécesseur à Houailou, le pasteur loyaltien Haxen, qui avait consacré sa vie à la Mission, d'abord en Papouasie, puis en Nouvelle-Calédonie. Avant de mourir, ayant eu le temps de jeter un regard silencieux sur le jeune missionnaire européen, Haxen avait appelé ses enfants et les membres de son église : « A présent », leur avait-il dit, « j'ai vu le missionnaire. Ecoutez-le. Pour moi, j'ai achevé mon travail et je ne retourne plus me reposer au pays de mes pères, mais je m'en vais là-haut, chez mon Père. »

Maurice Leenhardt reçut des mains du vieillard cette charge en toute humilité. Il ne pouvait avoir la satisfaction de créer. Il eut au delà des paroles, le courage de se contenter de faire vivre et fructifier une semence qu'il n'avait pas apportée lui-même, et d'en respecter l'originalité. Il fonda sa méthode missionnaire sur l'analyse des actes quotidiens, des succès et des échecs de ses prédécesseurs mélanésiens. Fort des résultats d'une décade de christianisation, il dut laisser aux pasteurs de l'Eglise autochtone les possibilités d'initiative qui pourraient rendre fructueux un ministère qu'il estimait à l'égal du sien.

Sur le plan concret, la réflexion sur un passé récent amena le jeune missionnaire à distinguer deux vocations dans l'Eglise, celle du *moniteur-enseignant*, correspondant aux premiers pionniers ouvrant des écoles, comme Mathia à Houailou, celle de *pasteurs*, venus ensuite, et consacrés à la tâche d'Évangélisation proprement dite. A cette conception adaptée au pays et aux circonstances s'opposa celle de ceux qui voulaient fonder les deux fonctions sur la tête d'un même personnage, le pasteur-moniteur, serviteur du missionnaire et non plus pionnier.

Un projet de discipline commune à la Grande Terre et aux îles Loyalty, établi par un des missionnaires contemporains de M. Leenhardt, définit ainsi la vocation de pasteur autochtone :

« ART. PREMIER. — Le pasteur est avant tout un moniteur-instructeur (teacher) qui enseigne au peuple à lire et à écrire dans sa langue afin que tous lisent la Bible. Pour cela il fait l'école aux enfants un certain nombre de jours par semaine, ainsi qu'aux catéchumènes et à ceux qui désirent entrer à l'école pastorale. »

« C'était », nous commente Maurice Leenhardt (1), « une idée de M. A... et qui lui était chère. Conception limitative dont je lui avais montré les inconvénients pour la Calédonie. Les pasteurs de l'archipel ont toujours eu la charge de l'école. Aux Loyalty où les églises n'ont pas dix kilomètres de diamètre, cette charge a l'avantage d'ordonner l'activité du pasteur menacé d'oisiveté. En Calédonie, où païens et chrétiens sont à une journée de marche souvent, Do Néva, pour aider les pasteurs, formait des moniteurs placés sous leur obédience. Et cela assurait à la fois une école infiniment meilleure et un pastorat plus apostolique. »

Ce n'était pas le seul point de conflit. A un moment, le signataire de ce projet de discipline, avant de partir aux Loyalty, avait pensé à diviser l'œuvre calédonienne, exigeant l'établissement d'une deuxième station missionnaire à Tiparama, au lieu de fortifier dans un travail commun l'œuvre en plein essor.



Plus tard, les mêmes problèmes provoquèrent le départ de Philippe Rey Lescure. Maurice Leenhardt cite une des raisons de la décision intervenue à l'encontre de celui-ci : « Le gouverneur a parlé à M. Nissolle, à M. Allégret... Oserai-je dire qu'il a parlé aussi à M. Leenhardt ? De longtemps, un gouverneur ne sera pas satisfait d'un missionnaire à Do

(1) Les commentaires cités largement dans cette étude sont tirés d'un rapport inédit de Maurice Leenhardt, déposé en décembre 1932 à la Société des Missions.

« Néva qui fera tout son devoir : mais après quelques
« années, il le respectera. Etre respecté est plus utile
« pour l'œuvre que tous les compliments, mais c'est
« une question de temps... »

D'autres paroles de notre maître font toucher du doigt l'essentiel du problème, mettant en lumière les erreurs commises : « 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. » Et Maurice Leenhardt d'insister sur la tentation de la voie large et du glissement vers l'autorité. Pour ce dernier point, il s'agit de la tentation de renoncer aux pasteurs, « hommes d'initiative spontanée », pour en faire des pasteurs-moniteurs. Ce que Maurice Leenhardt désignait avec bienveillance du terme de « voie large », pourrait avec autant de justesse être dite : « voie de la facilité », une générosité apparente compensant le manque de lucidité et d'imagination. Se refusant à envisager concrètement l'émancipation prochaine d'une église, on lui montre son amour, tout en ajournant la pratique des responsabilités formatrices, par l'envoi d'un personnel toujours plus nombreux. Plus il est nombreux, plus il se sent solidaire dans ses privilèges que l'émancipation de l'Eglise tendrait à annuler en partie. La nouvelle génération missionnaire, demoiselles et artisans, ne considère plus les chrétiens du pays comme des « hommes » mais comme de « grands enfants » qu'il importe de tenir en mains. On connaît moins l'autochtone, car l'on est moins isolé, plus entre soi.



Au fur et à mesure que le missionnaire prend sa place dans la hiérarchie coloniale, aux côtés du gendarme et du médecin, il perd le contact avec le peuple qu'il doit diriger vers la liberté du chrétien dans l'Eglise. Les pasteurs et les moniteurs prennent mo-

dèle sur le missionnaire et forment écran entre lui et le peuple. Ils deviennent ses commis, ses hommes de confiance et ses seuls informateurs. Dès que leurs dires ne sont plus soupesés, contrôlés, replacés dans un contexte désormais ignoré, et qu'ils le savent, un fossé se creuse entre la mission et l'Église, et le corps pastoral autochtone tend à se transformer en mandarinat. Les vocations nouvelles ne sont plus provoquées par l'exemple de la vie apostolique du missionnaire mais par la recherche d'une situation d'autorité et de prestige, qui assure un certain confort matériel et fait échapper, légalement à la corvée et à l'impôt. Les gendarmes, qui persécutaient autrefois les pasteurs indigènes considérés au départ comme de dangereux meneurs, ont appris à les traiter avec bienveillance. La nouvelle génération recueille ainsi les fruits des souffrances de ses anciens, sans avoir éprouvé ce que ces derniers savent par expérience, le danger des faveurs administratives.

Comme le missionnaire, le pasteur tend à devenir peu à peu l'auxiliaire de la politique coloniale au même titre que grands et petits chefs. S'il s'agissait de la simple collaboration avec l'administration d'un pays démocratique, il n'y aurait là rien que de très normal. Mais il s'agissait alors de la perpétuation d'un état de dépendance, de la sujétion abusive d'un peuple à un autre. De ce qu'en définitive exprimait de manière frappante Maurice Leenhardt : « Périsse le café des indigènes pourvu que soit ramassé « celui des colons. » Le niveau de vie des maîtres était fondé sur l'abaissement des serviteurs. Leenhardt et Rey Lescure partis, plus aucune voix missionnaire protestante ne s'éleva contre une situation acceptée, peut-être inconsciemment, par leurs successeurs.

C'est alors qu'à Canala, le R. P. François Luneau entreprenait, seul lui aussi, parfois contre l'opinion de ses confrères, de renouveler les cadres autochtones de la mission catholique par une formation appropriée des catéchistes et la mise en train d'un sémi-

naire de futurs prêtres mélanésiens ; patiemment lui aussi, il cherchait à développer la vie économique des districts dont il avait la charge spirituelle, afin d'apporter un peu de bien-être et d'espoir dans les chaumières misérables de Canala (1). Le R. P. Luneau avait été missionnaire à Houailou et avait vu de près l'œuvre de Maurice Leenhardt dont, au témoignage que j'ai recueilli de sa bouche, il admirait les méthodes. Après Maurice Leenhardt, le R. P. Luneau devenait le seul père spirituel de la société autochtone moderne.

L'ANALYSE DE MAURICE LEENHARDT : LES CAUSES DE LA STAGNATION MISSIONNAIRE.

Voici avec quel équilibre de jugement Maurice Leenhardt présente une analyse de la situation de 1924 à 1932 :

« Ayant beaucoup lutté, créé, conquis en Nouvelle-Calédonie, et ayant beaucoup souffert aussi de la contradiction entre les encouragements reçus de l'œuvre et le peu de compréhension des collègues et d'approbation des directeurs, j'ai voulu avoir le cœur net sur le travail missionnaire qui était et est ma vie. 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... Le succès d'une mission ne dépend pas seulement de notre bonne volonté et de notre foi, mais aussi de la grâce de Dieu agissant sur l'éducation que nous donnons à l'indigène... (En ce qui concerne Maré, petite île de 3 000 habitants dont une majorité protestante, une minorité catholique, et aucun païen, mon sentiment très net était que l'on ne renouvelle pas l'expérience d'un missionnaire dans cette île

(1) Cf. O'Reilly (Patrick), *Pèlerin du Ciel*. Ed. Alsatia. Paris 1952.

« qui ne peut occuper utilement un homme. Chargé
« de Maré pendant la guerre, durant plus de quatre
« ans, j'avais pu me convaincre de l'inutilité d'un
« missionnaire dans cette île et de la nécessité, au lieu
« de nous disperser, de concentrer nos forces pour
« former des hommes, de vrais pasteurs, et de leur
« donner des responsabilités assez vastes pour absor-
« ber et entretenir toutes leurs énergies.

« L'école pastorale devait servir à inculquer ces res-
« ponsabilités et Maré, après deux missionnaires mé-
« téores, suivant une période de dix ans sans mis-
« sionnaire, pouvait être préparée à demeurer en cet
« état où doit être stimulé le moral et la fierté des
« responsabilités, tâche ingrate d'abord, bénie en-
« suite.

« Un incident me révéla de suite que M. A..., au
« lieu de stimuler les énergies par l'éducation des
« responsabilités, temporisait. En 1924, M. O... allant
« à Maré, je lui avais abandonné en Conférence (mis-
« sionnaire) pour l'emporter en cette île trop petite
« pour occuper un homme, l'imprimerie composée
« d'une seule presse à cartes de visites, provenant
« de M. Delord, jadis. J'avais à Do Néva formé un
« imprimeur, faisant de son état une vocation, et par
« la grâce de Dieu cet imprimeur a continué son
« œuvre jusqu'à aujourd'hui. Mais M. O... parti, et
« une grande presse arrivant de France, il parut na-
« turel à M. Benignus et à moi que l'imprimerie re-
« vînt à Do Néva. « Oh non ! intervint M. A..., les
« Marés sont vexés de n'avoir point de missionnaire.
« Je leur ai promis qu'ils auraient l'imprimerie. »

« Pédagogie facile qui distraît au lieu de fortifier.
« Méthode d'ailleurs que le Comité sanctionnera lors-
« que, cédant à la logique qu'elle comporte, il enverra
« un missionnaire d'abord, une infirmière ensuite,
« etc.

« Simples détails qui sont une anticipation. Ils illus-
« trent seulement ce que j'appréhendais en voyant
« M. A... qui avait redouté les difficultés en Calédonie,

« jadis, continuer de redouter les méthodes viriles
« aux Loyalty.

« Mais à Lifou même, où j'avais tant souhaité une
« école pastorale qui forme de vrais pasteurs, j'ap-
« préhendais déjà l'entrée trop facile de braves jeunes
« gens qui y étaient admis. La conception trop sim-
« pliste à laquelle M. A... s'était arrêtée, en amoin-
« drissant le prophétisme au profit du monitarat, en
« ne donnant point à son école le niveau que nous
« avons souhaité, en n'établissant même point une
« échelle des valeurs dans une activité pour donner
« le pas aux essentielles et laisser au second plan les
« accessoires, me laissait appréhender que l'éduca-
« tion des pasteurs ne fut trop douce. M. Benignus
« partageait, à cette époque, la même impression ; il
« avait été décidé qu'un deuxième missionnaire irait
« assister aux grands examens de l'école et que la dis-
« tribution des élèves sortants dans les diverses îles
« se ferait en Conférence (missionnaire).

« Et comme ces tendances de M. A..., encouragées
« aux Loyalty, par la présence des demoiselles dé-
« vouées, mais qui trouveront toujours que le mis-
« sionnaire le plus près des détails qui les intéressent
« est le meilleur, comme ces tendances, sans incon-
« vénient majeur quand l'action d'autres collègues
« contient leur exercice, pouvaient, livrées à elles-
« mêmes, se développer et édulcorer l'œuvre, amoin-
« drir la virilité religieuse chez l'indigène, j'ai inlas-
« sablement aidé et encouragé M. A... à avoir de
« l'œuvre une conception ferme et solide. Et je tra-
« vaillais avec M. Benignus et lui à fixer les directives
« d'avenir afin que l'œuvre progresse harmonieuse-
« ment...

« Un plan clair fut dressé d'après lequel la mission
« ne se présentait plus comme un ensemble de sta-
« tions sans lien entre elles, mais comme un orga-
« nisme dont les stations sont les organes essentiels
« s'appuyant l'un sur l'autre.

« Xepenche et Do Néva étaient les deux stations

« permanentes l'une avec une école pastorale, Lifou,
 « l'autre avec une école normale et professionnelle.
 « Houailou. Un missionnaire pour l'école pastorale,
 « un autre pour l'itinérance dans l'archipel des Loyalty,
 « Les deux missionnaires « pourraient résider dans
 « la même île, en deux points de Lifou, mais pour des
 « raisons d'opportunité et sans préjuger de l'avenir »
 « l'itinérant demeurerait à Maré. Les activités étaient
 « classées en principales et secondaires — église,
 « école, imprimerie, dispensaire.

« L'imprimerie était à Maré « par suite des circons-
 « tances », mais la Conférence réservait l'avenir. Elle
 « estime que l'imprimerie est un outil d'intérêt gé-
 « néral, et un tel outil ne peut être en place qu'en une
 « station où la présence d'un missionnaire est assu-
 « rée d'une façon permanente, donc Lifou ou Do
 « Néva plus développés professionnellement. Et ce
 « plan était « afin que les missionnaires des deux
 « parties du champ, Loyalty et Calédonie, s'y tien-
 « nent désormais, que le rôle de chaque station soit
 « déterminé, et que les indigènes des Loyalty qui
 « voudraient revoir en chaque île un missionnaire
 « comme jadis, soient placés en présence d'un plan
 « d'ensemble auquel ils s'adapteront petit à petit (1).

« En même temps je présentais pour la Calédonie
 « un projet de discipline inspiré par la tradition de
 « travail des pasteurs indigènes en Grande Terre et
 « mûri tout le long de mon voyage en Afrique. Il
 « fut décidé qu'une discipline parallèle serait pré-
 « parée pour les Loyalty, afin que, du jeu de ces
 « deux disciplines proches l'on puisse un jour dégager
 « la discipline commune des églises de l'archipel ca-
 « lédonien.

« Mon but, en effet, était d'arriver par un long tra-
 « vail de préparation continué en rapport avec la
 « Direction de Paris, à une discipline-constitution des
 « églises indigènes issues de la Société des Missions.

(1) Lettre de la Conférence Missionnaire de 1925.

« Et ce document remis au Gouvernement, accepté
« par lui, donnerait une existence légale aux églises
« indigènes auprès du service compétent.

« Enfin, pour éviter les retours fâcheux de votes
« pareils à celui de la Conférence de 1924, le règle-
« ment intérieur de la Conférence était fixé selon la
« tradition de la Société, ce qui ramenait les artisans
« et les demoiselles à ne voter que dans les domaines
« qui les concernaient.

« Et véritablement cette Conférence marquait un
« moment béni dans l'histoire de notre mission, parce
« qu'elle avait établi un texte mis au point par des
« anciens, canalisant les expériences passées pour puis-
« ser en elles les directives de l'avenir, respectueuses
« des tendances de tous...

« Je m'étais rendu compte, au cours de mon voyage
« en Afrique, de la nécessité pour chaque champ, de
« n'avoir pas seulement des directives précises et
« souples, mais de les voir approuvées en haut lieu,
« et soutenues durant quelques années. Je savais bien
« que tout cet effort ne valait que si Paris approuvait
« l'esprit de ce plan et soutenait les missionnaires
« dans cet esprit afin que le travail même ne puisse
« devenir entre eux sujet de discussion...

« Lorsque je rentrai de Calédonie et apportai en
« mars 1926, pour le déposer humblement devant le
« Comité, les conclusions de vingt-quatre années d'ef-
« forts suivis et mûris, l'on déclara l'inutilité de m'en-
« tendre : M. Allégret allait dans le Pacifique et j'étais
« désigné d'office pour aller de suite au Togo. J'ai
« protesté contre cette décision rapide et irréfléchie.
« Ayant toutes choses, je voulais « finir » pour ce
« qui me concerne le chapitre Calédonie, c'est-à-dire
« rendre compte de mon mandat, être libéré de mes
« grandes responsabilités envers ce champ, et de-
« meurer alors à la disposition du Comité. Je deman-
« dai que soit examinée la lettre de la Conférence. On
« me répondit : M. Allégret va en Calédonie. J'étais
« douloureusement surpris. Je savais que chacun de

« mes collègues avait besoin d'être soutenu, en réaction contre ses tendances et en conformité avec le travail. Or je connaissais assez l'Afrique et j'avais vu assez d'administrateurs d'Afrique en Océanie pour savoir que M. Allégret ne pouvait pas, sans études préalables, comprendre le Pacifique en un voyage improvisé. Il ne pouvait pas, sans être averti par des recoupements nombreux, donner aux missionnaires de Calédonie l'encouragement perspicace dont ils avaient besoin, et différent aux Loyalties et en Grande Terre. Mais, docile, et confiant dans mes Directeurs, je préparerai cependant pour M. Allégret un dossier très complet sur l'œuvre calédonienne, donnant le schéma de toutes les questions à poursuivre en lesquelles l'intervention du Directeur de la Société pouvait hâter une solution heureuse.

« Je n'entendis jamais plus parler de ce dossier et je compris alors que toutes mes appréhensions allaient se justifier.

« M. Allégret reviendrait du Pacifique. Le Comité tablerait sur les événements depuis son voyage ; il jugerait des choses de Calédonie *sur une Calédonie coupée de son passé*. Cette île constitue effectivement à l'heure qu'il est, le seul champ dont le Comité, en écartant le compte rendu d'un quart de siècle vécu, il est vrai, par un missionnaire seul, ait coupé en son esprit le déroulement de son histoire...



« L'aboutissement du passé formulé par le plan de 1925, M. Allégret l'a certes retrouvé là-bas, puis qu'il apporte dans son rapport un plan tout pareil. Mais l'esprit est différent. Celui de 1925 posait les principes de concentration, il donnait des directives pédagogiques pour tendre à leur réalisation. Celui de 1927 est facile et large. A Maré, dit-il, il faut « aujourd'hui ajourner de quelques années » l'itinérance missionnaire, et pour que le mission-

« naire « travaille avec moins de fatigue » il faut lui
« envoyer une infirmière. Il faudra ensuite une auto-
« mobile, et sur le budget de 1931, 4 000 francs sont
« inscrits pour l'entretien de cette auto. Tout cela
« pour une île de 35 km. de diamètre où les chevaux
« en pâturage gratuit foisonnaient, et administrée par
« un médecin résident. A Do Néva « un artisan », dans
« l'œuvre, « un missionnaire nouveau pour assurer
« toutes les relèves... »

« L'œuvre de l'archipel a connu ce magnifique déve-
« loppement par lequel, le peuple sauvage conquis,
« la Calédonie a grandi et est venue rejoindre le
« peuple évangéliste, le loyaltien. La progression
« vers l'unité de l'œuvre a été ainsi continue et sûre.
« Elle arrivait à maturité dans la hiérarchie des
« écoles, celle de Do Néva, normale ; celle de Lifou,
« pastorale, et ecclésiastiquement dans le synode gé-
« néral de l'archipel désormais possible. La discipline
« de Calédonie appelait celle des Loyalty et l'épa-
« nouissement allait s'achever normal et durable.
« M. Allégret n'a pas observé que cela se déroulait
« comme les pétales d'une fleur, il a vu le moment
« venu de l'unité et a déclaré : « sur les stations et
« dans les districts, unification des méthodes ». Le
« synode « sera immédiatement saisi d'un projet de
« discipline et d'organisation commune à toutes les
« îles ». Pensées très justes si elles étaient un encou-
« ragement à persévérer en collaboration dans la
« ligne tracée, et si elle n'était pas accompagnée de
« l'adverbe impérial : « immédiatement ».

« En demandant de suite une discipline générale à
« tout l'archipel, M. Allégret brûlait l'étape qui avait
« été fixée à la Conférence de 1925, d'une discipline
« préalable des Loyalty seules et du jeu de celle-ci
« avec la Calédonie, se dégagerait en son temps la
« discipline définitive. La hâte de vouloir ouvrir le
« bourgeon qui va s'épanouir, risquait le froissement
« de ses couleurs.

« M. A... recueillerait l'impulsion vers l'unité don-

« née par M. Allégret. Mais comme l'unité spirituelle
 « existait — reconnue par M. Allégret : « Il y a un
 « lien spirituel très fort, fait de confiance, d'affection
 « et de reconnaissance, entre les chrétiens de Calédo-
 « nie, Loyalty et notre Société », il était à redouter
 « que M. A..., fort de la confiance totale que M. Allé-
 « gret, retrouvant en lui un ancien Camerounais, lui
 « avait accordée, ne se laissât entraîner vers d'autres
 « terrains pour appuyer rapidement cette unité. Or
 « seul est spirituel ce qui façonne sa propre forme.
 « Hors ce domaine il ne reste que celui de l'autorité
 « humaine... »



Cette page d'histoire missionnaire, écrite sans illusions, avec une mélancolique lucidité par Maurice Leenhardt, s'est révélée prophétique. Il fallut d'ailleurs attendre 1958 pour voir, au sein d'une crise, l'autonomie spirituelle de l'Église établie par des statuts officiels. Après une analyse de la campagne menée contre Philippe Rey Lescure, et les dangers, pour le futur, des décisions injustes et irréflechies prises alors à Paris, Maurice Leenhardt nous donne à méditer ces conclusions :

« L'affaire Rey Lescure est un incident suscité au
 « cours d'un drame qui la dépasse infiniment, et dont
 « la trace n'a cessé de courir en travers du procès in-
 « tenté, attendant d'être mis en évidence. C'est le
 « drame du travail envisagé aussi bien dans les
 « champs qu'à Paris.

« J'ai tâché en ses lignes trop longues de le mon-
 « trer. Je n'ai point apporté de théorie, mais l'histoire
 « même de Calédonie, portée dans le silence depuis
 « plusieurs années, tandis que les disputes, les divi-
 « sions, les délations, les rêves d'unité par les per-
 « sonnes, dilapident ce que Dieu a mis au cœur des
 « Canaques. L'œuvre voulue de Dieu est celle qui avec
 « le minimum de moyens donne le maximum de ré-
 « sultats spirituels...

« La voie large, toutefois, est une méthode aussi.
« Le dévouement y peut être total, dans la joie et
« dans la peine, du service. Mais les fruits sont d'un
« autre ordre. Et si, dans quelques années, l'œuvre
« calédonienne vouée à cette méthode, a perdu le cran
« qu'elle possède, tandis que les catholiques et l'in-
« conduite auront repris du mordant, comme il est
« arrivé aux Loyalty, il sera acquis que cette défaite
« aura commencé aujourd'hui. Que Dieu en préserve
« notre œuvre !

« La question du travail en mission est le drame
« de notre intelligence au service de notre spiritua-
« lité pour mener toutes choses captives à l'obéis-
« sance de notre Seigneur. Elle est une question de
« méthodes et de ministère, et non point d'autorité
« au service d'une unité rapide et factice. Les inimi-
« tiés entre collègues depuis plusieurs années au
« champ, viennent moins d'antipathie que de non
« harmonie dans le rythme du travail. Et c'est dans
« l'objectivité sur le plan du travail joint à l'amour
« commun de l'œuvre, que les solutions s'élaborent
« sous le regard de Dieu... »

Il faudra attendre la décision de M. Schloesing d'appeler M. Leenhardt comme professeur à l'École des Missions pour que s'atténue le préjugé tenace qui faisait que la Direction de la Société des Missions restait sourde aux avertissements de Maurice Leenhardt, au même moment où se constituait le consensus de l'opinion cultivée qui devait le faire reconnaître pour un des meilleurs ethnologues de notre temps.

Sur place, l'œuvre de Ph. Rey Lescure et de son grand prédécesseur était compromise par la fermeture de l'École Normale et de l'École Industrielle, et par la vente des machines-outils qui auraient pu servir à former les ouvriers qualifiés dont le pays avait besoin. On ne songeait pas que les autochtones puissent discerner là une volonté de stagnation du progrès social et éducatif, en relation étroite avec les critiques violentes qu'avait toujours provoquées dans les mi-

lieux de colonisation, l'œuvre de formation humaine de M. Leenhardt et de Ph. Rey Lescure. Les élèves qui étaient à Do Néva furent renvoyés dans leurs familles ; ils sont aujourd'hui les dirigeants de leur peuple et n'ont pas oublié.



Ce douloureux dossier avait été laissé dans l'ombre par Maurice Leenhardt, qui espérait toujours une sagesse tardive et ne voulait en rien attenter à l'unité de l'œuvre missionnaire qu'il avait fondée et qui se survivait en apparence aussi forte, grâce aux cadres autochtones qu'il avait formés. Nous présentons aujourd'hui ces faits peu connus, parce qu'ils sont nécessaires à la compréhension des événements récents, qu'on ne peut ni analyser, ni juger sans référence au passé. Au surplus, nous estimons que les principaux intéressés, les jeunes dirigeants de la masse autochtone de foi réformée ont le droit de connaître le détail de ces choses, dont ils ont souffert et qui déterminent leur action présente.

La séparation actuelle du protestantisme local en deux camps, a tendance à être considérée comme la seule affaire d'un homme, le pasteur Raymond Charlemagne, aujourd'hui aussi vilipendé que le furent Leenhardt et Rey Lescure, parce qu'il marche dans la même voie. En réalité le problème est d'une autre envergure que ne le pourrait être l'affaire d'un seul homme. Maurice Leenhardt nous a déjà montré quelles étaient les implications de méthode missionnaire et de principes chrétiens de ce qui, à cette époque, apparaissait déjà comme de simples questions de personnes. Avant de retracer les derniers événements, il convient d'abord de décrire l'évolution de la Société autochtone entre 1933 et 1957, entre les deux crises l'une et l'autre à la fois crises de la Mission et de l'Eglise.

II

L'AVANT-GUERRE EN NOUVELLE-CALEDONIE.

La période dont nous allons traiter offre une symétrie évidente : une décade de part et d'autre de quatre ans d'occupation américaine. Bien entendu, ni les événements ni l'évolution ne suivent ce schéma.

Le début de la dernière décade avant les événements de 1940 coïncida avec le début d'une période de léger relâchement de la tension qui caractérisait la période précédente. En particulier, avec treize ans de retard, et aux moindres frais, on s'essaya à tenir la promesse faite aux engagés militaires de la guerre 1914-18 de leur donner des terres. L'arrêté 1307 du 31 décembre 1931 établit le principe de la possibilité d'affectation de concessions d'une superficie de cinq hectares, à titre gratuit, aux anciens combattants autochtones. Ce texte est malheureusement resté lettre morte. Une série d'autres textes (1) permettait l'accession des anciens combattants autochtones à la qualité de citoyens français. Faute de la publicité voulue et d'un minimum de bonne volonté de la part des échelons administratifs inférieurs, fort peu d'anciens combattants surent

(1) Décret du 3 septembre 1932, promulgué dans le Territoire par arrêté 1124 du 18 octobre 1932 et complété par le décret du 19 août 1933.

profiter de cette possibilité juridique. Aucun missionnaire ne les y aida (1).

Une Commission où entrèrent des personnalités européennes considérées comme qualifiées fut chargée en 1932 d'étudier la création d'un Etat civil propre aux autochtones. Ses travaux eurent pour conclusion l'arrêté 631 du 21 juin 1934 qui créait un Etat civil indigène confié aux gendarmes syndics des Affaires Indigènes. Malheureusement, l'incompétence de ces derniers sur le plan de la coutume fit que cet Etat civil était en réalité une liste de prénoms : La question : « Quel est ton nom de famille ? » aurait pu être comprise par les intéressés s'ils avaient été confrontés avec le terme vernaculaire de la sociologie locale ; elle fut remplacée par celle d'apparence plus simple : « Quel est le nom de ton père ? » à quoi l'intéressé répondait en donnant le prénom de son père. A l'intérieur de ce curieux Etat civil, uniquement fait de prénoms, sinon de surnoms, les noms patronymiques changeaient à chaque génération. En trois ans de séjour, aucun des préposés à l'Etat civil autochtone n'avait le temps de s'apercevoir de ce qui faussait une si belle opération administrative. On mettait les difficultés sur le compte de la dissimulation ou de la bêtise, qualités présumées, bien sûr, pour les seuls autochtones.

De 1932 à la guerre, l'impôt de capitation qui s'ajoutait aux prestations, reste fixé à 40 francs après avoir été augmenté deux fois dans les dix années précédentes. En ce qui concerne les journées de prestations dues pour travaux publics d'intérêt local, un décret

(1) Le seul autochtone à détenir un terrain en dehors de la réserve était jusqu'à récemment le petit chef Elia Manarhë, de Neawowa, propriétaire depuis 1920 d'une concession de 25 ha. rachetée à l'époque à une succession, par l'intermédiaire de Maurice Leenhardt. Plus tard Raymond Charlemagne jouera un rôle similaire pour des achats de terrains dans la région de Ponerihouen.

du 15 mai 1928 (1) prévoyait certaines catégories d'exemption, dont les pères de six enfants vivants, et la possibilité de rachat dans certaines conditions.

En vertu d'une convention sur le travail obligatoire établi par la XIV^e Conférence Internationale du Travail, une suite de textes (2) vint réglementer les réquisitions d'indigènes pour les Services Publics, la durée des appels, les exemptions, les conditions de travail (salaires et taux des rations) et les soins médicaux. L'arrêté 1046 du 4 octobre 1929 (3) fixe également les modalités des contrats et les conditions de travail des indigènes engagés, c'est-à-dire recrutés par l'administration pour le compte de particuliers ou de sociétés. Ces divers textes auraient dû permettre d'éviter bien des abus. Par contre la réquisition saisonnière de main-d'œuvre au profit des colons ne fut jamais réellement réglementée et les abus devaient continuer sans entraves sur ce plan. Disons néanmoins qu'une proportion notable de colons traitaient cette main-d'œuvre involontaire avec autant d'humanité que le permettaient les conceptions du moment. La circulaire n° 16 A.I. du 23 mars 1936 fera obligation aux Syndics des Affaires Indigènes de refuser le recrutement de cueilleurs aux colons lorsque ceux-ci et les membres de leur famille ne concourent pas à la récolte et n'ont pas d'excuse valable à cette inaction, et d'agir de même lorsque le colon traite mal sa main-d'œuvre. Cela devenait à ce moment un problème de conscience pour le gendarme, problème difficile s'il avait affaire à un colon influent qui pouvait provoquer le déplacement du fonctionnaire trop zélé. Je puis témoigner qu'après 1945 nombre de gendarmes éprouaient une grande satisfaction de ne

(1) Approuvant une délibération du Conseil Général du 17 août 1927.

(2) Décret du 21 août 1930 et arrêtés locaux 694 du 15 juin 1932 et 791 du 6 juillet 1932.

(3) Avec ses deux additifs du 12 novembre 1929 et du 5 décembre 1929.

plus avoir à jouer ce rôle de procureur de main-d'œuvre.

Certains avaient signalé que « l'évolution des populations indigènes de la Nouvelle-Calédonie, sans permettre la suppression complète du régime de l'indigénat, permet d'y apporter de larges améliorations ». A cette fin le décret du 29 septembre 1928 prévoit l'exemption individuelle de certains indigènes de l'application des peines disciplinaires. Pour le reste restait inchangée la liste des infractions relevant de sanctions administratives prises par le Chef du Service des Affaires Indigènes, à la diligence du Chef du Poste local de Gendarmerie. Il faudra attendre 1937 pour voir le décret du 13 mars 1937, plus libéral, exempter individuellement ou collectivement certains autochtones des sanctions de l'Indigénat ou du moins de l'emprisonnement et baisser d'un tiers le montant des amendes. En même temps, les textes (1) accordant sous certaines conditions la résidence libre aux indigènes ayant travaillé comme engagés pendant six ans se virent interprétés de façon plus libérale. Toutefois cette mesure restait une faveur qui pouvait, s'il ne donnait pas satisfaction, être retirée à son bénéficiaire.

Toute cette activité juridique destinée à assurer un assouplissement du régime de l'Indigénat resta en grande partie illusoire. Il aurait fallu qu'elle fût interprétée sur place par des fonctionnaires d'esprit libéral, ce qui n'était pas. La rigueur des textes fut pourtant utilisée dans une certaine mesure au bénéfice futur de la Société autochtone.

LE DEVELOPPEMENT AGRICOLE DES TRIBUS.

Sous l'impulsion de l'administration, il se produisit à cette époque une transformation économique très importante, bien dans la ligne, d'ailleurs, à certains

(1) Arrêtés du 9 août 1898 et du 7 septembre 1910.

points de vue, de l'effort fait à diverses époques par l'une ou l'autre mission : en premier lieu les Pères et Frères Maristes à l'Île des Pins, et plus tard Maurice Leenhardt. Le problème essentiel pour qui désirait un progrès matériel de la société mélanésienne était celui de lui donner des moyens monétaires d'existence. Dans un pays où la colonisation européenne avait montré l'intérêt de la culture du caféier, il n'était, sur la Grande Terre du moins, pas besoin de chercher ailleurs. Maurice Leenhardt encouragea tant qu'il put la culture du café, espérant qu'une fois l'autochtone producteur, et donc jouant un rôle autonome sur le plan économique, on se résoudrait en haut lieu à le traiter avec plus de considération.

Deux capitaines de gendarmerie sont à citer sur ce plan pour leur effort personnel en vue d'une mise en valeur des réserves indigènes : les capitaines Harelle et Meunier. Le deuxième, plus connu, s'illustrera par l'utilisation de méthodes d'autorité non seulement pour rendre obligatoires les plantations de café ou d'autres plantes économiques (cocotier, maïs) à l'intérieur des territoires autochtones, mais aussi par un renouvellement complet de l'habitat. Il obligea en effet, sous la menace des sanctions de l'Indigénat, les villages autochtones à se reconstruire selon un plan ordonné et en cases de type européen, rectangulaires, aux murs de torchis percés de portes et fenêtres. Ce nouveau type d'habitation obligea vite les intéressés, poussés par les Syndics, à se fabriquer avec les moyens du bord, un mobilier européen. Cette campagne brutale — le capitaine Meunier, violemment critiqué par certains milieux de colons, livrait une course contre la montre — lui assura, malgré les méthodes employées, une popularité durable auprès des autochtones qui comprirent la sincérité de son effort. Ses successeurs continuèrent dans le même sens, avec moins de dynamisme, la tradition s'étant instaurée dans le corps de gendarmerie d'encourager les efforts agricoles nouveaux des autochtones. Il s'ensuivit en

peu d'années une transformation qualitative complète de la vie matérielle de l'autochtone, ce dernier devenant lui-même petit producteur, supportant de ce fait de plus en plus difficilement son esclavage au bénéfice de la colonisation européenne, et recherchant à l'intérieur de la réserve les parcelles pouvant valablement être transformées en caféières.

Techniquement bien sûr, tout-puissant sur le plan autochtone, le capitaine de Gendarmerie, chef du Service des Affaires Indigènes, aurait pu par exemple préconiser une meilleure méthode de taille : le rendement des caféières nouvelles en aurait été supérieur. C'était déjà beau d'aboutir en 1936 pour la Grande Terre, à une production indigène de café s'élevant à 510 tonnes (224 tonnes en 1932) (1). Ce chiffre ne pourra guère s'élever (541 tonnes en 1939) tant que la main-d'œuvre autochtone restera au service de la colonisation au moment de la cueillette, tandis que le café des indigènes tombe à terre.

La circulaire n° 1792 A.I. du 31 octobre 1931 prescrit, avec l'approbation du grand Gouverneur que fut Joseph Guyon, la mise en valeur des réserves indigènes ; restée en vigueur jusqu'en 1945, elle représente par ses résultats et surtout la persistance de son application, une révolution véritable dans le rôle réservé aux autochtones dans le développement économique du Territoire. Les idées des anciens missionnaires de la London Missionary Society et des premiers Pères Maristes, celles-là même de Maurice Leenhardt, étaient reprises par une Administration laïque qui, d'ailleurs, sut obtenir l'approbation de l'une et l'autre mission. Mais, sur un plan concret, à ce moment, seul le R. P. Luneau, à Canala, relèvera le flambeau. Ce sera d'ailleurs une des raisons principales de sa très grande popularité.

(1) La production de coprah, dont la source principale est les îles Loyalty, passe de 600 t. en 1932 à 1673 t. en 1936, et 1973 t. en 1939.



La continuité de vue de l'Administration des Affaires Indigènes aboutira en 1934 (1) à une intéressante définition du but envisagé : « Autant de fois 500 pieds de café bien planté qu'il y a de personnes dans la famille indigène. Cela fait un revenu par personne de 100 kgs environ. » Il était déconseillé de pousser les indigènes à dépasser ces chiffres. En termes monétaires, ce revenu variait, à l'époque, entre 400 et 500 francs suivant qu'il s'agissait de café Robusta ou de café Arabica. Pour une famille de quatre personnes on devait donc arriver à un revenu moyen de 2 000 francs environ. Faute de terres (1937), faute aussi d'un rendement meilleur, ce revenu est loin d'être atteint aujourd'hui dans la majeure partie des cas.

Très rapidement, cette action officielle de développement économique se prolongea dans une action aussi soutenue de développement scolaire ; cela provoqua d'ailleurs un certain nombre de conflits avec la mission catholique qui acceptait difficilement l'installation d'écoles laïques dans les régions que son système d'internats permettait mal de desservir. La Mission protestante se montra plus compréhensive sur ce plan et la plupart des écoles « officielles » furent installées dans les zones protestantes. La fermeture de l'École Normale de Do Néva avait condamné l'enseignement protestant. Chaque gendarme eut à cœur la mise sur pied d'une école supplémentaire dans sa circonscription. Il était temps en effet que l'Administration s'intéressât au problème scolaire. L'action gouvernementale complétant une œuvre missionnaire établie de longue date, un réseau scolaire très complet, mais de médiocre qualité, couvrit, en une vingtaine d'années, l'ensemble du territoire, élevant le français parlé, mais aussi écrit, au rang de langue

(1) Circulaire 1622 A. I. du 23 mai 1934.

de communication générale. Couplé avec le développement économique, c'était donner à la Société Indigène les moyens de son évolution d'après-guerre. D'une évolution qui se fit sans trop de heurts, parce que justement les conditions culturelles et économiques en avaient, pour une fois, été données à l'avance.

Aurait-on obtenu ce résultat si le Service des Affaires Indigènes avait été confié à des Administrateurs des Colonies de métier ? Cela n'est pas certain ; la clarté et la précision du plan d'action établi, au niveau des exécutants ; la persistance de cette action ; la faiblesse des moyens mis en œuvre (1), et l'importance des résultats, tout cela est à mettre au crédit du corps de gendarmerie qui a su ainsi compenser le rôle de garde-chiourme qu'on lui faisait jouer par ailleurs. Il fallait pour cela un corps militaire. Des civils n'auraient jamais osé passer outre à l'hostilité du Conseil Général du Territoire. Car tout cela s'est fait malgré les pressions de milieux de colonisation qui sentaient le danger à échéance d'une concurrence économique commençant ; c'est peut-être, dans les conditions locales, ce qu'il y a de plus extraordinaire.

Les limites de cette action de développement économique se trouvent au niveau de la commercialisation des produits. Jamais l'administration des Affaires Indigènes ne put agir sur ce plan et tenter en Nouvelle-Calédonie l'expérience africaine des Sociétés de Prévoyance. Pour la vente de ses produits, le nouveau producteur autochtone retombait sous l'emprise du commerçant ou du colporteur européen, dont les méthodes auraient largement justifié des mesures de contrôle. Plus autonome sur ce plan, aucune des missions n'osa intervenir, craignant les réactions de la colonisation européenne. Il aurait été plus malaisé à

(1) Exclusivement fourniture d'un partie des plants de café et paiement des salaires des moniteurs, les bâtiments d'école étant construits par les intéressés et le matériel scolaire fort rudimentaire.

la Mission Mariste de prendre une semblable initiative étant donné le nombre des paroissiens blancs de la plupart de ses missionnaires. La Mission Protestante ne songea pas non plus à interférer sur un plan économique aussi précis. Une grande partie du profit de ce grand effort se retrouvait ainsi dans les poches d'intermédiaires européens. Il faudra attendre l'après-guerre pour que les Maisons de Commerce de la Capitale, se faisant une concurrence intense auprès des producteurs tant autochtones qu'européens, et en agissant directement au lieu même de la production, apportent un assainissement du marché qui se traduira pour l'autochtone par un notable progrès de son niveau de vie. A ce progrès, cette fois, fruit des seules conditions du marché, ni les missions, ni l'Administration n'auront eu de part. Plus tard, la première coopérative fonctionnant sera le fait, à Houailou, d'une initiative fructueuse de Raymond Charlemagne.

Ainsi, du point de vue protestant, au départ de Ph. Rey Lescure, l'initiative du développement économique, social et culturel passe entièrement entre les mains de l'Administration. Le souci de témoignage évangélique s'estompe dans les cadres ecclésiastiques autochtones. Suivant un terme de Philippe Rey Lescure lui-même, au lieu de former « des hommes, des chrétiens et des citoyens » on se contente de faire des fidèles « des enfants de la Mission ». Ce paternalisme missionnaire, déjà largement désuet, provoque une déception certaine de l'opinion autochtone, travaillée par de nouvelles forces païennes.

SORCELLERIE ET NEO-PAGANISME

A l'exemple de deux de ses trois interlocuteurs, Mission et Administration — le troisième étant le Colon — la société autochtone, loin de se scléroser dans une attitude de refus du présent, était préoccupée du problème de sa propre survie et cela déjà dès le début

du siècle. Le déclin démographique, s'affirmant au cours de nombreuses décades et se matérialisant, semble-t-il, par une forte mortalité chez les jeunes enfants, avait frappé l'imagination du peuple. L'explication ne pouvait en être fondée sur des connaissances scientifiques que l'on avait négligé, et que l'on néglige encore souvent, d'enseigner. Celle qui fut trouvée, très tôt, dès le milieu du siècle dernier à l'île des Pins, était la mise en application de techniques nouvelles, efficaces et mystérieuses, de sorcellerie.

L'ancienne magie avait fait l'objet des attaques persistantes des missionnaires. Elle consistait le plus souvent en une prière au totem du clan pour qu'il aille frapper un individu désigné, membre d'un autre groupe, provoquant ainsi, suivant les cas, la maladie ou la mort de la victime. Chaque totem détenait la possibilité d'infliger une ou plusieurs maladies dont on lui attribuait la responsabilité ; les « médicaments » indigènes consistaient alors pour une grande part à déterminer quel était le totem qui hantait le malade, et à envoyer les offrandes nécessaires au maître de ce totem afin qu'il arrêtât la maladie et fournit les plantes médicinales appropriées, souvent fort judicieusement choisies. Le long cortège des épidémies introduites par les Européens, maladies pulmonaires et intestinales surtout, jeta le trouble dans l'explication ancienne devenue insuffisante.

On en rendit responsable l'importation de techniques nouvelles de maléfices, originaires, pensait-on, des îles Loyalty ou des Nouvelles-Hébrides, techniques d'autant plus redoutables qu'elles étaient étrangères et mystérieuses. C'est là ce qu'on appelle le *doki* (do ghi) et que la langue de Houailou désigne du terme de *baõ miï*, le dieu rouge. On dit que ce *doki* est un dieu qui marche la nuit : on l'a vu traverser les rivières avec entre les jambes un brandon rouge en guise de sexe. Cet aspect redoutable est le seul que revête le dieu. Il a perdu l'aspect bénéfique des dieux et totems :

ancestraux : son possesseur doit tuer au moyen de sa puissance magique, sinon il sera tué lui-même après avoir vu mourir l'un après l'autre tous les membres de sa famille. Cette croyance, déjà signalée par les premiers Pères pour le sud de la Calédonie, gagna lentement vers le nord de l'île où son influence est la plus récente. La forme matérielle de cette divinité nouvelle est un paquet magique dont la possession secrète est utilisée aussi bien, et même plus souvent, contre un membre de la propre communauté du sorcier. Le paquet contiendrait en particulier des parties retirées à un cadavre, en principe une dent et des cheveux du mort. Ces éléments macabres déterminent l'efficacité magique du paquet.

On peut aisément imaginer quel trouble, quelle perturbation dans la société indigène a pu produire cette croyance à la possession par certains individus d'un pouvoir aussi redoutable. J'ai, dans une étude récente, étudié le détail de ces réactions (1). Le danger apparaissait d'autant plus grand qu'on ne connaissait plus ceux qui détenaient le pouvoir maléfique, alors que dans l'optique ancienne les choses étaient quasi publiques. Dans une certaine mesure, l'utilisation réelle de ces techniques semble avoir été le fait des jeunes générations qui avaient l'occasion de se procurer à bas prix ces paquets magiques au cours de leurs engagements. C'était peut-être, de leur part, sinon la marque d'une révolte entière contre l'autorité traditionnelle et contre le cadre mythique qui la justifiait encore, du moins l'expression d'une volonté d'autonomie de la personnalité qui se réfugiait dans des actes anti-sociaux, la recherche ambitieuse d'un pouvoir sur leur environnement humain qu'aucune autre technique ne semblait pouvoir leur assurer.

(1) Cf. Guiart Jean, *Naissance et avortement d'un messianisme en Nouvelle-Calédonie*. Archives de Sociologie des Religions. N° 7, juin 1959.

L'existence, que l'on croyait généralisée, du *doki* — les accusations portaient à la fois sur les jeunes et les vieux — fut rendue responsable par l'opinion autochtone du déclin démographique. Pour se prémunir contre ce qu'elle éprouvait comme un danger de mort issu de son propre sein, la société autochtone fit appel à l'institution ancienne du voyant. D'où lutte des dieux anciens contre les nouveaux, car l'on n'est pas devin gratuitement, mais en fonction d'un personnage de l'au-delà qui vous inspire.

Ces voyants, désignés communément du nom de *jau*, peu nombreux en définitive — l'histoire de ces vingt dernières années en signale une dizaine en renom — étaient appelés par les chefs pour déceler dans chaque village les endroits où étaient cachés les paquets maléfiques et par la suite désigner leurs possesseurs. Les paquets une fois découverts, et n'importe quel petit tas de feuilles et de brindilles enroulées d'un peu de laine était considéré comme un paquet magique, ils les brûlaient en public et faisaient le plus souvent boire à tout possesseur reconnu un philtre dont l'action était censée le laver de toutes les influences néfastes qui l'avaient possédé. Dans la mesure où l'on croyait ainsi que ces *jau* purifiaient la communauté des apports malfaisants venus de l'extérieur, le rôle de ces hommes était, à tout prendre, positif : il tendait, et y réussissait pour de longues périodes, à l'élimination d'un malaise qui pesait sur toutes les tribus.

Bien entendu le remue-ménage et l'enthousiasme qui suivaient la présence de ces « voyants » ne pouvaient plaire ni aux Missions, ni à l'Administration coloniale d'alors. Les premières voyaient leurs propres cadres mêlés à l'affaire; les uns acceptant avec gratitude les campagnes de purification magique, les autres accusés de sorcellerie et préférant avouer et boire le breuvage purificateur que de porter le reste de leur vie le stigmate d'une accusation repoussée, attitude que la majorité traduirait comme la marque d'une volonté de poursuivre une œuvre de mort. L'Administration voyait

le trouble s'installer dans les villages et les esprits se détourner des travaux de développement économique dont on voulait qu'ils fissent l'essentiel de leur existence nouvelle. On n'apercevait pas, ni d'un côté ni de l'autre, que toute cette agitation, cette mise en scène répétée à des dizaines d'exemplaires, correspondait à une transformation de la société autochtone, à l'apparition de tensions intérieures d'ordre social et économique.



Les opérations de « cantonnement » effectuées à la fin du siècle dernier eurent pour effet, nous le savons, d'installer une population diminuée sur un territoire considérablement moins vaste. La lente poussée démographique amorcée dès 1921 (1), sans que les autochtones eux-mêmes en aient conscience, inscrivait pour l'avenir un problème dont les termes se précisaient immédiatement en ce qui concerne les réserves de la côte ouest : trop peu de terres valables pour une population en croissance continue. Des études récentes (2) ont montré que cette situation a provoqué une adaptation technique de l'agriculture vivrière autochtone : raccourcissement du temps de jachère ramené de quinze à trois ans de moyenne, établissement spontané d'une formule d'assolement par l'utilisation, après une double culture de légumes racines (ignames, taros, patates douces, première année, la deuxième, manioc), de légumineuses (haricot, pois d'Angol), complantée avec les bananiers et cannes à sucre subsistant des an-

(1) Sur la côte ouest de l'île. La population de la côte a augmenté à partir de 1931, et celle des îles Loyalty dix ans plus tard encore, au fur et à mesure de la constitution du réseau de voies de communication permettant une action médicale efficace.

(2) Cf. Barrau Jacques en particulier : *L'agriculture vivrière de la Nouvelle-Calédonie*. Commission du Pacifique Sud. Doc. techn. n° 57. Nouméa 1956.

nées précédentes, pour tirer du sol une troisième récolte, moins importante, et assurer une certaine reconstitution de la fertilité du sol ; le *Leucaena glauca*, est également utilisé à cette dernière fin.

Le problème technique de l'agriculture vivrière était ainsi en partie réglé. Dès qu'il se fut agi d'extension générale des cultures économiques, on entra sur un terrain autrement délicat. La pression continuelle, assortie de sanctions précises, du Service des Affaires Indigènes, accentuait en effet de dangereuse façon les contradictions internes de la Société autochtone, qu'avait provoquées sur le plan foncier, l'instauration des réserves où étaient cantonnés des groupes arrachés à leur territoire d'origine. Les maîtres traditionnels du terrain étaient en effet restés sur place le plus souvent et les nouveaux venus n'avaient d'autre solution que d'obtenir bénévolement d'eux les terres de cultures nécessaires puisque l'administration ne s'était pas inquiétée de ce qui se passerait alors.

Tant qu'il s'agissait de parcelles utilisées pour les cultures vivrières et laissées en jachère ensuite, il ne se posait aucun problème puisqu'il n'y avait pas occupation permanente. Pour des cultures pérennes comme le café, le problème était tout différent. A moins que la dévolution ne se fit coutumièrement, à la génération suivant un mariage, de l'oncle utérin au fils de la sœur, aucun propriétaire traditionnel n'était prêt à abandonner de gaieté de cœur à autrui du terrain où il pourrait lui-même installer des caféries. Il s'ensuivit, pour ceux qui n'avaient pas de terres, une situation inextricable, les Syndics des Affaires Indigènes ne s'embarrassant pas de ces subtilités pour exiger la création de plantations familiales. Au surplus, l'administration avait prévu autrefois que les grands chefs étaient responsables de l'allotissement des terres de la réserve entre toutes les familles ; l'idée que ce travail n'eut jamais été fait ne traversait pas le mur de la simplicité administrative. Au surplus, n'ayant pas les moyens en personnel et en crédits nécessaires pour se

pencher sur de tels problèmes, l'ignorance était peut-être la moins mauvaise solution; à moins de renoncer au programme de mise en valeur des réserves.



Or que voyons-nous dans ces affaires de voyants, dont la principale mit en scène pendant plus d'une décade, le *jau* Pwagac, dans la partie montagneuse du nord de l'île. Ceux qui font venir ce voyant, ou ses émules, sont les notables coutumiers... et ecclésiastiques : grands chefs, petits chefs, et... diacres. Il semble bien qu'à ce niveau les pasteurs soient restés neutres ou complices ; les plus hésitants de ces derniers font appel au missionnaire dont l'intervention se révélera sans effet. Le missionnaire en parle en haut lieu, mais le Syndic chargé en définitive de régler l'affaire sur place se trouve confronté avec des témoignages de moralité et de bonne foi, des interventions de chefs, à l'ordinaire prudents, en faveur des voyants, et l'administration hésite à sévir.

Pourquoi ces notables sortent-ils ainsi de leur réserve ? Par peur. Ils se sentent non seulement responsables du calmé des esprits et des cœurs, mais aussi visés directement par les nouvelles techniques de sorcellerie. L'adage : à qui profite le crime ? joue ici à plein. On ne pense pas en effet que les maléfices visent n'importe qui. On imagine les sorciers voulant éliminer ceux qu'ils envient, ceux qui réussissent, ceux qui les empêchent de réussir eux aussi, c'est-à-dire en définitive ceux qui par l'effet de la tradition détiennent les meilleures et quelquefois les seules terres à café.

Or les maîtres coutumiers du sol constituent l'essentiel du corps des petits chefs et de celui des diacres (*dikona*) des Églises protestantes de village. On conçoit leur inquiétude et leur gratitude devant l'action d'un Pwagac, protégé pour cela dans sa sphère d'influence par tout ce que la société autochtone compre-

nait de cadres traditionnels ou d'apparition plus récente. De telles mises en scènes, suivant une véritable et efficace technique d'action psychologique, avaient le pouvoir de provoquer un soulagement des esprits, une *catharsis*, à condition que, comme Pwagac lui-même, le responsable offre des garanties de sincérité et d'authenticité coutumière de son action.

En 1938, Maurice Leenhardt revient, chargé de mission, pour une enquête de linguistique en Calédonie. Il est précédé par une lettre émanant de la Direction de la Société des Missions, interdisant aux missionnaires tout contact avec leur précurseur. Heureusement, le vieux missionnaire n'aura pas à tenir compte de cette injonction faite à d'autres, impossible d'ailleurs à respecter étant donné son prestige et son autorité sur la masse mélanésienne ; néanmoins les relations entre Leenhardt et Do Néva ne seront pas empreintes de la confiance nécessaire. Travaillant dans le nord du Territoire et plus particulièrement dans les districts géographiquement symétriques de Gomen et de Hienghene, il s'intéresse au cas de Pwagac, à la fois sur le plan social et sur le plan humain.

Pwagac rencontre Leenhardt dans le fond de Webia, dans la région montagneuse la plus isolée de l'île, sur les flancs du Mont Panié, le second sommet de l'île. Le voyant sent chez le missionnaire-ethnologue une profonde sympathie pour son effort de purification morale et de lutte contre les nouvelles formes de conception du mal. Il se résout vite à demander le baptême, voyant dans le service de Dieu le prolongement normal de son action qu'il sait bénéfique. Son succès même l'avait mis dans une impasse. La conversion à la foi évangélique lui permet de dépasser son action et d'obtenir la paix de l'esprit. Avec Pwagac se convertissent les deux villages montagnards de Waen et de Temeline. Mais ces deux petits groupes étaient à la fois païens et nominalement catholiques et le baptême de Pwagac réveille la rivalité déjà semi-centenaire entre missions catholiques et missions protestantes.

La guerre éclate. Maurice Leenhardt repart en France. Il aurait fallu que cette initiative apostolique nouvelle fut suivie par une action en profondeur. Mais Do Néva est loin et le jeune missionnaire qui en a la charge ne comprend pas l'intérêt de suivre de près cette affaire. Le pasteur indigère de Gomen, à qui Maurice Leenhardt avait fait confiance pour affermir Pwagac dans sa foi, est déplacé sans explications à la suite d'un conflit avec le gendarme local. Meurtri, il refuse la sanction et se retire dans son propre village.

Laisse sans aide spirituelle, Pwagac respectera jusqu'au terme de sa vie l'engagement pris devant M. Leenhardt de s'abstenir de toute activité de voyant. Mais dans les temps troublés de la défaite et du ralliement du Territoire à la France Libre, abandonné de la Mission à qui il avait fait confiance, son prestige sera utilisé par une illuminée en une affaire curieuse, dont le point culminant sera la prophétie d'un bouleversement social où se dissiperait le pouvoir des Blancs.

Après trois jours de danses extatiques au village de Pwayta à Gomen, le royaume de Dieu ne se manifestant pas, un groupe de gendarmes et de colons effrayés ramassa tout le monde, dont Pwagac qui eut à subir six ans d'exil aux Hébrides avant de pouvoir revenir terminer une existence apaisée à Bondé, à l'ombre de la Mission catholique qui s'était portée garante de sa sagesse. Pwagac lui en sera reconnaissant tout en restant fidèle au souvenir de Maurice Leenhardt. Depuis le départ de ce dernier, jamais il n'eut la visite d'un missionnaire protestant. Ce fut moi qui lui annonçai la mort de mon vieux maître et je vis alors le vieux *jau* pleurer silencieusement. Son fils était resté, à sa demande, ouvertement protestant. L'étude déjà citée donne d'ailleurs le détail de cette affaire et je me permets d'y renvoyer. Nous retiendrons qu'aucun responsable n'ait compris combien ce trouble des esprits représentait une preuve de désaffection vis-

à-vis de la Mission. On méprisa l'avertissement de la prophétesse Pagé proclamant, montée sur un toit, la fin des Blancs et des Missions.

LA GUERRE ET L'OCCUPATION AMERICAINE.

La guerre dans le Pacifique et l'occupation militaire américaine allaient d'ailleurs distraire, et pour plusieurs années, l'ensemble de la population de l'île. La population européenne vécut sous le signe du dollar une prospérité inouïe. Il s'ensuivit un brassage social intense et une extension numérique considérable de la bourgeoisie d'affaires d'où sortaient normalement les cadres dirigeants européens. Un rêve doré faisait oublier les problèmes ordinaires du territoire, estompés par la facilité du gain. Seule en définitive la haute administration s'interrogeait sur l'avenir, craignant des convoitises sur ce pays qu'elle avait mission de défendre contre les empiètements possibles des forces américaines. Quelle était, pendant ce temps, la situation de la population autochtone ?

Elle ne s'était pas améliorée. On aurait pu penser que l'on tiendrait compte aux Mélanésiens de leur enthousiasme à s'enrôler dans les Forces Françaises Combattantes. Les milieux dirigeants locaux, que le ralliement avait rendus plus influents sur une administration réduite à sa plus simple expression par le renvoi en Indochine des éléments fidèles au Maréchal Pétain, craignaient les revendications d'après-guerre des anciens combattants autochtones démobilisés. En conséquence, on en envoya le moins possible sur les théâtres d'opérations extérieurs, et la plupart des volontaires noirs passèrent la guerre à la caserne dans une oisiveté pour le moins peu éducative. Ils ne pouvaient d'ailleurs guère se plaindre, ayant de beaucoup la meilleure part. Leurs frères restés dans les villages étaient en effet soumis à une accentuation de la dureté du statut de l'indigénat. Bien entendu ils

furent réquisitionnés pour les Travaux d'Intérêt Public et utilisés par les Forces Américaines, mais sous contrôle français et au tarif fixé par les textes en vigueur sur les salaires des travailleurs réquisitionnés ; les Forces Américaines étaient pourtant prêtes à payer des salaires de deux à trois fois supérieurs. L'administration française craignait la répercussion de tels salaires sur le coût de la main-d'œuvre nécessaire pour l'agriculture et les mines. La manne en dollars se répandit donc fort peu sur la population mélanésienne, qui ne put en bénéficier que grâce à la vente de curios, le blanchissage du linge si un camp américain se trouvait à proximité d'une tribu et éventuellement la prostitution. Les deux premiers points valaient essentiellement pour les environs de Nouméa ; le troisième joua fort peu en ce qui concerne les femmes autochtones de la Grande Terre.

Au surplus, à l'impôt de capitation, de 40 francs par tête, vint s'ajouter pour la période de la guerre une taxe spéciale, dite taxe de guerre (1) ; cette taxe, s'élevant à 10 francs par mois, était due par tous les hommes de dix-huit à quarante-neuf ans, excepté les militaires en activité ; le taux en fut baissé à 5 francs deux ans plus tard (2) et la taxe supprimée le 1^{er} janvier 1946. Le régime des réquisitions fut considérablement alourdi par l'arrêté 1297 du 1^{er} décembre 1939, aux termes duquel tout indigène sans distinction pouvait être réquisitionné pour les travaux d'intérêt public ou stratégique, national ou colonial. La liste de ces travaux fixée en vertu de cet arrêté par décision 57 du 17 janvier 1940 ne comprenait plus seulement des travaux effectués pour des Services Publics, mais également ceux effectués pour des particuliers tels

(1) Créée par délibération du 2 janvier 1941 et approuvée par arrêté 134 du 4 février 1941.

(2) Délib. du 16-12-42 approuvée par arr. 281 du 10-3-43. La délib. du 13-12-43 approuvée par arr. du 16-12-43 fixe le taux à 100 frs par an.

que chalandage, chargement de minerais, ramassage et transport des récoltes de café et de coprah, recensement et conduite du bétail.

Il fallut attendre l'arrêté du 22 décembre 1945 pour voir un adoucissement apporté à ce régime par l'exemption des pères de famille de trois enfants au moins. Entre temps, aucune voix ne s'était élevée du côté missionnaire protestant pour attirer l'attention sur le tort que ce régime d'exception risquait de provoquer à la vie familiale et sociale.

La générosité facile de militaires de passage qui ne dépendent pas leur argent propre, la différence de niveau de vie apparent entre les troupes noires et eux-mêmes, la différence remarquée entre les salaires versés par l'administration française et ceux que certains avaient pu, à Nouméa et ailleurs, recevoir de leurs employeurs américains, tout cela poussait la masse autochtone à prendre conscience, en des termes nouveaux, de cette exploitation coloniale abusive et renforcée. On a supposé une certaine influence de contacts directs avec les troupes américaines, qui au cours de milliers de conversations individuelles auraient pu introduire de nouvelles notions politiques. Le R. P. O'Reilly en a fait l'hypothèse (1). Je n'ai pu en découvrir de trace réelle.

Des villages entiers se sont reconstruits avec des restes de camps américains et sont fournis pour longtemps en vaisselle de l'U. S. Navy. Si ce n'étaient ces preuves matérielles de leur séjour, on pourrait croire que les forces U. S. A. ne sont jamais passées, tant il y en a peu de trace dans les esprits, non chez les Blancs, mais chez les Mélanésiens. Ces derniers savaient bien que le vrai problème n'était pas celui d'un Père Noël multiplié à deux cent mille exemplaires, mais celui du rétablissement de leur dignité d'hommes et de leurs relations futures avec la colonisation européenne.

(1) In *Pèlerin du ciel*, ouvr. cité.

III

L'APRES-GUERRE IMMEDIAT ET LE TROUBLE DES ESPRITS.

La fin des hostilités en Europe, puis dans le Pacifique, devait provoquer un bouleversement juridique profond de l'état de choses en Nouvelle-Calédonie. La promulgation dans le Territoire de la loi du 11 avril 1946, portant suppression du travail forcé dans les territoires d'Outre-Mer, abrogeait *ipso facto* le régime des prestations, des réquisitions de main-d'œuvre et des contrats d'engagement. Après un demi-siècle d'esclavage, l'autochtone devenait libre de louer sa force de travail où et à qui bon lui semblerait, et à son propre tarif. Le régime de l'Indigénat avait été supprimé par les décrets du 22 décembre 1945 et du 20 février 1946. D'un seul coup, si l'autochtone n'était pas encore citoyen, il acquérait deux des principales libertés, la liberté de résidence et la liberté du travail. Il acquérait en même temps la conscience qu'il n'était plus, dans la structure du pays, un simple objet mais une personne et que son statut juridique restait à déterminer. Le problème de la citoyenneté autochtone était d'ores et déjà posé.

Plus au nord, en Polynésie française, l'ensemble de la population avait déjà reçu cette citoyenneté alors qu'elle était souvent loin d'être aussi évoluée et

aussi instruite que les Néo-Calédoniens ; mais il n'y avait pas à Tahiti de colonisation européenne nombreuse dont certains représentants puissent s'opposer valablement à une telle mesure.

Le décret du 5 juillet 1944 rétablissait en Nouvelle-Calédonie un Conseil général élu, mais seuls les Européens étaient électeurs. L'ordonnance du 17 août 1945 portant convocation d'une Assemblée Constituante, faisait accéder certaines catégories d'indigènes non citoyens au droit de vote. Une seconde ordonnance précisa les conditions à remplir : pasteurs, catéchistes, moniteurs, anciens combattants, fonctionnaires, petits chefs et grands chefs. Environ quinze cents autochtones accédaient ainsi au collège électoral. A cette époque et sur la recommandation des deux missions les électeurs autochtones voteront en bloc pour le Délégué du Territoire à l'Assemblée Consultative d'Alger.

La loi du 5 octobre 1946 portant convocation de la première Assemblée Nationale, étendait considérablement le nombre des électeurs non citoyens, mais sur l'intervention du député Gervolino, cette mesure libérale ne s'applique pas à la Nouvelle-Calédonie. Ce fut la première erreur des responsables politiques européens locaux et à terme la condamnation du député pour lequel les électeurs mélanésiens ne pourraient plus voter, même si les deux Missions l'avaient désiré. Ce ne fut d'ailleurs pas le cas.

De nouveaux textes réglementant l'élection et les attributions du Conseil Général de la Nouvelle-Calédonie (1) précisaient que le collège électoral était le même que pour l'Assemblée Nationale. Les électeurs autochtones pouvaient donc être élus s'ils remplissaient les conditions d'âge requises. Aucune des listes en présence ne comporta de candidats autochtones et ni l'une ni l'autre des deux missions ne crut devoir

(1) Décret du 25 octobre 1946 et arrêté 1288 du 18 octobre 1947.

faire pression sur ce point. Pourtant Mgr Bresson, recevant alors des notables politiques locaux, leur avait conseillé d'inclure des candidats autochtones sur leurs listes. On ne l'écouta pas. Un grand chef indigène protestant se présenta en isolé mais ne put être élu. Le terrain mûrissait rapidement pour une révolte des esprits. Plus sensés que les grands ténors politiques de Nouméa, dans cinq municipalités de l'intérieur des petits colons prirent l'initiative d'inclure un autochtone, grand chef le plus souvent, au sein de la Commission municipale (1).



A ce stade intervint l'épisode, mal connu, mais éphémère, du « Parti Communiste Calédonien ». Les conditions politiques régnant en Métropole à la Libération avaient fait croire à certains éléments locaux que l'on devait miser sur la victoire du Parti Communiste Français. Ils organisèrent donc un « Parti Communiste Calédonien » dont la courte existence fut fort agitée. Il changea plusieurs fois de dirigeants, pratiqua l'exclusion des minoritaires, et ne réussit en définitive à se donner un statut légal qu'à la veille de sa disparition. Ses quelques membres européens se retrouvent aujourd'hui dans toutes les nuances de la politique locale ; d'autres ont fait depuis des carrières administratives ou commerciales fort honorables. L'histoire de ce parti mort-né constituerait facilement un chapitre humoristique, avec pour conclusion brutale l'explosion restée mystérieuse d'une dynamite sous la véranda de l'épouse d'un garagiste espagnol, principale animatrice du mouvement.

En opposition, avec la majorité des membres euro-

(1) Il n'y a pas de municipalité de plein exercice en Nouvelle-Calédonie.

péens du groupe, Mme Tunica y Casas s'appuyait, semble-t-il, sur des groupements vietnamiens bien organisés, favorables au Viet Minh, et cherchait à constituer dans l'intérieur de l'île des sections autochtones. De nombreux mécontents, qu'elle n'avait d'ailleurs aucun moyen réel de contrôler, se rallièrent à son action et se répandirent dans l'intérieur, recueillant des cotisations en échange de cartes de membres du Parti et nommant des responsables locaux. L'influence réelle de cette propagande fut, à mon sens, fort exagérée ; elle ne dépassa pas certains districts, et plus particulièrement ceux où le mécontentement et la désaffection vis-à-vis des Missions, et cela surtout du côté protestant, s'étaient le plus ancrés au cours des deux décades précédentes : Koné, Bourail, Houailou et Kouaoua sur la Grande Terre ; certaines zones de Lifou (Xepenehe, Tingeting, Kédhany, Mou) ; la chef-féerie Naisseline de Maré resta un moment dans une bienveillante expectative. Cela aurait pu être le début d'un mouvement. Ce fut en réalité le chant du cygne du P. C. C. qui disparut dans les oppositions de personnes.

L'alerte avait été chaude. Quelques lettres manuscrites, quelques circulaires dactylographiées ou ronéotypées, avertissaient que l'autochtone se réveillait à l'utilisation des techniques modernes d'organisation politique. La leçon ne fut pas perdue.

Le R. P. Luneau y voit la justification d'un développement nouveau de l'action qu'il poursuit de longue date. Soutenu par son évêque, il organise l'U. I. C. A. L. O., l'Union des Indigènes Calédoniens Amis de la Liberté dans l'Ordre. Ce titre un peu inattendu affirme dès le départ la part de spontanéité dans l'initiative que le Conseiller du Mouvement avait voulu assurer aux dirigeants authentiquement autochtones du mouvement. Le Comité de patronage de quinze membres comprenait deux noms protestants.

Fouettée par cette initiative qui la réveille de sa torpeur, la Mission Protestante organise alors paral-

lèlement l'Association des Indigènes Calédoniens et Loyaltiens Français.

Cette action nouvelle des Missions sur un plan qu'elles n'avaient pas encore osé toucher apparaissait fondée au départ sur une équivoque. « L'Union » et « l'Association » se refusaient en principe à l'action politique, en partie par souci de rassurer les Européens, en partie par hésitation devant des formes d'action étrangères à la tradition autochtone. Mais une des raisons principales de leur existence avait été au départ l'action contre la propagande communiste. Leur action revêtait donc sur ce plan une coloration politique très précise, celle d'ailleurs qui leur assura la bienveillance de l'administration. Lorsqu'en 1953 le Président d'alors de l'Association, le Grand Chef Kowy Bouillant, reçut la Légion d'Honneur, le Haut Commissaire de l'époque précisa dans son allocution que cette distinction était remise au Grand Chef en particulier pour son action anticommuniste. On accordait ainsi beaucoup trop d'importance à un phénomène fugitif, jusqu'à organiser des sortes de cérémonies d'abjuration par la remise en public de cartes du P. P. C., périmées depuis plusieurs années. Au plus fort de la guerre froide, certains zéloteurs menaçaient d'une répression ceux qui, les hostilités éclatant, se trouveraient encore en possession d'une vieille carte communiste.

Cette agitation masquait les problèmes réels, en particulier celui de la désaffection persistante vis-à-vis de la mission protestante de la plus grande partie de ces soi-disant communistes autochtones. Les dirigeants considérés comme les plus nocifs étaient des ambitieux, oppositionnels de tempérament, aujourd'hui presque tous passés à l'extrême-droite d'un échiquier dont les nuances ne leur apparaissent pas très clairement. Les autres ont attendu pour rejoindre l'Union ou l'Association que les principes de l'action de ces mouvements se précise, et cela sur le plan politique refusé au départ.



Précisons notre pensée. L'organisation de ces deux groupements indigènes représente sans le moindre doute un grand pas en avant. Bien enracinés dans le pays, du moins sur la Grande Terre — ils ont l'un et l'autre des assises peu sûres aux îles Loyalty — l'Union et l'Association ouvraient aux cadres actuels de la société autochtone un terrain de rencontre et de travail sur le plan communautaire. Le fantôme communiste bientôt évanoui, il fallait une activité à ces groupements qui s'étaient refusé le terrain d'action de la revendication politique. La grande solidarité subsistant sur le plan local permettait d'organiser la rénovation de l'habitat par la remise en état collective des maisons. Elle aurait pu permettre bien d'autres choses si les conseils techniques adaptés n'avaient manqué sur le plan de l'Hygiène et sur celui de l'Agriculture. Les conseils du missionnaire devenaient insuffisants à ce niveau, par manque de connaissances et l'administration n'osa jamais plus, depuis la guerre, présenter un nouveau plan de développement des réserves.

Sur le plan politique, où l'on se risquait du bout des doigts, on avait cru quelque temps devoir contre-battre les propositions égalitaristes communistes, relayées en France par un Conseiller Progressiste de la Réunion, ancien avocat du Barreau de Nouméa. Ce ne fut pas une réussite. On pataugea. Les propositions similaires de l'Union et de l'Association, tendant à l'élection d'une Assemblée Consultative Autochtone qui serait parallèle au Conseil Général, mais sans pouvoirs, étaient peu réalistes et procédaient à la fois de la peur d'aller trop vite et du sentiment qu'il fallait donner une satisfaction aux autochtones. Elles furent miséricordieusement bien vite oubliées. Je puis témoigner que le projet communiste d'une participation à place entière des autochtones au Conseil Général était connu et populaire même dans les milieux ca-

tholiques de l'Union. Deux ans plus tard, l'Union en reprenait timidement les termes sans s'y référer (1).

En attendant une décision de Paris, une élite politique pondérée, extrêmement valable, se formait par le maniement des Assemblées, des Commissions, et des Bureaux de chacun des groupements mélanésiens. Ces derniers prennent peu à peu l'habitude d'agir et de penser dans un cadre chrétien, mais sans se référer directement aux dirigeants ecclésiastiques locaux. On émet des vœux circonstanciés, bien rédigés, concrets, et l'on intervient à Nouméa, parfois avec succès, auprès de l'Administration. Des personnalités apparaissent, qui fondent leur autorité sur un réseau de relations locales relevant de leur seul contrôle. Deux « hiérarchies parallèles » doublent ainsi sur tout le territoire les structures administratives et missionnaires. Mais nul ne semble s'aviser encore des possibilités d'action que cela peut ouvrir.

Du côté européen, on se tait. Le Conseil Général évite toute friction, toute ouverture vers l'avenir, mais renâcle à voter les crédits nécessaires à des dépenses sociales plus importantes en faveur des autochtones. On espère résoudre le problème en l'ignorant. Le Chef du Service des Affaires Indigènes faisant remarquer en 1948 que les frais médicaux et d'hospitalisation encourus par le territoire en faveur des malades autochtones étaient fort inférieurs au bénéfice de la vente à ces mêmes autochtones du « tabac figue », se fait rabrouer sous prétexte qu'il y a aussi des Européens à fumer de ce tabac. L'aveuglement des Parlementaires du Territoire, hostiles à toute libéralisation politique, est de même ordre. La mort du R. P. Luneau vient priver la Mission Catholique d'un de ses rares éléments véritablement capable de s'adapter et de prévoir. On

(1) Communication du 30 mai 1950 aux Délégués de l'« U. I. C. A. L. O. », p. 3 du texte de la lettre adressée par le Président de l'Union à M. le Chef du Service des Affaires Indigènes, le 23 février 1950.

laisse l'Union et l'Association piétiner sans aborder aucun des problèmes politiques et économiques essentiels.

LA RELEVÉ MISSIONNAIRE PROTESTANTE.

Du côté protestant, la Mission se reconstruit petit à petit autour de Do Néva. Elle revient d'ailleurs de loin. Il faudra près de dix ans pour que le pays de Houailou accepte de lui rendre sa confiance. Il faudra pour cela que le nouveau missionnaire, le pasteur R. Charlemagne, fasse lui-même l'expérience de chaque erreur à ne plus faire, pour se constituer une vision équilibrée et briser avec les préjugés. Cela ne lui sera pas facile. Il dispose d'un corps pastoral où les meilleurs éléments sont ceux qui restent de l'époque Leenhardt-Rey Lescure. Ces hommes, à qui une amère expérience a enseigné la vanité de dire la vérité au missionnaire, resteront longtemps réservés, ce qui provoquera des incompréhensions. Les jeunes, formés récemment, sont habiles à flatter le « Missi », à l'entraîner sur de fausses pistes et à chercher à transformer le missionnaire européen, dont ils sont les informateurs privilégiés, en marionnette dont ils s'amuse à tirer les ficelles. Il y a là un gros danger, même s'ils agissaient avec les meilleures intentions. Raymond Charlemagne gaspillera ses premières années à courir le pays pour répondre à l'appel de ses pasteurs et à suivre des affaires de toutes sortes, souvent des misères, qui l'amènent à intervenir directement auprès de l'administration ou à entrer en conflit avec la Mission Catholique. Sur ce plan d'ailleurs et dans certaines régions, le parallélisme entre l'Union et l'Association se transforme en rivalité ouverte. On se dispute certains villages (Tieti) et les froissements d'amour-propre se muent en affaires d'Etat où intervient le missionnaire.

Heureusement Raymond Charlemagne comprit l'essentiel du travail à faire. Il parvint à reconstruire et agrandir Do Néva où tout ce qui n'était pas la maison du missionnaire avait été laissé à l'abandon (1). De l'autre côté de la rivière, à Meneko, il construit une école ménagère moderne qui représente une réussite architecturale et éducative admirée de très nombreux visiteurs étrangers, laïques et missionnaires. A Do Néva même, une école professionnelle de garçons lui fait pendant. La formation des moniteurs est poussée au delà du Certificat d'Etudes, ce qui ne s'était encore jamais fait.

La tâche la plus ardue peut-être à laquelle Charlemagne s'attelle courageusement, seul, est celle de la formation d'une nouvelle génération de pasteurs, à partir de candidats souvent médiocres qui ont déjà fait un stage à la station de Xepenehe à Lifou, où les demoiselles missionnaires furent longtemps seules. L'admirable conception de Maurice Leenhardt recherchant les mauvaises têtes pour en faire des dirigeants responsables était là bien oubliée. Envoyé sans transition de Verdun à Do Néva, Raymond Charlemagne a tout à apprendre de la vie missionnaire et tout à refaire de la Mission. Il y a là une tâche exaltante qui le soutiendra au travers des déceptions ; mais aussi

(1) En 1938 déjà, dans une lettre privée, Maurice Leenhardt décrivait ainsi l'état de la station qu'il avait fondée : « Les missionnaires qui ont occupé Do Néva depuis cinq ans avaient laissé pousser la brousse si épaisse et négligé de regarder les plans... qu'ils ont perdu les limites de la propriété de cinq cents hectares et avaient réduit les cultures à la zone du bord de la rivière. J'ai dû demander au pasteur-moniteur de Do Néva qu'il fraye un chemin et j'ai conduit K... vers nos terres abandonnées. Il y vit les catholiques qui y cultivaient. Et il y vit aussi le pasteur révéler un chemin que Rey Lescure avait fait, et déceler maintes autres traces de l'activité d'un homme qui avait mis Do Néva en valeur. Mais la brousse tropicale a suivi le silence fait sur les hommes... et Do Néva s'est rapetissé. La tenue aussi a diminué, puisque le médecin du lieu ne cesse de dénoncer Do Néva comme un agglomérat indigène insalubre... »

la possibilité de provoquer des rancunes, de se faire des adversaires.



Le renouveau ne viendra pas tout de suite. Venu seulement pour la relève, Charlemagne souffrira d'avoir dû, par honnêteté, chausser si longtemps les bottes de ses prédécesseurs. En 1948 un vieil élève de Maurice Leenhardt m'arrêtait sur une route de la basse Houailou pour me dire qu'il voulait voir son ancien missionnaire, alors à Nouméa, pour lui expliquer pourquoi et comment la Mission Protestante allait à la dérive : c'était un des anciens dirigeants des communistes autochtones du lieu. Plus tard un vieux pasteur, mis à la retraite un peu hâtivement, lui aussi élève de Leenhardt, me dira : « Maintenant que tu connais la coutume du pays, c'est toi qui devrais être notre missionnaire ! » Le témoignage émouvant, aujourd'hui ancien, aurait pu faire croire à un échec définitif de la part du missionnaire. Il n'était que la confirmation de ce que Raymond Charlemagne apprenait à ses dépens, la vanité de ses premiers efforts mal engagés.

Je puis témoigner des moments de découragement du missionnaire dont les efforts constants apparaissent souvent vains. Un homme d'une autre trempe aurait été repris, lui aussi, par l'engourdissement insidieux qui prend possession des faibles en Océanie. Raymond Charlemagne eut, lui, le rare et peu spectaculaire courage de regarder les choses en face, et, après avoir douté des hommes, de considérer ce peuple en sa totalité pour lui faire confiance. Il comprit que son rôle n'était pas d'être le jouet des uns et des autres (1), de s'occuper des moindres affaires de fa-

(1) Il se refusa dès lors à recevoir des plaintes si les deux parties ne lui expliquaient, sur une lettre signée d'elles-mêmes,

mille dans les villages éloignés, mais après avoir reconstruit les bâtiments de la station missionnaire, de leur donner une âme. Ainsi reprenait corps l'idée de Maurice Leenhardt qui était de faire de Do Néva le centre de la vie du pays, la ruche où se formeraient les cadres d'une société et d'une église. Un missionnaire comprenait enfin à nouveau qu'il n'était en rien, du simple fait de sa vocation personnelle, une autorité morale de fait, supérieure en essence à celle des pasteurs-moniteurs mélanésiens. Raymond Charlemagne apprenait l'humilité, vertu trop oubliée, découvrant qu'il était au service de l'Église et non là pour la diriger. A mon sens, il s'agissait d'une véritable conversion dont il ne pourra tirer toutes les conséquences et tous les fruits qu'à l'occasion de la terrible épreuve qui lui sera infligée quelques années plus tard. Au lieu de tout régler par lui-même, il se met à chercher les éléments capables de le suppléer, ceux qui pourraient prendre leur part entière de responsabilités.

Il était temps. L'Église, dont la décadence rapide s'était arrêtée, dès qu'elle avait senti à la barre une volonté authentique, restait sclérosée. Les pasteurs désarmés voyaient leur autorité s'amoindrir au profit des adultes, jeunes ou vieux, qui militaient dans l'Association, là où une piété affichée n'était plus la condition du prestige. Des changements économiques et sociaux s'annonçaient, en présence desquels les pasteurs se trouvaient sans moyens d'action, sinon souvent sans possibilités de compréhension. L'évolution s'accélérait et créait des problèmes inconnus. Avant d'aborder dans le détail le problème de cette Église dans l'état où elle se trouvait en 1957, il convient de voir rapidement quelle a été l'évolution politique de ces dernières années.

leurs motifs réciproques de mécontentement, ce qui supposait une confrontation minimum. Il ne reçut aussi de plainte contre un pasteur ou un diacre que sur la déposition de deux témoins. Le feu des querelles cessa faute d'aliments.

L'ACCELERATION DE L'EVOLUTION DANS LES ANNEES 1950.

Si l'agitation revendicative des années 1946 et 47 s'était apaisée, les conditions d'une nouvelle crise se créaient rapidement. L'action quotidienne de l'Union et de l'Association formait des cadres jeunes à qui on ne pourrait plus longtemps refuser leur part des responsabilités publiques. Les dirigeants européens restaient aveugles, persuadés que, par peur de la subversion extrémiste, les missions accepteraient de faire voter pour eux. Le calcul était faux ; et cette évidence fut rendue publique, une fois encore, par une décision unilatérale de l'Assemblée Nationale. L'Administration se rendait compte confusément de ce que la situation comportait d'anormal. Les missionnaires éprouvaient plus simplement combien la tension montait.

En mai 1951, une loi nouvelle élargissait pour l'Afrique Noire les conditions d'accès au droit de vote. Votée en l'absence des Parlementaires du Territoire qui se croyaient les maîtres du jeu et ne s'y attendaient pas, cette loi s'appliquait cette fois à la Nouvelle-Calédonie. Suivant l'interprétation qu'en ferait l'Administration locale, cette loi pouvait multiplier par quatre ou huit le nombre des électeurs autochtones. Je crois nécessaire à ce stade de préciser quel concours exact de circonstances a rendu possible le résultat des élections législatives de 1951.

Vu l'urgence, une révision exceptionnelle des listes électorales se déroulait en même temps qu'allait s'ouvrir la campagne. Avec quelques amis métropolitains faisant partie des cadres de la France d'outre-mer, nous avons agité en privé le problème de la nécessité de renouveler la vie publique calédonienne, alors entièrement aux mains de représentants des principaux intérêts commerciaux et industriels, et dominée par une volonté de refus de toute participation à l'élément autochtone. Dans cet ordre d'idées, la possibilité

d'une candidature de Maurice Lenormand avait été agitée. Ancien étudiant de Maurice Leenhardt, marié à une Mélanésienne, catholique pratiquant, il apparaissait, malgré une éducation politique curieusement fragmentaire, le seul homme de bonne volonté dont l'élection pourrait permettre d'aérer la vie politique alourdie par un conformisme de droite brutal et sans nuances. Ces discussions amicales auraient dû normalement rester sans lendemain.

Aussitôt après le vote de la nouvelle loi électorale, ému par le problème et les possibilités nouvelles qui s'offraient, je prends sur moi de monter dans l'intérieur afin de suggérer à Mataio Doui Wetta, secrétaire de l'Association, la possibilité d'une candidature Lenormand. En chemin, je m'arrête à Do Néva où Raymond Charlemagne, anxieux devant la nécessité de fournir aux autochtones un autre candidat que ce Gervolino dont ils ne veulent plus, me suggère de me présenter. J'objecte qu'il faut, pour réussir, un candidat catholique et je propose Maurice Lenormand ; je ne me sens d'ailleurs ni le désir de le faire, ni la maturité nécessaire pour tenter une carrière politique personnelle. Je poursuis ma route sur Ponerihouen où Mataio Doui Wetta, d'abord hésitant devant la candidature d'un homme qui est pour lui un inconnu, se rend à mes raisons et accepte de tenter l'expérience. Je retourne alors à Nouméa. A Do Néva, R. Charlemagne n'ayant, à la réflexion, vu aucune autre solution possible, me suit à Nouméa, pour persuader son collègue Lacheret, président de la Mission. Une démarche de Charlemagne lui-même auprès de Rock Deo Pidjot, président de l'Union, amène un allié nouveau à cette candidature qu'approuva aussitôt le regretté R. P. Guillaume, procureur de la Mission Mariste, et ce dernier se charge d'amener Mgr Bresson à une neutralité bienveillante. Pendant ce temps Maurice Lenormand, ne se doutant de rien, est à Port Vila pour ses affaires. Son retour tardant, il faudra en désespoir de cause une conversation téléphonique

entre les deux archipels, entre Lenormand et le pasteur Marc Lacheret, pour que le premier accepte, après une journée d'hésitation, de poser à la dernière minute sa candidature. Elle est transmise à Nouméa par la dernière vacation radio possible avant le samedi minuit, dernier délai.

Coup de tonnerre à Nouméa où chacun s'attendait à une réélection calme du député sortant. Le Président du Conseil général, M. Henri Bonneaud, opposé à la candidature Gervolino qu'il estimait inopportune, vérifie auprès de Monseigneur où doit aller l'appui des missions et part pour les Hébrides afin de prendre contact avec M. Lenormand. Il y restera tout le temps de la campagne électorale, faisant dire sous le manteau de voter Lenormand et provoquant le retrait soudain de la candidature Pierre Mariotti.

Le Haut Commissaire de son côté buvait du lait. Lui aussi croyait à la nécessité d'amener un peu d'air pur dans la vie de la cité, ayant eu à souffrir durant trois ans des interventions malveillantes, discourtoises et par moment passablement stupides, des dirigeants du Conseil général. A l'annonce de la candidature Lenormand, sans tenir rigueur à ce dernier de n'en avoir rien su à l'avance, il renverse ses premières instructions aux Syndics des Affaires Indigènes qui étaient de freiner les inscriptions autochtones sur les listes électorales. Elles devaient plafonner à six mille mais monteront alors à plus de neuf mille. L'arrivée d'un candidat officiel du R. P. F. vint compliquer à plaisir la partie et Maurice Lenormand put être élu à la majorité relative, malgré une campagne qui, à Nouméa, fut assez chaude. Ce résultat fut interprété de par et d'autre comme une revanche politique de la population autochtone et l'on surnomma Lenormand « le député des Canaques ».

Curieusement d'ailleurs les réactions violentes d'une partie de la population européenne contre l'appui donné par la Mission Catholique à la candidature Lenormand, amenèrent un relâchement ra-

pide des liens très étroits existant traditionnellement entre la Maison Ballande, la plus grosse Maison d'Import-Export de la place et la Procure de la Mission Mariste. Ces réactions étaient le fait de gens persuadés que les autochtones étaient allés voter « Lenormand » sur les instructions reçues au prêche. Il n'en était rien. Toute la campagne électorale auprès de la masse autochtone, campagne à laquelle Lenormand ne prit que fort peu de part, se fit par l'intermédiaire du réseau en place de l'Union et de l'Association. Cela est si vrai que le Père de la Mission de Touho, homme âgé, n'ayant été prévenu de rien, recommanda naïvement en chaire de voter pour le Député sortant ; ses ouailles allèrent voter Lenormand et attendirent le lendemain pour expliquer au bon Père ce qui s'était passé.



Il s'agissait bien d'une révolution. Au relâchement des liens commerciaux entre la Maison Ballande et la Mission Mariste, s'ajouta une brouille entre la Direction de la Société Le Nickel et la Mission Protestante ; en échange, d'un appui ancien vers 1900, d'une aide financière traditionnelle, la Société Le Nickel considérait la Mission Protestante comme faisant, en quelque sorte, partie de son capital social, et cette trahison inattendue lui fut amère. C'est dès ce moment que se formèrent contre Raymond Charlemagne, rendu responsable de l'affaire, les puissantes inimitiés qui devaient avoir quelques années plus tard de si tragiques conséquences pour l'unité de l'œuvre missionnaire.

Deux ans plus tard, c'étaient les élections au Conseil général, au terme d'une campagne agressive de certains éléments européens ayant choisi de militer en faveur d'un double collège. Ce fut aussi l'entrée des neuf premiers Conseillers généraux mélanésiens à l'Assemblée Territoriale. Raymond Charlemagne parti-

cipa, dans une certaine mesure, par ses conseils, à l'établissement des listes de candidats patronnés par le député. Ce sera sa dernière intervention sur ce plan. Il estimera vite qu'il avait joué un rôle positif et suffisant en un moment crucial et qu'il convenait maintenant de laisser les intéressés, les dirigeants autochtones, prendre leurs nouvelles responsabilités en toute liberté. Une fois encore, il se refusait à la tentation de l'orgueil, à celle du pouvoir politique pour se consacrer tout entier à son œuvre d'éducateur.

Mon propos n'est pas ici de retracer dans le menu, la vie politique calédonienne de ces dernières années, les luttes pour l'affermissement du collège unique et l'établissement du suffrage universel. Je le ferai à loisir par ailleurs. Les groupements autochtones étaient devenus ouvertement politiques, établissant des programmes et désignant les candidats aux élections. L'Union et l'Association avaient enfin trouvé la voie d'une insertion de leur action dans le cadre d'un problème de justice, celui de l'égalité juridique entre Européens et autochtones. La sympathie ouverte des missions à cette cause laissait prévoir un resserrement des liens entre l'Église et le Mouvement d'action sociale et politique qu'elle inspirait. En fait les liens se relâchèrent de la part des organismes missionnaires sous la pression persistante des milieux dirigeants européens traditionnels, hostiles à l'action du député. Ce dernier, d'abord presque seul, fut bientôt soutenu par un groupement politique nouveau, dit de l'Union Calédonienne. Ainsi l'ouverture politique en faveur des autochtones n'avait pas supprimé, loin de là, les tensions politiques ; elle les avait replacés sur leur terrain normal. Mais quelles étaient les répercussions de tout cela sur le plan religieux ?

IV

STRUCTURE ET CRISE DE L'ÉGLISE EN NOUVELLE-CALEDONIE.

Nous avons déterminé le cadre de l'évolution de la société mélanésienne. Reportons-nous maintenant à la situation même de l'Eglise et à sa structure avant la scission qui vient d'intervenir. S'était-elle harmonisée avec l'évolution accélérée de son environnement ?

Au milieu du village, l'Eglise est constituée par l'ensemble des membres communicants dits *ekalesia*, la direction de l'Eglise étant assurée par la collaboration du pasteur et de son diacre, appelé *dikona*. Ce dernier est élu par les membres d'Eglise, en général dans une famille à autorité traditionnelle ; il partage les responsabilités du pasteur, sert le plus souvent d'intermédiaire, sinon d'interprète, entre le pasteur et la communauté. Une église où le diacre s'entend avec le pasteur fonctionne harmonieusement ; s'il y a désaccord, la situation peut rapidement devenir intenable pour le pasteur.

Le *dikona* est ainsi la cheville ouvrière de l'Eglise locale. On sait quel a pu être son prestige d'antan s'il est l'homme qui détient la fonction traditionnelle de maître de la terre, *kavu neva*. Nous avons vu combien cette primauté sur le plan foncier pouvait faire

l'objet de convoitises nées du développement agricole ; ce qui se traduisait par une tension à l'intérieur du village. Cette tension se retrouvait dans l'Église. Pour assurer la paix des esprits dans la communauté, au long des deux dernières décades, période d'injustice d'abord puis d'adaptation difficile à une évolution accélérée, il convenait que le pasteur fut capable de dominer par l'esprit des situations souvent douloureuses. Nous savons que la conception aboutissant à former des pasteurs qui étaient en réalité des maîtres d'école ne permettait guère de disposer d'hommes de la qualité voulue ; peut-être aurait-on obtenu de meilleurs résultats si le missionnaire, toujours sur la brèche, avait pu suivre chacun de ses pasteurs presque quotidiennement et lui fournir les moyens d'analyse et d'appréciation.

Un autre facteur, jusqu'à maintenant négligé, explique certaines attitudes. C'est celui de la situation matérielle du pasteur : elle s'est progressivement détériorée depuis trente ans. La règle établie par Maurice Leenhardt, en un temps où la masse autochtone ne disposait pratiquement d'aucun moyen monétaire, était que chaque semaine les *ekalesia*, sous la direction du *dikona*, apportaient au pasteur ses vivres de la semaine. A chaque Premier Janvier, le pasteur recevait un don d'argent. Se fondant sur un vieux texte réglementaire du Gouverneur Guillain prévoyant aux Îles Loyalty des terres de Mission, à raison d'un hectare par poste de teacher, Maurice Leenhardt avait fait réserver près de la maison du pasteur un terrain pour ses cultures vivrières. Plus tard on y planta du café dont la vente permit une rentrée d'argent parfois appréciable, du moins dans les meilleurs cas, ceux où l'*eika* disposait d'une surface approchant d'un hectare et constituée par un sol valable.

Cette formule, devenue désuète, subsistait encore il y a deux ans. On avait déjà dû, à l'image de ce qui se faisait déjà par intermittence depuis longtemps,

autoriser le pasteur à chercher un emploi salarié temporaire qui ne lui occupât pas plus de la moitié de son temps. Aussi l'on retrouvait souvent le pasteur dans les petits groupes qui travaillaient « au contrat » suivant l'expression locale, c'est-à-dire à la tâche, par exemple pour la remise en état ou l'érection de barrières aux limites des stations d'élevage. Toute la famille du pasteur allait d'ailleurs s'employer avec lui à la récolte de café chez des colons européens.

Autrefois, le pasteur d'une communauté organisée sur le seul mode d'une agriculture vivrière, bénéficiait d'un niveau de vie assuré, et d'avantages importants tels que la possibilité légale de circuler d'un district à l'autre et d'échapper tant à la réquisition qu'aux prestations. L'abrogation totale de ce cadre de l'indigénat laissa subsister de ces privilèges le seul avantage de voir son entretien matériel assuré par la communauté. Mais cet entretien devenait de plus en plus difficile. Luttant sur le plan économique pour obtenir une élévation d'un niveau de vie s'exprimant désormais en termes monétaires, le père de famille rechignait à en donner une part, si minime fut-elle, au pasteur dont il avait moins besoin en tant qu'intermédiaire vis-à-vis d'un monde extérieur qu'il avait appris à affronter lui-même. Les offrandes de vivres hebdomadaires devinrent mensuelles, sans être pour cela suffisantes à assurer l'alimentation de la famille du pasteur ; elles conservaient une valeur surtout symbolique. Certains de ses membres mettant à la disposition du pasteur des terrains pour ses cultures vivrières, la collectivité sentait moins la nécessité de cette fourniture de vivres qui, au temps de Maurice Leenhardt, était la condition matérielle d'une action évangélique à plein temps du pasteur. Trente ans passés, et la stagnation de l'œuvre, avait fait que le pasteur d'une communauté installée dans un christianisme était redevenu dans la semaine un homme ordinaire. La vie du pasteur et de sa famille devenait misérable, en même temps que les *ekalesia*

bénéficiaient d'un revenu monétaire à des taux inconnus de la génération précédente.



Quelques précisions chiffrées permettent mieux de concevoir entre quelles marges pouvait s'établir la vie matérielle du pasteur.

Un exemple donnera une idée de la valeur symbolique que prenait l'offrande de vivres faites au pasteur. On y remarquera la variété et la faible quantité de chaque produit. Elle apparaît en quelque sorte moins un élément de consommation pour le pasteur qu'un moyen d'attirer au moyen de ce rite la bénédiction divine aux différents moments de l'année tout en affirmant la qualité positive de la relation entre le pasteur et la communauté.

Voici ce qui fut offert un samedi de 1953 au pasteur Hmetrene par le village de Wunjo (178 habitants, tous protestants) :

- | | |
|--------------------------------------|--|
| — un coco | — deux taros dits des Hébrides, <i>makwe</i> |
| — une main de bananes <i>cam-bwa</i> | — deux taros d'eau <i>wamu</i> |
| — une canne à sucre <i>sat</i> | — quatre manioc blancs |
| — deux ignames <i>numea fawat</i> | <i>fawat</i> |
| — deux ignames <i>numea taxa</i> | — dix manioc blancs <i>fiŋg</i> |
| — deux ignames <i>tambwa tana</i> | — deux ignames <i>pwama fawat</i> |

Ce qui représente en gros huit rations d'adultes en calories (24 000 calories).

En ce qui concerne le revenu monétaire, le cas du pasteur Saiwene du village de Tendo, dans la moyenne vallée de la Hienghene, nous présente à mon expérience à un exemple assez typique. A la fin de l'année 1953, il a reçu des habitants du village de Tendo, une somme de 700 francs C. F. P. (1) que sont venus compléter les dons suivants : 300 francs des gens du village de Hwayangen, 75 francs des gens de Hwaman (Haut Kulna) et 500 francs des gens du village de Bas Kulna. A cette somme totale de 1 575

(1) Le franc C.F.P. vaut 5,50 frs métropolitains.

francs s'est ajouté le revenu de 8 sacs de café (en parches) vendu 30 francs le kilo à Charles Kiolo son gendre commerçant indigène de Tondo, valeur reçue : 9 600. Le revenu annuel en argent du pasteur Saiwene a donc été cette année-là de 11 175 francs, c'est-à-dire moins de 1 000 francs par mois. C'est le revenu correspondant à sa fonction. Il aurait pu s'y ajouter le fruit du ramassage du café chez les colons de la Basse Hienghene.

Un pasteur plus favorisé par le sort est Avenè, pasteur des villages de Neweta et de l'Embouchure, à Ponerihouen. Voici comment s'établissait pour l'année 1953, sa déclaration de revenus :

Dons reçus au 1 ^{er} janvier : deux nattes, un sillon d'ignames tout planté et une somme de	1 940 frs C. F. P
Vente de huit sacs de café en parches	6 000 — —
Salaire pour une semaine de travail au mois de janvier à l'usine à café de la Maison Ballande à Ponérihouen (150 frs par j. sans nourriture)	900 — —
Salaire d'une semaine de travail en mars (150 frs par j. sans nourriture)	900 — —
Salaire d'une semaine de travail en juillet (150 frs par j. sans nourriture)	900 — —
Salaire pour deux semaines de travail en septembre pour avoir de l'argent de poche avant la Yuniane (session des pasteurs de la Grande Terre) de Ba	1 800 — —
<i>A reporter</i>	12 440 — —

	<i>Report</i>	12 440 frs C. F. P.
Vente de douze sacs de coprah provenant de sa cocoteraie personnelle à Ba (Houailou), coprah produit par lui-même sur place		8 800 — —
Vente d'un demi-sac de café provenant de sa caféière per- sonnelle à Ba		600 — —
	<hr/>	
Total		21 840 frs C. F. P.

Le revenu mensuel du pasteur Avenê est donc de 1 820 francs par mois, revenu qui rejoint à peu près le revenu moyen de ses paroissiens ; ce résultat meilleur est possible parce qu'Avenê réside à une distance raisonnable de son village d'origine et qu'il y peut travailler sur ses propres terres. C'est un cas exceptionnel.

Il n'y a donc là rien qui puisse ressembler, et cela pourra étonner, au très modeste traitement de nos pasteurs français. Au surplus, aucune retraite, aucune allocation familiale. Une caisse de solidarité des pasteurs était gérée par le missionnaire de Do Néva. Le pasteur vieilli sous le harnais rentrait chez lui où il vivait des ressources des parcelles de terrain qui lui revenaient si tant est qu'il en ait la force et qu'il y trouvât des cultures économiques.

En dehors, bien entendu, du problème essentiel de la vocation pastorale, constatons qu'il n'y avait plus là de quoi attirer les meilleurs éléments des jeunes générations à qui l'administration, le commerce ou l'industrie se mettaient depuis la guerre à offrir des possibilités de gain en argent dix fois supérieures, atteignant le chiffre du salaire perçu par le missionnaire européen. D'autre part, bénéficiant de subventions gouvernementales importantes pour ses écoles, la mission était obligée de les utiliser sous forme de traitements versés aux moniteurs, dont la fonction

devenait ainsi plus attirante que celle de pasteurs. Ceux des jeunes cadres formés à Do Néva désirant à la fois fonder une famille chrétienne et se mettre au service de la mission, préféraient un avenir modeste, mais chiffré, à l'aventure le plus souvent matériellement difficile qu'était la vie d'un pasteur, obligé de vivre de la charité de ses paroissiens ou de n'obéir à sa vocation que le dimanche.

Pour la jeune génération des pasteurs dont les aspirations à une plus grande dignité se voyaient bafouées par la précarité de leurs moyens d'existence, la situation devenait intolérable. D'où de multiples tentatives et tentatives de résoudre le problème. De bons commerçants surent en profiter, en toute bonne foi d'ailleurs. On vit l'*eika* du village de Camba transformée en dépôt de marchandises sur lesquelles le pasteur touchait un pourcentage. On vit aussi le corps pastoral se cotiser et faire des collectes pour acheter un camion d'occasion, dans l'espoir toujours déçu que l'un d'entre eux saurait le faire « travailler » au bénéfice de l'ensemble de ses collègues. On vit enfin un des pasteurs, et non des moindres, venir à une réunion avec un stock de marchandises à écouler à ses collègues et à la population du district. Tout cela témoignait d'une grande confusion morale, et en réalité d'une crise profonde dans le corps pastoral autochtone. Maurice Leenhardt l'avait déjà écrit en 1938 : « L'armée est plus nombreuse et elle est plus faible. »

Était-ce réellement un désir de lucre qui saisissait tout d'un coup ces hommes ? Je ne le crois pas pour la plupart. Le problème, en partie matériel, n'était pas que cela. Le trouble des esprits provenait de leur inadaptation. Longtemps symbole de la force morale de l'Église, le pasteur ne jouait plus depuis bien longtemps le rôle qui lui avait permis au temps de Maurice Leenhardt de faire échapper des collectivités païennes à un demi-siècle de torpeur et de désespoir. Ravalé au rang commun dans la semaine, sa fonction s'était restreinte à la manifestation dominicale de

rites dont la signification profonde s'émoissait. Le prestige et l'autorité étaient passés de ses mains à celles de son diacre, maître de la terre et comme tel souvent gros planteur de café, aussi à celles des fonctionnaires ou des commerçants autochtones du district. Le moniteur de la mission qu'il devait contrôler avait maintenant une instruction bien supérieure à la sienne. Une classe moyenne se constituait rapidement, où le pasteur n'avait pas sa place, mais où il aurait voulu désespérément entrer de droit.

Ainsi la dernière période vit, en même temps, la perte rapide de l'influence des chefs mis en place par l'administration et celle des cadres ecclésiastiques de la mission protestante. Ni l'administration, ni la mission ne surent réagir à temps. Le corps pastoral en particulier, s'était en grande partie transformé en un mandarinat vidé de substance, d'autant plus acharné à chercher une issue qu'il était misérable et ne se sentait plus au diapason du peuple sur qui, pensait-il généralement, sa vocation aurait dû lui donner autorité.

*
**

On devait arriver à un tournant, d'autant plus que l'évolution politique générale posait le problème de l'autonomie de l'Église. Quelle était l'organisation de cette Église dont nous venons de voir le corps pastoral si troublé ?

Au niveau des districts ecclésiastiques, que Maurice Lennhardt avait fait coïncider avec les régions linguistiques, les pasteurs étaient placés sous l'autorité de l'un deux, choisi par ses pairs et dit « Comité ». Trois fois l'an, les Comités tenaient une conférence générale en présence du missionnaire, du Président et du Vice-Président de l'Assemblée des pasteurs, une autre fois hors la présence du missionnaire, juste avant la « Yuniane ».

La « Yuniane » était l'assemblée annuelle de tous

les pasteurs. Elle tendait à s'adjoindre des laïques, moniteurs ou diacres, selon une formule différente suivant l'île : les moniteurs seulement pour la Grande Terre, les diacres à Maré, les uns et les autres à Lifou ; on arrivait ainsi à une forme de synode régional. La Yuniane choisissait en son sein un président responsable de la discipline parmi les pasteurs, aidé sur la Grande Terre par un vice-président.

Le « Synode Général » avait lieu en principe tous les deux ans et comprenait des délégués pasteurs et laïques désignés par la Yuniane de chaque île ; les présidents des pasteurs de chaque île y sont invités avec voix consultative. Les décisions du Synode doivent être approuvées par la Direction parisienne de la Société des Missions, par l'intermédiaire de la Conférence Missionnaire, réunion annuelle du corps missionnaire européen.

Cette structure apparaît à la fois insuffisamment rigoureuse et trop complexe, impression due en partie au fait qu'elle doit s'accommoder en réalité de tendances diverses. Sur la Grande Terre le modèle est le système presbytérien synodal. Les Îles Loyalty, de par le rôle ancien de la L. M. S. restent encore congrégationalistes et cela très fortement à Maré où la congrégation peut choisir elle-même son pasteur parmi plusieurs candidats proposés par le missionnaire. En Nouvelle-Calédonie, le placement des pasteurs était fait par la Conférence des « Comités » sur la proposition du Président des pasteurs, et approuvée automatiquement, dans les dernières années du moins, par le missionnaire.

Malgré une certaine tendance à l'intrusion de laïques, soigneusement filtrés, dans le gouvernement de l'Église, il apparaît clairement que jusqu'à maintenant celui-ci restait l'apanage des missionnaires et du corps pastoral qui choisissaient eux-mêmes les laïques appelés à faire partie du Synode général. A aucun moment le corps de l'Église locale, la communauté des *ekalesia*, des membres d'Église de chaque village,

n'était amenée à donner son avis, à désigner spontanément un représentant local (1). Là était la lacune essentielle du système. Ce ne fut malheureusement pas à ce niveau que se porta l'attention de la Direction de la Société, sous l'autorité de laquelle fut organisé en 1956 le Conseil Supérieur de l'Eglise. Le Conseil Supérieur devait jouer le rôle de Commission exécutive du Synode général et se réunir deux fois par an. Il était composé des présidents des corps pastoraux, des missionnaires pasteurs et de trois membres laïques nommés par le Synode général, à raison d'un pour représenter les Iles Loyalty et de deux pour la Nouvelle-Calédonie. L'Eglise, dans sa manifestation la plus officielle restait ainsi étroitement contrôlée par les Missionnaires et les représentants d'un corps pastoral en pleine crise. On avait fédéré des Eglises qui n'existaient pas encore. La fragilité de cette construction devait apparaître bientôt.

Pourtant cette Eglise qui n'avait pas encore sa forme définitive, et malgré sa crise intérieure, montrait de belles promesses. Elle avait pu, seule, subvenir depuis 1952 aux besoins d'une œuvre missionnaire aux Nouvelles-Hébrides ; cette œuvre d'ailleurs, bien conduite, obtient d'excellents résultats, en fonction du fait que l'autorité, l'initiative et la gestion matérielle y sont entièrement entre les mains des pasteurs et moniteurs autochtones envoyés là-bas, par leurs Eglises, comme des missionnaires au plein sens du mot. La leçon fut malheureusement perdue, excepté pour Raymond Charlemagne, directement responsable de cette confiance faite aux Eglises et à leurs envoyés.

Tout portait ainsi à faire penser qu'on se trouvait

(1) Cela est vrai surtout pour les îles Loyalty. Sur la Grande Terre Raymond Charlemagne avait innové en faisant élire les délégués laïcs des Synodes par un vote général de tous les membres d'Eglise de Calédonie, innovation conservée dans le statut de l'Eglise libre, et semble-t-il omis dans le statut de l'Eglise Evangélique officielle.

à un tournant, qu'une politique nouvelle devrait être définie sous peine de voir ces jeunes églises secouées par une crise profonde qui éclata en 1957.

LA CRISE RECENTE.

Les pages précédentes ont fait sentir combien il serait abusif de prétendre réduire au cas d'un homme les soubresauts douloureux dont les Églises calédoniennes et loyaltiennes sont agitées en ce moment. Rappelons-en les principaux traits.

Une visite dans le territoire du Directeur de la Société des Missions de Paris avait abouti en 1956 à la constitution de ce Conseil supérieur de l'Église dont nous avons vu les faiblesses et à une répartition nouvelle des responsabilités des missionnaires : Charlemagne conservait la direction de Do Néva, la responsabilité morale de l'Association des Anciens Elèves de Do Néva et de l'Association des Indigènes calédoniens et loyaltiens français, ainsi que le contrôle missionnaire de Maré. Par contre, ses collègues se voyaient chargés du contrôle des Églises de la Grande Terre, de Lifou et d'Ouvéa. Une nouvelle organisation financière centralisait tout à Nouméa.

Ainsi, non seulement la situation était mûre à bref délai pour des conflits d'attribution entre les missionnaires se partageant la Grande Terre et les Îles en fonction de limites fictives, parce que non géographiques, mais Do Néva dépendait financièrement du missionnaire établi à Nouméa, situation qui ne s'était jamais produite ; or la station de Do Néva, où vivent en permanence cinq cents personnes, a de gros besoins d'argent ; il faut assurer la subsistance de toute une population d'élèves et d'étudiants à qui l'on ne peut plus demander des journées de travail dans les champs si l'on veut leur assurer un enseignement de qualité. Jusqu'alors, Do Néva avait vécu grâce à une gestion financière autonome. A la première négligence du

missionnaire de Nouméa l'urgence des besoins serait telle que le rappel à l'ordre devrait être brutal, la vie de la station missionnaire ne pouvant s'accommoder d'envois d'argent irréguliers. Croyant avoir réorganisé la Mission le Directeur avait laissé en réalité derrière lui une machine explosive.

Depuis 1951 où leur incursion sur le plan politique s'était faite en harmonie complète, les missionnaires avaient évolué en des sens divergents, en particulier par une différence d'appréciation de la maturité de l'Église autochtone. Charlemagne fait confiance à l'ensemble de cette société chrétienne, moins aux pasteurs qu'il jugeait sévèrement, et nous avons vu que sur ce point il n'avait pas tort. Ses collègues craignent de trop donner trop vite, parlent d'autonomie de gestion sans en mettre le principe en pratique et ne se résignent pas à lâcher les rênes ; par ailleurs, ils s'appuient sur un corps pastoral dont les dirigeants savent les flatter et par une soumission simulée, les utiliser à leurs fins.

Le problème angoissant n'était d'ailleurs pas cette différence d'analyse, mais le décalage croissant entre l'opinion de la masse des membres d'églises et les tentatives maladroitement du corps pastoral pour retrouver un standing adapté à son ambition et échapper à l'autorité de Charlemagne qui avait fortement condamné à la Yuniane de Mou en 1954, la tendance à l'esprit de gain. Certains pasteurs cherchèrent et trouvèrent dans la mission des appuis moins exigeants. Au Conseil supérieur, ce dernier se retrouve isolé, ce qui donne confiance à ses adversaires. Ses collègues qui redoutent les manifestations de sa forte personnalité demanderont le rappel de Raymond Charlemagne.

Le moment était fort mal choisi. Ou l'était-il trop bien ? On rencontre en effet dans cette affaire des interférences pour le moins inattendues. Car, comme Maurice Leenhardt, Charlemagne a de nombreux adversaires en Nouvelle-Calédonie. Faisons le compte de

ceux qui croiront devoir intervenir contre le missionnaire de Do Néva : la plupart des membres de la paroisse européenne de Nouméa opposés à l'émancipation autochtone et qui n'ont jamais pardonné à Charlemagne l'élection de juin 1951 ; ceux des dirigeants politiques locaux qui ont toujours réclamé un système de double collège et ont combattu de façon persistante et violente le programme du député soutenu par les groupements autochtones. Il était au surplus de notoriété publique que le Haut-Commissaire d'alors aurait vu d'un bon œil le départ de R. Charlemagne du Territoire. L'Administration actuelle est retournée sur ce point à une position de neutralité. On a parlé aussi d'interventions directes du Directeur local de la Société « Le Nickel » auprès de la Société des Missions de Paris. Les dirigeants parisiens de la Société ne les contestent pas, en tirant d'ailleurs argument pour assurer que cela aurait été un élément en faveur de R. Charlemagne, si... Mais notre propos n'est pas ici de relever les arguments personnels du débat. Le point de détérioration de l'affaire se place au moment où le conflit entre les missionnaires est jeté en pâture au public et tout le monde crie haro sur le baudet. L'observateur remarque avec mélancolie qu'il s'agit des mêmes gens, sinon toujours des mêmes personnes, qui se sont en permanence opposées plus ou moins ouvertement à l'œuvre de Maurice Leenhardt.

Un facteur supplémentaire sera l'intervention d'un délégué officiel du Mouvement Républicain Social métropolitain, alors en tournée dans le territoire et qui, mal informé, croira électoralement avantageux de répandre dans les villages autochtones la nouvelle du départ imminent de Charlemagne, en s'en attribuant le mérite. Trois mois avant les élections à l'Assemblée territoriale, c'est l'intrusion directe de la politique dans un conflit missionnaire. Cette confusion des genres déterminera d'ailleurs des réactions qui retarderont la décision de Paris tandis que s'organisait au sein de l'Église autochtone un mouvement assez effi-

cace pour assurer en définitive le maintien de Charlemagne dans l'île, même contre la volonté formelle de la Direction de la Société.

Est-il nécessaire de retracer le détail des hésitations de Paris ? Je ne le crois pas. Au début de l'affaire, informé trop tard, j'ai tenté en vain de faire prévaloir à la Maison des Missions le point de vue soit d'un rappel de tous les protagonistes remplacés par un personnel nouveau, soit d'une manifestation de l'autorité de la Direction de Paris pour imposer le silence à tout le monde. Comme trente ans auparavant et après une période de compréhension et de sagesse sous l'autorité de M. E. Schlœsing, la nouvelle Direction de la Société des Missions de Paris a montré sa méconnaissance des problèmes du champ de la Nouvelle-Calédonie. En présence du député et du sénateur du territoire, j'ai entendu le Président de la Société s'exclamer : « On ne peut quand même pas laisser les Canaques arbitrer la situation ! »

Ces paroles correspondent bien à la méthode utilisée pour trancher le débat. Comme si le siège des responsables était fait à l'avance, on refusa d'accorder à Charlemagne la confrontation qu'il demandait. Il est instructif de comparer, à trente ans de distance, l'examen des cas de Philippe Rey Lescure et de Raymond Charlemagne. Dans l'un et l'autre cas on se refusa à vider l'abcès, négligeant la seule méthode psychologique permettant, par une explication complète, de provoquer un apaisement et une réconciliation des esprits.



Reportons-nous au résumé que nous donne Maurice Leenhardt des difficultés faites à Paris et en Calédonie à Philippe Rey Lescure.

Une lettre d'un collègue avait déclenché l'affaire, lettre envoyée directement à Paris sans que le signataire ait pris la peine de se confronter avec celui qu'il accusait sur les simples dires de demoiselles mission-

naires rentrées d'une Conférence missionnaire où il n'assistait pas. Il s'agit en fin de compte de la question des pasteurs-moniteurs. A la suite de cette lettre qui fait état d'une explication un peu vive entre Rey Lescure et M. U..., l'orage s'apaise localement, mais Paris relance l'affaire. Une Commission d'Océanie se réunit à laquelle, écrit le Directeur de la Société, « M. Leenhardt n'assistera pas, M. A., alors à Paris, n'ayant pas tous ses moyens en face de M. Leenhardt (1). Il n'y aura pas de confrontation, ni entre M. Leenhardt et M. A., ni sur place entre les collègues qui s'affrontent par personnes interposées... à Paris.

Quelques mois plus tard, troublé de l'inscription au budget du voyage de retour de M. Rey Lescure et de n'avoir pas été informé de la décision d'envoyer M. A... à Do Névá, « le Président de la Commission d'Océanie demanda qu'on entendit contradictoirement les missionnaires anciens de Calédonie et qu'on leur envoyât des documents. En janvier 1932, MM. A..., C..., et Leenhardt furent convoqués. Aux deux premiers, on envoya les documents, au troisième, point. Je vis alors mes collègues, vieux amis pourtant, défiler devant moi dans le couloir de la Maison des Missions, et à deux reprises, sans vouloir échanger un mot, voire un salut. Chacun passa à son tour, il n'y eut aucune confrontation et l'on m'expliqua alors que ce n'était pas dans l'usage des Commissions de confronter, de s'exposer à susciter des discussions. »

Or à ce moment, même ses collègues rendaient hommage au travail de Rey Lescure qui dirigeait d'une main ferme l'œuvre missionnaire de la Grande Terre où il avait trouvé un début d'anarchie. Le commentaire de M. Leenhardt nous éclaire admirablement le point sur lequel les missionnaires ont achoppé : il s'agissait

(1). Un argument identique sera utilisé pour justifier l'absence de confrontation entre R. Charlemagne et ses accusateurs, dont le principal perdait ses moyens en sa présence.

de l'opposition de caractère et de méthode entre Rey Lescure et U... qui finit par abandonner Do Néva à son collègue pour aller à Lifou : « Rey Lescure, aussitôt, « s'attaqua aux divers scandales à l'égard desquels on « temporisait. Sans doute, il y eut des pasteurs indi- « gènes dérangés dans leur quiétude, mais on vit aus- « sitôt chez tous un redressement. Dans sa réponse « à la lettre du Comité, de novembre 1931, qui l'anéan- « tissait brusquement, M. Rey Lescure pouvait détail- « ler ce qu'il a fait à cette époque pour rétablir l'or- « dre ; et il ajoute : C'est ma gloire, s'il y en a une à « faire son devoir, d'avoir aussitôt après le départ de « M. U..., par des mesures appropriées, assaini le « corps pastoral et rendu confiance. » (*De même en 1957 au lieu d'assainir le corps pastoral et de redon- ner confiance, on a cru résoudre le problème par le déplacement d'un missionnaire.*)

« Parce que, justement indigné, M. Rey Lescure, « pour affirmer nettement la force et la droiture de « son effort, a emprunté l'expression de saint Paul « d'aucuns ont trouvé cela de l'orgueil. Mais connais- « sant les gens et les lieux dont il parle, j'ai été stupé- « fait de retrouver des situations que j'avais signalées « avant mon départ et qui duraient encore. Et je ne « puis comme missionnaire, que bénir Dieu de ce « qu'elles aient été enfin redressées. »

« M. Rey Lescure aurait-il dû, par égard pour son « collègue, attendre quelque temps avant d'agir ? On « lui reproche cette hâte à la Conférence suivante, « ce qui l'amena à faire riposte violente ; un incident « de conférence. Mais le rapport de M. Rey Lescure se « terminait par huit vœux pleins de sagesse mission- « naire et montrant sa maîtrise. Sur le point litigieux « des pasteurs-moniteurs, la conférence reconnut le « bien-fondé de ses protestations. Et c'est l'honneur « de M. U... qui se trouva être le président de cette « Conférence, d'avoir rédigé la lettre au Comité avec « hauteur, laissant les sentiments nécessairement « douloureux pour lui afin d'exposer objectivement

« l'abandon de la question des pasteurs-moniteurs et
« la confiance faite à M. Rey Lescure pour la direc-
« tion des églises.

« C'était, non sans orage, mais un orage qui s'était
« achevé en purifiant l'atmosphère, le dénouement
« logique d'une situation qui s'était révélée difficile. »



La confrontation avait eu lieu. Il y avait là une leçon qui, une fois encore, ne fut pas retenue. Trente ans plus tard, une semblable confrontation, devant laquelle se dérobaient avec effroi les collègues de Charlemagne, aurait permis d'assainir l'atmosphère, sinon même de repartir d'un bon pied, même entre les mêmes hommes, pour une collaboration fraternelle qui avait déjà existé.

Ainsi, alors que tout s'était réglé sur place, une lettre acrimonieuse envoyée en France fait rebondir le débat et détruit tout le bien réalisé. A Paris l'on note, à partir de ce moment, une volonté persistante de la Direction d'éliminer le missionnaire accusé, de même que l'on avait méprisé l'expérience de Maurice Leenhardt et que l'on n'accordera pas, plus tard, à R. Charlemagne la possibilité de s'expliquer sur les points litigieux.

Durant deux ans encore Rey Lescure pourra travailler, tandis qu'à Paris l'orage s'accumule, se fondant en partie sur les informations d'une demoiselle missionnaire dont il faudra se séparer rapidement peu après. L'accusation principale devint celle-ci : « Il entretenait des lépreux à Do Néva, et pour cela ses collègues différaient d'envoyer à l'école normale les élèves des Iles Loyalty. » Tandis qu'à Paris une commission s'appuyait sur cette accusation pour obtenir le rappel de M. Rey Lescure, M. U... m'écrit le 2 décembre 1931 : « Vous avez peut-être eu des échos de cette affaire ridicule qui aurait été évitée si Rey Lescure avait donné tout de suite les ren-

« seignements qu'on lui demandait (300 kms en mer). »

« Ridicule ? Une affaire qui jette l'émoi dans tout le Comité ? La lettre de la Conférence suivante en 1932 est contrainte par M. Rey Lescure de démentir sa grave assertion. Mais alors quelle confiance accorder aux déclarations solennelles de 1931 ? De qui la Conférence s'est-elle moquée ? »

De même on refusera en 1957 à R. Charlemagne la possibilité de se justifier des graves accusations de prévarications portées contre lui. Ce n'est pas, lui répondait-on, une attitude pastorale que de déposer un dossier sur la table en réponse. Mais quelle attitude était alors peu après celle des représentants de la Direction de Paris, quêtant dans les services officiels à Nouméa les informations qui pourraient prouver de la part de Charlemagne une irrégularité dans les comptes des travaux dont il avait pris la responsabilité vis-à-vis du FIDES ?



Un autre reproche grave vis-à-vis de Rey Lescure est résumé ainsi par Maurice Leenhardt : « Cela ne va pas avec les natas. » Et le vieux missionnaire poursuit en ces termes :

« M. U... m'écrivait le 1^{er} février 1931 : « Un grand branlebas de natas, opéré par M. Rey Lescure, lors de la dernière Conférence, aura peut-être de bons effets plus tard, mais pour le moment... »

« Pour le moment, ce sont les natas qui ont été troublés dans leur quiétude et grâce au changement desquels M. Rey Lescure a opéré un redressement qui a encouragé les plus fidèles. Cela aura en effet plus tard de bons effets si M. Rey Lescure est laissé à même de conduire son effort jusqu'au bout. Dérangés maintenant, incommodés, ces natas seront plus tard, quand leur nouvelle église aura conquis leur âme, les amis fidèles du missionnaire qui les a avertis, encouragés et en définitive, aimés. J'ai

« opéré jadis le redressement de la Calédonie par
« le même moyen, j'ai dicté des règles, au sujet des-
« quelles le *Journal des Missions*, où je les avais
« écrites naïvement, a mis une note pour les laisser
« sous ma responsabilité ». J'ai été agoni par M. P.,
« aux Loyalty et par d'autres à qui ce dernier avait
« parlé. Après quelques années, ce fut la belle homo-
« généité des natas des quatre pays différents, celle
« qui fit la force de l'œuvre. Si, à cette époque, les
« Loyalty avaient possédé tout le public missionnaire
« dont elles sont riches aujourd'hui, l'écho du blâme
« de M. P... eut pris des proportions insoupçonnées
« et j'étais perdu. Si, aujourd'hui de même, les natas
« troublés dans leur quiétude, trouvent des oreilles
« complaisantes, le chemin de leur repentance est
« coupé, et ils vont flatter un missionnaire aux dé-
« pens de l'autre. Des voies souterraines vont se
« creuser, minant la solidarité entre collègues... »



On sait quel rôle ont joué, contre R. Charlemagne, peut-être même plus que ses collègues, certains pasteurs se présentant comme l'émanation de l'opinion publique de l'Eglise. En réalité ils n'avaient derrière eux que les deux tiers du corps pastoral, ralliés volontiers pour certains, pour d'autres par faiblesse, pour d'autres enfin sous la menace. Malgré l'envoi d'un représentant officiel de Paris le dialogue avec l'Eglise ne s'est jamais établi. On n'a pas voulu mettre à l'écart les dirigeants officiels du corps pastoral afin de vérifier leurs allégations et leur crédit réel.

A partir du moment où l'on refusait de reconnaître l'existence d'une opinion publique autochtone, et d'en rechercher la manifestation, il était impossible, dans les conditions du moment, de trouver une solution heureuse, puisqu'aussi bien on refusait aussi à Charlemagne le départ honorable qu'il demandait, en fonction d'un calendrier précis proposé par lui.

On aurait compris un tel souci de limiter la discussion si elle n'avait été portée à l'avance sur le plan public, avant même l'intervention de la Direction de Paris, par des indiscretions émanant des collègues de l'accusé.

Il faudra quelques mois pour que l'opinion publique autochtone se décide à exprimer au grand jour son désaccord avec la décision entérinée par les cadres de l'Église. On voit se multiplier les renvois courtois de pasteurs non adhérents à l'Église Libre, avec discours de remerciements, fleurs et dons, et paroles de regrets pour l'attitude de celui qui se considère plus aux ordres de la Société missionnaire qu'au service spirituel de la communauté où Dieu l'a placé. En réalité, la plupart des pasteurs autochtones n'étaient aucunement préparés à faire un choix, et n'apprécient guère les fantaisies de leurs missionnaires qui les plongent dans une solitude morale indescriptible ; ils n'ont pas été formés à prendre de telles décisions, mais habitués à se référer au missionnaire pour le moindre embarras. Le ralliement à l'opinion de ses supérieurs est pour le pasteur une échappatoire toute provisoire. On aurait tort de fonder là-dessus des espérances fermes, pour l'avenir. Il se sent victime des conséquences d'une affaire de Blancs où, à son sens, il n'avait rien à faire. S'il est obligé de rentrer chez lui parce que le représentant de la Direction de Paris n'aura pu lui donner d'affectation, ni de nouveaux moyens d'existence, sa conception de la fidélité nécessaire à la hiérarchie s'en trouvera irrémédiablement compromise. On peut s'attendre dans le futur à des retournements spectaculaires, et cela d'autant plus que la Société des Missions de Paris se refusera à reconnaître cette réalité vivante qu'est devenue l'Église Évangélique Libre de Nouvelle-Calédonie.

Dans le cadre de l'Église libre, l'initiative revient aux représentants traditionnels et nouveaux de la Société locale. L'action quotidienne y est le fruit de la réflexion collective de gens se considérant aujour-

d'hui comme adultes, ayant pris, et reçu enfin, leur part entière du Gouvernement de l'Eglise. Le dynamisme retrouvé avec l'autonomie de pensée, l'effort désintéressé de tous les dirigeants, dikona, moniteurs et pasteurs, de cette jeune église, apparaissent les fruits bénis d'une indépendance juridique reçue dans des conditions qu'ils n'avaient pas voulues, mais dont ils ont su prendre la responsabilité. Toutes les « mauvaises têtes » dont Maurice Leenhardt recherchait l'assistance, parce qu'ils représentaient l'élément dynamique, se retrouvent là, autour des survivants de cette époque : Apu Hmae, Philippe Gorode, Sene, Pebo, etc.

On ne sait pas assez que Do Néva, retiré à l'Eglise Evangélique Libre à la suite d'un jugement du Tribunal de Nouméa, renvoyant les parties à se pourvoir à nouveau pour le principal, a été autrefois constituée au milieu de difficultés inouïes. La station missionnaire s'est établie sans aucune aide financière de la Mission de Paris à un moment où Maurice Leenhardt lui-même ne recevait aucun traitement, et cela pendant quatre ou cinq ans, alors que les colons d'alentour lui refusaient la viande et les œufs pour ses propres enfants. Do Néva est le fruit des souffrances fraternellement partagées des premiers cadres de l'Eglise et de la famille du missionnaire, souffrances partagées jusque dans l'agencement quotidien des menus. Le sentiment que la station missionnaire était leur « propriété morale » (1), suivant les termes mêmes du premier missionnaire, date déjà de ces premières années. Il était malheureux de vouloir raffermir l'autorité du Représentant de Paris, par un procès public qui a provoqué l'indignation des dirigeants autochtones, et qui en définitive n'a rien tranché sur le plan juridique (2). Les conditions matérielles de la

(1) M. Leenhardt, *La Grande Terre*, p. 106, Paris 1922.

(2) Le Tribunal ne s'est pas prononcé sur le fond, mais sur le simple fait annexe que la maison missionnaire était un logement de fonction, à la disposition de la Société des Missions.

constitution de l'Eglise de la Grande Terre rejoignent ainsi celles d'aujourd'hui qui en ont permis le renouveau.

L'épisode Charlemagne est un accident, l'accident qui a permis d'échapper à un paternalisme missionnaire de plus en plus difficilement supporté. Déjà il avait fallu arrêter depuis plusieurs années les envois du fruit des collectes annuelles du May à la Société des Missions, le montant diminuant en même temps que les protestations se multipliaient contre cette utilisation de fonds rassemblés par l'Eglise à des fins qu'elle ne pouvait contrôler ; cet argent fut alors affecté pour sa plus grande partie à l'œuvre missionnaire aux Nouvelles-Hébrides. Pour la plupart d'entre les membres de la jeune Eglise, la page est aujourd'hui tournée ; ils regardent vers l'avenir. Le problème de leurs relations avec la Société des Missions ne les préoccupe plus. Par contre, se pose alors celui d'une coopération fraternelle avec l'Eglise de France. Il faut espérer qu'ils rencontreront sur ce plan plus de compréhension humaine qu'au sein d'une organisation missionnaire dont les dirigeants s'adaptent mal au processus actuel de décolonisation, alors qu'ils y sont en principe favorables.

La communauté protestante de France ne reçoit que les échos officiels provoqués à son intention. Cette étude, portant sur un demi-siècle d'action missionnaire, visait à montrer, sur des textes et des faits précis, combien tout n'est pas aussi rose et aussi idéal qu'on veut bien le dire. On regrettera peut-être que la Constitution de l'Eglise Libre et le conflit le plus récent entre missionnaires, n'aient pas fait l'objet d'une étude plus approfondie. Notre propos était essentiellement de montrer combien les développements récents se placent dans un ensemble de contradictions déjà anciennes, et qu'ils constituent le résultat logique d'une évolution des esprits s'établissant sur plusieurs décades. Une étude ultérieure détaillée analysera le mouvement de l'Eglise Evangélique Libre en tant que

phénomène social et religieux, et cela à partir de ses manifestations locales bien plus significatives qu'une querelle de missionnaires déjà oubliée.

✠

Le destin de l'Église autochtone de Nouvelle-Calédonie s'est joué l'an dernier, dans le secret des cœurs des « Gens de la Grande Terre », pendant que se déroulait ouvertement une épreuve de force peu évangélique et qui aurait pu être évitée. Encore une fois, on avait cru résoudre le problème de l'Église en l'ignorant, et en écartant celui dont le témoignage cherchait à conserver les choses dans leur vraie perspective. Maurice Leenhardt, Philippe Rey Lescure, Raymond Charlemagne, ces trois noms mis côte à côte posent en définitive le problème de l'action missionnaire en Nouvelle-Calédonie.

Il est permis de se tromper, mais diabolique de persévérer, dit le vieil adage ecclésiastique. En ce qui concerne le champ de Nouvelle-Calédonie, l'erreur se répète depuis trente ans. Une telle persévérance ne justifie-t-elle pas que l'opinion protestante soit saisie du problème afin que, par tous, soit recherchée une réconciliation fraternelle dans la justice et dans la charité ?

Jean GUIART.

Paris, mai 1959.

POSTFACE

Je suis devenu l'ami du jeune Guiart voilà près de vingt ans. Il me plaît qu'arrivé à l'âge mûr il témoigne avec une si constante fidélité sa reconnaissance au pasteur que fut pour lui Maurice Leenhardt et au maître qui le forma. Le premier Directeur de l'Institut Français d'Océanie eut pendant dix ans Jean Guiart comme ethnologue. Et l'amitié lucide que notre auteur garde pour les hommes de la Grande Terre nous réjouit.

Cette passionnante vision d'un demi-siècle de mission soulève de difficiles problèmes de méthode missionnaire, de rapports entre l'Eglise et les œuvres, entre la Mission-mère et la jeune Eglise à l'heure de crise de la décolonisation. Nul doute que cette étude n'oriente les lecteurs dans le sens d'une réflexion féconde et nécessaire.

Car la crise qui se manifeste ailleurs, prend en Nouvelle-Calédonie une forme dramatique. Le coin de la division s'est enfoncé au cœur de l'œuvre missionnaire. L'existence de deux communautés protestantes a été rendue publique, ici par un reportage de « France-Soir », là-bas par des procès devant les tribunaux.

J. Guiart en écrit avec compétence et donne un son de cloche inhabituel. Sans prendre parti sur le fond, nous apportons ce témoignage, souhaitant qu'il permette une information plus complète et un examen plus approfondi du conflit par les responsables du protestantisme. A chacun d'en méditer sérieusement devant Dieu.

Nous n'avons en vue que l'apaisement et espérons aider ainsi à la solution de la crise, en publiant l'un des points de vue sur lesquels les deux parties devront s'accorder.

Notre seul jugement porte sur le scandale évangélique de ces communautés chrétiennes devenues rivales. Même si les tentatives de conciliation ont échoué, il faut recommencer. Notre seule préoccupation est que nos lecteurs, dans la prière et dans l'étude, appellent sans se lasser ces deux communautés à la conciliation dans la justice, à la coexistence fraternelle, et par la Grâce de Dieu, à leur réunion en Christ.

Maurice VOGÉ.